

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт филологии
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Ковалева Татьяна Ивановна

ВИДЕНИЯ В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIII–XVII вв.:
ЖАНРОВАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И СЮЖЕТОСЛОЖЕНИЕ

10.01.01 – Русская литература

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научные руководители:

член-корреспондент РАН,
доктор филологических наук, профессор,

Ромодановская Елена Константиновна

доктор филологических наук, профессор
Силантьев Игорь Витальевич

Новосибирск – 2016

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ВИДЕНИЯ В СЛОВЕ О СОЗДАНИИ ЦЕРКВИ (КИЕВО-ПЕЧЕРСКИЙ ПАТЕРИК).....	24
ГЛАВА 2. ВИДЕНИЯ В ЖИТИЯХ ОСНОВАТЕЛЕЙ МОНАСТЫРЕЙ XV –XVII вв.	40
2.1. Житие Сергия Радонежского как источник рассказа о видении святого в Житии Кирилла Белозерского.....	41
2.2. Рассказ о видении святого Кирилла Белозерского в памятниках севернорусской агиографии.....	51
2.2.1. Видение Кирилла Белозерского в Житиях Ферапонта Белозерского, Александра Свирского и Ефрема Перекомского.....	51
2.2.2. Отражение рассказа о видении Кирилла Белозерского в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского.....	89
ГЛАВА 3. ВИДЕНИЯ В СИБИРСКОМ СКАЗАНИИ О ЯВЛЕНИИ И ЧУДЕСАХ АБАЛАЦКОЙ ИКОНЫ БОГОРОДИЦЫ В ТОБОЛЬСКЕ.....	105
ГЛАВА 4. О ПОСТРОЕНИИ СЮЖЕТОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ВКЛЮЧАЮЩИХ ВИДЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ СЛОВА ОБ ИСАКИИ ПЕЧЕРНИКЕ И ЖИТИЯ АЛЕКСАНДРА СВИРСКОГО)	124
4.1. Структурные особенности агиографических сюжетов, включающих видения.....	125
4.2. Развертывание событийности в повествованиях, включающих видения.....	133

4.3. Взаимосвязь содержания видения с поведением героя- тайнозрителя и смысловым планом сочинения.....	140
4.4. Опыт типологии сюжетов видений в древнерусской агиографии XIII–XVII веков.....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	165
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	171

ВВЕДЕНИЕ

Жанр видений занимал важное место в системе жанров средневековой словесности. Связано это со специфической картиной мира средневекового человека, мировоззрение и повседневная жизнь которого были пронизаны религиозным переживанием чуда как проявления Божественной воли в земном мире. Частным случаем чудес, с помощью которых высшие силы сообщают тайнозрителю откровение, являются видения. А.Я. Гуревич определял видения как «канал связи между земным и потусторонним миром <...> оба мира... тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении» [Гуревич 1989, с. 93]. Истоки средневекового жанра видений восходят к библейской традиции – к откровениям ветхозаветных пророков, провозвестию Иисуса Христа о близком конце мира, Апокалипсису Иоанна Богослова и проч.

Видения, имеющие связь с христианской традицией, — материал достаточно обширный и разнородный по тематике. С определенной долей условности по содержанию их можно разделить на три группы. Первая тематическая группа – это эсхатологические видения. К ней относятся видения о конце света и Страшном Суде («большая» эсхатология), видения о загробной жизни, посмертной участи души, воздаянии за добро и зло, видения об устройстве ада и Рая («малая» эсхатология).

Вторая тематическая группа видений раскрывает сакральный смысл драматических событий земной жизни. В них Божьи посланники возвещают о природных и социальных катаклизмах как знаках Божьего гнева и предупреждении о наказании за грехи. Зачастую такие видения являются откликами на стихийные бедствия и переломные исторические события.

Третья тематическая группа – это видения, регламентирующие духовную жизнь христианина. Они призваны наладить взаимосвязь земного и небесного мира, помочь христианину исполнять Божественную Волю. В этих видениях божественные силы велят тайнозрителю построить церковь,

основать монастырь, указывают ему на местонахождение святых мощей или чудотворной иконы, предписывают особым образом совершать церковные таинства и обряды. Последнее – указания относительно догматов и литургики – получили большое распространение у русского старообрядчества.

На раннем этапе своего существования видения встречаются исключительно как «малая форма» в составе других жанров средневековой словесности – агиографии, исторических сочинений, проповедей и др. В древнерусской литературе первая фиксация видений выявлена в летописном памятнике – Повести временных лет (XII в.). В виде отдельных сочинений видения начинают появляться в XVI в. (Видение Хутынского пономаря Тарасия, Повесть о видении Антония Галичанина), сосуществуя наряду с видениями, продолжающими включаться в памятники другой жанровой принадлежности¹.

История вопроса. Видения, происходящие в переломные исторические эпохи, издавна привлекают внимание историков как дополнительный материал, сомнительный в документальном отношении, но позволяющий судить об умонастроениях изучаемого исторического периода, и, шире, об особенностях массового сознания широких социальных слоев.

Впервые древнерусские видения оказались в поле зрения отечественных исследователей во второй половине XIX в. В трудах историков – С.М. Соловьева [1988, с. 560-561], Н.И. Костомарова [1994], Ф.И. Буслаева [1907, с. 10-306], С.Ф. Платонова [1913, с. 70-80, 153-161], Д. Успенского

¹ В общих чертах процесс эволюции жанра древнерусских и средневековых западно-европейских видений происходит схожим образом. Как пишет Б.И. Ярхо: «Для средних веков ход эволюции (видений. – Т.К.) совершенно ясен: видения, сначала играющие лишь служебную роль в составе других сочинений, постепенно эмансипируются и завоевывают себе право на самостоятельную обработку. Самые ранние видения нашей эпохи являются лишь случайным материалом, служащим вместе с различными другими элементами для построения больших композиций... такого рода видения еще не велики по размерам и несложны по построению; но по мере развития жанра эти виды не уступали места новым типам, а продолжали существовать и иногда достигали не меньшего совершенства, чем другие» [Ярхо 1989, с. 31].

[1914, с. 134-171], В.И. Фаминского [1915] – видения становятся индикатором нравственного состояния общества в годы политической нестабильности. Так, давая характеристику Смутного времени, исследователи связывали всплеск эсхатологических настроений, возросший интерес к предсказаниям, чудесам и видениям с болезненным состоянием народного воображения. По мнению С.Ф. Платонова, повести о видениях и знамениях не являются ценным историческим источником, зато они отражают, «до какого напряжения доходило чувство и воображение народа, ошеломленного чрезвычайными явлениями самозванщины» [Платонов 1913, с. 76].

В работах современных отечественных историков видения привлекаются как источник для характеристики религиозных верований и мировоззрения человека изучаемой эпохи [Лавров 2000, с. 167-183, 185-202, 227-243]; [Воскобойник 1993]; [Кузнецов 1997].

Новый подход к поставленной историками проблеме соотношения рассказов о видениях и реальных исторических событий нашел воплощение в работах филологического направления — А.А. Назаревского [1958, с. 104-154] и М.О. Скрипиля [1950, 49-63]. Оба ученых, рассматривая видения XV–XVI вв. (М.О. Скрипиль) и эпохи Смуты (А.А. Назаревский), обратили внимание на прагматическую направленность видений: наполнение их «шаблонной» формы злободневным содержанием, их использование древнерусскими авторами как средства идеологической борьбы.

В связи с событиями истории, но в другом аспекте – как одна из форм самоопределения человека в культуре Древней Руси – видения рассмотрены М.Б. Плюхановой [1996, с. 394-400]. Для анализа исследовательницей был привлечен разновременный литературный материал – от видений Киево-Печерского патерика до видений Смутного времени.

Эсхатологические видения – наиболее изученная на сегодняшний день группа видений. В отечественной науке рассмотрение литературных памятников эсхатологической тематики было начато трудами

А.Н. Веселовского [1866] В.А. Сахарова [1879], А.И. Пономарева [1886] Ф.Д. Батюшкова [1891], С.Г. Вилинского [1913, ч. 1; 1911, ч. 2]. Особо нужно отметить работы А.Н. Веселовского и С.Г. Вилинского, поскольку в них рассматриваются важнейшие произведения, основанные на традиции эсхатологических видений, – «Божественная комедия» Данте и памятник византийской агиографии X в. Житие Василия Нового. А.Н. Веселовский сосредоточивает внимание на генезисе сюжета «Божественной комедии» Данте, оказавшей, как известно, сильное влияние на развитие мировой литературы, а также на месте поэмы среди литературы загробных хождений. С.Г. Вилинский исследует литературную историю Жития Василия Нового, которое имело большое значение для всего славянского мира. В Древней Руси оно было известно уже в XI в. Особое внимание древнерусских книжников привлекали эсхатологические части Жития, в которых описаны видения Рая и ада, хождения по мытарствам, видение Страшного суда, повлиявшие на становление русских эсхатологических видений и восточнославянскую эсхатологию в целом [Творогов 1987, с. 142].

Большое значение в исследовании эсхатологических представлений средневекового человека и их генезиса имеют работы российских и европейских медиевистов. Среди работ российских ученых наиболее значимы обобщающие труды А.Я. Гуревича [1977]; [1981, с. 176-239]; [1989, с. 75-110]; [1990, с. 161-178]; [2005]. Видения рассматриваются им в историко-культурном аспекте и осмысляются как неотъемлемый элемент картины мира средневекового человека, для которого существование «того света» считалось бесспорным. А.Я. Гуревич одним из первых обратил внимание на проблему генезиса видений: первичное бытование устного рассказа и его дальнейшую фиксацию в письменной традиции [Гуревич 1982].

В работах зарубежных ученых Х.Р. Пэтча [Patch 1950], К. Уоткинса [Watkins 1996] реконструированы представления средневекового человека о «том свете» и его «географии». Заслуга монографического исследования

Х.Р. Пэтча состоит в подведении общей основы под христианские и языческие представления о загробном мире. Ученый выявил конститутивные черты и характеристики, повторяющиеся в разных дохристианских мифологиях, – восточной, античной, кельтской, германской – и проследил развитие этих черт в литературе христианской средневековой Европы, в том числе и на материале видений [Patch 1950, p. 80-133]. Он убедительно показал, что в контексте христианских произведений мифология утрачивает языческий смысл, но ее базовые представления, названные в работе «физическими элементами» (“physical elements”), в общих чертах остаются неизменными.

Помимо исследования представлений средневекового человека о загробном мире, в связи с эсхатологическими видениями учеными были рассмотрены вопросы о взаимосвязи видений и традиции поминания умерших [Neiske 1986], о соотношении визионерских практик и христианских догматов [Newman 2005], проанализировано влияние жанра видений на формирование развлекательной приключенческой литературы [Owen 1970].

Литературе видений посвящена монография австрийского историка П. Динцельбахера «Видения и литература видений в Средние века» [Dinzelbacher 1981]. В ней исследователь рассматривает средневековые рассказы о хождениях по Аду, Чистилищу и Раю, а также записи экстатических озарений мистиков позднего средневековья. Ученый сосредоточил внимание на таких вопросах, как пространство и время в восприятии визионера, его общение с героями, представляющими «тот свет», описание загробного мира, социальная функция видений и социальный состав визионеров.

Первое специальное филологическое исследование западноевропейских эсхатологических видений в отечественной науке принадлежит Б.И. Ярхо. Книга «Средневековые видения VI–XII веков» была написана им в течение

1918–1923 гг., однако, как и многие другие работы ученого, не была опубликована². Ее фрагменты были изданы лишь в 1989 г. [Ярхо 1989].

Б.И. Ярхо первым, опираясь на структурно-содержательные признаки видений, описал парадигму жанра видений. Кроме того, ученый обратил внимание на эволюцию этого жанра.

Продолжением филологического изучения эсхатологических видений, но уже на русском материале, стали работы А.В. Пигина. Ему принадлежит исследование и публикация нескольких памятников, написанных в традициях древнерусских видений [Пигин 2003]; [Пигин 1998]; [Пигин 1999, с. 183–190]; [Пигин 2001, с. 225–292]. Позднее ученым было опубликовано монографическое исследование «Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности», в котором им были рассмотрены проблемы генезиса жанра, жанровой специфики и топики видений, воссоздана общая картина представлений древнерусского человека о загробном мире. Для анализа исследователем был привлечен широкий материал эсхатологических древнерусских и старообрядческих видений, а также фольклорных обмираний XV–XX вв.

Помимо работ, посвященных эсхатологическим видениям, можно выделить достаточно обширную группу отечественных исследований, в которых рассмотрены видения, возникшие в старообрядческой среде. В этой области, в свою очередь, выделяются работы о видениях, связанных с историей Соловецкого восстания. Ученые рассматривают видения как источник по изучению старообрядческой идеологии, затрагивают вопрос о влиянии исторического факта на содержание видений. Исследования Соловецких видений принадлежат Н.С. Демковой [1983], О.В. Панченко [Соловецкий сборник повестей о чудесах и знамениях 1661–1663 гг. 2001; Соловецкие повести о «видениях» 1668 г. Там же; «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца». Там же], О.В. Чумичевой и С.К. Севастьяновой [Чумичева 1993]; [Севастьянова 2001].

² Об этом см.: [Перлина 2003, с. 287].

Анализу других старообрядческих сочинений посвящены работы литературоведов и историков Т.В. Нечаевой [1992], Н.С. Гурьяновой [1996, с. 108-113, 166-173], Н.Н. Покровского [1997], Е.К. Ромодановской и А.Т. Шашкова [Ромодановская 2002], О.Д. Журавель [2003], Л.В. Титовой [2006], О.Н. Бахтиной [2004], А.В. Пигина [2000; 2006 «Сказание о дивном видении некоей девице»], А.В. Пигина и Е.М. Юхименко [2003], М.В. Мелихова [2002; 2005; 2008; 2009]. Видения в памятниках, созданных старообрядцами, и использованные ими для подтверждения правоты своих религиозных воззрений, рассматриваются исследователями в контексте традиции средневековых видений.

Особо следует отметить отечественные исследования, связанные с общими вопросами жанровой специфики древнерусских видений и их генезиса. Так, жанровые особенности древнерусских видений были рассмотрены в статьях и диссертации Н.И. Прокофьева «“Видения” крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века. (Из истории жанров литературы русского средневековья)» [Прокофьев 1948]; [Прокофьев 1964]; [Прокофьев 1967]. Ученым впервые на материале видений Смутного времени выявлены структурно-содержательные признаки жанра, описаны типы образов, являющихся в видениях тайнозрителю. Сделанные Н.И. Прокофьевым наблюдения и выводы не потеряли своей значимости и сегодня, явившись базой для дальнейших исследований.

Независимо от Б.И. Ярхо, Н.И. Прокофьев на своем материале пришел к сходным выводам, что повышает их ценность и свидетельствует об универсальности выявленных закономерностей эволюции жанра видений, их жанровых и структурных особенностей. Оба исследователя пришли к заключению о том, что ранние видения существовали только в составе сочинений, и лишь затем, в процессе эволюции, выделились в самостоятельные повествования [Ярхо 1989, с. 31; Прокофьев 1964, с. 36]. Для видений характерен особый тип героя – очевидец (тайнозритель, визионер). Его образ, по мнению ученых, восходит к образам библейских

пророков, но в средневековых литературных сочинениях тайнозрителем зачастую становится человек низкого социального происхождения или представитель низших слоев духовенства (например, крестьянин или пономарь). На материале западноевропейских видений Б.И. Ярхо выявлено, что в основе психо-физического состояния очевидца видения лежат три возможных фактора: летаргическое состояние, галлюцинации (в экстазе или бреду), сновидение [Ярхо 1989, с. 21]; древнерусские видения, как правило, происходят в особом психическом состоянии «тонкого сна» [Прокофьев 1967, с. 38].

Помимо образа тайнозрителя оба исследователя подробно остановились на структурных особенностях жанра. В самом общем виде рассказ о видении состоит из трех частей: описания обстоятельств видения, самого видения и резюмирующей части, которая присутствует не всегда. Как пишет Б.И. Ярхо, эсхатологические видения средневековой Европы восходят к учению св. Григория Великого о чистилище и аде, а также к представлениям о местах блаженства и райских поселениях. Последнее связано либо с языческой древностью (луг блаженных как место временного пребывания души), либо с иудейско-христианскими представлениями об истинном Царствии Божием или Небесном Иерусалиме как месте вечного пребывания праведников. Трехчастная схема видений, по Б.И. Ярхо, в своей средней части учитывает различные варианты загробной участи человеческой души [Ярхо 1989, с. 34-37].

Структура видений, представленная в работе Н.И. Прокофьева, более дробная и имеет следующие составляющие: 1) молитва или раздумье тайнозрителя, после чего он впадает в «тонок сон»; 2) собственно видение, во время которого чудесные силы сообщая тайнозрителю откровение, разрешают какой-либо вопрос или призывают к действию; 3) пробуждение и испуг тайнозрителя; 4) постижение тайного смысла откровения; 5) приказание о проповеди откровения среди народа [Прокофьев 1964, с. 40].

Вопрос о генезисе жанра видений, поставленный в отечественной науке А.Я. Гуревичем, затронут в одной из статей Д.С. Лихачева. Ученый заметил, что видение сначала «возникает в устной молве и только после этого придается письму» [Лихачев 1986, с. 90]. На материале сибирской литературы XVII в. это было убедительно доказано Е.К. Ромодановской. При сопоставлении литературно оформленных видений с документальными записями крестьянских рассказов о видениях ею был выявлен устный субстрат, лежащий в основе литературных видений, обладающий теми же композиционными и содержательными особенностями [Ромодановская, Рассказы сибирских крестьян о видениях 2002].

Отечественными учеными также рассмотрены частные аспекты исследования видений. Проанализированы языковые средства, с помощью которых автором создается «эффект реальности» видений [Черепанова 1998], рассмотрены вопросы влияния ранних памятников на более поздние [Максимова 2002], взаимосвязи литературного жанра с иконографической традицией [Чумичева 2004], соотношения севернорусских видений с видениями других агиографических традиций [Рыжова 2005], включения жанра видений в эпистолярный жанр [Севастьянова 2007, с. 136-175].

Кроме того, в отечественной науке существует ряд работ, посвященных изучению смежного с литературным жанром видений фольклорного жанра обмираний – рассказов о посещении человеком «того света» [Толстая 1979]; [Грицевская, Пигин 1993]; [Лурье 1994]; [Пигин 1996]; [Вигзелл 2006]. Структура этого фольклорного жанра близка, по сути, структуре видения [Лурье, Тарабукина 1994, с. 22]. Исследователями доказано, что в основе книжных эсхатологических видений лежат именно устные рассказы об обмираниях [Толстая 2003], [Пигин 2006, с. 8].

Подведем итоги историографического обзора. На сегодняшний день наиболее изученными на материале древнерусской литературы являются эсхатологические видения и так называемые «поздние» видения, эволюционно оформившиеся в самостоятельный жанр. Между тем, другие

тематические группы видений остаются малоизученными, а этапы развития видений в составе сочинений других жанров до сих пор не охарактеризованы. Е.К. Ромодановская сформулировала задачу изучения видений в составе древнерусских памятников в двух аспектах: с учетом жанрового контекста этой «малой формы», т.е. влияния, оказываемого на нее «большой формой», и в плане анализа функции видения в составе памятника. Видения, – пишет исследовательница, – являются «существеннейшим элементом агиографии, исторических сочинений, хождений, торжественного и учительного красноречия», поэтому о специфике видений как жанра следует говорить «на основе всего связанного с ними материала, как в тех случаях, когда они “оттесняют все другие жанры”, так и в тех, когда будучи “малой формой”, они играют лишь вспомогательную роль в больших сочинениях» [Ромодановская, Рассказы сибирских крестьян о видениях 2002, с. 296]³.

Актуальность настоящей работы обусловлена необходимостью рассмотреть этапы развития жанра видений в составе памятников древнерусской литературы, проанализировать жанровые характеристики и показать роль видения в повествовании, а также выявить особенности построения сюжетов, в состав которых они входят.

Настоящая работа посвящена исследованию жанровых особенностей видений в составе русских агиографических сочинений XIII–XVII веков. В ней для анализа привлекаются древнерусские видения определенной тематической подгруппы – об основании церкви/монастыря, входящей в более широкую группу видений, регламентирующих духовную жизнь христианина. Видения данной тематики рассматриваются одновременно как жанровое образование, реализуемое в составе памятников, принадлежащих к разным типам агиографического повествования (патерик, житие, сказание о

³ Б.И. Ярхо и Н.И. Прокофьевым заложена традиция рассмотрения видений **как жанра** в разных формах его бытования в средневековой книжности, продолженная Е.К. Ромодановской и А.В. Пигиным. В настоящем исследовании мы также придерживаемся этой позиции.

чудесах от иконы), и в зависимости от контекста приобретающее особые черты, а также как жанр, обладающий неизменными, конститутивными признаками структуры, сюжетосложения, поэтики. Временные рамки привлеченного материала – с XIII по XVII в. – позволяют проследить развитие жанровых особенностей видений об основании церкви/монастыря в диахронии – от литературы Киевской Руси до заключительного этапа древнерусской словесности. Кроме того, в исследовании проанализировано построение сюжетов, содержащих видения, с намеренным расширением их тематического круга. Описана общая схема развертывания событий в повествовании, выявлена взаимосвязь между поведением героя-тайнозрителя, содержанием явленного ему видения и смысловым планом сочинения. Сюжеты видений и функции героев потустороннего мира рассмотрены в связи с дуальной картиной мира древнерусского человека.

Объектом исследования являются памятники древнерусской агиографии XIII–XVII вв., в состав которых входят видения.

Предмет исследования – видение как структурный элемент агиографического повествования.

Материал для исследования. Древнерусские рассказы о видениях представляют собой значительный массив материала, который охвачен учеными лишь фрагментарно, поэтому исследователь вынужден идти на ограничения при его отборе. В качестве материала из тематической группы видений, регламентирующих духовную жизнь христианина, нами избрана подгруппа видений с высокой степенью репрезентативности – видения, связанные с основанием церкви/монастыря. В агиографических памятниках разных жанров – повестях, сказаниях об иконах, житиях основателей монастырей частотным элементом рассказа о создании церкви/монастыря выступают видения. Взятые нами для анализа видения входят в состав памятников древнерусской литературы, охватывающих временной интервал от Киевской Руси до заключительного этапа древнерусской словесности, относящихся к разным типам агиографических повествований. Во-первых,

это группа рассказов о видениях в Слове о создании церкви из Киево-Печерского патерика (первая треть XIII в.). Во-вторых, это текстуально близкий рассказ о видении в ряде севернорусских Житий XV–XVII в., первоисточником которого стал рассказ о видении из Жития Сергия Радонежского. На его основе был создан рассказ о видении, связанном с основанием монастыря, в Житии Кирилла Белозерского, повлиявший, в свою очередь, на рассказы о видениях в других Житиях основателей монастырей: Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского, Филиппа Ирапского. В связи с этим Житие Кирилла Белозерского в нашем исследовании рассматривается в сравнении со всеми названными Житиями. В третьих, для исследования привлекаются видения крестьянской вдовы Марии в составе первого памятника сибирской агиографии – Сказании о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске (XVII в.).

В названных литературных памятниках, с одной стороны, ярко прослеживается влияние жанровых особенностей «большой» формы на структурно-содержательные черты и функцию видений в тексте. С другой стороны, выявляются признаки жанра видений в их развитии.

Для выявления особенностей построения сюжетов, в состав которых входят видения, нами также привлечены эпизод бесовского наваждения из Слова об Исакии Печернике (Киево-Печерский патерик) и видения ангелов и Троицы (Житие Александра Свирского).

Полученные наблюдения, в свою очередь, позволяют нам предложить опыт типологии сюжетов видений, на материале Житий Феодосия Печерского, Андрея Юродивого, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Михаила Клопского, протопопа Аввакума, инок Епифания, Елеазара Анзерского, Симеона Верхотурского; Повестей о Тимофее Владимирском, Петре, царевиче ордынском, Марфе и Марии, об Ульянии Осорьбиной, о житии Варлаама Керетского, о Евфросинии Полоцкой, о честном житии царя и великого князя всея Руси Федора Ивановича, о

Тверском отроче монастыре; Сказаний о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романе и Давиде, о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань, о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске, о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы; Чудес Николы Мирликийского, Видения Хутынскому пономарю Тарасию.

Методология исследования. В работе используются методы сравнительно-исторического и структурно-типологического литературного анализа. Основные положения данных методик сформулированы в работах А.Н. Веселовского, Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского. Кроме того, исследование опирается на результаты изучения поэтики древнерусской литературы, изложенные в работах Д.С. Лихачева, а также на выводы основополагающих работ, посвященных исследованию жанра видений – Н.И. Прокофьева, Б.И. Ярхо, Е.К. Ромодановской, А.В. Пигина. При написании работы привлечены также результаты историко-культурных исследований П.М. Бицилли, Л.П. Карсавина, Д.И. Абрамовича, А.Я. Гуревича, Л.А. Черной и др.

Источниковой базой настоящей работы стали научные публикации памятников, осуществленные Л.А. Ольшевской, Г.М. Прохоровым, Е.Э. Шевченко, В.И. Охотниковой, Т.Б. Карбасовой, М.А. Федотовой, Е.В. Крушельницкой, Е.К. Ромодановской.

Целью диссертации является изучение процесса эволюции жанра видений в составе различных типов агиографического повествования (на материале видений об основании церкви/монастыря), рассмотрение их функции и структурно-содержательных особенностей в зависимости от жанрового контекста «большой формы», а также выявление особенностей построения агиографических сюжетов, содержащих видения.

В соответствии с указанной целью в диссертации поставлены следующие **задачи**:

1. Выявить и охарактеризовать этапы развития жанра видений в древнерусском агиографическом повествовании XIII–XVII вв. (на материале видений об основании церкви/монастыря):

а) проанализировать изменения структурно-содержательных элементов видений об основании церкви/монастыря на разных этапах их бытования;

б) описать развитие образа героя-тайнозрителя видений названной тематики в процессе их бытования;

в) исследовать изменение функции видений об основании церкви/монастыря в связи с развитием образа тайнозрителя;

г) проследить историю текстуально схожего рассказа о видении в ряде житий основателей монастырей XV–XVII вв., рассмотреть особенности его авторской рецепции в духовных биографиях разных святых;

д) установить общие и специфические черты видений в русской литературе Сибири (XVII – начало XVIII вв.) на примере первого памятника сибирской агиографии – Сказания о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске.

2. Определить важнейшие принципы построения сюжетов, включающих видения:

а) исследовать структуру сюжетов, содержащих видения (на примере Слова об Исакии Печернике и Жития Александра Свирского), описать схему развертывания событий в таком повествовании и взаимодействие плана героев (тайнозрителя и посланца иного мира) со смысловым планом сочинения в целом;

б) рассмотреть сюжеты видений в составе агиографических сочинений в контексте картины мира древнерусского человека и создать на этой основе типологию сюжетов видений, связанных с его земным бытием.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем древнерусские видения в составе агиографических повествований исследованы в диахроническом аспекте с учетом особенностей древнерусского литературного процесса в различные исторические периоды;

функция и структурно-содержательные особенности видений рассмотрены во взаимосвязи с образом героя-тайнозрителя и жанровым контекстом повествований «большой формы»; прослежена эволюция образа тайнозрителя; установлен характер соотношения между разновидностью героя иного мира, содержанием видения, поведением героя-тайнозрителя и идейной направленностью сочинения; сюжеты видений и функции героев потустороннего мира рассмотрены в системе дуальной картины мира древнерусского человека, на основании чего предложен опыт типологии сюжетов видений.

Теоретическая значимость исследования заключается в уточнении истории жанра древнерусских видений. Возникнув как «малая форма» в составе других жанров древнерусской словесности, видения сохранили свои устойчивые структурно-содержательные особенности, но одновременно претерпели и трансформацию. Выявление особенностей построения агиографических сюжетов, в состав которых входят видения, вносит вклад в изучение сюжетики древнерусской литературы.

Практическая ценность настоящей работы заключается в том, что ее результаты могут быть использованы для разработки курсов лекций по истории древнерусской литературы, в курсах, посвященных изучению духовной культуры Древней Руси XI–XVII веков, а также для подготовки изданий памятников агиографии и комментариев к ним.

Положения, выносимые на защиту:

1. Видения, связанные с основанием церкви/монастыря, проходят в древнерусской литературе несколько этапов своего развития: становления (Киево-Печерский патерик, XIII век), расцвета (жития основателей монастырей XV–XVI вв.) и, наконец, упадка (поздние жития основателей монастырей) и трансформации (Сказание о явлении Абалацкой иконы Богородицы, XVII в.). Созданные на каждом из этих этапов видения отличаются степенью формального выделения в тексте и особенностями образа тайнозрителя, их функция в повествовании постепенно усложняется.

2. В своем развитии видения указанной тематики проходят несколько стадий формального вычленения в тексте. На этапе становления видения слиты с другими событиями повествования и могут быть выделены исключительно на основе их структурно-содержательных признаков. Период расцвета жанра рассказы о видениях начинают выделяться в тексте особым заголовком и напоминают по структуре появившиеся позже самостоятельные видения. На заключительном этапе жанровой трансформации видения совмещают структурные признаки предшествующих этапов: они включены в контекст событий повествования, но имеют четкие границы и выделены не только с помощью заголовков, но и композиционно. Однако самостоятельными произведениями видения, связанные с основаниями церкви/монастыря, не становятся, что отличает их от эсхатологических или пророческих видений.

3. Образ героя-тайнозрителя на протяжении веков претерпевает изменения, развиваясь от функции к персонажу. В ранних рассказах о видениях тайнозрителя представляют собой функцию медиатора воли высших сил в чистом виде. В рассказах о видениях в период расцвета жанра образы тайнозрителей (жития XV–XVI вв.), сохраняя свою основную функцию, осложняются описанием отдельных психологических состояний. Но в поздних житиях этого ряда, когда эпизоды видений вводятся автором «механически», связь таких эпизодов с состоянием тайнозрителя нарушается, что говорит об упадке жанра. Видения этапа жанровой трансформации демонстрируют усвоение и развитие художественного опыта предшествующих сочинений. Эмоциональное состояние тайнозрителя является одной из черт, способствующих раскрытию его образа.

4. С изменением образа тайнозрителя связано усложнение функции видения в повествовании. Функция ранних видений исчерпывается их главенствующей ролью в разворачивании основного события повествования. На стадии расцвета жанра (жития XV–XVI вв.) разворачивание события осуществляется благодаря тому, что полученное в видении откровение

разрешает «внутреннюю» проблему героя. Основная функция видений периода жанровой трансформации не связана (как в житиях) с какой-либо отдельной психологической чертой тайнозрителя, они являются важнейшим элементом повествования, раскрывающим его образ в целом.

5. В ряде житий XV–XVII вв. прослеживается процесс овладения книжниками видением как приемом для построения ситуации ухода подвижника из монастыря в пустынь. Рассказ о видении Кирилла Белозерского, источником которого послужило Житие Сергия Радонежского, задал общую схему описания этой ситуации, подвергшуюся трансформации в поздних житиях. При всей устойчивости общей схемы построения данного эпизода в разных Житиях, их авторам удается отразить индивидуальные особенности духовного пути своих героев, связывая заимствованный фрагмент с фактами их биографий.

6. В русской литературе Сибири XVII – начала XVIII вв. видения, явившиеся основной большинства местных агиографических сочинений, ускоренно проходят в своем развитии те же этапы, что и в общерусской литературе XIII–XVI веков. Но уже в первом памятнике сибирской агиографии, Сказании о явлении Абалацкой иконы Богородицы, в описании видений черты традиционной книжной культуры соединены с представлениями «народного православия» и новациями литературы «переходного периода».

7. Процесс развертывания событий в повествованиях, включающих видения, и в самих эпизодах видений осуществляется по единой схеме. План главного героя, ставшего на время видения тайнозрителем, размыкается, и главным действующим лицом становится посланец потустороннего мира. Введение этого героя, выполняющего в повествовании определенную функцию, и содержание видения обусловлены соответствием либо не соответствием поведения тайнозрителя христианскому образцу и соотносятся с общим замыслом сочинения.

8. Видения древнерусского человека в соответствии с дуальным членением его картины мира делятся по своему содержанию на видения эсхатологические, посвященные описаниям «того света», и видения, связанные с земным бытием человека. Дальнейшая типология сюжетов видений второй группы определяется принадлежностью героев иного мира к одному из двух противоборствующих начал христианского мироздания и закрепленными за ними функциями.

Степень достоверности результатов исследования. Достоверность исследования обеспечивается анализом большого текстового материала (около 30 агиографических сочинений, охватывающих период с XIII по XVII века, содержащих видения разных тематических групп), проведенного с использованием различных методов современного литературоведения.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации отражены в 12 научных статьях. Из них 3 опубликованы в журналах, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

Идеи и положения диссертационной работы излагались и обсуждались в 18 докладах на всероссийских научных конференциях, проводимых Сектором литературоведения ИФЛ СО РАН: конференциях молодых ученых (Новосибирск, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008), ежегодных конференциях, посвященных проблемам изучения сюжетов и мотивов русской литературы (Новосибирск, 2007, 2009, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016), на всероссийских конференциях «Нарративные традиции славянских литератур: повествовательные формы Средневековья и Нового времени» (Новосибирск, 2008), «Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени. К юбилею члена-корреспондента РАН Е.К. Ромодановской» (Новосибирск, 2012), на всероссийской конференции «Проблемы интерпретации в лингвистике и литературоведении: мета- и

реинтерпретация» (Новосибирск, 2005); на IX всероссийской научной конференции молодых ученых «Вопросы славяно-русского рукописного наследия», приуроченной к 75-летию Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН (Санкт-Петербург, 2008); на XIII Международной научной конференции «Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе. Проблемы исторической и теоретической поэтики» (Гродно, 2010); на Второй Апрельской междисциплинарной международной научной конференции «Все восторги мира: экстаз в литературе и искусстве» (Санкт-Петербург, 2015).

Структура диссертации. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, списка литературы.

Все главы диссертации, содержательно и методологически дополняющие друг друга, имеют свою внутреннюю логику. В главах 1–3 анализируется группа видений, посвященных основанию церкви/монастыря, в разновременных агиографических сочинениях. В данных главах прослежены особенности развития жанра в разные исторические периоды. Четвертая глава посвящена анализу построения сюжетов, содержащих видения, в диахронии.

В первой главе диссертации исследованы видения в Киево-Печерском патерике (первая треть XIII в.) – наиболее раннем древнерусском памятнике, включившем видения, связанные с основанием церкви. Особенности организации данного текста, пронизанного видениями, объясняются мировоззрением средневекового человека и его восприятием истории.

Во второй главе рассматриваются особенности видений, связанных с основанием монастыря, в ряде житий XV–XVII вв. Основным объектом рассмотрения является видение заглавного героя Жития Кирилла Белозерского (XV в.), источником которого послужил эпизод Жития Сергия Радонежского. В свою очередь, из Жития Кирилла этот рассказ прямо или опосредованно вошел в тексты Житий Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского, Филиппа

Ирапского. В настоящей главе выявлена общая схема, позволяющая авторам включать фактически одно и то же мистическое событие в духовные биографии разных святых, а также индивидуальные особенности их работы с заимствованным текстом. Специфические черты рассказа о видении святого в названных Житиях связаны с представлениями агиографов об индивидуальных особенностях святости их героев, но объединены идеей их духовной преемственности.

В третьей главе продемонстрирована специфика видений крестьянской вдовы Марии в первом официальном памятнике сибирской агиографии – Сказании о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске (XVII в.), оказавшем влияние на последующие местные сочинения. Важнейшая черта этого памятника — сочетание традиционных черт книжной культуры с новыми тенденциями литературного процесса переходного периода, что позволяет говорить об особом этапе в развитии жанра видений на излете древнерусской литературы.

В четвертой главе диссертации сопоставляются эпизоды видений, взятые из рассмотренного выше корпуса текстов, наполненные противоположным по смыслу содержанием. Это видение бесов в образе ангелов и самого Христа затворнику Исакию (Слово об Исакии Печернике из Киево-Печерского патерика) и видения ангелов и Троицы Александру Свирскому из его Жития. В результате сопоставительного анализа обоих текстов удастся выявить общую структуру сюжетов, содержащих видения, и единую схему развертывания событий в них, а также показать, как связаны между собой поведение тайнозрителя, содержание его видения и смысловой план сочинения в целом. Сделанные нами наблюдения, в свою очередь, позволяют предложить опыт типологии сюжетов видений, организованной в соответствии с принадлежностью героев иного мира к одной из противоборствующих сторон дуальной картины мира древнерусского человека, а также с закрепленными за этими двумя типами героев определенными функциями.

ГЛАВА 1. ВИДЕНИЯ В СЛОВЕ О СОЗДАНИИ ЦЕРКВИ (КИЕВО-ПЕЧЕРСКИЙ ПАТЕРИК)

Киево-Печерский патерик – первый памятник русской патерикографии (первая треть XIII в.), в котором собраны рассказы о Киево-Печерском монастыре, основанном в середине XI века, и его подвижниках. В этом сочинении представлен наиболее ранний случай фиксации видений, связанных с основанием церкви, в древнерусской литературе. В Слове о создании церкви, начинающем первую часть патерика⁴, автором которой является святой Симон, епископ Владимирский и Суздальский⁵ описан процесс возведения главной святыни монастыря – Успенского собора.

При изучении жанровой природы первого русского патерика исследователи уже обращали внимание на видения как составляющие патерикового ансамбля. Л.А. Ольшевская, рассматривая особенности видений в составе патериковых житий, отметила, что они имеют упрощенную структуру по сравнению с видениями, описанными Н.И. Прокофьевым: в них «отсутствует вступление – молитва визионера, апелляция к высшим силам для разрешения какого-то жизненно важного вопроса». Основной функцией видений исследовательница считает «логическое и психологическое объяснение (сверхъестественными причинами) перехода житийного героя от одного состояния к другому, “качественный скачок” в его поведении» [Ольшевская 1981, с. 29-34].

В.В. Кусков рассматривает видение как частный случай чуда. По наблюдениям ученого, в патерике (и, в частности, в рассказах о чудесах) проявляется принцип соотнесения событий монастырской жизни с историческими событиями того времени с целью доказательства истинности

⁴ В работе используется текст Киево-Печерского патерика, опубликованный в издании: [Древнерусские патерики 1999, с. 7-80]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

⁵ См.: [Абрамович 1902, с. XXVII-XXVIII]; [Коняевская 2000, с. 128-130]; [Ольшевская 1978].

происходящего. Также исследователем отмечено, что чудеса являются основой рассказов патерика, они помогают реализовать их цель и, как следствие, замысел всего патерика в целом [Кусков 1982].

Приведенные наблюдения исследователей показывают, что в их работах уже намечены вопросы, связанные с изучением структурно-содержательных особенностей видений и их роли в патерике, которым посвящена настоящая глава диссертации.

Повествование Слова о создании церкви пронизано видениями, которые, как будет показано далее, взаимосвязаны и в целом влияют на организацию всего текста. Поэтому необходимо представить общую структуру Слова, а затем кратко описать содержание видений в составляющих его рассказах.

Слово о создании церкви (с. 7–18) состоит из семи связанных между собой рассказов⁶, посвященных основанию, строительству, росписи, освящению церкви Успения Пресвятой Богородицы и прославлению ее основателей — святых Антония и Феодосия Печерских. В состав этих рассказов и входят интересующие нас видения.

Так, с «образом» церкви и ее основанием связаны два видения варяга Шимона. Они включены в рассказ, не имеющий заголовка, с которого начинается Слово о создании церкви. В одном из них Шимон видит церковь в небе и слышит голос свыше, который сообщает ее меру (длину, ширину и высоту). Мера дается варягу в соответствии с размером золотого пояса, взятого им перед отъездом на Русь с образа Христа, написанного его отцом Африканом. В другом видении раненый Шимон снова видит эту церковь в небе и после молитвы Господу исцеляется (с. 8–9).

Следующий рассказ «Восхоте убо сий Симонови оковати гроб святого Феодосиа, еже и сотвори» содержит три видения, связанные с повелением оковать гроб св. Феодосия, данным Георгием (сыном Шимона) боярину

⁶ Поскольку вопрос о жанрах, входящих в ансамбль Киево-Печерского патерика, до сих пор остается дискуссионным, жанровые единицы, выделяющиеся в составе Слова о создании церкви, мы называем рассказами, как это делает в упомянутой выше статье В.В. Кусков [Кусков 1982, с. 41].

Василию. В первом видении Василию является сам Феодосий и велит покаяться за нежелание исполнить повеление. Боярин отказывается сделать это, за что получает наказание: у него и его спутников все крадут воры, за исключением золота и серебра, предназначенного для окования гроба. Не понимая, что он наказан гневом Господним, боярин тратит в личных целях часть этого богатства и вновь он наказан падением с коня. Ночью Василию снова является св. Феодосий и призывает его покаяться, чтобы получить исцеление и вернуть часть истраченных денег. Тогда Василий просит спутников перенести его в Печерский монастырь. В третьем видении, явленном игумену монастыря, некий незнакомец велит ввести Василия в монастырь, положить на гроб св. Феодосия и обличить в трате денег: если Василий покается, то обретет утраченное, что затем и происходит (с. 10–11).

В следующий рассказ «И се вы, братие, скажу ино дивно и преславно чудо о той богоизбранней церкви Богородичней» входит целая группа видений и знамений. Так, строительству церкви посвящено два видения греческих мастеров, а с ее основанием связано видение св. Антония Печерского и три знамения. Благодаря первому видению, греческие мастера по зову Богородицы одновременно собираются во Влахерне, после второго видения Богородицы мастера приходят в Печерский монастырь и приносят с собой на три года золота, мощи святых мучеников, чтобы заложить их в основание церкви, и наместную икону — все это дала им в видении Богородица. Мастера просят святых Антония и Феодосия Печерских указать место строительства церкви. Это становится известно, благодаря молитвам святого Антония. Во время молитвы в первую ночь Антонию является Господь, святой просит его о знамении — сделать так, чтобы на утро по всей земле была роса, а место для будущей церкви осталось бы сухим. В молитве во вторую ночь святой просит, чтобы на другое утро все случилось бы наоборот, по всей земле было сухо, а на святом месте лежала роса. В третий день святой Антоний встал на место, уже указанное Всевышним два раза с

помощью знамений, и после молитвы святого пал огонь с небес и выжег ров, где и заложили основание церкви (с. 12–13).

В следующий рассказ «И се едино скажу. Приидоша от того же богохранимого Костянтина-града ко игумену Никону писци иконнии» входят два видения греческих иконописцев приглашенных для росписи церкви. В первом из них святые Антоний и Феодосий велят иконописцам расписывать Печерскую церковь, которую те видят в небе. Иконописцы отказываются это делать, и на следующую ночь в видении от наместной иконы Богородицы им исходит повеление покориться воле Господа. Иконописцы повинуются, и ладья сама привозит их к монастырю (с. 15).

Наконец, в «Сказании о святей трапезе и о освящении тоа великиа церкви Божиа матере» содержатся два видения, благодаря которым на чин освящения церкви прибывают епископы, приглашенные неведомым посланцем. Один из них, епископ Антоний Юрьевский, рассказывает, что во время болезни к нему ночью явился некий чернец и сообщил, что «заутра свящается церкы Печерскаа», и повелел ему там быть. После этого епископ сразу выздоровел и последовал зову чернеца (с. 17–18).

На примере Слова о создании церкви можно увидеть одну из особенностей ранних древнерусских видений, состоящую в том, что они слиты с другими событиями повествования и их можно вычленишь лишь по смыслу. В рассказах Слова преобладают группы видений со схожими структурно-смысловыми признаками. Это два или три видения, ключевым моментом которых является повеление представителя потустороннего мира тайнозрителю, связанное с одним из этапов создания Печерской церкви, а развитие действия внутри группы определяет нежелание большинства участников строительства немедленно исполнить это повеление. Исключение представляет группа видений варяга Шимона, структура которых включает знамение (образ церкви в небе). Кроме того, с видениями в рассказе о варяге взаимосвязано чудо (повеление, исходящее от образа Христа), благодаря

которому варяг приходит к святым Антонию и Феодосию на место, избранное Провидением для основания Печерской церкви.

Для выявления общих и специфических черт видений в Слове о создании церкви сопоставим два рассказа: включающий видения варяга Шимона и рассказ о видениях иконописцев, взятый в качестве примера преобладающей группы видений. Анализировать оба повествования будем вместе, по эпизодам.

Рассказы Слова построены по единой схеме: они состоят из трех частей – вступительной, основной и заключительной.

Во вступительных частях обоих рассказов сообщается о появлении героев-тайнозрителей на месте создания церкви и раскрываются обстоятельства, которые предшествуют рассказам о видениях.

Варяг Шимон появляется в Киеве после изгнания из своих владений. Он служит сначала в дружине князя Ярослава, а затем у его сына Всеволода. Далее повествователь объясняет причину любви варяга к киевской земле – месту создания Успенской церкви. Мы узнаем, что перед походом на половцев святой Антоний предсказал князьям Изяславу, Святославу и Всеволоду, пришедшим к нему за благословением, поражение в предстоящей битве, а Шимону, которого те привели с собой, – спасение от смерти в сражении, прибавив, что он будет похоронен в церкви, которую еще предстоит построить.

Во вступительной части рассказа об иконописцах сообщается о их нежелании расписывать церковь, т.к. ее реальные размеры больше показанной им ранее «малой» церкви. Иконописцы хотят, чтобы перед ними поставили тех, с кем они «урядились» ее расписывать. Игумен просит иконописцев описать внешность тех людей – выясняется, что это святые Антоний и Феодосий, умершие десять лет назад. Тогда мастера просят показать перед купцами – свидетелями договора между ними и святыми – изображения старцев, и все присутствующие узнают святых на иконах.

Далее в основную часть обоих повествований вводятся видения.

В рассказе о варяге Шимоне по предсказанию св. Антония князья на реке Альте терпят поражение от неверных, а раненый Шимон, лежа на поле брани среди убитых, видит церковь в небе и молится Господу об избавлении от смерти, затем, мгновенно исцелясь, возвращается к жизни. Это первое видение в рассказе. После этого события варяг снова идет к святому Антонию и рассказывает о сверхъестественных явлениях, происшедших с ним ранее – чуде и видении на море. Чудо с Шимоном происходит, когда тот, покидая свои владения, решает забрать в чужую землю золотой пояс и венец с образа Христа, написанного его отцом Африканом. Он слышит исходящее от этого образа повеление: нести взятые предметы на место создания будущей церкви, чтобы передать их преподобному Феодосию. Очнувшись от страха и оцепенения, Шимон садится на корабль, и в пути ему является видение. Во время бури на море, отчаявшись остаться в живых, он молит Господа о прощении за то, что забрал святыню. Ему является церковь, и голос с неба указывает ее меру (длину, ширину и высоту) в соответствии с размером золотого пояса, а также предсказывает Шимону, что тот будет похоронен в этой церкви. Буря стихает, плывущие на корабле благодарят Господа за спасение. После этого рассказа Шимон говорит Антонию, что только из его предсказания узнал, где именно построят церковь. Антоний благодарит Господа за все содеянное, зовет Феодосия и отдает ему принесенные варягом пояс и венец. На этом эпизоде рассказ о чудесных событиях, произошедших с Шимоном, которые, по мнению повествователя, объясняют причину любви варяга к киевской земле – месту основания церкви, завершен.

В рассказе об иконописцах их первое видение происходит на реке в городе Каневе, когда они видят церковь в небе. Святые Антоний и Феодосий, которые находились с ними в лодке, повелевают им расписать эту церковь. Иконописцы отказываются исполнить повеление, за что получают наказание: ночью поднимается буря, а ладья чудесным образом движется против течения реки к месту возведения церкви. На следующую ночь во втором

видении иконописцы снова видят церковь и наместную икону Богородицы, которая повелевает покориться Божьей Воле и предсказывает им пострижение и смерть в монастыре, а после смерти – Царство Божье. Движение ладьи против течения продолжается, иконописцы покоряются воле высших сил, и ладья сама привозит их к монастырю. Рассказав о видениях, иконописцы раскаиваются в своем былом непослушании, и все присутствующие прославляют Бога, Богородицу, святых Антония и Феодосия. Затем в патерике говорится о сбывшемся предсказании Богородицы: о пострижении и смерти иконописцев и строителей церкви в монастыре.

В заключительных частях рассказов о Симоне и об иконописцах сообщается о воплощении замысла Всевышнего, открытого тайнозрителям в видениях.

В рассказе о Симоне говорится о создании церкви Успения Пресвятой Богородицы, которую построили в соответствии с ее образом, явленным варягу в видениях, и указанием, полученным им на море. В рассказе приведены конкретные факты: назван год основания церкви – 6581 (1073) и имя князя Изяслава, который собственноручно начал копать ров для ее основания, дал сто гривен золота на строительство и определил размеры церкви поясом с образа Христа. Из повествования об иконописцах мы узнаем о построении церквей, подобных Печерской, благодаря чудесам, происходившим на этом месте. Так, Стефан Демественник, построивший церковь на Клове, стал свидетелем неожиданного прихода в монастырь греческих мастеров, которые принесли наместную икону Богородицы и рассказали о своих видениях, явленных им еще до появления на Руси, во Влахерне. Владимир Мономах в юности стал свидетелем знамения — падения огня с неба, указавшего по молитве святого Антония место основания Печерской церкви. Кроме того, князь был исцелен от болезни с помощью золотого пояса, взятого Шимоном с образа Христа, а во время своего княжения он взял размеры Печерской церкви за образец для церкви в

Ростове. Вслед за этим его сын, князь Георгий, услышав от отца о чудесах, создал подобную церковь в Суздале.

Рассмотрим особенности структурной организации патериковых видений. Ранние видения имеют простую структуру, которая в более поздних сочинениях будет усложняться. Как уже было отмечено выше, видения в рассказах памятника по смыслу объединены в группы, их содержание связано с одним из этапов создания Печерской церкви. Оба видения варяга Шимона объединяет идея основания будущей церкви. Их ключевым моментом является знамение: образ церкви, явленный в небе. Заметим, что одной из особенностей структуры видений в рассказе о Шимоне является включение чуда, основой которого стало повеление, исходящее от образа Христа. Чудо — связующее звено видений в повествовании. Второй пример — видения иконописцев, представлен группой из двух видений, связанных с росписью церкви. В их основе повеление мастерам расписать Печерскую церковь, явленную в виде знамения на небе (в одном случае оно исходит из уст святых Антония и Феодосия, в другом — от иконы Богородицы).

Структура видений варяга Шимона:

Видение на реке Альте:

- 1) ранение Шимона в сражении;
- 2) собственно видение (включает знамение: явление церкви в небе);
- 3) молитва Шимона Господу об избавлении от смерти;
- 4) избавление Шимона от смерти.

Чудо:

- 1) решение варяга забрать пояс и венец с образа Христа;
- 2) собственно чудо (повеление от образа — приказание нести пояс и венец на место создания церкви);
- 3) страх Шимона;

4) повиновение варяга воле высших сил.

Видение на море:

- 1) буря на море;
- 2) страх Шимона и его молитва Господу об избавлении от смерти;
- 3) собственно видение (включает знамение: явление церкви в небе и повеление Господа строить церковь согласно указанным размерам);
- 4) избавление Шимона от смерти;
- 5) прославление Господа за избавление от смерти.

Структура видений иконописцев:

Видение I:

- 1) собственно видение (повеление святых Антония и Феодосия иконописцам расписывать Печерскую церковь, включающее знамение церкви в небе);
- 2) отказ иконописцев исполнить повеление Антония и Феодосия;
- 3) наказание иконописцев за ослушание (буря и движение ладьи против течения).

Видение II:

- 1) собственно видение (повеление иконы Богородицы покориться воле Господа и новое знамение церкви в небе);
- 2) повиновение иконописцев воле высших сил;

Итак, видения Шимона построены на основе одной композиционной схемы, но ее второй и третий элементы не имеют жестко закрепленной последовательности и меняются местами. В общем виде структура этих видений следующая:

- 1) смертельная угроза жизни тайнозрителя;
- 2) видение, которое содержит знамение;
- 3) молитва тайнозрителя об избавлении от смерти;
- 4) избавление тайнозрителя от смерти высшими силами.

Видения иконописцев построены на основе вариантов одной схемы. В их структуре присутствует только одно отличие, связанное с поведением тайнозрителя, – в случае его неповиновения высшим силам следует его наказание:

- 1) собственно видение (которое содержит повеление, сопровождающееся знамением);
- 2) повиновение тайнозрителя воле высших сил / отказ тайнозрителя исполнить повеление;
- 3) наказание тайнозрителя за ослушание.

Как показывает анализ, самым устойчивым элементом в структуре ранних видений является элемент «собственно видение», вокруг которого наращиваются другие необходимые по смыслу элементы.

Подходя к вопросу о роли видений в рассказах Слова о создании церкви и в этом Слове как едином целом, отметим, что в сюжетах обоих рассмотренных рассказов события выстроены не по хронологии. Видения тайнозрителей, варяга и иконописцев, входящие в основную часть рассказов, предшествуют событиям, о которых мы узнаем из их вступительной части. Но, кроме того, в рассказе о Симоне нарушена хронологическая последовательность видений и чуд: сначала следует видение раненого Симона на реке Альте, а далее выясняется, что ему предшествовали чудо, происшедшее с варягом до отъезда на Русь, и видение на корабле.

Логику подобной организации событий в рассказах объясняет функция видений. Она в общем виде состоит в том, что видения способствуют

развитию событий в повествовании, и связана непосредственно с образом тайнозрителя, являющегося медиатором воли Всевышнего. В рассказах патерики развертывание событий осуществляется следующим образом: сочетание обстоятельств появления тайнозрителей на месте основания/строительства церкви с их рассказами о видениях приводит к осуществлению этапа ее создания.

Прежде чем рассмотреть, каким образом это происходит в рассказах о варяге и иконописцах, обратим внимание на то, что в обоих рассмотренных рассказах тайнозрители видений — герои-функции. Это люди, не имеющие церковных чинов, иноземцы, которых высшие силы избирают для особой миссии. Говоря о любом из очевидцев видений можно вспомнить слова Евангелия: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел, для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали через него. Он не был свет, но был *послан* (курсив в библейском тексте. — Т.К.), чтобы свидетельствовать о Свете» (Ин. 1: 6-8). В данном случае мы можем делать такое сопоставление, поскольку каждый из героев патерики выступает в роли посланника ради реализации действия, связанного с одним из этапов строительства церкви⁷.

Нужно отметить также, что видения тайнозрителей в Слове о создании церкви происходят наяву, они не маркированы границами «тонкого сна» и пробуждения от него, в отличие от более поздних видений. Иконописцам

⁷ В связи с ролью тайнозрителя важно заметить, что процесс создания церкви, описанный в патерике, — реальное историческое событие (считается, что строительство и роспись Успенской церкви велись с 1073 по 1089 [Древнерусские патерики 1999, с. 386]). В данном случае интересно сравнить позицию исследователя Д.И. Абрамовича, который, рассматривая патерик как исторический источник, отметил важную роль варягов и иностранных мастеров, принимавших участие в процессе строительства Печерской церкви [Абрамович 1902, с. 184-204], и автора Слова о создании церкви. Для исследователя важно найти в тексте памятника следы некоторых исторических фактов и соотнести их с тем, что могло происходить в реальности. Позиция автора Слова принципиально иная. Исследователи неоднократно отмечали своеобразие историчности агиографических повествований, отличной от представлений современного человека. Древнерусский книжник соотносит исторические события с событиями библейской истории, сосредоточенными вокруг фигуры Христа [Успенский, Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси 2000, с. 5]; [Лихачев, Первые семьсот лет русской литературы 2006, с. 74] и др.

святые Антоний и Феодосий являются как обычные люди, плывшие в ладье среди других. Общение мастеров и святых происходит перед купцами, свидетелями их договора, поэтому не является таинством и очевидцы не испытывают перед явившимися старцами страха. Что касается видений Шимона, то они явлены ему в состоянии страха смерти: в одном случае — во время бури на море, во втором — раненому, на поле боя. Это наблюдение наводит на мысль о присутствии в этом раннем памятнике явления «абстрактного психологизма» (термин предложен Д.С. Лихачевым), которое будет развиваться в агиографических сочинениях с XIV в. Возможно также, что это свидетельствует о рефлексии автора сочинения по поводу состояния тайнозрителя в момент видения. Кроме того, описание видения Шимона на море, в котором сообщаются размеры будущей церкви в соответствии с длиной взятого им пояса от образа Христа, можно сравнить с эпизодом из Откровения Иоанна Богослова, книги, носящей пророческий характер: все ее события устремлены к моменту наступления Царства Божьего (подчеркиванием в текстах обозначены эпизоды, схожие по смыслу):

Видение Шимона на море

И се видех церковь горе и мыслях, кая си есть церкви. И бысть глас к нам: «Иже хочет создатися преподобнаго во имя Божия Матере, - якоже видехом, величеством и высокою, и размерив поясом тем златым, 20 в ширину, а 30 в длину, а 30 в высоту стены, с верхом 50, - в ней же ты положен имаша быти». Мы же вси прославихом Бога и утешихомся радостию великою зело, избывше горька смерти (с. 8)

Откровение Иоанна Богослова

И пришед ко мне один из семи Ангелов, у которых было семь чаш, наполненных семью последними язвами, и сказал мне: пойдй, я покажу тебе жену, невесту Агнца. И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который исходил с неба от Бога... Говоривший со мною имел золотую трость для измерения города и ворот его и стены его. Город расположен четвероугольником, и длина его такая же как и широта. И измерил он город тростью на двенадцать тысяч стадий; длина и широта и высота его равны. И стену его измерил во сто сорок четыре локтя, мерою человеческою, какова мера и Ангела... Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Отк. 21; 9-22).

Автор патерикового Слова отсылает читателя к Откровению, и тот может мыслить все этапы создания Печерской церкви, представленные в патериковом Слове, в свете библейского текста, сопоставляя этот процесс с воплощением Царства Божьего.

Рассмотрим далее на наших примерах, как видения способствуют развитию событий в повествовании.

В обоих рассмотренных рассказах содержание видений объясняет истинную причину появления тайнозрителей на месте создания Печерской церкви (о чем сообщается во вступительных частях текстов).

Рассказы о явленном Шимону чуде и его первом видении открывают, что предсказанное святым Антонием создание будущей церкви уже было сообщено варягу Всевышним, а знамение, показанное в видении на реке Альте, явлено Шимону во второй раз. Эти совпадения для героя рассказа становятся знаком, благодаря которому он и узнает место, где построят церковь. В рассказе об иконописцах, благодаря видениям, объяснены их приход в Печерскую церковь и просьба поставить перед ними Антония и Феодосия, к тому времени уже умерших, чтобы вести с ними тяжбу.

Из заключительных частей обоих рассказов становится известно о воплощении Божьего промысла. В рассказе о Шимоне происходит основание церкви в соответствии с ее идеальным образом, явленным варягу в видении. В рассказе об иконописцах обращает на себя внимание то, что в нем не сообщается напрямую о росписи церкви, но автор сочинения считает более важным подчеркнуть взаимосвязь видений и чудес в Слове о создании церкви. Так, видения иконописцев служат причиной построения церквей, подобных Печерской, на Клове, в Суздале и в Ростове. В единую цепь событий с этими видениями соединяются чудо о приходе греческих мастеров, которое является следствием видения Богородицы во Влахерне, знамение небесного огня (рассказ «И се вы, братие, скажу ино дивно и преславно чюдо о той богоизбранней церкви Богородичней»), исцеление

Владимира Мономаха при помощи пояса, длина которого в видении Шимона была избрана Провидением в качестве меры Успенской церкви.

Главное для концепции патерика в его вступительном Слове – то, что каждый из этапов создания церкви (от основания до освящения) представляет собой воплощение Божьей Воли [Еремин 1941, с. 339-340]:

Сея же (этой церкви. – *Т. К.*) зиждитель, и хитрец, и художник, и творец – Бог, иже огнем Божества своего попали вещи тленные, древеся же и горы путь ровнаа дому Матере своеа на преселение рабом своим. Разумейте, братие, основания и начала еа: Отець свыше благословил росю и столпом огненным, и облаком светлым; Сын меру даровал своего поаса, аще бо и древо видимо бяше существом, но Божию силою одено есть; Святыи же Дух огнем невестственным яму ископа на въдружение кореня, и на сем камени согради Господь церковь сию, и врата адова не удолеют еи. Что же и Богородица: на 3 лета дает злата мастером, и своего образа пречестнаго икону даровав, и ту наместницу постави, от неяже чюдеса многа сътворяются (с. 14).

Взаимосвязь всех событий Слова о создании церкви, обусловленная разного рода чудесами и видениями, указывает на важнейшую черту мировоззрения средневекового человека – символизм, пронизывающий все уровни его представлений о мире. По словам Л.П. Карсавина, он «приводил к весьма важным последствиям. Благодаря ему раскрывалась тайна мира, и в мире все оказывалось тесно связанным, сплетённым друг с другом, прилаженным одно к другому» [Карсавин 1914, с. 22]. С помощью видений в сочинении создается своеобразная картина отношений между мирами, которая реализуется посредством общения тайнозрителей с представителями потустороннего мира. Таким образом, видения функционируют не только в рамках отведенных им рассказов, но и участвуют в сюжетной организации всего Слова, являясь причиной всех его событий, охватывающих значительную часть географического пространства Руси⁸. Так, автор Слова о

⁸ Это свидетельствует о неотделимости в сознании средневекового человека общерусской истории и мирового исторического процесса. По верному замечанию Д.С. Лихачева, «люди Киевской Руси мыслили широкими масштабами, глобальными проблемами своего

создании церкви, епископ Симон, выстраивая определенным образом события в повествовании, не просто создает литературное сочинение, но старается понять сокровенный смысл происходящего в окружающем его мире и донести этот смысл читателю.

Подведем итоги. Особенность древнерусских видений на первом этапе их существования заключается в том, что их можно вычленивать из повествования лишь по смыслу. В тексте рассказов, составляющих Слово о создании церкви, преобладают группы видений из двух-трех составляющих, объединенных по смыслу повелением представителя потустороннего мира, знаменующим один из этапов создания церкви. Исключение составляет группа видений варяга Шимона, т.к. ее структура осложнена взаимосвязью видений с дополнительно введенным чудом. События рассказа о варяге объединяет идея основания будущей церкви. Ключевым моментом обоих видений Шимона является знамение: образ церкви, явленный в небе. Как показывает анализ Слова о создании церкви, самым устойчивым элементом в их структуре является элемент «собственно видение», вокруг которого наращиваются необходимые по смыслу рассказа другие дополнительные элементы. Логику организации событий в рассказах Слова о создании церкви объясняет функция видений, которая заключается в том, что они способствуют развитию событий в повествовании. Она связана непосредственно с образом тайнозрителя, являющегося медиатором воли Всевышнего. Сочетание обстоятельств появления тайнозрителей на месте основания/строительства церкви с их рассказами о видениях приводит к осуществлению этапа ее создания. Тайнозрители Слова о создании церкви это исключительно герои-функции, поскольку для раннего этапа

существования и существования своей страны, ощущали себя частицами огромной Вселенной» [Лихачев, О русской культуре 2006, с. 116].

древнерусской литературы характерен интерес авторов к поступкам человека. Видения героев Слова происходят наяву, не имеют границ «тонкого сна» и пробуждения от него, в отличие от более поздних видений. Кроме того, в некоторых из них (видения Шимона) уже обнаруживаются явления «абстрактного психологизма», которое будет развиваться в агиографических сочинениях, начиная с XIV в., и возможной рефлексии автора Слова по поводу состояния тайнозрителя в момент видения. Наш анализ показал также, что видения в их взаимосвязи формируют символический план повествования, с их помощью создается своеобразная картина отношений между мирами, которая реализуется посредством общения тайнозрителей с представителями потустороннего мира. Таким образом, видения функционируют не только в рамках отведенных им рассказов, но участвуют в сюжетной организации всего Слова, являясь причиной всех его событий. Подобная организация памятника объясняется особенностями мировоззрения средневекового человека и его восприятием истории.

В настоящей главе наше внимание было сосредоточено на особенностях видений на самом раннем этапе их бытования в древнерусской литературе, следующему этапу их развития будет посвящена вторая глава исследования.

ГЛАВА 2. ВИДЕНИЯ В ЖИТИЯХ ОСНОВАТЕЛЕЙ МОНАСТЫРЕЙ XV–XVII вв.

В данной главе рассматриваются особенности видений, связанных с основанием монастыря, в ряде житий XV–XVII вв.

Известно, что одним из основополагающих принципов работы древнерусских книжников было следование образцам. В распоряжении агиографов имелся целый набор подобных образцов, помогавших при создании жития нового подвижника в соответствии с видом его духовного подвига и индивидуальных особенностей его служения Богу.

Одним из таких образцов для целого ряда севернорусских житий основателей монастырей стало Житие Кирилла Белозерского⁹ (вторая половина XV в.), созданное виднейшим писателем этого времени Пахомием Сербом. Главный подвиг героя Жития – основание знаменитой Белозерской обители, которое осуществилось благодаря видению св. Кирилла, описанному в рассказе «О явлении Пречистыя Богородица». Источником рассказа о видении святого в Житии Кирилла послужило описание видения заглавного героя Жития Сергия Радонежского, принадлежащего к вершинным достижениям древнерусской литературы. Сравнение двух этих видений будет приведено в первом параграфе данной главы. В свою очередь, рассказы о видениях святых, схожие с рассказом о видении Кирилла, читаются в Житиях Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, Кирилла Новоезерского, Ефрема Перекомского, Филиппа Ирапского. Особенности видений этих святых посвящен второй параграф настоящей главы. Анализ видения св. Кирилла Белозерского представляется нам важным, поскольку оно, как и видения из Киево-Печерского патерика, отражает один из этапов становления интересующего нас жанра, приобретающего при включении в житие святого новые черты. Если видения

⁹ Как замечает Т.Б. Карбасова, «для всего Белозерья самым авторитетным был, безусловно, Кирилл Белозерский» [Карбасова 2011, с. 30].

Киево-Печерского патерика пронизывают повествование одного лишь этого памятника, то текст, схожий с рассказом о видении св. Кирилла, обнаружен в целом ряде других житий, требующих поэтому их рассмотрения в связи с видением Кирилла.

Для выявления специфики видений в перечисленных произведениях части их повествований, включающие рассказы о видениях будут сопоставляться по эпизодам. Это даст возможность описать общие схемы, позволяющие агиографам вводить фактически одно и то же мистическое событие в Жития разных святых, а также обнаружить индивидуальные особенности их работы с текстами рассказов о видениях.

2.1. Житие Сергия Радонежского как источник рассказа о видении святого в Житии Кирилла Белозерского

Долгое время считалось, что Житие Кирилла Белозерского составлено главным образом на основе рассказов очевидцев и не имеет письменных источников, кроме духовной грамоты преподобного [Ключевский 1871, с. 159]; [Прохоров 1994, с. 9-10]. Однако Е.А. Рыжова показала, что рассказ о видении Кирилла Белозерского имеет текстуальное сходство с рассказом о видении Сергия Радонежского, устроителя знаменитого Троице-Сергиева монастыря, из его Жития, созданного Епифанием Премудрым (XV в.) [Рыжова 2008, с. 423-424]. Заметим, что создание Кириллом обители осуществилось, вероятно, не без влияния Сергия¹⁰. О духовной взаимосвязи двух подвижников сообщают и их Жития. Из Жития Сергия известно, что основателем Симонова монастыря, в котором был пострижен Кирилл, являлся племянник Сергия, Феодор (с. 136-139)¹¹. На то, что Сергей являлся

¹⁰ Считается, что с эпоха преподобного Сергия Радонежского и его учеников — эпоха возрождения русского монашества, в которую начинается широкое распространение общежительных монастырей, этот процесс назван В.О. Ключевским монастырской колонизацией Русского Севера [Ключевский 1993, с. 214-218].

¹¹ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании «Библиотека литературы Древней Руси»: [БЛДР. Т.6. 1999, с. 254-411]. Здесь и далее в скобках

духовным наставником Кирилла, в Житии последнего указывает рассказ о том, что Сергей, навещая Феодора, в первую очередь заходил в пекарню, где исполнял свою службу Кирилл, и там святые беседовали по многу часов: «И отсюда бо удивление бяше всем, яко всех оставль, и самого архимандрита Феодора, к тому единому Кириилу прихождааше» (с. 66)¹².

Обратимся к тексту памятников. Оба Жития включают ряд рассказов о важнейших событиях из жизни святых и имеют трехчастную структуру, хотя содержание этих частей в них разнится. В Житии Кирилла Белозерского во вступительной части описывается жизнь и подвиги Кирилла Белозерского до прихода на Белое озеро, основная посвящена его жизни в Белозерье: создании собственной обители, подвигах и чудесах на святом месте, заключительная часть повествует о преставлении святого и его посмертных чудесах. Во вступительной части Жития Сергия Радонежского говорится о детстве, юности святого и его жизни с родителями, основная часть посвящена описанию главного подвига святого – созданию им многих монастырей, в заключение Жития Сергия входят рассказ о его преставлении и похвала ему. Основную часть этого Жития, в свою очередь, по смыслу можно разделить еще на две: в первой повествуется о жизни святого в пустыни и основании им Троице-Сергиева монастыря, во второй – о создании Сергием и его учениками ряда других обителей. Обе части включают также рассказы о чудесах святого.

Обратим внимание, что в рассматриваемых Житиях схожие рассказы о видении святого находятся в разных композиционных частях. В Житии Кирилла оно описывается в рассказе «О явлении Пречистыя Богородица», завершающем его вступительную часть. После него Кирилл, повинувшись воле Богородицы, вместе с иноком Ферапонтом уходит в пустынь, находит показанное ему в видении место и в дальнейшем создает там обитель. Через

указываются страницы этого издания.

¹² В работе используется текст Жития, опубликованный в издании «Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские»: [Преподобные 1994, с. 50-166]. Здесь и далее в скобках указываются страницы этого издания.

некоторое время в другом месте пустыни основывает свое общежитие и Ферапонт (с. 72-76). Видение святого Сергия занимает в композиции его Жития центральное место. В конце первого смыслового блока основной части этого памятника в нескольких главах рассказывается о чудесах святого. Видение Сергия находится во второй части главы «О беснующимся вельможи», предпоследней в этом блоке. В Житии Сергия, в отличие от Жития Кирилла, видение явлено святому уже после устройства им собственной обители. Однако общежительный устав в ней был введен им лишь после видения (об этом рассказано в завершающей этот блок главе «О съставлении общаго житиа»).

Рассмотрим сюжетную организацию эпизодов, включающих видения в этих Житиях. Оба эпизода начинаются с описания подвижнического пути старцев. Кирилл значительную часть жизни трудился в Симоновом монастыре, пройдя путь от послушника до настоятеля. Сергей начал постигать монастырские порядки, уединившись в пустыни, – он принял постриг в созданной им с братом церкви и стал настоятелем собственного монастыря. Далее в обоих Житиях говорится о распространении славы подвижников за пределами их обителей. В Житии Кирилла сообщается, что именно поэтому настоятелем он пробыл недолго. Из-за обилия посетителей он отказался от сана, решив затвориться в келье и безмолвствовать. Но известность его вызвала зависть нового настоятеля, Сергия Азакова, поэтому Кирилл был вынужден оставить Симонов монастырь. Находясь уже в другом монастыре, Рождества Пресвятой Богородицы, он принял решение поселиться в пустыни, но, сомневаясь, медлил осуществить задуманное и все время в молитвах просил Богородицу указать ему путь спасения. В Житии Сергия ситуация иная. В монастыре, основанном преподобным, происходят чудеса и, узнав об этом, к нему стекается все больше людей, умножается монастырская братия, т.к. «вси имеяху его, яко единого от пророк». Мотив искушения святого мирской славой в этом Житии далее не развивается.

Далее в оба теста вводятся рассказы о видениях, явленных героям Житий во время исполнения ночного правила. Кирилл, по своему обыкновению завершает моление Акафистом Богородице, а Сергей молит Господа помочь его братии обрести путь духовного совершенствования, и в это время неожиданно раздается голос, назвавший святых по имени. Оба персонажа открывают оконца в своих кельях и видят яркий свет¹³. Кирилл получает повеление идти на место, избранное Богом для будущего монастыря, свет показывает направление его пути и озаряет это место. От увиденного им Кирилл испытал большую радость. На этом рассказ о его видении заканчивается. Сергию вместе со светом было явлено множество красивых птиц, слетевшихся в монастырь и его окрестности. Явленное сопровождалось предсказанием, что у Сергия будет так же много учеников при его жизни и после смерти, как и птиц, которых он видит (на этом заканчивается рассказ о видении Сергия).

Поведение героя-тайнозрителя после явленного ему видения в рассматриваемых нами текстах также разнится. Кирилл пытается сохранить явленное ему в тайне, а Сергей, напротив, нуждается в очевидце происшедшего с ним. Через некоторое время после видения к Кириллу приходит другой пострижник Симонова монастыря инок Ферапонт, который уже не раз бывал в Белозерье, и святой его расспрашивает о том месте, ничего не сообщив о видении, а через некоторое время, повинуясь воле Богородицы, уходит вместе с ним в пустынь. Сергей еще до окончания видения зовет инок Симона, но тот успевает увидеть лишь исчезающий свет; святой рассказывает о явленном ему видении, и оба инок исполняются радости. Далее Кирилл после долгих поисков в пустыни узнает показанное

¹³ Отметим, что Божественный свет — одно из важнейших символических понятий исихазма (духовной практики, составляющей основу аскетического подвига иноков). Выдающимся представителем так называемого «русского исихазма» был св. Сергей Радонежский. По словам Илариона (Алфеева), «Сергия иногда называют "первым русским мистиком": во всяком случае, он — первый чья жизнь была пронизана мистикой огня и света до такой степени, что в этом отношении его можно сравнить с Симеоном Новым Богословом» [Иларион (Алфеев) 2001].

ему в видении место и лишь теперь подробно рассказывает Ферапонт о явлении ему Богородицы; оба инока вместе прославляют Господа и Богоматерь. После этого рассказывается, как подвижники начали совместно обустроить пустынь, но оказалось, что каждый из них хочет делать это по-своему, поэтому Ферапонт перешел на другое место, не очень далеко оттуда, где затем основал собственный монастырь. Святой Кирилл остался на прежнем месте и начал обживать его в одиночестве, постепенно вокруг него собралась братия, и таким образом была создана обитель. После рассказа о видении Сергия в его Житии подтверждается покровительство ему высших сил, свидетельством чего становится Послание святому константинопольского патриарха Филофея, по совету которого Сергий вводит в своей обители общежительный устав. Завершает рассказ подтверждение пророчества, явленного Сергию в видении: мы узнаем об основании монастырей подобного типа в разных местностях, созданных самим святым и его учениками.

Итак, в построении рассмотренных нами рассказов можно увидеть ряд повторяющихся ключевых моментов, образующих общую схему, помогающую авторам ввести в повествование эпизод общения героя с высшими силами. Она может быть представлена следующим образом:

1. Подвижнический путь святых, приводящий их к видению;
2. Видения святых;
3. Исполнение откровения высших сил.

Чтобы показать, каким образом автор Жития Кирилла работает с текстом рассказа о видении Сергия Радонежского, сравним тексты рассказов о видениях святых (подчеркиванием обозначены совпадающие места текстов).

Житие Сергия Радонежского

Некогда же святому в обычном своем правиле бдящу и о братии молящуся, яко да Господь поспешит имъ в опхожениих дневных и преспеяниях. И тако ему молящуся, вечеру сущу глубокоу,

слыша глас, глаголющъ: «Сергие!» Он же удивися о необычном в нощи званию, и сътворив молитву, открый келиа оконце, хотя *увести* глас бывший. И абие зрит видение чудно: свет бо велий явися с небесе, яко всей нощней тме отгнанней быти;

и толицемъ светом нощь она просвещена бе, яко дневный свет превъсходити светлостию. Възгласи же второе, глаголя: «Сергие! Молишися о своих чадах, и Господь моление твое прият. Смотри же опасно и виждь множество инок въ имя святыя и живоначальныя Троица съшедшихся в твою паству, тобою наставляеми». Святой же възрев, и видит множество птиц зело красных, прилетевших не токмо в монастырь, но и округ монастыря. И глас убо слышашеся, глаголющъ: «Имже образомъ видел еси птица сиа, тако умножится стадо ученикъ твоих и по тебе не оскудеют, аще въсхотят стопам твоим последовати» (с. 120).

Житие Кирилла Белозерского

Бяше же обычай святаго по многом своем правиле и славословениих в глубокий вечер, егда хотяшее нечто мало сна вкусити, и абие последи Акафисто Пречистыя пояше. Так бо всегда творяше. Случи же ся ему в едину от нощий молящуся, вечеру глубокоу сущу, и Акафисто Пречистей по обычею поющу пред образом Ея, и егда доиде места, писанного в икосе, «Странно рожество видяще, устранимся мира и ум на небо преложим», абие слышит глас, глаголющъ: «Кириле, изыди отсюду и иди на Белоезеро, тамо бо уготовах ти место, в немже можеши спастися». И абие с гласом онем свет велий явися тогда. Отворив же оконце келии, видит свет, сияющъ к полунощным странам Белаго озера. И гласом онем, яко перстом, показаше место то, идеже и ныне монастырь стоит. Темже святой Кирил от гласа оногo и видения радости многы исполнився. Разуме бо от самого того гласа святаго и видения, яко не презре Пречистая прошения его, и всю ночь бяше дивяся бывшему с гласом видению, и не бяше ему она нощь яко нощь, но яко день пресветлый (с.72-74).

Текст видения Сергия имеет две части: в первой рассказывается о том, что святой внезапно слышал чей-то голос и увидел яркий свет, а во второй –

о явлении ему «птиц зело красных». Сопоставление фрагментов показывает, что автор Жития Кирилла строит текст описываемого им видения, используя словесные обороты из первой части рассказа о видении Сергия, добавив при этом два эпизода, отсутствующих в его первоисточнике. В первом описывается конкретная подробность биографии Кирилла – его обычай петь Акафист Богородице в завершение ночного правила, во втором говорится, каким образом его герой узнает о предназначенном свыше месте возведения будущего монастыря.

Сопоставим структуры видений Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского.

Структура видения Сергия Радонежского:

- 1) молитва Господу во время ночного правила;
- 2) собственно видение (появление яркого света, а затем множества красивых птиц);
- 3) желание святого иметь свидетеля явленного ему;
- 4) рассказ Симону о видении;
- 5) общая радость Сергия и Симона.

Структура видения Кирилла Белозерского:

Рассказ «О явлении Пречистыя Богородицы...»:

- 1) вечернее пение Акафиста Богородице;
- 2) собственно видение (повеление Богородицы идти на Белое озеро, сопровождающееся ярким светом);
- 3) радость после видения.

Структуры видений Сергия и Кирилла включают сходные элементы (элементы 1, 2, 3 – в Житии Кирилла и 1,2,5 – в Житии Сергия). В общем виде эти составляющие видений можно представить следующим образом:

молитвенное состояние тайнозрителя;

собственно видение;

радость после видения;

Описанные нами общие структурно-содержательные элементы в основе обоих видений свидетельствуют о сложившейся к этому времени основе интересующего нас жанра. Хотя рассмотренные видения являются частью житийного повествования, их построение уже напоминает структуру более поздних самостоятельных видений.

Следует рассмотреть и отличия обоих видений. Важным представляется, например, то, что в Житии Кирилла видение маркировано особым подзаголовком. Это показывает, что оно начинает осознаваться агиографом как самостоятельный элемент повествования. Кроме того, структура видения Сергия включает элементы, не привлёкшие внимание создателя Жития Кирилла Белозерского, а именно: «желание святого иметь свидетеля явленного ему» и «рассказ о видении» (3, 4). Заметим, что и в повествование Жития Кирилла вводится другой персонаж — его духовный брат Ферапонт. Его появление уже после видения Кирилла становится для последнего подтверждением воли высших сил, поскольку Ферапонт может рассказать ему о Белозерье — месте будущего основания монастыря. Рассказ Кирилла Ферапонту о видении также перемещен в другое место повествования — он происходит лишь после обретения иноками указанного в видении места.

Выявленные отличия показывают, что создатели обоих Житий свободно варьируют общую схему видений, оставляя элементы, необходимые в контексте повествования о конкретном святом.

Как отмечалось в предыдущей главе, видение взаимосвязано с образом тайнозрителя. В Житиях тайнозрителями видений являются сами заглавные герои, в изображении которых можно проследить черты абстрактного психологизма (по Д.С. Лихачеву, это вводимые автором в повествование «отдельные психологические состояния человека, его чувства, эмоциональные отклики на события внешнего мира» [Лихачев 1958, с. 81]). Отметим, что святым Кириллу и Сергию видение явлено не наяву, как в ранних патериковых видениях, а в особом молитвенном состоянии. Сергей взывает в молитвах ко Всевышнему, заботясь о судьбе братии и монастыря: «Бдящу и о братии молящуся, яко да Господь поспешит имь в опхожениях дневных и преспеянии» (с. 120). Кирилл в молитвах просит разрешить его сомнения в выборе дальнейшего пути служения: «Помышляше же се еже негде далече от мира уединитися и тамо безмолствовати. Много с таковым помыслом боряшеся, выну моляся Богу и Пречистая Его Матери» (с. 72). И оба святых получают ответ свыше. Видение Кирилла разрешает его сомнения в выборе дальнейшего пути и указывает место для строительства его нового монастыря. Видение Сергия свидетельствует о заботе Господа о его монастыре, в дальнейшем укреплённом созданием новых монастырей общежительного типа.

Видения в Житиях не утрачивают своей основной функции, связанной с развитием событий (в данном случае — основанием монастырей), но в отличие от видений Киево-Печерского патерика, развертывание событий в них происходит, благодаря тому, что видения разрешают «внутренние», психологические проблемы святых.

Используя общие схемы, авторы Житий Кирилла и Сергия создают фактически два разных сюжета. Создание обителей является главным подвигом обоих святых, но внимание авторов их Житий обращено на разные грани этого подвига. Автору Жития Кирилла важно, что само появление святого на Белом озере (которое осуществляется благодаря видению) – и есть

момент начала основания монастыря. С его позиции, монастырь – прежде всего сама братия:

И прихождаху к нему (Кириллу – *Т.К.*) два христианина, в окрестных местех святого живуще: Авъксентие именем, прозванием же Вран нарицаем, другой же Матфей, Кукос нарицаем, иже последи бысть пономарь тоя обители. <...> Мало же время еже по сих преиде, приидоша два брата к святому от Симонова, любима ему, паче же и единомыслена ему. Имя единому Зеведей, и другому же Дионисие. Ихже виде святой и зело възрадовася, и приат их с великою любовию, и сице бяху тому съжительствующу. И бяху Зеведей и Дионисие съ святым живуще, вся, елика видяху от него, тщахуся таковая и делом исправити, еже и бываше по силе тем. Таже по сих начаша приходити к святому мнози отвсюду, овы ползы ради, инии же хотяще съжительствовати с ним. Моляху его еже сподобити их иночьскому образу, он же по мнозем прошении приимаше техъ и сподобляше их аггельскаго образа. И прииде же к нему Нафанаил некто, иже последи бысть келарь тоа обители, и инии неции от братиа приидоша к нему» (с. 76-80).

В Житии Сергия подчеркивается мысль, что святой своими деяниями прославляет Всевышнего, и вся жизнь его с юных лет проходит под его покровительством:

Показати же хошу почитающим и послушающим житиа его (Сергия. – *Т.К.*), каков быв из млада и из детства верою и чистымъ житиемъ, и всеми добрыми делы украшен — сице деание и хождение его еже в миру. Доброму сему и преудобренному отроку аще и в мирьстем устроении живушу ему тогда, но обаче Бог свыше призираше на него, посещаа его своею благодатию, съблюдаа его и огражаа святыми аггелы своими, и въ всякомъ месте съхраняа его и во всякомъ пути его, амо же колиждо хождааше. Бог бо есть сердцевидецъ, един сведый сердечная, един сведый тайная, прозря будущаа яже о нем, яко имеаше въ сердци многы добродетели и любви рачение, проведый, яко будет в нем съсуд избран по его благому доброизволению, яко будет игумен множайший братии и отецъ многимъ монастыремъ» (с. 54).

Рассмотрение видений в Житиях двух прославленных основателей монастырей, Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского, показывает неверность распространенного представления о единообразии древнерусских житий. Соблюдение общих требований к агиографическому повествованию, следование этикету и наличие единого арсенала художественных средств

позволяет авторам житий свободно варьировать эти средства в соответствии со стоящими перед ними задачами.

2.2. Рассказ о видении святого Кирилла Белозерского в памятниках севернорусской агиографии

В настоящем параграфе наше внимание будет сосредоточено на рассказах о видениях святых, текстуально близких рассказу о видении Кирилла Белозерского, в Житиях Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского. Во всех перечисленных памятниках интересующий нас рассказ о видении связан с ситуацией ухода героя жития в пустынь.

Названные тексты можно разделить на две группы, которые отличаются использованием в них одного из двух вариантов сюжетной схемы, служащей основой построения указанной ситуации. Отличие вариантов заключается в том, что интересующий нас рассказ о видении может предшествовать уходу подвижника в пустынь, способствуя получению разрешения на уход игумена монастыря (первая группа) или стать эпизодом поиска святым уготованного ему места в пустыни, когда видение вводится после получения подвижником разрешения покинуть монастырь (вторая группа). К первой группе текстов относятся Жития Ферапонта Белозерского, Александра Свирского и Ефрема Перекомского (она будет рассмотрена в разделе 2.2.1), ко второй группе принадлежат Жития Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского (см. раздел 2.2.2).

2.2.1. Видение Кирилла Белозерского в Житиях Ферапонта Белозерского, Александра Свирского и Ефрема Перекомского

Житие Кирилла Белозерского послужило источником прямого заимствования рассказа о видении святого для Житий Ферапонта

Белозерского и Александра Свирского [Яхонтов 1881, с. 45-46, 345-346]. Тексты этих памятников содержат схожие фрагменты, включившие и интересующий нас рассказ. В свою очередь, Житие Александра Свирского стало основным источником Жития Ефрема Перекомского [Федотова 2001, с. 155, 172]. Рассмотрим видения из духовных биографий Ферапонта Белозерского и Александра Свирского в их сопоставлении с Житием Кирилла Белозерского, а затем обратимся к Житию Ефрема Перекомского, которое при анализе будет сопоставлено с Житием Александра Свирского.

Житие Ферапонта Белозерского (XVI в.)¹⁴ для нас интересно тем, что в это повествование автор ввел фигуру Кирилла Белозерского, а соответственно с этим почти полностью воспроизвел и фрагмент его Жития, описывающий уход подвижника в пустынь. Рассказ о видении св. Кирилла включен в Житие Ферапона под другим заглавием: «О видении Пречистыя». Основание монастыря в последнем тексте осуществляется по той же схеме, что и в Житии Кирилла, но, несмотря на сходство фрагментов, в обоих памятниках они имеют свою специфику.

Обратимся к этим текстам. Сравнение следует начать с того, что Житие Ферапонта отличается от Жития Кирилла композиционно. Его можно разделить на две части: в первой осуществляется создание Ферапонтом монастыря в Белозерье, во второй главный герой Жития становится основателем Лужецкого Можайского монастыря. Заимствованный из Жития Кирилла фрагмент входит в первую часть этого текста. Композиция этой части, в свою очередь, состоит из трех смысловых блоков: вступления, в котором рассказывается о жизни Ферапонта в Симоновом монастыре, основной части, главным событием которой является видение Кирилла, и заключения, где говорится об уходе Кирилла и Ферапонта в пустынь и их пребывании там. Фрагмент из Жития Кирилла Белозерского составляет основную часть этого рассказа и начало его заключения, в то время как в

¹⁴ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании: [Преподобные 1994, с. 198-233]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

Житии Кирилла он завершает вступление и переходит в основную часть. В обоих Житиях сначала рассказывается о пострижении и жизни Кирилла и Ферапонта в Симоновом монастыре, затем оба автора концентрируют внимание на духовной потребности святых безмолвствовать в пустыни и невозможности ее осуществить. Инок Ферапонт много лет прожил в Симоновом монастыре, исполняя обязанности, связанные с монастырскими хозяйственными нуждами. Он научился беспрекословно и точно выполнять все поручения, поэтому его стали отправлять и в другие местности далеко за пределами обители, что и привело его в Белозерье. Испытывая духовное стремление к безмолвию, старец решил лучше ознакомиться с этим местом, но, исполнив порученное, должен был возвратиться в свой монастырь.

Существенным представляется то обстоятельство, что Ферапонт, в отличие от Кирилла, не был очевидцем видения. Вероятно, автору его Жития было важнее показать «внешнюю» сторону происходящего в жизни своего героя: совершенствуясь в добродетелях, Ферапонт преуспевает в службе на благо монастыря:

Отец же его, видя, и братиа, в такове добре устроении, благодаряху Бога, и моляхуся о спасении душа его, и искушающе его въ всяку службу и монастырских потреб. Блаженный же Ферапонт, вся сиа от них с радостию приемля баше, и съ смирением многым и молчанием усердно повиновашеся, и служаше отцем без всякого прекословия... Блаженный же Ферапонт многа лета послужил отцем в такове устроении, якоже и прежде речеся. Начат же архимандрит его и братиа и вне монастыря посылати, потреб ради монастырских. Он же вся отцем заповедана усердно и с прилежанием творяше(с. 204).

Напротив, для автора Жития Кирилла более важен аспект духовной жизни святого: исполняя во время послушания в Симоновом монастыре разные обязанности, он совершенствуется в духовных подвигах:

Бысть же у великого того подвижника (старца Михаила. – Т.К.) время немало, никоея же своеа воля имый, токмо неразсуднаго послушания. По сем же повелением архимандрита Феодора отходит в хлебню и тамо болми начат въздержатися, водунося и дрова секый и хлебы теплыя братиама принося,

темже и теплыя молитвы от них приимаше. И понеже много спешение еже в службе показаше – толико бо стоаше на молитве, яко иногда всю ночь без сна пребывати, и се многажды творяще – темже и от всех чудим и похваляем быше... Плоти своей враг немилостивый бываше, поминая апостольское слово: «Егда телом немощствую, тогда духом силен есмь» (с. 64-66).

В Житии Ферапонта в начале рассказа об осуществлении желания этого святого безмолвствовать автор прерывает его сюжетную линию, вводя в повествование линию Кирилла. Вставной фрагмент из Жития Кирилла начинается с момента, когда его герой принимает решение удалиться в пустынь, но не осмеливается его осуществить. Далее рассказывается о видении Кирилла, появлении у него инок Ферапонта и совместном уходе старцев в пустыни. Завершает рассказ решение Ферапонта безмолвствовать в одиночестве и его переход на другое место.

Сравним тексты указанных отрывков в Житиях Кирилла и Ферапонта (курсивом в текстах обозначены разночтения).

Житие Кирилла Белозерского

Житие Ферапонта Белозерского

О пришествии святого на Симоново

Отходит оттуду в древний монастырь Рождства Пречистыя и тамо безмолвствует бяше. Помышляше же се еже негде далече от мира уединитися и тамо безмолвствовати. Много с таковым помыслом боряшеся, выну моляся Богу и Пречистей Его Матери, глаголя: «Пречистаая Мати Христа Бога моего! Ты веси, яко всю мою надежду по Бозе на тебе възложих от юности моеа. Ты убо, якоже сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу спастися». И тако ему многаши моляшуся.

И в та же времена прилучися преподобный Кирил, ныне зовом Белозерский чудотворец, пребываа в старом монастыре Рождства Пречистыя и тамо безмолвствуа бяше. Помышляше же и съ еже негде далече от мира уединитися и тамо безмолвствовати, и много с таковым помыслом боряшеся, выну моляся Богу и Пречистой Его Матери, глаголя: «Пречистаа Мати Христа моего! Ты веси, яко всю мою надежду по Бозе на тебе възложих от юности моеа. Ты убо, яко сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу спастися», и тако ему многажды моляшуся.

О явлении Пречистыя Богородица, егда явился святому Кириллу и повеле ему отити на Белоезеро

Бяше же обычай святого по многом своем правиле и славословениях в глубокий вечер, егда хотяше нечто мало сна вкусити,

Бяше же обычай святого по многом своем правиле и славословениях в глубокий вечер, егда хотяше нечто мало сна вкусити,

и абие последи Акафисто Пречистыя поаше. Тако бо всегда творяше.

и абие Акафисто Пречистой последи поаше, так бо всегда творяше.

О видении Пречистыя

Случи же ся ему в едину от ноций молящуся, вечеру глубоку сушу, и Акафисто Пречистей по обычею поюшу пред образом ея, и, егда доиде места, писанного в иконе, «Странно рожество видяще, устранимся мира и ум на небо преложим», абие слышит глас, глаголющ: «Кирииле, изыди отсюду и иди на Белоезеро, тамо бо уготовах ти место, в немже можеша спастися». И абие с гласом онем свет велий явился тогда. Отворив же оконце келии, видит свет, сияющ к *полунощным* странам Белаго озера. И гласом онем, яко перстом, показаше место то, идеже и ныне монастырь стоит. Темже святыи Кирил от гласа оного и видения радости многы исполнился. Разуме бо от самого того гласа святаго и видения, яко не презре Пречистая прошения *его*, и всю ночь бяше дивяся бывшему с гласом видению, и не бяше ему она ночь, яко ночь, но яко день пресветлый.

И понеже убо сим тако бывающим, по мале времени прииде Ферапонт *от Белаезера, едино пострижение имыи съ святым*.

Начат же его блаженный Кирил въпрошати, есть ли места тамо на Белезере, идеже мощно безмолъствовати иноку. Ферапонт: «Ей, зело, - рече, - суть многа места к уединению». Блаженный же видения ему не поведа, но тако просто въпрашаше его.

Таже по времени, съгласившеся, оба изыдоша от монастыря, *идеже святыи жилище имаше*. И тако, Богу поспешествуящу им, пути касаются и многы дни шествие творяще, и приидоша на Белоезеро. И тако обхождаху многа места, но нигдеже святыи не възлюби места *к житию*, но искаше указанного ему места, на неже Пречистую преже, еще си в древней обители, зван бяше.

Случи же ся ему в едину от ноцей молящуся, вечеру глубоку сушу, и Акафисто Пречистой по обычаю *святому* поюшу пред образом ея, и, егда доиде места, писанного в иконе «Странно рожество видеюще, устранимся мира и ум на небо предложим», *и* абие слышит глас, глаголющ: «Кириле! Изыди отсюду и иди на Белоезеро, там бо уготовах ти место, в немже възможеша спастися». И абие с гласом онем и свет велий явился тогда. Отворив же оконце келии, видит свет велий, сияющ к *полуденным* странам Белаезера. И гласом онем, якоже пръстом, показоваше место то, идеже ныне монастырь стоит. Темже святыи от гласа оного и видения радости многы испльнися, разуме бо от самого того истоваго видения, яко «не презре Пречистаа Богомати прошения *моего*». И всю ночь бдяше, дивяся бывшему с гласом видения. И не бяше ему ночь, яко ночь, но яко день пресветлый.

И понеже убо симъ тако бывающим, по мале времени прииде Ферапонт *въ еже посетити святаго. И молитве бывшии и благословению - понеже блаженный Ферапонт едино пострижение имый съ святым и равносверстен бяше и леты с преподобным*, - начат же его Кирил въпрошати, *глаголя*: «Есть ли места тамо, *възлюблене*, на Белезере, идеже бы мощно иноку безмлъствовати?». Ферапонт же: «Ей, зело, - рече, - суть многа места, отче, к уединению». Блаженный же видения ему и еще не поведа, но тако просто въпрашаше его.

Таже по времени, съгласившеся, оба изыдоша от монастыря и тако, Богу поспешествуящу им, пути касаются. И многы дни шествие творяше и придоша на Белоезеро. И тако обхождаху многа места, но нигдеже святыи не възлюби места, но искаше указанного ему места *и суднаго*, на нь же Пречистую преже, еще сый в древней обители, зван бяше.

О пришествии святого на Белоезеро

По обхождении же многих мест, последи приидоша на место, идеже ныне монастырь стоит. И абие позна святыи прежде указанное ему место и възлюби его зело. И сътворив молитву, и рече: «Се покой мой въ веки века. Зде вселюся, яко Пречистая изволи его. Благословен Господь Бог отныне и до века, иже услыша моление *мое*». И тако крест въдрузивше на месте, и благодарный канон отпевше в похвалу Пречистые Владычице наша Богородици и Приснодевы Марии. Тогда убо блаженный Кирилл вся явленна сътворяет спутнику своему Ферапонту, како Пречистая явися ему еще в древней обители и глас, бывший к нему, еже изыти от древняа обители и в сия места приити. «Еже и не погреших, - рече, - помощию наставляем Пречистыа Богородица». Ферапонт же услыша, и оба прославиша Бога и Пречистую Его Матерь.

И тако *нача копати келию в земли, а пръвее сень потыкше*. И тако сему бывающу, и время некое препроводивше вкупе.

По обхождении же им многих мест, последи приидоша на место то, идеже ныне монастырь стоит, и абие позна святыи прежде указанное ему место, и възлюби е зело, и сътвори молитву, и рече: «Се покой мой въ век века, зде вселюся, яко Пречистаа изволи его. Благословен Господь Бог отныне и до века, иже услыша моление *наю*». И тако крест въдрузивше на месте и благодарный канон отпевше в похвалу Пречистыа Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа. Тогда убо блаженный Кирилл вся явлена сътворяет спутнику своему преподобному Ферапонту, како Пречистаа явися ему еще сы в древней обители и «в сия места приити *показа ми*», и глас, бывшей к нему, еже изыти от древняа обители, еже и не погреших, рече «помощию наставляеми Пречистыа Богородица». Ферапонт же, *яко* услыша, и *обрадовася зело о милости Божией*, и оба прославиша Бога и Пречистую Его Богоматерь. И тако *первое сень потекоша, начаша копати и келейцу в земли*, и тако, сему бывающу, и время некое препроводившее вкупе.

О отшествии святого Ферапонта

Блаженный же Ферапонт немного время пожит с преподобным Кирилом. Божиею же волею хотящаа на ползу извести, прииде ему помышление свое жителство начати и в отлученое место отити. Он же та възвещает преподобному Кирилу, понеже и обычай им бяше между събою съвет творити о духовных, и многу любовь имяху о Христе блаженнии, другъ другу вся поведаяще и вся о полезных и душевных на Бога възлагающе и на Пречистую Его Богоматерь. То им всегда поучение бяше и утверждение о добрых желанием. И рече: «Находит и стужает ми всегда отити на ино место, отче, и безмлъствовати особъ». Преподобный же Кирил к нему отвеща: «Аще воля Божиа, брате, будетъ, может и на дело произыти». – «Есть место, отче, недалече отсюду, яко поприщъ 15 или мало множае, хоцу тамо, аще Господь Бог

изволит, жителствовати. И молю Бога ради честную ти святыню, да не оскорбишися на мя о разлучении сем».

Преподобный же к нему отвеча: «Воля Божия, брате, о всем да будет». Молит же его блаженный Ферапонт, да его с любовью отпустит, и молит его молити Бога о нем и Пречистую Богородицу и о всяких вещех богоугодных съвет между собою имети о Христе.

Но не съгласни бяхе обычаи в них: Кирил бо тесное и жестькое хотяше, Ферапонт же пространное и гладкое, и сего ради друг от друга разлучашеся: блаженный же Кирил остася на месте том, Ферапонт же отиде прочее оттуду – не далече, но яко 15 поприць или нечто мало множае, и обрет место тамо близ езера Паское зовомо... (С. 72 - 76).

И тако молитву взем святыи, отъиде от преподобнаго Кирила, и друг от друга разлучистася. Блаженный же Кирил оста на месте том, Ферапонт же отъиде прочее оттуду и обрете место близ езера, Паское зовомо... (С. 206 - 210).

Значимые разночтения в текстах показывают, что автор Жития Ферапонта делает акцент на взаимоотношениях двух святых. Наиболее яркими в этом смысле являются два эпизода. Первый – когда вернувшийся из Белозерья Ферапонт навещает Кирилла в монастыре. Пахомий Серб, автор Жития Кирилла, просто фиксирует этот факт, в то время как создатель Жития Ферапонта считает нужным ввести в свой рассказ дополнительные детали, характеризующие взаимоотношения святых:

И понеже убо симь тако бывающим, по мале времени прииде Ферапонт въ еже посетити святаго. И молитве бывши и благословению – понеже блаженный Ферапонт едино пострижение имый съ святым и равносверстен бяхе и леты с преподобным... (С. 206-208).

Второй важный для нас эпизод, когда Ферапонт переходит от Кирилла на другое место пустыни, создатели Житий объясняют по-разному. Согласно Житию Ферапонта этот подвижник расстался с Кириллом, т.к. его не покидало желание самостоятельно обосноваться в пустыни:

Находит и стужает ми (Ферапонта. – Т.К.) всегда отити на ино место, отче, и безмльствовати особь». Преподобный же Кирил к нему отвеча: “Аще воля Божия, брате, будеть, может и на дело произыти”. – “Есть месцо, отче, недалече отсюду, яко поприць 15 или мало множае, хочу тамо, аще Господь

Бог изволит, жителствовати. И молю Бога ради честную ти святыню, да не оскорбишися на мя о разлучении сем”. Преподобный же к нему отвеща: “Воля Божия, брате, о всем да будет”. Молит же его блаженный Ферапонт, да его с любовью отпустит, и молит его молити Бога о нем и Пречистую Богородицу и о всяких вещех богоугодных съвет между собою имети о Христе. И тако молитву взял святой, отиде от преподобнаго Кирила, и друг от друга разлучистася. Блаженный же Кирил оста на месте том, Ферапонт же отиде прочее оттуду и обрете место близ езера, Паское зовомо... (с. 210).

В Житии Кирилла Белозерского рассказывается, что Ферапонт ушел от Кирилла из-за разногласий святых во взглядах на обустройство пустыни:

Но не съгласни бяхе обычаи в них: Кириил бо тесное и жесткое хотяше, Ферапонт же пространное и гладкое, и сего ради друг от друга разлучашеся: блаженный же Кириил оста на месте том, Ферапонт же отиде прочее оттуду – не далече, но яко 15 поприщ или нечто мало множае, и обрет место тамо близ езера Паское зовомо... (с. 76).

Продолжим сравнение. В обоих Житиях рассказ о видении соединяет сюжетные линии этих подвижников. В Житии Кирилла появление инока Ферапонта — знак, подтверждающий предначертанность Всевышним судьбы заглавного героя. В этом тексте фигура Ферапонта играет вспомогательную роль посланника Богородицы, его главная задача — привести святого на уготованное тому место. После этого в сюжете Жития Кирилла линия этого персонажа прерывается. В Житии Ферапонта соединение повествовательных планов двух героев восстанавливает прерванную линию заглавного героя Жития. Таким образом, наиболее важным в этом тексте становится то, что желание Кирилла безмолвствовать, совпавшее с таким же желанием Ферапонта, убеждает последнего вернуться на Белое озеро. Только после этого в повествовании до конца становится понятна роль видения. Благодаря этому событию выясняется, что по воле Богородицы Ферапонт должен сначала помочь Кириллу реализовать свое предназначение. Как только это происходит, в сюжете Жития Ферапонта линия Кирилла прерывается. Далее в Житиях обоих святых рассказывается, как на месте их поселения создаются монастыри. Через некоторое время Ферапонт сообщает Кириллу, где именно он поселился, и, получив

благословение, начинает самостоятельную жизнь в пустыни. Вокруг него собирается братия, и это становится, как и в Житии Кирилла, началом основания обители.

С помощью вставки из Жития Кирилла в повествовании о Ферапонте связываются повествовательные планы двух святых, при этом план Кирилла встраивается в структуру ведущего в Житии плана Ферапонта таким образом, что на уровне повествования образуется своеобразная рамка. С помощью этой детали подчеркивается значимость видения для обоих героев [Лотман 2000, с. 62-73]; [Успенский, Поэтика композиции 2000, с. 243-249, 264].

Повторяя сюжетные ходы Жития Кирилла Белозерского, создатель Жития Ферапонта в первую очередь переосмысливает ситуацию, при которой Пахомий Серб, вводит в свое повествование сюжетную линию Ферапонта. В результате иной трактовки этой ситуации акцентируется не видение (как в Житии Кирилла), а совместный уход иноков в пустынь. Это влечет за собой и иную трактовку ситуации последующего ухода Ферапонта от Кирилла в другое место пустыни. Таким образом, в Житии Ферапонта превалирует идея глубокого духовного родства святых:

Ходяше же святыи (Ферапонт. – *Т.К.*) на посещение и ползы ради к преподобному Кирилу, и о всем с ним съвет творяще – о келейном жителстве и о церковном пении, велику же пользу и устав жительство бяше от него приемля, якоже от солнца луча сияюще, просвещаа бяше стадо свое многим поучением. Новосаждена бо – бяху якоже некаа «древеса при исходящих вод» – требует многа отребления (с. 216).

Взяв за основу текст Жития Кирилла Белозерского, но изменив трактовку одного из художественных приемов его создателя, автор Жития Ферапонта выстраивает свою концепцию агиографического повествования. Если в Житии Кирилла откровение, явленное святому в видении, укрепляет его в решении уйти в пустынь, а Ферапонт лишь помогает ему осуществить это намерение, то в контексте Жития Ферапонта видение Кирилла приобретает дополнительный смысловой оттенок, становясь свидетельством избранности еще одного святого. Автор явно развивает мысль о взаимосвязи

духовного и жизненного пути Ферапонта с жизнью знаменитого подвижника заволжского края – Кирилла [Кадлубовский 1902, с. 264], что, с его точки зрения, является необходимым условием создания и существования монастыря Ферапонта.

* * *

Обратимся к Житию Александра Свирского (XVI в.)¹⁵. Фрагмент текста, заимствованный из Жития Кирилла Белозерского, вводится в это повествование иначе, чем в рассмотренном нами Житии Ферапонта. Видение, схожее с видением Кирилла Белозерского, даровано в нем самому Александру Свирскому, и рассказ об этом событии в тексте не маркирован особым заголовком. В то же время это видение в Житии Александра взаимосвязано с еще несколькими, поэтому нами будет рассмотрена не только ситуация, связанная с уходом святого в пустынь и созданием монастыря, а вся часть житийного сюжета, в которую входят видения, приводящие святого к созданию обители.

Исследователи давно обратили внимание на то, что в Житии Александра Свирского, написанном приемником Александра Иродионом, цитируется ряд других агиографических текстов, русских (Жития Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского) и переводных (Жития Саввы Сербского, Евстафия Плакиды, Онуфрия Великого, Пахомия Великого, Чудо архистратига Михаила «иже в Хонех»)¹⁶.

¹⁵ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании «Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель»: [Житие Александра Свирского 2002, с. 23-105]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

¹⁶ Об оригинальных источниках см.: [Ключевский 1871, с.262-263]; [Яхонтов 1881, с. 39-87, 334-377]. О переводных источниках см.: [Гаврюшина 1985]; [Гаврюшина 2002]; [Пак 2001]; [Пигин 2004, с. 281]. И. Яхонтов в своей работе доказывает, что для Иродиона Жития Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Варлаама Хутынского стали «капитальными источниками, из которых он в изобилии почерпал то, что находил нужным, выписывал иногда с дословною точностью целые страницы, переносил в свой труд не только типические изображения, разного рода амплификации и риторические прикрасы, но даже и целые факты» [Яхонтов 1881, с. 39].

Л.А. Дмитриев считал, что этот текст исключительно интересен в филологическом отношении — он мастерски составлен и наглядно демонстрирует основной принцип работы агиографа XVI в., а именно: «...рассказать о святом, имея ввиду реальные факты его жизненного пути, во всяком случае, хорошо зная эти факты, так, как об этом уже рассказывалось о других святых, предшественниках этого нового святого» [Дмитриев 1988, с. 441].

Жития Кирилла Белозерского и Александра Свирского имеют схожую композицию, состоящую из трех смысловых блоков: вступления, основной части, заключения. Во вступительной части Житий рассказывается о жизни святых до их прихода в пустынь: детства и юности в родном доме, уходе отсюда в монастырь, духовных подвигах, а основная часть посвящена описанию их жизни в пустыни: в обоих Житиях говорится о создании святыми собственных обителей, а также об их прижизненных чудесах. Завершает основную часть в Житии Кирилла Духовная грамота преподобного, а в Житии Александра — рассказ о преставлении святого. Заключительная часть Жития Александра включает только его чудеса. В заключении Жития Кирилла — рассказ о преставлении святого и чудеса.

Все значимые события в сюжете Жития Александра Свирского, связанные косвенно или непосредственно с основанием обители, осуществляются благодаря видениям святого. Эти события выстраиваются вокруг двух ключевых моментов: поселения Александра в пустыни и создания святым церкви и монастыря. Во вступлении и основной части памятника содержатся три видения, благодаря которым святой поселяется в пустыни. Рассказы о двух из них включены во вступительную часть Жития, состоящую из двух глав. Одно видение описывается во второй части первой главы «О родителях божественного отрока», в которой рассказывается об уходе героя Жития из родительского дома в монастырь Преображения Христова на Валааме. С помощью этого видения приход святого в валаамский монастырь и осуществляется. О другом видении преподобного

Александра говорится в конце второй главы «О взыскании блаженного отрока». После того, как Александр рассказывает о явленном ему игумену, последний отпускает святого из монастыря безмолвствовать в пустыни. Благодаря третьему видению, помещенному в начале основной части Жития (рассказ «Приход святого в пустыню»), святой находит предназначенное ему свыше место спасения. Дальнейшие события Жития приводят к созданию Александром церкви и монастыря в богоизбранном месте. После этого видения следуют чудо (оно также описано в рассказе «Приход святого в пустыню») и еще четыре его видения, которые являются композиционным центром Жития. Два из них составляют главу «О приходе святого аггела к преподобному», остальные два - главу «О видении святыя Троица» (с. 34-61).

В Житии Александра интересующий нас фрагмент из Жития Кирилла начинается, как и в первоисточнике, в конце его вступительной части и заканчивается в основной. Сопоставим сюжеты памятников. Главные герои обоих Житий с юности желают постричься в монахи, их уход из дома осуществляется с помощью обмана. В Житии Александра Свирского юноша Амос (будущий Александр) не осмеливается сообщить родителям о своем решении и придумывает ложную причину своего ухода. По дороге в Валаамский монастырь Преображения Христова Амос останавливается на ночлег около реки Свири и, помолясь, чтобы Господь указал ему путь спасения, засыпает. Он слышит во сне голос свыше, который предсказывают ему, что он станет для многих духовным отцом, а Божественный луч указывает место, на которое ему суждено вернуться (это место его ночлега). Пробуждаясь от сна, юноша, видит исчезающий свет. Испытывая радость от увиденного, он продолжает путь и с помощью ангела, посланного Господом, добирается до монастыря, где принимает иноческий постриг.

Уже в тексте рассказа о явленном Амосу Божественном луче узнаются отдельные словесные обороты, схожие с теми, которые читаются в интересующем нас рассказе о видении Кирилла Белозерского.

Житие Кирилла Белозерского

1. Место убо мало и кругло, но зело красно, всюду, яко стеною, окружено водами (с. 76)

2. ...моляся Богу и Пречистой его Матери, глаголя: «...Ты убо, якоже сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу спастися».

3. И абие с гласом онем свет велий явился тогда.

4. Темже святой Кирил от гласа одного и видения радости многы исполнився (с. 72-74).

Житие Александра Свирского

1. И бяшетъ же езеро то не велми велико, но зело красно отвсюду и, яко стеною, окружено лесом.

2. ...став на молитве, и к Богу моляшеся, глаголя: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, настави мя на путь спасения».

3. И абие со гласом онем и свет велий явился на месте том, идеже блаженный почиваше.

4. Посем же радости наполнися и паки иде в путь свой (с. 35-36).

Сопоставление текстов двух Житий показывает, что словесные обороты из Жития Александра, схожие с оборотами из Жития Кирилла, не всегда воспроизводятся точно: они передаются либо близко к тексту, либо частично префразируются. Вероятно, автор Жития Александра воспроизводил их по памяти. Кроме того, схожие словесные обороты следуют в Житиях в разном порядке: описание места, где поселился Кирилл, находится в его Житии после рассказа о видении, в то время как в Житии Александра оно дано перед явлением будущему святому первого откровения.

В Житии Кирилла Белозерского ситуация ухода из дома Козьмы (будущего Кирилла) организована несколько иначе, чем в Житии Александра: Козьме помогает Стефан Махрицкий (игумен Симонова монастыря), он облачает юношу в иноческую одежду и дает ему новое имя — Кирилл. Родственники Козьмы, поверив, что он уже стал иноком, вынуждены отпустить его в Симонов монастырь вместе с игуменом Стефаном, где его постригают уже по-настоящему. В Житии Александра Свирского видение — знак свыше, который убеждает юношу в правильности принятого им решения. В Житии Кирилла то же значение имеет введение в повествование фигуры Стефана Махрицкого, посланного с этой целью Провидением. Но сначала ни Кирилл, ни Александр не понимают истинного смысла божественных знаков.

Далее в Житии Александра прослеживается та же логика построения сюжета, которая уже была описана нами при сравнении Житий Кирилла и Ферапонта Белозерских, поэтому сосредоточим внимание на повествовании об Александре, в котором, как и в указанных текстах, рассказывается о жизни святого в монастыре и его последующем решении удалиться в пустынь.

О подвижнической жизни Александра становится известно за пределами обители, и он решает укрыться от людской славы. Ситуация ухода старца в пустынь разворачивается в памятнике также согласно описанной схеме: внимание повествователя сосредоточивается на духовной потребности святого безмолвствовать в пустыни, которую он не может осуществить, но в данном тексте, в отличие от Житий Кирилла и Ферапонта, причина этого другая. В Житии Александра заглавный герой хочет удалиться в пустынь, но игумен монастыря считает, что он еще не готов к этому подвигу. Александр остается в обители в послушании братии. Далее в тексте памятников начинается схожий фрагмент с изложением событий, начинающихся видением святого и завершающихся его поселением на богоизбранном месте. После данного рассказа о видении в Житии Александра раскрывается смысл предыдущего видения, явленного ему еще до пострига. Услышав рассказ о видении Александра, игумен отпускает его из монастыря, тот достаточно быстро прибывает в пустынь, находит место, которое уже некогда видел, и строит там хижину. На этом схожий фрагмент текста в Житиях Кирилла и Александра прерывается.

Сравним отрывки Житий, имеющие схожий текст.

Житие Кирилла Белозерского

Много с таковым помыслом боряшеся, выну моляся Богу и Пречистей его Матери, глаголя: «Пречистая Мати Христа Бога моего! Ты веси, яко всю мою надежу по Бозе на тебе възложих от юности моеа. Ты убо, якоже сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу

Житие Александра Свирского

И паки же иногда в едину убо ношь блаженный моляшеся Богу и Пречистей его Богоматери: «Пречистая мати Христа Бога нашего, ты веси, яко всю мою надежду по Бозе възложих на тя. Ты убо яко сама веси, настави мя на путь, в немже възмогу спастися». И тако

спастися». И тако ему многаци моляшуся.

ему многажды моляшуся.

**О явлении Пречистыя Богородица, егда
явися святому Кириллу и повеле ему отити
на Белоезеро**

Бяше же обычай святаго по многом своем правиле и славословениих в глубокий вечер, егда хотяше нечто мало сна вкусити, и абие последи Акафисто Пречистыя пояше. Тако бо всегда творяше. Случи же ся ему в едину от ноший моляшуся, вечеру глубоку сушу, и Акафисто Пречистей по обычею поющу пред образом ея, и егда доиде места, писаннаго в икосе, «Странно рожество видяще, устранимся мира и ум на небо преложим», абие слышит глас, глаголющъ: «Кирииле, изыди отсюду и иди на Белоезеро, тамо бо уготовах ти место, в немже можеша спастися». И абие с гласом онем свет велий явися тогда. Отворив же оконце келии, видит свет, сияющъ к полунощным странам Белаго озера. И гласом онем, яко перстом, показаша место то, идеже и ныне монастырь стоит. Темже святой Кирилл от гласа онного и видения радости многы исполнился. Разуме бо от самого того гласа святаго и видения, яко не презре Пречистая прошения его, и всю ночь бяше дивяся бывшему с гласом видению, и не бяше ему она ночь, яко ночь, но яко день пресветлый.

И понеже убо сим тако бывающим, по мале времени прииде Ферапонт от Белаезера, едино пострижение имый съ святым. Начат же его блаженный Кириил въпрошати, есть ли места тамо на Белезере, идеже мощно безмолствовать иноку. Ферапонт: «Ей, зело, - рече, - суть многа места к уединению». Блаженный же видения ему не поведа, но тако просто въпрашаша его.

Таже по времени, съгласившися, оба изыдоша от монастыря, идеже святой жилище имяше.

И тако, Богу поспешествующу им, пути касаюся и многы дни шествие творяще, и приидоша на Белоезеро. И тако обхожаху многа места, но нигдеже святой не възлюбил места к житию, но искаше указанного ему места, на неже Пречистою прежде, еще си в древней обители, зван бяше.

И абие же слышит глас, глаголющъ: «Александре, изыди отсюду и иди на прежде показаное тебе место, в немже возможеша спастися». И абие же с гласом онем и свет велий явися тогда. Открыв же блаженный оконце кельи и видит свет велик, сияющъ к востоку и к полудни. И гласом онем, яко перстом, показаша место оно, идеже ныне монастырь всеми зрится благодатию Христовою. Преподобный же от гласа онного и видения радости многы исполнился. Разумев бо от самого того истиннаго видения, яко не презре Господь моления его. И всю ночь бдящи и молящися дондеже время бяше утрени.

И по мале же времени паки приходит блаженный к игумену и припад на землю и молится, и поведает вся бывшая, како ему на пути и како ему в монастыри явленная вся по ряду сказует. Игумен же, се слышав от уст блаженнаго, и прозряет и внутренима очима, яко благодать Божиа бе на нем, и глаголаше: «Воля Господня, чадо, да будет»... Блаженный же Александр, благословен быв от игумена, радости исполнился и слезамъ же многым от очию его изливаться, и помолився на мног час всемилостивому Спасу и Пречистей его Богоматере. И нощи наставши изыде от монастыря, ничтоже взем, разве потребную ризу, идеже преподобный жилище имяше. Богу, поспешествующу ему, пути касается и немногими же днемъ шествия путь преиде.

О пришествии святого на Белоозеро

По обхождении же многих мест, последи приидоша на место, идеже ныне манастирь стоит. И абие позна святыи прежде указанное ему место и възлюби его зело. И сътворив молитву, и рече: «Се покой мой въ веки века. Зде вселюся, яко Пречистая изволи его. Благословен Господь Бог отныне и до века, иже услыша моление мое». И тако крест въздрузивше на месте, и благодарный канон отпевше в похвалу Пречистые Владычице наша Богородици и Приснодевья Марии. Тогда убо блаженный Кириил вся явленна сътворяет спутнику своему Ферапонту, - како Пречистая явися ему еще в древней обители и глас, бывший к нему, еже изыти от древня обители и в сия места приити. «Еже и не погреших, - рече, - помощью наставляем Пречистыя Богородица». Ферапонт же услыша, и оба прославиша Бога и Пречистую его Матерь.

И тако нача копати келию в земли, а пръвее сень потыкше. И тако сему бывающу, и время некое препроводивше вкупе <...>

Место же оно, идеже святыи Кириил вселися, бор бяше велии, чаща и никому же ту от человек живущу. Место убо мало и кругло, но зело красно, всюду, яко стеною, окружено водами (с. 72-76).

И тако преподобный приходит на прежде показанное ему богом место и възлюби его зело, и сотворив молитву, и рече: «Се покой мой в век века, зде вселюся, яко Господь изволи его. Благословен Бог отныне и до века, иже услыши моление». Тогда блаженный благодарныя о сем молитвы Богу воздав.

Приход святого в пустыню

И посем начят дело, пръвие сътвори себе хизину малу, в ней же нечто мало покой приимаше от труда.

Место же то, идеже преподобный Александр вселися, не велико зело, но бор бяше, лесом же и езеры исполнено велми. И красно же бяше отвсюду, и никому же ту от человек прежде живущу (с. 45-47).

Сравнение фрагментов показывает, что, несмотря на сходство текста, в сюжетах обоих памятников имеются явные расхождения. Автор Жития Александра перерабатывает все моменты Жития Кирилла, связанные с фигурой Ферапонта. Вместо рассказа о приходе Ферапонта к Кириллу, скрывшего от Ферапонта явленное ему видение, в Житие Александра включен фрагмент, в котором святой идет к игумену монастыря и рассказывает ему о своем видении. Еще два эпизода, связанных с Ферапонтом (в первом сообщается о долгих поисках старцами в пустыни показанного Богородицей места, во втором Кирилл рассказывает Ферапонту о видении), в Житии Александра вовсе отсутствуют.

При редактировании названных эпизодов автором Жития Александра и происходят изменения в сюжете этого памятника. Кроме перечисленных фрагментов, в Житии Александра отсутствует еще один, где сообщается об обычае Кирилла в завершение долгого ночного правила петь акафист Богородице, но отсутствие этой детали не вызывает трансформаций в сюжете произведения Иродиона.

Обратим внимание, что в рассмотренной части сюжета Жития Александра обнаруживается также словесный оборот, схожий с тем, который использован в Житии Сергия Радонежского. В обоих памятниках словесные совпадения обнаруживаются, когда сообщается о строительстве их героями хижины на месте поселения¹⁷. В Житии Сергия юноша Варфоломей (будущий Сергей) и его брат Стефан, после долгих поисков находят в пустыни место, на котором можно обосноваться, и начинают его обживать: сначала строят хижину, а затем келью и небольшую церковь.

Житие Сергия Радонежского

Прежде же себе сътвориста одрину и хизину и покрыста ю... (с. 288).

Житие Александра Свирского

И посем начят дело, первие сътвори себе хизину малу... (с. 46).

Продолжим поэтапное сравнение сюжетов Житий Кирилла Белозерского и Александра Свирского. И Александр, и Кирилл избраны осуществить Божий промысел, оба поселяются в пустыни, но далее в Житии Александра выясняется, что место, на котором старец обосновался, было указано ему с помощью знамения, Божественного луча. Через некоторое время после его поселения в пустыни происходит чудо: Господь повторяет святому предсказанное в первом видении и велит стать духовным наставником для всех, кто придет в его будущую обитель. Таким образом, это видение Александра и чудо перекликаются в смысловом отношении с самым первым

¹⁷ И. Яхонтов считает, что Иродион, описывая приход Александра в пустыню, находился под сильным влиянием Житий Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского [Яхонтов 1881, с. 61].

его видением. Оно было явлено святому до пострига, отчего получается, что Александру открывается та часть замысла Господа, которую он не мог постичь ранее. Здесь составитель Жития Александра, в сравнении с Житием Кирилла, вносит изменение в событийный план сюжета.

В этой части Жития Александра, на наш взгляд, обнаруживается текстуальная близость с Житием Варлаама Хутынского. Варлаам Хутынский также ищет в пустыни место, где можно уединиться, и при помощи луча Господь указывает его святому. В дальнейшем на этом месте будет основан монастырь¹⁸.

Житие Варлаама Хутынского

Начат же воздержатися зело постом, бдением и молитвами, помысли же еже уединитися мира и един Господеви работати темже обхождаше места, где бы мощно тому на едине безмолствовати, но паче Богу тогда наставляющу его прииде же на место, идеже ныне монастырь стоит и узре лучю некую сияющую на месте том, и помысли не просту быти вещь, но паче Божие дело бываемое. Бе же место то красно зело и близ река Волхов, но лес на горе той и чаща велика, и ту святыи вселися (с. 6).

Житие Александра Свирского

И обошед же преподобный место то, и рассмотряше, где селитву себе сътворити.

И виде же место красно, и некую лучю Божествену, осиявшу его, идеже доньше монастырь стоит. Блаженный же Александр в том месте вселися, яко же рехом, и един единому Богу внимая (с. 47).

Как в Житии Кирилла, так и в Житии Александра, когда святые поселяются в пустыни, сбывается часть замысла Господа. Далее в памятниках повествуется о жизни и подвигах святых в богоизбранном месте, и мы узнаем о том, что к ним начинают наведываться люди. Но Александр, находясь в пустыни много лет, продолжает совершать подвиги в одиночестве, и основание великой обители осуществляется только с помощью Господа. В этом месте повествования в событийном плане анализируемых текстов также наблюдаются расхождения. В Житии Кирилла

¹⁸ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании «Общества любителей древней письменности»: [ОЛДП 1881, с. 1-110]. В скобках указываются страницы этого издания.

с момента поселения святого в пустыни получает завершение и ситуация, связанная с основанием обители, а в Житии Александра, напротив, события, связанные с созданием монастыря, после этого момента только начинают разворачиваться. Сначала преподобному Александру два раза во время молитвы является ангел и велит ему именем Господа построить церковь и монастырь. В следующем видении то же повеление повторяет уже сам Господь (это место – кульминационный момент Жития). Данное видение объясняет читателю, почему до сих пор не были исполнены прежние повеления. Оказывается, что Александр считал себя недостойным осуществить Божий промысел, ведь он поселился в пустыни, чтобы плакать о своих грехах, а не строить монастырь. Но воле Господа святой уже не может не покориться. В последнем видении герою Жития снова является ангел и указывает место создания будущей церкви.

Отметим, что при составлении одного из рассказов о видении ангела (в главе «О приходе святого аггела к преподобному») автор Жития Александра опирался на схожий рассказ из Жития Пахомия Великого, связанный с основанием монастырского общежития¹⁹. Однажды Пахомий, уединившись в пустыне, во время молитвы слышит голос, который велит ему основать в этом месте монастырь и стать наставником всем, кто придет в его обитель; затем явился ангел и вручил святому монастырский устав. Сравним соответствующие фрагменты обоих текстов.

Житие Пахомия Великого

...безмолвие и сладостно в пустыни
хождаше, паче стоя на молитвах и моляся
Богу избавити того и вся человеки от всякия
льсти вражия. Сице же боголюбив сый
любезно отхождаше присно в пустыню ону.
И некогда отшед от келиа оноа отстояние
доволно, достиже в весь некую, глаголемую

Житие Александра Свирского

Блаженный же Александр, любя
безмолвие и сладостно в пустыни
хождаше, паче же, стоя на молитвах и
моляся Богу избавити того всячески от
всякия лъсти вражия. Сице боголюбив сый
любезно отхождаше в пустыню ону. И
некогда же убо отшед от хижя своеа
отстояние доволно и став на молитве по

¹⁹ На данное заимствование обратили внимание А.В. Пигин и К.М. Запольская: [Пигин 2004, с. 285-286].

Тавенисия, и став на молитве по обычаю своему на мног час, слыша глас, глаголющ ему: «Пребуди zde, Пахомие, и сотвори монастырь, приидуть бо к тебе мнози, спастися хотя, ихже наставиши ко данному тебе от мене образу». Является убо ему абие аггел и дасть ему пинакыду, в нейже всяко воображение хотящим у него учиться писана баше» (408 об.).²⁰

обычаю своему на мног час, се внезапу паки явися ему аггел Господень, глаголя: «Александре, якоже рех ти древле, созижди церкви и братию собери, и монастырь согради, придут бо к тебе многи, спастися хотяще, ихже наставиши на путь спасения». И паки сиа рек и ктому невидем бысть аггел» (с. 58).

В Житии Александра, благодаря видениям ангела и Троицы, Божий промысел воплощается до конца: заглавный герой, как ему и было предсказано, становится для многих духовным наставником и игуменом собственного монастыря.

Итак, в построении рассмотренных нами сюжетных фрагментов в Житиях Кирилла и Александра выявляется общая четырехчастная схема:

- 1) Уход юношей (будущих святых) из дома в монастырь;
- 2) Жизнь святых в монастыре;
- 3) Их уход из монастыря и поселение в пустыни;
- 4) Основание собственных обителей.

Но при построении сюжетов Пахомий Серб и Иродион по-разному осмысливают моменты перехода своих героев от одного жизненного этапа к другому. В Житии Кирилла странствия святого сопровождаются появлением в сюжете новых персонажей (в одном случае это Стефан Махрицкий, а в другом – инок Ферапонт), в Житии Александра на каждом из этапов жизненного пути святому явлено видение.

Композиция комплекса видений в Житии Александра Свирского может быть представлена следующим образом:

²⁰ Текст Жития Пахомия Великого цит. по: [Пигин 2004, с. 286].

Видение I (на реке Свири):

- 1) молитва святого Богу, сон после молитвы;
- 2) собственно видение (предсказание о долгом пребывании на Валааме и последующем возвращении на Свирь; знамение: свет на том месте, где святой заснул);
- 3) пробуждение от сна и видение света наяву;
- 4) размышление святого о значении виденного;
- 5) радость после видения.

Видение II (в монастыре на Валааме):

- 1) молитва святого Богу и Богородице;
- 2) собственно видение (знамение: яркий свет, указывающий уготованное Александру место, которое тот уже видел раньше на Свири; повеление Господа Александру идти на показанное место);
- 3) радость тайнозрителя от увиденного;

Видение III (в пустыни):

- 1) поиск святым места поселения в пустыни;
- 2) собственно видение (знамение: божественный луч, указывающий место);
- 3) повиновение воле высших сил (поселение в указанном месте).

Чудо:

- 1) пение Давидовых псалмов по дороге за водой;
- 2) собственно чудо (повеление принять тех, кого Господь уже собрал для святого, и стать их духовным отцом);

3) благодарственная молитва Александра.

Глава «О приходе святого аггела к преподобному»:

Видение IV:

- 1) молитва Господу;
- 2) внезапное появление ангела;
- 3) собственно видение (исходящее от ангела повеление вспомнить все, что было явлено герою раньше, в том числе поставить на месте поселения церковь во имя Господне и основать монастырь; предсказание, что Александр для многих станет духовным отцом);
- 4) исчезновение ангела.

Видение V:

- 1) молитва Господу;
- 2) внезапное появление ангела;
- 3) собственно видение (исходящее от ангела повеление создать церковь и основать монастырь);
- 4) исчезновение ангела.

Глава «О видении святыя Троица»:

Видение VI:

- 1) молитва Господу;
- 2) внезапное появление яркого света;
- 3) собственно видение (явление Троицы: повторение повеления создать церковь и основать монастырь во имя Троицы);
- 4) исчезновение Троицы;
- 5) одновременные радость и страх Александра, прославление Господа.

Видение VII:

- 1) молитва Господу (просьба указать место строительства церкви);
- 2) голос свыше;
- 3) собственно видение (явление ангела, который указывает место строительства церкви, осеняя его крестным знамением);
- 4) исчезновение ангела;
- 5) прославление Александром Господа.

В части сюжета Жития Александра Свирского, посвященной рассказу об основании святым монастыря, в отличие от Жития Кирилла Белозерского, семь видений и чудо, которые, находясь в разных частях повествования, связаны между собой по смыслу и участвуют в разворачивании событий сюжета. В их структурах прослеживается сходство со структурой видения из Жития Кирилла. В общем виде их модель можно представить следующим образом:

- 1) молитва Господу;
- 2) внезапное появление посланца потустороннего мира / голос свыше;
- 3) собственно видение;
- 4) исчезновение посланца (в видениях I-III этапы 2, 4 отсутствуют);
- 5) радость тайнозрителя / прославление тайнозрителем Господа (факультативный элемент).

Так же, как и в ранее рассмотренных Житиях, Александру видения явлены в особом молитвенном состоянии. В первом видении святого, на реке Свири, обращает на себя внимание то, что это видение явлено ему после молитвы, во время сна. Происходящее в видении выделено границами сна и пробуждения («помолився на мног час со слезами и успе» — «возбуж же

юноша от сна» (с. 38)), и вторая граница, на наш взгляд, выделена нечетко, поскольку, пробуждаясь, герой успевает увидеть исчезающий свет. В данном случае интересно и то, что автор Жития Александра отмечает состояние внутренней рефлексии своего героя. Проснувшись, юноша «помышляше в себе... глаголя: “Что се хочет быти?”» (с. 36). Если в видениях I-III святому был явлен Божественный свет, сопровождающийся повелением Всевышнего, в видениях IV-VII святому явлены представители потустороннего мира (ангел и Троица). Период их пребывания в земном мире маркирован фиксацией моментов их внезапного появления и исчезновения (например, «Бяше же преподобный в той час в отходней своей хлевине, творя обычныя молбы и моления к Богу. Вънезапу же прииде к нему аггел Господень въ одежди светли» (с. 57-58) — «...и сиа рек невидим быть от него» (с. 58)). В видении VII момент внезапного появления ангела несколько видоизменен: святой сначала слышит голос свыше, а лишь затем видит ангела.

Благодаря фиксации автором Жития моментов сна и пробуждения святого, а также моментов внезапного появления и исчезновения посланцев потустороннего мира в композиции видения образуется рамка, с помощью которой в одном случае акцентируется внимание на тайнозрителе видений и его внутреннем состоянии, а в другом акцент смещается на посланца потустороннего мира и происходящее в самом видении.

Что касается видения Александра, схожего с видением Кирилла, то в его Житии оно, как и в первоисточнике, помогает разрешить вопрос внутренней готовности святого к жизни в пустыни. Но, если Кирилл сомневается в выборе дальнейшего пути служения, то Александру препятствуют внешние обстоятельства: игумен не желает отпустить инока из монастыря, т. к. считает его неготовым к подвигу в пустыни:

Игумен же Ияким велми почюдився безгодному его прошению и к нему глаголаша: «Ни убо, чадо, ни не бо подобно не утвердивше ногу на корени перваго степени общаго житиа послушаниемъ верха молчанием и единства касатися и без времени своеволие водитися» (с. 44).

Кроме того, в Житии Александра видение приобретает дополнительный смысл, служа свидетельством проявления Высшей воли как для главного героя произведения, так и для персонажа второстепенного — игумена монастыря. В Житии Кирилла, как уже говорилось, автор дополнительно встраивает в повествование линию инока Ферапонта, что служит еще одним знаком предрешенности судьбы Кирилла Всевышним и окончательно укрепляет его в намерении уйти в пустынь.

Особо стоит отметить, что видения ангела и Троицы в Житии Александра, в отличие от других его видений, имеют заголовки. Данные видения имеют особое значение в общей концепции памятника, поскольку именно они становятся для святого свидетельством воли Господа. Вероятно, этим автор Жития Александра желает подчеркнуть и высоту подвига своего героя, удостоенного видения Троицы: в истории русского православия это первый прецедент после ветхозаветного явления Троицы Аврааму [Журавлева, Полякова 2000].

Рассказ о видении, заимствованный автором Жития Александра Свирского из Жития Кирилла Белозерского, отсылает читателя к тексту последнего, благодаря чему складывается впечатление, что Житие Александра открывает еще одну часть высшего замысла, помимо той, что уже была раскрыта автором Жития Кирилла. При этом в рассмотренной нами части духовной биографии свирского подвижника имеются также заимствования из Житий Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского и Пахомия Великого. Названные сочинения объединяет то, что все они посвящены основателям монастырей²¹. Благодаря такому построению повествования, в памяти читателя должны возникать образы подвижников, сюжеты, тексты других житий. Итак, главной чертой Жития Александра является то, что с помощью цитат из других агиографических сочинений его

²¹ То, что «общие места» житийной схемы (так называемые топосы) могут описываться схожими фразами, текстовыми фрагментами, формулами продемонстрировано Т.Р. Руди. См., например: [Руди 2003]; [Она же 2004]; [Она же 2005]; [Она же 2006]; [Она же 2011].

автор выстраивает концепцию духовной связи между Александром и великими подвижниками прошлого.

Житие Александра Свирского, по словам Л.А. Дмитриева, «пользовалось в Древней Руси большой популярностью и стало источником для ряда написанных позже Житий» [Дмитриев 1988, с. 441]. М.А. Федотова, придерживаясь мнения Н.А. Охотиной-Линд [Охотина-Линдт 1996, с. 55-57], считает, что памятник был создан во второй половине XVII в. [Федотова 2001, с. 153-154]²². Сравнив тексты Житий Ефрема и Александра, исследовательница установила, что «автор Жития Ефрема Перекомского действительно до статьи «О преставлении преподобного Александра» почти дословно переписал Житие Александра Свирского, исключив лишь некоторые чудеса, но сохранив даже имя отца святого Александра Свирского – Стефан как имя отца и Ефрема Перкомского, статьи «О принятии святого священства», «О собрании ко святому въ пустыню братии», «О приходе ангела Господня ко святому» и другие, переделав статью «О произведении воды от горняго езера в нижнее и о поставлении мельницы» в статью «О пропущении воды из реки Веренды во озеро Илмер», а статью «О приходе к преподобному Александру Андрея Завалишина» в статью «О приходе ко святому мужа Александра» и т.д.» [Там же, с. 155]. После статей о преставлении обоих святых текст Житий различается. М.А. Федотова также обращает внимание на биографическую деталь, объединяющую этих святых: «Согласно Житию Александра Свирского, святой Александр стремится, покинув родной дом, добраться “до святыя обители святого Спаса на Валаам»... а в «Сказании о Валаамском монастыре», как показала Н.А. Охотина-Линд, именно Ефрем Перекомский назван основателем

²² В работе используется текст Жития, опубликованный в этом издании, в приложении к статье М.А. Федотовой. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

Спасской обители на Валаамском острове» [Там же, с. 155]. Отмеченная деталь важна и для нас, т.к. из Жития Александра Свирского известно, что этот святой не только достиг названного монастыря, но и стал его постриженником. Следовательно, автор Жития Ефрема Перекомского, о жизни которого сведений почти не сохранилось²³, ориентировался на текст Жития другого известного подвижника и основателя монастыря, который начинал свой духовный путь в обители, основанной по преданию Ефремом Перекомским.

Несмотря на отмеченное сходство текстов обоих Житий в той части их сюжетов, где осуществляется переход заглавных героев из монастыря в пустынь, можно заметить и принципиальные отличия.

Оба памятника имеют трехчастную композицию. Как и в Житии Александра, в Житии Ефрема все значимые события в жизни главных героев сопровождаются и подкрепляются видениями. Отличается лишь их количество: в Житии Александра видений семь, а в Житии Ефрема пять. Два видения в Житии Ефрема, как и в Житии Александра, находятся во вступительной части текста, одно из них входит во вторую главу «О рождении святого Ефрема». Это достаточно обширная глава, которую по смыслу можно разбить еще на четыре части. В первую часть главы входит рассказ о детстве и отрочестве святого, его жизни в родном доме, во второй говорится об уходе отрока из дома в Троицкий Колязинский монастырь и его жизни в нем (в Житии Александра Свирского аналогичные события описаны в главе «О родителях божественного отрока»). В третьей части рассматриваемой главы Жития Ефрема повествуется о поисках святого его родителями, наконец, в четвертой рассказано об уходе Ефрема из Троицкого Колязинского монастыря в монастырь Вознесения Господня Саввы

²³ М.А. Федотова пишет, что «о жизни святого Ефрема Перекомского мы можем строить лишь догадки. Возможно, на это повлияла и история самого монастыря, первоначально созданного в устье реки Веренды, затапливаемого при разливах Ильменя и в итоге перенесенного на другой берег реки, что не способствовало сохранению исторических фактов как о самом монастыре, так и о его создателе» [Федотова 2001, с. 158].

Вишерского, жизни и подвигах святого в этом монастыре. Переход Ефрема из одного монастыря в другой осуществляется вследствие явленного ему видения (это первое видение в жизнеописании Ефрема). Вступительная часть этого Жития заканчивается рассказом «О исходе святого с Вишеры реки». Его ключевым моментом является второе видение Ефрема, узнав о котором, Савва Вишерский отпускает подвижника в пустынь. В Житии Александра Свирского события, подобные тем, которые составляют третью и четвертую часть главы «О рождении святого Ефрема» и главу «О исходе святого с Вишеры реки», включены в главу «О взыскании божественного отрока».

Остальные три видения Ефрема описаны в основной части его Жития. Сначала Божественный луч указывает Ефрему предназначенное ему место поселения («О пришествии святого в пустыню»), а затем после двух следующих друг за другом видений, в которых ему является ангел (это смысловой центр основной части Жития Ефрема), на этом месте создается обитель («О приходе ангела Господня ко святому»). Таким образом, два последующих видения Александра Свирского – ангела и Троицы, составляющие главу «О видении святыя Троица», в сюжете Жития Ефрема Перекомского не находят соответствия.

Рассмотрим подробнее, каким образом автор этого Жития трансформирует текст первоисточника в частях сюжета, связанных с уходом святого из родительского дома в монастырь, из монастыря в пустынь и с созданием им обители. В Житии Ефрема Перкомского юноша Евстафий (будущий Ефрем), как и юноша Амос (Александр) тайно покидает родной дом и отправляется в монастырь, но в Житии Ефрема нет описания его пути из дома до монастыря. Отсутствует, следовательно, и соответствие значимому для используемого Жития фрагменту с описанием первого видения святого, явленного ему ночью на реке Свири, и прихода юноши в монастырь с помощью ангела в образе монаха. Затем в обоих Житиях говорится о приеме отроков игуменами монастырей и их поступлении в услужение братии. В Житии Ефрема при этом выясняется, что Евстафий

провел в Троицком Колязинском монастыре три года, служа братии, но не был пострижен, как юноша Амос в Житии Александра.

Отсутствие в этом месте Жития Ефрема видения, подобного ночному видению юноши Амоса, – важная для нас деталь. В Житии Александра видение на Свири – самый первый знак его избранности высшими силами. Вводя его в текст, автор Жития таким образом знаменует этим начало подвижнической жизни Александра, вскоре принимающего постриг. В Житии Ефрема автор пытается представить жизнь своего героя иначе, подчеркнуть своеобразие его подвижнического пути. Это подтверждается в дальнейшем сообщением о том, что Ефрем не был пострижен сразу.

Следующее совпадающее событие в обоих Житиях – поиск святых их родителями, которые, обнаружив сыновей в монастырях, сами принимают постриг и оканчивают свою жизнь в монашестве. После их смерти оба юноши начинают стремиться к более высокой ступени подвига. С этого места в повествованиях снова начинаются расхождения. В тексте Жития Ефрема читается фрагмент Жития Александра, который был исключен его составителем в начале сочинения. Фрагмент начинается рассказом о видении будущего святого, который ночью во время молитвы неожиданно видит яркий свет и слышит повеление идти в Новгород к Савве Вишерскому. Не зная дороги к этому месту, юноша опечален. Далее следует рассказ о приходе в Троицкий монастырь некого мужа (который оказывается ангелом), помогающего Евстафию добраться до монастыря Вознесения Господня, где его постригает Савва Вишерский.

Обратим внимание на то, что автор Жития Ефрема говорит о видении святого, подобном видению Александра на Свири, и появлении ангела в образе инокa именно в этом месте своего текста. С точки зрения автора жизнеописания Ефрема, подобный знак, отмечающий начало иноческого пути святого, мог быть явлен ему только после трех лет пребывания в Троицком Колязинском монастыре. Введение исключенного ранее фрагмента в другое место повествования наглядно демонстрирует один из приемов

древнерусского агиографа при создании нового житийного сюжета на основе готового текста.

Сравним указанные фрагменты текстов:

Житие Александра Свирского

Помолився на мног час съ слезами и успе. И абие слышит глас, глаголющ к нему: «О человеце, аможе желаеши дойти во обитель святаго Спаса на Валаме. Добре строити ти ся путь, иди с миром, и тамо пребудеши время довольно, Богу работая, повинуюся игумену и брати, и паки имаши на месте сем бытии, и селитву zde сътворити, и многы тобою спасени имут быти. И абие со гласом онем и свет велий явися на месте том, идеже блаженный почиваше. И возбнув же юноша от сна, и видев некую лучю Божественную, осиявшу его. И помышляше в себе блаженный, глаголя: «Что се хочет быти?». И слезам же многим от очию его изливатися. Посем же радости наполнися и паки иде в путь свой. И моляше же ся блаженный Богу, да бы обрел себе и спутники, направляюща его на путь желаниа. И се по смотрению Божию видит етера мужа, по немь идуща путем тем, и възрадовася зело. И глаголаше же муж той блаженному: «Мир ти, възлюбленне о Христе!». Юноша же к нему такожде: «Мир ти!» - глаголаше, и о Господе целовастася. И паки той же муж глаголаше блаженному: «Камо идеши, юнош, повежь ми?». Блаженный же рече: «Хотел бых итьти в монастырь святаго Спаса на Валаме».

И глаголаше же мужь той: «Добре идеши, юноше, хочу же и аз с тобою дойти в монастырь святаго Спаса, яко тамо орудие имам ко он сицы», - и имя тому прирек.

Житие Ефрема Перекомского

Во едину же ноц стоящу ему на молитве пред церковью, внезапно слыша шум, и явися свет велий, и глас быст к нему: «Раби мой, отсюду да идеши к великому Новуграду, и тамо обрящеши учителя и наставника себе, именем Савву на Вишере реки, на столпе стояшаго, и да пребудеши с ним».

Блаженный же отрок, слышав глас оный, быст во ужасе велии и в недоумении. Помалеже, едва очудився, нача помышляти, како бы ему достигнути места, еже во гласе слыша, и нача скорбети о том, яко не знаеше пути.

Во един убо ден пришед в монастырь некто муж и пребыст три дни в монастыре. Видев же святой сего мужа пришедша, нача прилежно вопрошати его, от коея страны ест и камо идет. Он же поведа ему, яко: «От Новаграда ест, приидох во святую обитель сию помолитися, такожде и по иным многим бывшу ми. И ныне паки возвращаюся к Великому Новеграду». Святой же, слышав от мужа онаго сия словеса, паче прелепися ему и глаголаше: «О, чесный мужю, помилуй мя и прими мя. Да и аз спутешествую с тобою, аз бо пути не знаю и места, хочу бо достигнути великаго отца Саввы на реце Вишере». Он рече: «Добре, идеши, аз бо пут той знаю».

Блаженный же скоро шед ко игумену, и припаде на землю, со слезами моляся, и поведа ему все бывшее видение, како бысть ему явлено. Игумен же, се слышав и провидя, яко благодат блаженная есть на нем, и глагола: «Воля Господня, чадо, да будет». И паки святой припаде к ногам игуменовым, прося благословения и молитв, да отпущен будет. Игумен же благослови его, глаголя: «Бог да благословит тя, чадо, якоже Господови

И егда же, услышав се божественый юноша, и зило възрадовася о сем, яко сподобися с подругом путешествовати. И тако блаженный, идяше малыми деньми, преиде пут и приидоша же в пристанище монастыря того, и узрев же церковь святаго Христова Преображения, и став, прежде да иже ему не внити ему в монастырь, помолися Всемиловитому Спасу и Пречистой его Богоматере. И на долго час молящуся блаженному съ слезами, глаголющу: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, услыши мя, недостойнаго раба твоего, яко к тебе прибегах, ты убо рекл еси, Господи, в святом ти еваггелии: “Аще кто не оставит отца и мать, и въслед мене идет, несть мне достоин, и паки приидете ко мне вси тружашеися и обременении, и аз вы покою, и възмете ярем мой смиренным сердцем, и обрящать покой душам вашим”. Темже и аз, грешный, надеяхся святому ти словеси, прибегах к множеству щедрот твоих, Спасе, яко ты еси прибежище и сила наша, и на тя уповающе, не постыдимся». И въстав блаженный от молитвы, и озревсья, хотя видети оного, иже с ним путешествовавшего мужа, и не бысть никогоже, и глядяша семо и овамо и не обретаща нигдеже. И разумев же блаженный, яко Божия некая есть сила или аггела Божии быти, глаголя. И благодарныя о сем Богу воздав молитвы, и тако к вратом монастыря приходит. И видит мнихи монастыря того вне врат стоящих, и поклонися имо до земля, глаголя: «Благословите мя, отцы святии». Они же, видевьше юношу проста суща, и ризами худыми и нелепо оболчена, и к нему глаголаша: «Бог благословит тя, чадо. Что хочещи да сотворим ти?». Он же к нему глаголаше, яко хощу видети игумена и благословен быти от него. Они же, мниси, скоро игумену о нем возвещ. Се тако Богу изволившу, да на место, идеже бе от юности Богом позван, на то же ведяшеся. Паки же мниси они пришедшее, блаженному възвестиша, яко игумен зовет тя. Се же слышав, божественый юноша и окрылатев умом, вниде в монастырь, и пришед к игумену, пад, поклонися до земля, моляся ему со слезами, дабы его сътворил мниха. Игумен же Иаким, видев блаженнаго юноша, на земли лежаще и слезы многы

изволися, тако и будет».

Святый же, радости многия испонися и помолися, отиде в пут свои с подругом оным. И Богу управляющу, малыми денми пут прешедше, приидоша во область Великаго Новаграда на реку, зовомую Вишеру. Идущим же им вниз тоя реки, и виде обител мало ограждену и келии, в нейже малая церков древняя. Пришед же пред враты, никого же обрете вопросити, сотвори молитву со слезами на долг час, глаголя: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, услыши мя, недостойнаго раба твоего, яко по глаголу твоему к тебе прибегах, ты убо рекл еси во святом твоём гласе: «Да прииде семо и обрящу наставника, великаго отца Савву». Подажд ми, Господи, да вижду его святыню, ты убо рекл еси: «Ищите и обрящите, толцыте и отверзится вам, просите и дасца вам».

Темже и аз, грешный, надеюся на твою благодать, прибегах ко множеству щедрот твоих, Спасе, яко ты еси прибежище наше и сила, и на тя уповающе, не постыдимся». И востав от молитвы, узреся, хотя видети онаго с ним путешествующаго мужа, и не бысть никогоже, смотря же семо и не обретесе нигдеже.

Разуме же блаженный, яко некая Божия сила бе или ангел Божий с ним спутешествова. И тако благодарныя Богу о сем воздав, ко вратом монастыря прииде. И обрете инока, вне врат стояща, и поклонися ему до земли, глаголя: «Благослови мя, отче святыи». Он же, видев святаго, ризами худыми нелепо облачена, глагола ему: «Бог да благословит тя, чадо. Что хочещи zde?». Он же рече: «Хощу видети игумена и благословен быти от него». Инок же скоро возвести о нем игумену. Игумен же святыи Савва призва святаго.

Святыи же пришед, поклонися до земли святому Савве, прося благословения, и, благословен быв, нача молити его со слезами, дабы сотворил его инока. Игумен

проливающая, и проразуме хотящую благодать явиться на нем. И начат глаголати к нему: «О, чадо, видиши ли, яко место се скорбно суще и подвижно на всяко дело, ты же ун сый, яко же, мню, не имаши терпения скорби на мести сем». Се же не токмо, искушая его, глаголаше, нъ и прозорливыма очима зряша блаженного, яко Богом наставляем бе юноши сии прииде, и хочет Богу съсуд избран быти. Божественый же отрок с многим смирением отвещав к игумену, глаголаше: «О, честный отче, яко провидець всяческих, Бог, приведе мя к твоей святыни, и спасти ми ся хотящу, и елико аще велиши ми, отче, сътворити повеленая тобою, вся сътворю, но токмо спаси мя». И тогда глагола к нему игумен: «Благословен Бог, чадо, укрепивый тя на се тщание, отселе буди, чадо, служи брати с всяким трпением и покорением, купно же и послушанием». Се же слышав от игумена, божественый юноша паки поклонися ему до мля. И тако остригает власы главы своеа, вкупе же с отятем влас отлагает и долу влекущая мудрования. И нарекоша имя ему Александр, бе же святой възрастом тогда 26 лет, егда прият иноческий образ.

Оттоле же преподобный Александр весь предався Богу и вдаваша себе на труды многы, делом телесным, изнуряя плот свою по вся дни, бдяше же и моляшеся без лености по вся нощи во славословлениях же, и сонную тягость отлагая, к воздержанию же и плотию тружася, рукама своима делая по вся дни, въспоминая псаломское оно слово: «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти вся грехы моя» (с. 36-38).

же святой Савва, виде святого, на земли лежаща и слезы точаща, проразуме хотящую благодать явиться на нем, и яко Богом наставлен сущи и приведен к нему, и хочет съсуд избран быти Богу.

Глагола ему святой Савва: «Благословен Бог, чадо, преведый тя до моей грубости и укрепивый тя на сие тѣшание, отселе будеши служи братии со всяким терпением и покорением, и послушанием». Сие слыша, съвятой Евстафий паки поклонися ему до земли. И тако остригает власы главы своеа, въкупе же со отятием власов и долу влекущая мудрования. И нарекоша имя ему Ефрем, бе же тогда леты 25 годов, егда возприя на ся иноческий образ.

Оттоле же преподобный Ефрем вес предадеса Богу, издавши себя на труды многи, изнуряя плоть свою на вся дни, бдящи и моляшеся без лености, во словословениях и со иную тягост отлагая, и с воздержанием плоти труждася, рукама своима делая по вся дни, въспоминая псаломское слово: «Виждь смирение и труд мой и отпусти вся грехи моя». (с. 169-170).

Представленный фрагмент из Жития Александра включен составителем в Житие Ефрема с редакторской правкой. Самые большие отличия содержит текст рассказа о видении святого и о чудесном появлении спутника, сопровождающего его в Вознесенский монастырь. На общность названных рассказов указывают единая схема их построения (видение святого – неожиданное появление ангела в образе инока – диалог героя с чудесным спутником, помогающим святому добраться до монастыря) и наличие

схожих словесных формул. При этом указанные формулы в Житии Ефрема не воспроизводятся точно (ср., например: «слышит глас глаголющ к нему» и «слыша шум, и явился свет велий, и глас быст к нему»; «добре идеши, юноше, хочу же и аз с тобою дойти...» и «добре, идеши, аз бо пут той знаю»).

Продолжим сравнение. После того, как в Житии Ефрема заканчивается вставка из Жития Александра, последовательность событий в обоих повествованиях снова восстанавливается. Далее следуют рассказы о достигнутом героями Житий духовном совершенстве, их стремлении удалиться в пустынь во избежание мирской славы и осуществлении этого желания вплоть до повеления свыше о их наставничестве будущей братии.

Далее следует часть, в которой рассказывается о людях, посещавших святых в пустыни. В Житии Ефрема автор объединяет две главы из Жития Александра («О приходе к преподобному Александру Андрея Завалишина» и «О приходе паки Андрея Завалишина»), переделав их в главу «О приходе ко святому мужу Александра»; вовсе не включает в свое сочинение главу из Жития Александра «О приходе брата его Иоанна»; а главу «О приходе старца Никифора» переносит с редакторской правкой в другое место Жития.

Несмотря на эти посещения, святые продолжают жить в пустыни в одиночестве. И событийные, и текстуальные планы обоих Житий снова полностью совпадают с того места, где рассказывается о двух следующих друг за другом видениях подвижникам ангела, повелевающего создать церковь и монастырь. В Житии Ефрема после этого святой начинает принимать братию, и таким образом создается обитель. В Житии Александра, напротив, святой не решается начать создание монастыря и приступает к этому только после дополнительных явлений Троицы и ангела. Данное наблюдение еще раз подтверждает нашу мысль о том, что автор Жития Ефрема, создавая биографию своего героя, вероятно, хочет подчеркнуть отличия и его жизненного пути, и своего сочинения от Жития-источника. Дальнейшее в Житии Ефрема описывается в рассказе «О собрании ко святому в пустыню братии», который составитель переделывает

из уже названного рассказа «О приходе старца Никифора» в Житии Александра. Сравним эти тексты.

Житие Александра Свирского

О приходе старца Никифора к нему

И паки же малу времени мимошедшу прииде к нему некий старец, именем Никифор, и велию тягость железну на себе носящу, яко и ужем железным превившуся ему по всему телу, и еще же и чепем многим о чреслах его препоясаным. И пришед, поклонися, глаголя: «Благослови мя, рабе Божии». Преподобный же Александр, видев его, радостен бысть зело, слышал бо бе о нем, яко велик бе житием старец, и прият его, яко от Бога послана, и моли его пребыти с ним. Старец же, видев велие усердие блаженного и взирая на душевное его незлобие и премногую любов, пребысть с ним желателне лета доволна. Блаженный же Александр, зряше старца оного, в добродетелех сияюща, велию ползу приимаше от него, и помышляше в себе, яко от Бога посещение пришествия его к нему есть. Старец же убо, пребывая с преподобным, живой время доволно со многую любовию и смирением и послушанием. И в един же убо день старец Никифор приходит к преподобному Александру и рече: «Аз убо, отче, хочу воити в Киев в Печерский монастырь Пречистыя Богородица и святых преподобных отца Антония и Феодосия. Ты же, отче преподобне, моли о мне Бога, яко да святых твоих ради молитв без пакости путешествуа преиду». Слышав же сия преподобный от старца глаголы, и велми о том вьстужив си, и начят молити старца, да пребудет с ним в пустыни: «Не отходя дондеже, брате, о наю Бог всемогый восхощет и сътворит». Старец же к молению его никакже прекланяется, но зреть же преподобнаго велми по нем жаляше, и глаголя старец к преподобному: «Ни, брате мой, Александре, не жали сии мене ради, нъ сътвори о мне к Богу молитву, яко да путешествуя, за святых ради твоих молитв

Житие Ефрема Перекомского

О собрании ко святому в пустыню братии

По времени же мале прииде ко преподобному некий старец, именем Фома, велику тяжесть железну на себе носящ, ибо ужем железным превившуся ему по всему телу, еще и цепям многим о чреслах его препоясаным, со двема инокама. И пришедше, поклонишася, глаголюще: «Благослови нас, рабе Божии». Преподобный же Ефрем, виде их, возрадовася, слышал бо о оном старце, яко велик бе житием, и прият их, яко от Бога посланых, и моли старца пребыти с ним. Старец же, видев велие усердие святаго и взирая на душевное его безлобие и премногую любов, пребыст с ним желательне лета доволно. Преподобный же Ефрем, зряше на старца онаго, в добродетелех сияюща, велию ползу приимаше от него, помышляючи в себе, яко от Бога ест посещение пришествие его к нему. Старец же убо, пребывая со преподобным, живой время доволное в послушании со многую любовию и смирением.

спасен буду, аще и телесне разлучився друг друга, но духом пакы пребудем вкупе». И сътворше молитву плакастася на мног час, и слезы же от очию их, яко реки изливахуся. О Христе лобзание друг другу подав, мир же и благословние каждою себе испрош и посемже убо старецъ Никифор глагола к преподобному: «Аз убо, отче и брате Александре, отхожу в пут свои, тебе предаю в руце Божии, тои да будет тебе прибежище и сила на врагы и на противление кознем его и лаянию его». Прорек же ему, глаголя, яко на месте семь распространит Бог обитель велику и преславу: «Хощет же Бог воздвигнути и церкви камены, в ней же прославится имени его въ вся страны». И тако, молитву сътворив, отиде в пут свой.

Блаженный же Александр бѣше въздержаяся выше человеческыя силы: алкотою же безмерною и ногою в зимное время, яко и самой земли разседатися от зелнаго мраза. Он же во единой ризе, яко бесплотен, подвизаяся, аще бо и люту зиму видяше, но сладко о сих въздаяние ожидаше, и студению тѣшася грядущаго огня избежати. Видевше же беси себе утесняемы и помале бояшеся изгнания от места оногo и преображахуся убо овогда в зверя, овогда же в змию, покушающеся устрашити святаго. И бе видети чудно борение мужа, ови с висканиемъ и зверскимъ свирепствомъ устремляющеся. Сей же молитвою, отражая, яко же паучину, присно раздѣраему, сътворяше, ктому же инная многа и неизреченна приат от бесов досаждения, ихъ же невозможно глаголати подоробну, и тако благодатию Христовою пребываше от них невредим.

Во едину же от ноций възхоте итти преподобный во отходную свою хлевину на обычное свое правило, и зрит явленно множество полк бесовскихъ, якоже некое велико воинство, ярость на святаго показующе и зубы скрежущуше, яко мнети, пламени велику исходити из уст их, и яростне глаголаху к святому: «Изыди от места сего, изыди, яко да не зле умрѣши зде». Святый же молитвою вооружашеся, никакоже бояся ниже устрашаяся тех козний и свирѣпаго лаяния. Ведяше бо некрепкую их силу, молитва бо святаго из уст, яко пламен изшедши, абие тех попали и невидемы

Преподобный же Ефрем паче воздержашеся выше человеческия силы: алкотою безмерною и ногою в зимное время, яко и самой земли разседатися от зелнаго мраза. Он же во единой ризе, яко бесплотен, подвизаяся, аще бо и люту зиму видяше, но сладко о сих въздаяние ожидаше, студению тѣшася грядущаго гнева избежати. Видевше же беси себе попираемых и преображахуся убо иногда во зверя, а иногда во змию, покушающеся устрашити святаго. И бе видети чудно гонение, ови свистаниемъ и зверскимъ свирепствомъ устремляющеся. Сей же молитвою, отражая, яко пучину, присно раздѣраему, творяше, и многа неизреченна приат досаждения от бесов, ихъ же невозможно изглаголати подоробну, и тако благодатию Христовою пребываше от них невредим.

Во едину убо ноц възхоте святыи итти на обычное свое правило, узре множество полков бесовскихъ, яко некое великое воинство, ярость на святаго показующе и зубы скрежюще, яко мнети, пламени велику из уст их исходити, и яростне глаголаху ко святому: «Изыди отсюду, да незле умрѣши зде». Святыи же молитвою вооружившася, никакоже бояся и не устрашися тех козни свирѣпаго лаяния. Ведеше бо тех некрепкую силу, молитва бо святаго, яко пламен изшедши из уст, абие тех попали и невидемы сотвори (с.

Как и в случае с уже рассмотренными ранее фрагментами, схожие описания используются составителями Житий при изображении разных ситуаций. В Житии Александра старец Никифор – подвижник, один из тех, кто был со святым в пустыни еще до основания им монастыря:

И паки же малу времени мимошедшу, прииде к нему некий старец именем Никифор. И велию тягость железну на себе носящу, яко и ужем железным превившу ему по всему телу... И пришед поклонися, глаголя: “Благослови мя, рабе Божий”. Преподобный Александр, видев его радостен бысть зело. Слышал бо бе о нем, яко велик бе житием старец. И прият его яко от Бога послана и моли его пребысть с ним (с. 55).

Прожив вместе с Александром несколько лет, Никифор решает пойти в Киев, чтобы поклониться святыням Печерской обители. Уходя из пустыни, он предрекает, что на месте поселения Александра по воле Всевышнего будет создан монастырь²⁴. Из разночтений приведенных текстов видно, что составитель Жития Ефрема исключает из своего сочинения все, что связано с уходом Никифора и его предсказанием. Помимо этого, он изменяет имя старца, называя его Фома. Поскольку с появлением этого подвижника в обители Ефрема начинается собрание братии, в текст Жития добавляется особая деталь – старец приходит не один, а «со двема инокама». Мы не располагаем историческими сведениями о старце Фоме, но в результате внесения автором Жития Ефрема всех названных изменений, в его тексте формируется новый персонаж, отличающийся от старца Никифора.

Видения, включенные в сюжеты как Жития Ефрема, так и Жития Александра, взаимосвязаны по смыслу и представляют структурное единство. Все видения в Жития Ефрема соответствуют структурным

²⁴ Считается, что старец Никифор, о котором идет речь в Житии Александра, – святой Никифор Важеозерский. Житие Александра послужило одним из источников для создания посвященного ему сочинения - «Сказания о преподобном отце нашем Никифоре, игумене и основателе монастыря святого преображения Господня, иже есть Задняя пустынь» (подробнее об этом см.: [Новый Олонецкий патерик 2013, с. 34-35]).

моделям, выявленным нами ранее в Житии Александра. Исключение представляет только первое видение Ефрема (в Колязинском монастыре). Его структура выглядит следующим образом:

- 1) молитва святого;
- 2) внезапный шум;
- 3) собственно видение (знамение: яркий свет; повеление идти в Новгород к Савве Вишерскому);
- 4) ужас святого;
- 5) размышление святого о том, как достигнуть места, о котором было сказано.

Для сравнения напомним структуру первого видения Александра:

- 1) молитва святого Богу, сон после молитвы;
- 2) собственно видение (предсказание о долгом пребывании на Валааме и последующем возвращении на Свирь; знамение: свет на том месте, где святой заснул);
- 3) пробуждение от сна и видение света наяву;
- 4) размышление святого о значении виденного;
- 5) радость после видения.

Таким образом, общие по смыслу элементы в структурах видений обоих святых — «молитва святого», «собственно видение», «эмоциональное состояние святого после видения» (у Александра — радость, у Ефрема — ужас), «размышление святого» (Александр рефлексировал о значении виденного, а Ефрем хочет узнать место будущего пребывания). Элемент, который отсутствует в структуре видения Ефрема Перекомского — «пробуждение от сна». Кроме того, в Житии Ефрема, как уже было отмечено, вовсе «выпадают» два видения (Троицы и ангела), составляющие в Житии Александра главу «О видении святых Троица». Отличия в структурах

видений двух святых в данном случае объясняются тем, что авторы Житий Александра и Ефрема используют рассказы о видениях при описании разных ситуаций. Видение, явленное Александру на Свири, окончательно убеждает его в правильности принятого им решения, а Ефрем с его помощью получает возможность перейти из одного монастыря в другой.

Что касается видений, отсутствующих в Житии Ефрема, то они, согласно логике этого повествования, становятся ненужными, поскольку уже после двух видений ангела Ефрем поселяется в пустыни и с его приходом, как в рассмотренных ранее Житиях Кирилла и Ферапонта Белозерских, начинается создание обители. Для Александра Свирского видения ангела (предшествующие видению Троицы) являются знаками воли Всевышнего, которых он как будто бы не замечает, поскольку опасается бесовского искушения, и получает подтверждение истинности явленного видением самой Троицы. Как уже было отмечено ранее, подобное видение было даровано из русских святых только Александру Свирскому, поэтому его не могло быть у Ефрема Перекомского.

Итак, все отличия в тексте Жития Ефрема Перекомского, в том числе и в структурах видений, — способ создания сюжета, связанного с жизнью конкретного святого. Поскольку Житие Ефрема Перекомского посвящено подвижнику, о жизни которого не сохранилось достоверных сведений, его духовная биография создается на основе Жития другого прославленного основателя монастыря Александра Свирского. Переосмысление биографии Ефрема Перекомского через призму этого текста добавляет, на наш взгляд, еще одну смысловую грань к концепции духовной связи севернорусских святых.

2.2.2. Отражение рассказа о видении Кирилла Белозерского в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского

Исследователи уже отмечали компилятивный характер Житий Кирилла Новоезерского (XVI в.)²⁵ и Филиппа Ирапского (XVII в.)²⁶. Не имея достаточно сведений о жизни этих святых, составители их духовных биографий заимствовали этикетные формулы и ситуации из текстов и сюжетов других житийных памятников [Карбасова 2008]; [Крушельницкая 1996, с. 12].

Т.Б. Карбасова выявила ряд источников Жития Кирилла Новоезерского. К их числу относятся Жития Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких, Саввы Вишерского, Макария Калязинского, Исидора Твердислова и Дмитрия Прилуцкого [Карбасова 2008]; [Карбасова 2011, с. 22-51]. Но Особо исследовательница выделяет Житие Александра Свирского. Поскольку Житие Кирилла Новоезерского обнаруживает большую близость с этим памятником в модели расположения материала, его, по мнению Т.Б. Карбасовой, можно считать «литературным образцом» Жития Кирилла [Карбасова 2008 с. 364]. Т.Б. Карбасова выявляет ситуации, «прописанные» с использованием текста Жития Александра [Там же, с. 334-343], но считает, что эпизод ухода старца из монастыря и создания им собственной обители автор Жития Кирилла составил, используя другие источники: Жития Саввы Вишерского, Кирилла Белозерского, Зосимы Соловецкого [Там же, с. 339]. Интересующий нас рассказ о видении святого исследовательница сопоставляет с подобными рассказами в Житиях Кирилла Белозерского и Александра Свирского и заключает, что «наличие общих чтений указывает на использование в Житии Кирилла Новоезерского труда Пахомия Логофета» (т.е. Жития Кирилла Белозерского) [Там же].

²⁵ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании: [БЛДР. Т. 13. 2005, с. 354-415]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

²⁶ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании: [Крушельницкая 1996, с. 179-199]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

Е.В. Крушельницкая выявляет «три отличающиеся своим происхождением пласта повествования» в тексте Жития Филиппа Ирапского – собственно житийное повествование, эпизоды Синайского патерика, Записку инок Германа о последних днях и погребении Филиппа [Крушельницкая 1996, с. 12-18]. Если подробно рассмотреть, каким образом выстроена часть повествования, посвященная уходу Филиппа из монастыря в пустынь, то, на наш взгляд, помимо выявленных источников, обнаруживается сходство этого памятника, как по сюжету, так и текстуально еще и с Житием Кирилла Новоезерского. Поэтому при анализе сюжеты Жития Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского будут сопоставлены и друг с другом.

Рассмотрим композицию обоих памятников и укажем место видений в ней. В Житии Кирилла Новоезерского во вступительной части рассказывается об уходе святого из дома в монастырь, его жизни в нем и духовных подвигах, а также о его уходе из монастыря для поклонения святым местам. В основной части этого текста говорится сначала о его странствиях паломником, а затем – о поселении и жизни в пустыни и о прижизненных чудесах святого. Заключительная часть Жития состоит из рассказов о преставлении святого Кирилла и его посмертных чудесах. Композиция Жития Филиппа, также трехчастная, выглядит несколько иначе²⁷. Его вступительная часть содержит сведения о появлении святого в монастыре, его жизни в нем и уходе из монастыря в пустынь. Основная часть Жития неоднородна по смыслу, разбивается еще на две²⁸. В первой ее половине излагаются события, связанные с поселением старца в пустыни, его жизнью в ней; вторая половина посвящена описанию проповеднической деятельности Филиппа и состоит из Поучений святого. Заключительная часть текста начинается с появления у Филиппа в пустыни инок Спасо-Каменного

²⁷ Подробное описание композиции памятника сделано в работе Е.В. Крушельницкой: [Крушельницкая 1996, с. 11].

²⁸ Е.В. Крушельницкая выделяет эти части как две самостоятельные: [Там же].

монастыря Германа, далее приведен его рассказ о последних днях и погребении святого Филиппа. Таким образом, содержание вступления и первой половины основной части Жития Филиппа соответствует содержанию вступления и основной части Жития Кирилла Новоезерского.

В Житии Кирилла, в той части сюжета, где рассказывается о поселении святого в пустыни, описаны четыре его видения, и все они сосредоточены в основной части текста. В Житии Филиппа, в этой же части сюжета, видений три; два из них входят в его вступительную часть, а одно – в основную. В обоих Житиях с помощью видений высшие силы приводят святых в пустынь и указывают им место поселения.

Проанализируем построение сюжетов этих памятников. Первые звенья сюжета в Житиях Кирилла и Филиппа совпадают. В них (как и в уже рассмотренных ранее житийных памятниках) описывается жизнь заглавных героев в монастыре и обстоятельства, приводящие их к решению покинуть свою обитель. Герои обоих Житий были воспитаны в Корнилиево-Комельском монастыре. Кирилл в стремлении к духовному совершенству хочет уйти из обители, чтобы поклониться святым местам и обрести предназначенное ему место. Филипп же надеется укрыться в пустыни от мирской славы. Корнилий Комельский отпускает обоих иноков из монастыря и велит следовать туда, куда им укажет Господь. Вспомним, что святым в рассмотренных нами Житиях Кирилла Белозерского, Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, в отличие от Житий Филиппа Ирапского и Кирилла Новоезерского, по разным причинам не сразу удается оставить монастыри, и это выделяет данные Жития в особую группу.

Обратим внимание на текстуальное сходство в названной части сюжета Житий Кирилла и Филиппа:

Житие Кирилла Новоезерского

Нача помышляти, еже изыти от тоя обители,
и обходити вся российская земля, поклонитися
всем святым местом, и достигнути пустыню, и

Житие Филиппа Ирапского

И восхоте отгуду блаженный Филипп
отытти и достигнути тамо, идеже Господь

вселитися, идеже Господь наставит. И поведи повелит. И поведи мысль свою преподобному мысль свою блаженному Корнилию. Корнилий Корнилию. Он же, наказав его довольно от же, наказав его довольно, и поучив от Божественных Писаний, и отпусти его с Божественных Писаний, и благословив его, миром (с. 182). отпусти (с. 368).

В Житии Филиппа повторяется текст, описывающий ситуацию, когда Корнилий отпускает инок в пустынь: это начало самостоятельного духовного пути святых.

Следующий ключевой момент сюжета – поиск героями Житий места своего уединения, поскольку воля Господа об этом до поры остается скрытой от них. Кирилл обошел много мест, но так и не нашел, где он мог бы поселиться. Филипп не может уйти из монастыря, ибо не знает, куда ему идти. Оба инок взывают в молитве к Господу и Богородице, и им является видение, схожее с видением из Жития Кирилла Белозерского, в котором святым указывается место, куда они должны прийти.

Как уже было сказано ранее, Т.Б. Карбасова доказала, что текст этого рассказа о видении в Житии Кирилла Новоезерского был заимствован из Жития Кирилла Белозерского. Чтобы определить, на какой текст при составлении рассказа о видении ориентировался автор Жития Филиппа, сравним его сначала с соответствующими рассказами о видении из Житий Кирилла Белозерского и Александра Свирского (подчеркиванием обозначены схожие чтения в Житиях Александра Свирского и Филиппа Ирапского, курсивом – в Житиях Филиппа Ирапского и Кирилла Белозерского), а затем – с рассказом из Жития Кирилла Новоезерского:

Житие Кирилла Белозерского

Случи же ся ему *в едину от ноций молящюся*, вечеру глубокоу сущу, и Акафисто Пречистой по обычею *поющу* пред образом ея, и егда доиде места, писаннаго в иконе, «Странно рождество

Житие Филиппа Ирапского

Во едину же от ноци стоящу ему на молитве, *молящюся, поющу* канон Святих Богородице Одигитриа, нача глаголати кондак,

Житие Александра Свирского

И паки же иногда в едину убо нощъ блаженный молящися Богу и Пречистой его Богоматери: «Пречистая мати Христа Бога нашего, ты веси, яко всю мою надежду по Бозе возложих на тя, ты убо

видяще, устранимся мира и ум на небо преложим», абие

слышит глас глаголющ: «Кирииле изыди отсюду и иди на Белоезеро, тамо бо уготовах ти место, в немже можеша спастися». И абие с гласом онем свет велий явился тогда.

Отворив же оконце келии, видит свет, сияющ к полунощным странам Белаго озера. И гласом онем, яко перстом, показаша место то, идеже и ныне монастырь стоит. Темже святый Кирил от гласа онного и видения радости многы исполнився. Разуме бо от самого того гласа святаго и видения, яко не презре Пречистая прошения его, и всю ночь бяше дивяся бывшему с гласом видению, и не бяше ему она ночь яко ночь, но яко день пресветлый (с. 72-74).

и в то время глас бысть к нему, глаголя: «Рабе мой возлюбленне! Изыде отселе и иди, аможе аз ти покажу уготованное место, в немже возможеша спастися».

Возре же святый во оконце келии своя и виде видение некое: се же на южную страну свету сияющу, яко зари пресветлей светло светящейся.

Святый же от видения того ужасеся и яко иступль вон ис келии от страха того и видения страшнаго, пребыв во ужасе велице, рече в себе: «То есть место мое, сие воля Господня да будет» (с. 182).

яко сама веси. Настави мя на путь, в немже возмогу спастися. И тако ему многожды молящуся.

И абие же слышит глас, глаголющ: «Александре, изыди отсюду и иди на прежде показанное тебе место, в немже возможеша спастися». И абие же с гласом онем и свет велии явился тогда. Открыв же блаженный оконце кельи, и видит свет велик, сияющ к востоку и к полудни, и гласом онем, яко перстом, показаша место оно, идеже ныне монастырь всеми зрится благодатию Христовою. Преподобный же от гласа онного и виденья радости многы исполнися, разумева бо от самого того истиннаго видения, яко не презре Господь моления его, и всю ночь бдящи и молящися дондеже время бяше утрени (с. 45-46).

Житие Кирилла Новоезерского

И на большее подвизашеся — како ему достигнути и в кое ли место вселиться, и, став, на долг час моляшеся со слезами Всемиловитому Спасу и Пречистой его Матери, да откроет ему место в покое старости его.

И абие слышит глас с Небеси: «О, блаженне Кириле, возлюбленниче мой, уже вся благая восприял еси, моим заповедем был еси хранитель, тесный и скорбный путь прошел еси. И ныне гряди на Белоезеро, тамо убо уготовах ти место, в немже можеша спастися». И абие со гласом онем свет велий сияющ зрит к полунощным странам Белаезера, и гласом онем, яко перстом,

Житие Филиппа Иранского

Святый же Филипп нача молитися Пресвятей Богородице прилежно: «Скорая помощнице! Услыши мя, грешнаго, в печале мнозей молящагося, изми от скорби обдержания». Во едину же от нощи стоящу ему на молитве, молящуся, поющу канон Святых Богородице Одигитриа, нача глаголати кондак, и в то время глас бысть к нему, глаголя: «Рабе мой возлюбленне! Изыде отселе и иди, аможе аз ти покажу уготованное место, в немже возможеша спастися». Возре же святый во оконце келии своя и виде видение некое: се же на южную страну свету сияющу, яко зари пресветлей светло светящейся. Святый же от видения того ужасеся и яко иступль вон ис келии от страха того и видения страшнаго,

показаше место то, идеже ныне монастырь
стоит (с. 370).

пребыв во ужасе велице, рече в себе: «То
есть место мое, сице воля Господня да
будеть» (с. 182).

На наш взгляд, автор Жития Филиппа, составляя свой рассказ о видении святого, мог ориентироваться и на Житие Кирилла Белозерского, и на Житие Александра Свирского. В описании видения Филиппа воспроизводятся обороты, которые присутствуют в обоих Житиях. Ср., например: «в едину от нощий молящуся» (Житие Кирилла) – «во едину же от нощи... молящуся» (Житие Филиппа); «место, в нем же возможеша спастися» (Житие Филиппа и Житие Александра). Помимо этого, в текстах видений Кирилла Белозерского и Филиппа Ирапского имеется схожий оборот, имеющий «антонимическое» содержание. Ср.: «Темже святыи Кирил от гласа оноу и видения радости многы исполнився» (Житие Кирилла Белозерского) - «Святыи же от видения того ужасеся и яко иступль вон ис келии от страха того и видения страшнаго» (Житие Филиппа Ирапского). Менее всего, при составлении рассказа о видении Филиппа, автор его жизнеописания использовал текст Жития Кирилла Новоезерского.

Продолжим анализ сюжетной организации Житий Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского. В обоих жизнеописаниях их герои не сразу исполняют повеление высших сил. Кирилл после видения с радостью продолжает свой путь паломника, приходит в Тихвинскую обитель Пречистой Богородицы и проводит в молитвах три ночи на паперти церкви. Филипп, находясь после видения в сильном испуге, размышляет о благоприятном времени для исхода из монастыря. Новоезерскому подвижнику в тонком сне является Богородица, ирапский же, направляясь ночью к церкви, чтобы, как обычно, исполнить ночное правило, слышит некий голос. Святые снова слышат полученное ими ранее повеление, кроме того, им сообщается, что по достижении пустыни им будет указано точное место поселения. Старцы приходят туда, куда им было велено: Кирилл – на восток Белозерья, на Новое озеро, а Филипп – на юг, на реку Андогу.

Кириллу точное место его дальнейшего поселения (остров среди Нового озера) указывает огненный столп, Филипп поселяется в очень понравившемся ему красивом месте. Устав от путешествия, оба путника засыпают под деревом (Кирилл – под елью, Филипп – под сосной), им является ангел в образе мужа в белых ризах и сообщает, что именно здесь и находится уготованное для них место.

И вновь стоит обратить внимание на сходство текстов в части сюжета, где говорится о приходе святых на богоизбранное место и видении ангела:

Житие Кирилла Новоезерского

Прииде же блаженный среде Новаезера на Красной остров, и походяше на нем, радуяся душою и трепещущи,

и обрете на восточней стране острова того древо велие, имянуемо ель, и вселися ту, под тем древом, в лето 7020-е марта в 4 день, на память преподобнаго отца нашего Герасима, иже на Иердани. И сотвори себе хижицу под тем древом прежереченным, елию, от того же древа ветвия угибав.

И опочинув от путнаго шествия на том Красном острове в хижице, и явися ему аггел Господень во сне во образе мужа блага в белах ризах, и глагола ко блаженному: «Отче Кириле, обходил еси близ окиана-моря, и псковския, и новгородския страны, и в тех странах не обрете себе места покойна, ту убо уготова тебе Господь место и покой мощем твоим, на сем острове среде Новаезера». И возбнув от сна своего, и поиде по острову, и виде от хижя своя стопы человеческия, а человек сей невидим бысть (с. 370-372).

Житие Филиппа Ирапского

Доиде же града Белаезера и поиде к веси, нарицаемаая пореклу зовомой Андоге, и обходяше многия места веси тоя, и обрете место оно воскраи реки Андоги, се бо тут бор бяше прекрасен зело, и удивися, помышляя в себе: «Един уединен ко упокоению инока». Рече в себе сице: «Се покой мой, zde вселюся». И обрете древо красно, зовомо сосна,

и опочи под древом тем. Яви же ся ему во сне аггел Господень во образе мужа в белых ризах и глагола ко блаженному: «Отче Филиппе! Зде уготова тебе Господь место».

Возбнув блаженный от сна, моляся Святей Троице, заутра воста, поиде к наместнику веси тоя, бе бо тогда обладатель был князь Андреи Васильевич Шелешпанской (с. 182-183).

На наш взгляд, текстуальные совпадения в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского, которые обнаруживаются в описании ситуации ухода святых в пустынь и самой пустыни, образуют в тексте

композиционную рамку, маркируя ситуацию, общую для обоих святых, постриженников одного монастыря²⁹.

Часть повествования, которую мы рассматриваем, заканчивается рассказом о том, как святые обживают свою пустынь. Филипп создает церковь во имя Троицы, продолжая подвижническую жизнь в пустыни, а Кирилл становится основателем церкви во имя Христова Воскресения и во имя Богородицы Одигитрии, и Воскресенский монастырь.

В обоих компилятивных по своей природе памятниках выявляется общая схема, согласно которой строится ситуация ухода главных героев из монастыря в пустынь. Эта схема отражает иной вариант развития событий, нежели в ранее рассмотренных нами Житиях Кирилла Белозерского, Александра Свирского и Ферапонта Белозерского. Схему можно представить следующим образом:

1. Желание святых уйти в пустынь, получение согласия на это настоятеля монастыря;
2. Отсутствие возможности осуществить духовную потребность в безмолвии из-за того, что святым неизвестно, где именно находится уготованное для них место;
3. Первое видение святых;
4. Промедление в исполнении повеления, данного высшими силами;
5. Второе видение Кирилла Новоезерского / чудо Филиппа Ирапского;
- Приход святых в пустынь;
6. Два видения Кирилла Новоезерского / одно видение Филиппа Ирапского;
7. Поселение святых в указанном месте пустыни.

²⁹ Как отмечает в комментариях к Житию Кирилла Новоезерского Т.Б. Карбасова, «преподобный Корнилий Комельский охотно благословлял учеников на создание их собственных пустынь – согласно церковному преданию среди его учеников восемь основателей монастырей, трое из них: Филипп Ирапский, Геннадий Костромской и Кирилл Новоезерский ушли в пустынь еще при жизни своего учителя» [БЛДР. Т. 13. 2005, с. 791 (комм.)].

Очевидное отличие этого варианта схемы состоит в увеличении числа видений в ситуации перехода подвижников из монастыря в пустынь и поиска ими места в пустыни по сравнению с ранее проанализированными памятниками. Отметим также, что все видения в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского вычлениаются из повествования лишь по смыслу, не выделяются заголовками, как в Житиях Кирилла Белозерского и Александра Свирского. Рассмотрим подробнее структуры видений в сюжетах Житий Кирилла и Филиппа. Поскольку расположение видений в них совпадает, их структура в обоих памятниках будет представлена вместе:

Видение I (присутствует в обоих Житиях, соответствует видению Кирилла Белозерского):

- 1) молитва святого Богородице;
- 2) собственно видение (повеление идти в уготованное место спасения, яркий свет, указывающий это место);
- 3) эмоциональное переживание святого после видения (радость Кирилла / ужас Филиппа);
- 4) повиновение воле высших сил.

Видение II Кирилла Новоезерского (на паперти):

- 1) молитвы святого в течение трех дней;
- 2) состояние тонкого сна;
- 3) собственно видение (явление Богородицы, повеление идти на восток к Белоозеру, где Господь явит предназначенное святому место);
- 4) пробуждение святого от сна;
- 5) одновременный страх и радость святого;
- 6) благодарственная молитва Богу;

7) повиновение воле высших сил.

Чудо Филиппа Ирапского:

- 1) путь святого к церкви, чтобы исполнить ночное правило;
- 2) собственно чудо (голос Богородицы, повеление покинуть обитель и идти, куда укажет Богородица);
- 3) исполнение повеления.

Видение III Кирилла Новоезерского (в пустыни, обретение места спасения):

- 1) поиск святым места поселения в пустыни;
- 2) собственно видение (знамение: огненный столп от земли до неба на острове, где будет основан монастырь);
- 3) исполнение воли Всевышнего (поселение на острове).

Видение IV Кирилла Новоезерского и Видение II Филиппа Ирапского:

- 1) сон святого на обретенном месте;
- 2) собственно видение (явление ангела в образе мужа в белых ризах, указывающего, что здесь место, уготованное святым Господом);
- 3) пробуждение святого.

В целом структура видения в рассмотренных Житиях сводится к трем элементам:

сон / тонкий сон тайнозрителя;

собственно видение;

пробуждение тайнозрителя от сна.

К названным элементам присоединяются другие, необходимые по контексту: «молитва тайнозрителя», «эмоциональное состояние святого после видения», «исполнение воли высших сил». Обратим внимание, что элементы «сон / тонкий сон» и «пробуждение тайнозрителя» создают в структуре видения рамку, с помощью которой акцентируется физическое состояние героя во время видения. В целом же в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского в ситуации ухода героев в пустынь видения не теряют своей основной функции — осуществляют развертывание событий в повествовании. С их помощью святые, подобно героям рассмотренных выше Житий, достигают уготованного им свыше места в пустыни. Но, если в Житиях Кирилла Белозерского и Александра Свирского это событие осуществляется, благодаря тому, что видения разрешают сомнения святого в выборе дальнейшего пути служения Господу (Кирилл не решается осуществить свое желание безмолвствовать) или вопрос его внутренней готовности к подвигу безмолвия (Александра не отпускает в пустынь игумен монастыря, считая того неготовым к высшему подвигу), то в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского внимание авторов на эмоциональном состоянии подвижников не сосредоточено. Повторение видений в этих текстах механистично, их роль чисто прикладная — «топографическая»³⁰.

На наш взгляд, в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского уже заметен процесс разрушения средневековой идеализации персонажей (термин Д.С. Лихачева). Это проявляется, в частности, в том, что агиографы начинают использовать «житийные трафареты» (к которым можно отнести и описания видений), привычно следуя литературной традиции: «Идеализация оставалась в житиях святых и не могла в них полностью исчезнуть в силу тех специфических, чисто церковных требований, которые предъявлялись к этому жанру» [Лихачев 1958, с. 115].

³⁰ О подобном явлении — повторях без осознания их возможной смысловой нагрузки в литературном процессе XVII в. см., например, [Демкова 1997, с. 98-99].

Тем не менее, при создании Житий Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского агиографам удастся отразить своеобразие духовного служения их героев. Т.Б. Карбасова отмечает, что автору Жития Кирилла Новоезерского удастся показать личный характер святости подвижника: «... беззлобием же украшен, милосерд же равно ко всем, наипаче же ко врагом, еже пакости ему творящим» [БЛДР.Т.13. 2005, с. 790 (комм.)]. Это прослеживается во всем сочинении, складываясь из разных деталей. Например, в молитве, обращенной к Кириллу, повествователь просит, чтобы преподобный на том свете выступил защитником своей обители, уподобляя его Антонию и Феодосию Печерским. Прославляя Кирилла, автор Жития делает акцент на том, что подвижник, создавший обитель на земле, сам – обитель Святого Духа.

Радуйся, преподобне, и богоблаженне, и богоносе отче нашъ Кириле, яко аггельскы на земли пожил еси, велми подвизася во времянней жизни в молитвах... подобяся блаженному Антонию и Феодосию. И тако Богу угождая, тем обрел еси небесную лествицу, по нейже достигл еси горняго Иерусалима, честнаго ради жития твоего сосуд бысть Святому Духу, пришед бо Господь с Отцем, обитель в тебе сотвори...Тя молим, преподобне Кириле, призывающи на помощь, молебник буди Пречистей Богоматери, яко да ходатайствуеши о нас недостойных, Богом собранней дружине во святей обители сей, ей же ты начальник и заступление буди, яко да мы, пребывающе на месте сем, не вредни пребудем от бесов (с. 378).

В Житии Филиппа Ирапского приходом старца в пустынь ознаменовано начало обители (как в Житии Кирилла Белозерского, с приходом святого начинается монастырь). Введение в текст этого Жития документального свидетельства (Записки инока Германа)³¹, на наш взгляд, служит, помимо чудес и видений, еще одним неоспоримым подтверждением воли Всевышнего, согласно которой была основана Ирапская пустынь.

³¹ Е.К. Ромодановская отмечает возросшее в XVII в. влияние документальных источников на агиографические тексты (что также связано с процессом разрушения средневековой идеализации). По мнению исследовательницы, это было вызвано тем, что «литературный вымысел все более осознавался и писателями, и читателями, это «спровоцировало» рост скептицизма по отношению к свершившимся чудесам» [Ромодановская, в печати].

Подведем итоги. В настоящей главе рассматривался рассказ о видении святого, включенный в состав ряда Житий основателей монастырей XV–XVII вв., обладающий текстуальной близостью. История этого рассказа в памятниках русской агиографии представляется следующей. Его первоисточником явилось Житие Сергия Радонежского. На основе рассказа о видении Сергия был создан рассказ о видении Кирилла Белозерского, причем автор Жития впервые связал его с ситуацией ухода подвижника из монастыря в пустынь. Рассказ о видении в Житии Кирилла задал общую схему, на основе которой в дальнейшем были построены описания указанной ситуации в ряде севернорусских Житий XVI–XVII вв. Видение Кирилла Белозерского стало непосредственным образцом соответствующих фрагментов двух Житий XVI в. (Ферапонта Белозерского и Александра Свирского), к которым примыкает зависимое от жизнеописания Александра Житие Ефрема Перекомского (XVII в.). Кроме того, оно повлияло на поздние компилятивные Жития Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского, в которых представлен другой вариант указанной схемы.

Во всех перечисленных памятниках рассказ о видении вводится автором в определенный момент повествования, когда святой по разным причинам не может осуществить духовную потребность в безмолвии, и именно видение позволяет герою достичь желаемого. При всей устойчивости общей схемы эпизодов в Житиях их авторам удается отразить индивидуальность духовного пути своих героев.

Авторы Житий Ферапонта Белозерского и Александра Свирского повторяют схему указанного эпизода Жития Кирилла Белозерского, но по-разному работают с заимствованным текстом. Заглавный герой Жития Ферапонта уже являлся второстепенным персонажем Жития Кирилла Белозерского, поэтому автор его самостоятельного жизнеописания в первую очередь переосмыслил ситуацию, в которой создатель Жития Кирилла ввел в

свое повествование сюжетную линию инок Ферапонта. Главный и второстепенный персонажи под его пером меняются местами. Кроме того, автор Жития Ферапонта Белозерского, почти дословно сохранив текст источника при описании ситуации ухода подвижников в пустынь, изменил объяснение одного из эпизодов пустынножительства Кирилла и Ферапонта. В описании перехода последнего в другое место пустыни, который автор Жития Кирилла объяснял разногласием иноков, создатель биографии Ферапонта подчеркнул неразрывность духовной связи белозерских подвижников и тему преемственности их служения Богу.

Автор жизнеописания Александра Свирского сделал тайнозрителем видения, описанного в Житии Кирилла Белозерского, своего героя, а также иначе оформил моменты перехода святого от одного жизненного этапа к другому. Если этапы духовного странствия Кирилла сопровождаются появлением в повествовании новых персонажей, то в Житии Александра каждому переломному моменту жизненного пути святого предшествует видение. Рассказ о видении в ситуации перехода подвижников из монастыря в пустынь, разрешающий сомнения Кирилла в выборе дальнейшего пути служения, в Житии Александра служит подтверждением его внутренней готовности покинуть монастырь.

Автор Жития Ефрема Перекомского, составляя духовную биографию своего героя, о котором не сохранилось достаточно сведений, взял за основу текст Жития Александра Свирского и создал новое агиографическое повествование путем перестановки и редактирования отдельных частей своего источника. Рассказ о видении, восходящий к Житию Кирилла Белозерского, используется автором так же, как и в Житии Александра Свирского.

Наконец, в Житиях Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского, явно вторичных и компилятивных, рассказ о видении, восходящий к фрагменту Жития Кирилла Белозерского, становится эпизодом поиска святым уготованного ему места в пустыни, поскольку о видении святого в них

сообщается уже после получения подвижником разрешения покинуть монастырь.

Отметим, что, если в Житиях Кирилла и Ферапонта Белозерских к основанию монастыря приводит единственное видение заглавного героя, то в жизнеописаниях Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского тот же результат достигается лишь с помощью целой группы взаимосвязанных видений, организация которой несколько напоминает ранее рассмотренные видения Киево-Печерского патерика.

В результате анализа структуры видений в Житиях Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского установлено, что к XV в. складывается устойчивая основа этого жанра. Несмотря на то, что рассказы о видениях основателей монастырей являются частью житийного повествования, их построение уже напоминает структуру более поздних самостоятельных видений. В XV-XVI вв. видения уже начинают осознаваться агиографами как самостоятельный элемент повествования, поскольку рассказы о них начинают маркироваться заголовками. Помимо этого, выделенные заголовками видения приобретают особое значение в биографиях святых Кирилла Белозерского и Александра Свирского как свидетельство высших сил о готовности обоих подвижников к созданию собственного монастыря.

Более четкими границы видений в житийном повествовании становятся и потому, что в жизнеописаниях основателей монастырей видения явлены тайнозрителям не наяву, в отличие от видений патерика, и агиографы обращают внимание на психологическое состояние святого, в котором он получает откровение. Наиболее распространенный его вариант, зафиксированный во всех перечисленных текстах, — особое молитвенное состояние тайнозрителя; вариант видения тайнозрителя во время сна зафиксирован в Житиях Александра Свирского и Ефрема Перекомского, наконец, в Житии Кирилла Новоезерского описано и особое состояние

«тонкого сна». Кроме того, (наиболее ярко это отражено в Житии Александра Свирского).

Видения в Житиях основателей монастырей не теряют своей основной функции, являясь элементом, участвующим в развертывании событий повествования. Как уже отмечалось, они взаимосвязаны с образом тайнозрителя. Рассмотренные нами видения явлены заглавным героям Житий. В Житиях Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Александра Свирского в их изображении присутствует описание отдельных эмоциональных переживаний персонажа (черты абстрактного психологизма). Поэтому развитие события в этих сочинениях, в отличие от ранее рассмотренного Киево-Печерского патерики, осуществляется благодаря тому, что видения разрешают «внутренние», психологические проблемы тайнозрителя.

На наш взгляд, на примере видений, входящих в состав Житий Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского можно говорить о процессе разрушения средневековой идеализации святого. Повторение видений в этих текстах механистично, не оправдано психологическим состоянием героя, что свидетельствует об «окостенении» художественного приема и упадке житийного жанра в его классическом виде.

В предшествующих главах работы были рассмотрены два периода в развитии видений, которые нашли отражение в агиографических сочинениях общерусской литературы. В XVII веке, уже на излете литературного процесса Древней Руси возникает русская литература Сибири. Основой ряда первых сочинений этой молодой региональной литературы явились видения, поэтому в следующей главе нашего исследования на примере сочинения ранней сибирской агиографии рассмотрим, как в нем проявились общерусские закономерности развития жанра видений.

ГЛАВА 3. ВИДЕНИЯ В СИБИРСКОМ СКАЗАНИИ О ЯВЛЕНИИ И ЧУДЕСАХ АБАЛАЦКОЙ ИКОНЫ БОГОРОДИЦЫ В ТОБОЛЬСКЕ

Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске³² – первый официальный памятник сибирской агиографии XVII в.³³, оказавший влияние на другие «местные» произведения, относится к распространенному, но до сих пор малоизученному жанру «чудес от иконы» [Ромодановская Русская литература в Сибири первой половины XVII в. 2002, с. 155]³⁴. Изучение повествовательной структуры этого произведения, структурно-содержательных элементов видений, представленных в нем, и их роли в повествовании, а также специфики образа тайнозрителя позволяет выявить не только особенности построения данного текста, но и зафиксировать еще один этап в развитии жанра древнерусских видений.

По наблюдению Е.К. Ромодановской, почти все памятники местного сибирского творчества в XVII-XVIII вв.³⁵ сложились на основе видения (или явления)³⁶ [Ромодановская Рассказы сибирских крестьян XVII-XVIII вв. о

³² В работе используется текст Сказания, опубликованный в издании «Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в.» [Литературные памятники 2001, с. 5-184]. Далее в скобках указываются страницы этого издания.

³³ Первоначальная редакция Сказания сложилась в 1641 г. [Литературные памятники 2001, с. 369].

³⁴ Актуальность изучения повествований о чудотворных иконах отмечает также В.М. Кириллин, осуществивший исследование Сказания о Тихвинской иконе Богоматери [Кириллин 2007, с. 9-11].

³⁵ В данном случае Е. К. Ромодановская имела в виду группу агиографических сочинений, созданных на местном материале, о которой будет сказано далее.

³⁶ Необходимо оговорить употребление Е.К. Ромодановской терминов «видение» и «явление». По мнению исследовательницы, они фактически синонимичны и применяются для обозначения рассказов одного и того же типа, где в центре повествования оказывается общение человека с какими-либо потусторонними силами. Выбор термина определяется различием в позиции героев, «исходя из которой... рядовой человек в и д и т представителей христианского пантеона, которые я в л я ю т с я (разрядка автора. – Т.К.) обыкновенным людям» [Ромодановская Рассказы сибирских крестьян XVII-XVIII вв. о видениях 2002, с. 298]. По нашим наблюдениям, агиографы XV-XVI вв. различали видения и явления. Употребление одного из этих слов в заголовке рассказа о видении в житиях придает ему дополнительный смысл, заставляя читателя менять «ракурс» восприятия описанного. Так, видение Кирилла Белозерского в его Житии озаглавлено «О явлении Пречистыя Богородица...», этот же рассказ в Житии Ферапонта Белозерского назван «О видении Пречистыя». Что касается видений Александра Свирского, то

видениях 2002, с. 295]. Вслед за Сказанием о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы было создано Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске, Житие Василия Мангазейского (60-е гг. XVII в.), затем на рубеже веков — Житие Симеона Верхотурского, а в первое десятилетие XVIII в. — Сказание о явлении Николая Мирликийского томскому горожанину Григорию³⁷ [Ромодановская Русская литература в Сибири первой половины XVII в. 2002, с. 157].

Каждая «местная» литература (например, тверская, псковская, новгородская или сибирская), имея свои характерные черты³⁸, остается неотъемлемой частью литературы общерусской и это определяет некоторые закономерности ее развития. Заметим, что в сибирской литературе прослеживается тот же путь эволюции видений, что и в предшествующей общерусской традиции: от видений в составе сочинений других жанров (сказания о чудесах от иконы, жития) до отдельного сочинения (Сказания о явлении Николая Мирликийского томскому горожанину Григорию).

важнейшие из них для его биографии названы «О приходе святого аггела к преподобному» и «О видении святых Троица». Вопрос о различении и конкретизации терминов «видение» и «явление» требует дополнительных исследований, поэтому остается за рамками данной работы.

³⁷ На наш взгляд, видения положили начало сибирской агиографической литературе не случайно. «Местные» произведения XVII в. были подготовлены общерусской традицией, которая достигла высшей точки своего развития в период Смуты. В это время окончательно сложился жанровый канон видений как отдельных сочинений, а также приемы их использования в прагматических целях — как инструмента формирования общественного сознания. Как правило, в этих видениях содержится призыв к покаянию, сопровождающийся пророчеством. Явленное ему таинозритель должен поведать «в городе», «людям», «всему миру». Яркими примерами тому могут служить Повести «о видении некоему мужу духовну» и «о видении в Нижнем Новгороде» [Русская историческая библиотека 1909, стб. 177-184; 235-240]. Кроме того, видения эпохи Смуты, по словам современного историка Б.В. Кузнецова, были «основным механизмом, приводящим к активизации почитания иконы или святого... Прежде чем открыть себя, икона являлась в видении, так же поступали святые...». Это, как считает историк, связано с тем, что «при дискредитации государственной власти в Смуту общественное сознание переориентировалось на христианские авторитеты духовных подвижников» [Кузнецов 2010]. Что касается ситуации в Сибири, то, по мнению Е.К. Ромодановской, агиографическая литература, посвященная местным святыням, служила для укрепления положения тобольской архиепископии и для «более скорого уравнивания сибирской епархии с давно существующими русскими кафедрами» [Ромодановская 1986, с. 83].

³⁸ О средневековых областных литературах см., например: [Максимова 2001]; [Ромодановская 2002]; [Охотникова 2007]; [Мещерякова 2009].

Ср. отмеченное Е.К. Ромодановской типологическое сходство процесса формирования жанровой системы сибирской литературы с аналогичным процессом в литературе общерусской [Ромодановская Русская литература в Сибири 2002, с. 179-180].

Обратимся к тексту Сказания³⁹. Памятник имеет трехчастную структуру. В его вступительную часть входят два предисловия⁴⁰, в которых дается общая картина христианского просвещения Сибири, прославляются Христос и Богородица, по воле которых это произошло. Завершает вступительную часть «Благодарение Богови». Рассказ о создании церкви начинается уже в конце «Благодарения», когда повествователь сообщает о неожиданном появлении в церкви святой Софии в Тобольске крестьянской вдовы Марии из селения Абалак, рассказавшей архиепископу Нектарию, «всему освященному собору» и всем присутствующим о явленном ей. Отметим важную особенность Сказания: составленное из рассказов о чудесах и видениях, связанных с образом Богородицы, оно не имеет единой, «сквозной» линии главного героя, вокруг которой (как в житиях или повестях) выстраиваются события. Событийный план Сказания структурируется с помощью специально введенной линии повествователя. Начало рассказа о появлении тайнозрительницы в церкви повествователь маркирует фразой «Хощу предложити повести сия во услышание всем во благочестии сияющим...», с помощью которой в текст вводится линия его главной героини, упомянутой в третьем лице:

...прииде во святую соборную и апостольскую церковь Софеи Премудрости Божии из веси, нарицаемая Абалак, вдова именем Мария и поведа преосвященному Нектарию архиепископу и всему освященному собору и множеству людей христианского народа, сице глаголя (с. 88–89).

³⁹ Данный памятник интересен, помимо прочего, тем, что описанные в нем явления Богородицы имеют документальный источник – записи допросных речей крестьянки Марии Симоновой, сделанные в Тобольском архиерейском доме [Ромодановская Рассказы сибирских крестьян о видениях 2002, с. 309].

⁴⁰ Наличие сразу двух предисловий, по-видимому, – результат несогласованной деятельности переписчиков, поскольку «первое (по порядку), более пространное, написано на основе второго» [Ромодановская 1986, с. 88].

Рассказ о четырех видениях вдовы Марии входит в основную часть произведения. В первом видении ей являются три иконы: Богородицы, Марии Египетской и Николая Чудотворца. От образа Богородицы исходит повеление о строительстве на Абалацком погосте церкви в ее честь, но Мария, не поверив, скрыла откровение. В последующих видениях посланцы потустороннего мира явлены крестьянке несколько иначе: иконы Богородицы и Марии Египетской сопровождает Николай Чудотворец в «человеческом образе». Так как Мария не исполнила повеления, во втором видении слова Богородицы ей повторяет уже св. Николай; в третьем он предупреждает тайнозрительницу о наказании, грозящем ей за непослушание: «Мария, почто сего явления Пресвятыя Богородицы мирови не поведаеши? Не веси ли убо, яко озлобление ти есть за неверие твое?» (с. 91). Наказание следует немедленно: героиня подвержена физическому истязанию (ей заламывают руки): «И абие обратишася руце мои опако, и зело болезнено ми бысть. И падох во храмине моей на помост яко мертва» (с. 91). Освобождает героиню от мучений лишь ее молитва Богоматери, которая просит отпустить Марию: «Тяжко есть ей тако и не мощи терпети»⁴¹. Придя в себя, крестьянка рассказала о видениях священнику, но тот оставил ее слова без внимания: «...любо некоего орудия деля, замедли поведати, или неким забвением, или яко хотяше о сем явлении достовернейши уведети» (с. 92). Таким образом, повеление высших сил остается невыполненным. Наконец, в четвертом видении св. Николай угрожает Марии болезнью, и только после этого испуганная женщина рассказывает в церкви о виденном ею. Глядя на церковные иконы, Мария узнает, что ей был явлен образ Новгородской

⁴¹ Содержание и композиция этого фрагмента третьего видения напоминают распространенный в русской агиографии тип рассказов о посмертных чудесах святых, герои которых наказываются за неуважение к святым либо святыням, но, раскаявшись, получают милосердное прощение. В качестве примеров назовем историю о наказании болезнью боярина Феодора в Слове о создании церкви из Киево-Печерского патерика или рассказ о некой женщине, наказанной святыми Романом и Давидом за работу в «Николин день», из Сказания о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давиде [Древнерусские княжеские жития 2001, с. 75-76].

иконы Знамения Богородицы⁴². В этом месте сочинения вновь вводится линия повествователя, который описывает последний эпизод рассказа крестьянки, вновь говоря о ней в третьем лице:

И показующи ей иконы Пресвятыя Богородицы, кацем ей образом явление бысть. Она же, видевши икону Пресвятыя Богородицы Знамения, иже в Великом Новеграде, «бысть сим, – рече, – образом, явися ми Пресвятая Богородица в видении моем» (с. 93).

Заканчивается рассказ о явлениях Богородицы кратким «Благодарением» повествователя: обращаясь к читателю, он вновь прославляет Всевышнего, Богородицу и Божьих угодников. Затем в Сказании следуют описания более ста чудес, происшедших от Абалацкой иконы Богородицы, и дидактическая концовка. Героиней самого первого чуда, происшедшего после создания церкви, оказывается вдова Мария, и таким образом здесь завершается ее история. Мария хочет надеть серьги, но они выпадают из ее рук и рассыпаются в пыль. Крестьянка сначала испугалась и опечалилась, но вспомнила, как была наказана за неверие, и ее печаль сменилась радостью. Во втором чуде получает завершение история строительства церкви во имя Знамения Богородицы и написания ее иконного образа. После рассказа Марии в указанном Богородицей месте начинают возводить церковь, и одновременно с этим страдающий тяжелым недугом крестьянин Евфимий Кока, заказав для новой церкви написание наместного образа Пречистой, исцеляется и сам приносит его в тобольскую церковь святой Софии.

Перейдем от пересказа текста памятника к анализу построения его сюжета. Очевидно, что его основу составляет группа взаимосвязанных видений⁴³. Их структура выглядит следующим образом:

⁴² По наблюдениям Е.К. Ромодановской, все сибирские повести об иконах отличаются тем, что упомянутые в них святые нельзя назвать явленными. В частности, Абалацкая икона Богоматери, которую вдова Мария «узнает» в копии Новгородской иконы Знамения, на момент ее рассказа еще не существует в реальности, она будет написана позднее по указанному тайнозрительнице образцу тобольским иконописцем Матвеем Мартыновым. [Ромодановская Русская литература в Сибири первой половины XVII в. 2002, с. 175-176].

Первое явление Пресвятыя Богородицы вдове Марии:

- 1) состояние тонкого сна;
- 2) собственно видение (явление икон Богородицы, Николая Чудотворца, Марии Египетской: повеление Богородицы поведать о явленном и передать ее волю о строительстве церкви на Абалацком погосте);
- 3) пробуждение Марии;
- 4) страх после видения;
- 5) неповиновение воле высших сил (Мария скрывает свое видение).

Второе явление Пресвятыя Богородицы той же вдове Марии:

- 1) внезапное появление светлого облака, отчего Мария приходит в состояние «смятения ума»;
- 2) собственно видение (явление икон Богородицы и Марии Египетской в сопровождении Николая Чудотворца: повеление св. Николая исполнить то, о чем говорила Богородица в первом видении);
- 3) страх Марии;
- 4) пробуждение от видения;
- 5) неповиновение воле высших сил (Мария продолжает скрывать явленное ей).

Третье явление Пресвятыя Богородицы той же вдове Марии (осложнено чудом):

- 1) внезапное появление в доме благоуханного фимиама, отчего Мария становится «яко вне ума»;

⁴³ Поскольку разграничение и конкретизация терминов «видение» и «явление» не входит в наши задачи, в настоящей главе при анализе мы будем употреблять более широкое понятие — «видения».

- 2) собственно видение (явление икон Богородицы и Марии Египетской в сопровождении Николая Чудотворца; напоминание о карах, грозящих за непослушание, и следующее за этим чудо);
- 3) исчезновение посланцев иного мира;
- 4) страх Марии;
- 5) частичное повиновение воле высших сил (рассказ Марии духовному отцу о видениях и ее просьба поведать об этом другим людям);
- 6) невыполнение священником просьбы Марии.

Чудо (в структуре третьего видения, см. элемент 2):

- 1) наказание Марии за непослушание;
- 2) молитва Богородице;
- 3) милостивый ответ Богородицы;
- 4) избавление Марии от мучений.

Четвертое явление Пресвятой Богородицы той же вдове Марии:

- 1) внезапное появление облачного столпа, возвышающегося до неба, отчего Мария приходит в состояние «смятения ума»;
- 2) собственно видение (явление икон Богородицы и Марии Египетской в сопровождении Николая Чудотворца; который угрожает Марии болезнью, если она так и не расскажет о явленном);
- 3) страх Марии;
- 4) исчезновение посланцев иного мира;
- 5) повиновение воле высших сил (рассказ Марии в церкви о виденном и о повелении Богородицы);
- 6) прославление Господа, Богородицы, Николая Чудотворца и Марии Египетской.

Итак, в построении видений Марии лежит тот же принцип, что и в организации рассмотренных ранее патериковых рассказов о видениях (когда в повествовании друг за другом следуют несколько видений)⁴⁴. Ключевым моментом каждого из видений Марии является повеление, исходящее от образа Богородицы или из уст Николая Чудотворца, построить церковь в указанном свыше месте. Но в отличие от патериковых рассказов на эту тему вычленяемых из повествования лишь на основе их структурно-содержательных признаков, видения в Сказании имеют подзаголовки (Первое явление Пресвятыя Богородицы вдове Марии, Второе явление... и т. д.), подобно соответствующим эпизодам некоторых житий основателей монастырей. Структура видений в составе Сказания может быть сведена к нескольким повторяющимся элементам:

- 1) особое психологическое состояние тайнозрительницы («тонок сон»/«смятение ума»/ «яко вне ума»);
- 2) собственно видение;
- 3) страх тайнозрительницы;
- 4) неповиновение / повиновение воле высших сил.

К этим основным элементам во всех четырех случаях присоединяются другие, необходимые по смыслу. Так, в третьем видении присутствует элемент «невыполнение духовным отцом просьбы Марии» (6), в четвертом – «прославление Господа, Богородицы, Николая Чудотворца и Марии Египетской» (6). Кроме того, в состав структуры третьего видения входит чудо.

⁴⁴ Созданное на основе общерусских литературных традиций, сибирское Сказание разнообразием использованных в нем мотивов древнерусских видений подобно своеобразной «антологии жанра», поэтому в дальнейшем при анализе видений в этом произведении представляется целесообразным обращение к сочинениям, рассмотренным в предшествующих главах данной работы.

Таким образом, в общей схеме видений вдовы Марии обнаруживаются элементы, часть которых встречается в патериковых рассказах на эту тему, часть – в житийных. В видениях Сказания, подобно патериковым, помимо обязательного элемента «собственно видение» повторяется элемент «повиновение/неповиновение тайнозрителя воле высших сил», определяющий движение событий внутри группы видений. Как и в видениях основателей монастырей, их схема в сибирском Сказании включает элементы описания внутреннего состояния тайнозрителя «тонок сон», «страх тайнозрительницы». Кроме того, в патериковом рассказе о видениях иконописцев обнаруживается соответствие чуду, входящему в состав третьего видения Марии: когда мастера отказываются исполнить веление святых Антония и Феодосия расписать церковь, на реке поднимается буря, а ладья чудесным образом движется против течения к месту возведения церкви. Следует отметить, что указанное чудо, как и сами патериковые видения, еще не имеет четких границ, и это отличает его от чуда в составе сибирского памятника, создатель которого использовал рамочную композицию⁴⁵.

Названные особенности структуры видений Марии, на наш взгляд, свидетельствуют о наличии сложившегося к этому времени в общерусской литературе набора элементов для построения рассказов на эту тему, из которого автор Сказания «конструирует» видения, соответствующие концепции его сочинения.

Следует обратить внимание и на то, что в сюжете Сказания события выстроены не по хронологии. Видения Марии предшествуют описанному во вступительной части сочинения неожиданному появлению героини в церкви во время службы (подобное построение сюжета наблюдается и в патериковых рассказах). Как и в патерике, в Сказании к воплощению воли высших сил (строительству церкви) приводит сочетание необычных

⁴⁵ Вопрос о развитии жанра чудес в структуре сочинений специально исследователями не рассматривался и требует дополнительных разысканий.

обстоятельств появления тайнозрительницы с ее рассказами об откровении. Схема развертывания событий в нем также формально схожа со схемой патериковых рассказов (в патерике подобным образом осуществляются разные этапы создания церкви). В житийных рассказах о видениях последовательность событий обычно не нарушается, и благодаря видениям осуществляется переход святого от одного этапа биографии к другому.

Порядок следования событий во всех рассмотренных нами сочинениях определяется функцией видений. Оставаясь в общем виде неизменной (видения способствуют развертыванию событий в повествовании), она, тем не менее, на протяжении XIII-XVII вв. усложняется, что, на наш взгляд, связано с развитием образа тайнозрителя, и этапы этого процесса фиксируются во всех рассматриваемых нами сочинениях. Патериковые герои — миряне, не имеющие духовных чинов, они представляют собой функцию в чистом виде, являясь исключительно медиаторами воли высших сил. Тайнозрителями в рассмотренных нами Житиях являются сами святые, их образы приобретают черты «абстрактного психологизма», поэтому видения, помимо избранности героев для воплощения высшей воли, оправдываются еще и их эмоциональным состоянием. Природа тайнозрительницы сибирского сочинения остается неизменной (как и герои предшествующих сочинений, она является медиатором высшей воли). По своему социальному положению эта героиня близка к тайнозрителям патерика, она крестьянка, вдова, но при этом ее образ, как и образы святых, включает описание эмоционального плана. Главное отличие функции видений в Сказании состоит в том, что они не связаны с какой-либо отдельной психологической чертой героини, а способствуют (наряду с другими элементами повествования) раскрытию ее образа в целом.

Несмотря на указанные черты формального сходства героев-тайнозрителей в этих произведениях, нам представляется, что при анализе сибирского сочинения необходимо учитывать также новое явление в литературном процессе XVII в., которое Д.С. Лихачев назвал открытием

«ценности человеческой личности» [Лихачев 1958, с. 151-161]. Это выражается, в частности, во внимании авторов этого времени к простому человеку (который отныне может стать главным героем сочинения) и его физическим и эмоциональным состояниям. Поскольку «человек все более начинал восприниматься как конкретный индивидуум, в сложной “раме” быта и общества» [Лихачев 1987 с. 181].

Для пояснения мысли сравним сначала эмоциональное состояние героини Сказания, сопровождающее ее видения, с состояниями тайнозрителей в рассмотренных ранее памятниках.

Видения Марии, за исключением первого, явленного «в тонце сне», происходят, на наш взгляд, в состоянии эмоционального экстаза⁴⁶, в который она впадает от страха (во время видений Мария находится «яко вне ума» или в «смятении ума»). Сдвиг в сознании героини происходит, когда она сталкивается с каким-либо явлением сверхъестественной природы: «...внезапу осени мя яко некий светлый облак. И от сего ми ум смятесе зелне и велий страх нападе на мя, и пад на землю, и лежах яко мертва» (с. 90); «...исполнися храмина дыма, яко фимияна благоуханна. Аз же о сем ужасохся, и бых яко вне ума» (с. 91). Испытывает страх Мария и во время первого видения: «Аз же от видения сего наипаче убояхся, и трепет ми вниде в кости моя. И от сего страшного видения како ми душа от телесе моего вmale не изыде!» (с. 90). Но описание страха тайнозрительницы во время и после видений принципиально отличается от описаний состояний тайнозрителей в рассмотренных ранее сочинениях. Видения патериковых героев, как уже говорилось, происходят наяву, поэтому в этих рассказах описание эмоциональных состояний их очевидцев, как правило, отсутствует. В Житиях видения святых происходят в особом молитвенном состоянии, тайнозритель может испытывать страх или радость во время или после видения, но все его переживания имеют духовную природу и пронизаны

⁴⁶ Дословно экстаз (греч. *έκστασις*) можно перевести как выход за пределы. Одно из его значений — уничтожение границ между внешним и внутренним.

благоговением перед высшими силами. Чувство страха героини Сказания совсем иной, «земной» природы, оно выражено в тексте через описание ее «телесных» ощущений. Особенно показателен в этом плане эпизод третьего видения, когда тайнозрительница наказана за повторяющееся непослушание (сокрытие явленного) и ей заламывают руки. Ее ощущения физической боли и страха в этот момент достигают своей высшей точки⁴⁷. Через описание страха героини в видениях раскрывается ключевая характеристика ее образа — неверие, впервые упомянутая именно в этом месте текста⁴⁸. Героиня Сказания скрывает явленное главным образом по причине страха, обусловленного неверием. Обратим внимание, что в видениях житийных героев через описание эмоционального состояния не происходит раскрытия их сущностной характеристики, которая входит в «набор» обязательных элементов образа святого. Кроме того, в патерике и Житиях не возникает вопроса и о вере тайнозрителей. Герои патерика, отказываясь исполнить повеление, демонстрируют «детское» восприятие видений, которые не осознаются ими в начале как откровение высших сил; житийные герои могут не сразу исполнять данное им повеление, опасаясь бесовского искушения (ср., например, поведение главного героя Жития Александра Свирского). Кроме того, в более ранних памятниках создание героями церкви или монастыря вне церковной, монастырской жизни попросту невозможно. Например, в патерике варяг Шимон привозит пояс с образа Христа, необходимый для определения размеров будущей церкви, иконописцы и строители владеют соответствующим ремеслом, для героев Житий создание

⁴⁷ Подчеркнутая физиологичность наказания крестьянки несколько выделяет этот эпизод в ряду типологически близких рассказов о чудесном наказании за неверие и напоминает возможные подробности допроса, которому женщина была подвергнута в реальности. У тайнозрительницы образуется даже некий «условный рефлекс»: в четвертом видении Мария пугается сразу после угрозы св. Николая, ожидая немедленного наказания.

⁴⁸ Повседневная, «бытовая» нетвердость в вере, сводимой к формальному благочестию и механическому исполнению церковных обрядов, характерна для массового религиозного сознания позднего средневековья [Шашков 1997], и эту черту отечественная словесность XVII в. неоднократно запечатлела. Например, в другом сибирском памятнике — Сказании о чудесах Казанской иконы Богородицы в Тобольске такое же маловерие и неповиновение воле высших сил демонстрирует представитель низшего духовенства — дьячок Аникей.

церкви/монастыря — кульминация predetermined им пути. Крестьянская вдова Мария не имеет отношения к храмовому строительству и далека от иноческой жизни, видимо, поэтому она и обращается к своему духовному отцу с просьбой поведать о явленных ей видениях⁴⁹. Но, как и в предшествующих сочинениях, именно тайнозрительница является избранницей, через которую должен осуществиться замысел высших сил. Ниже мы попытаемся показать возможную причину ее избранности при помощи анализа роли видений в этом сочинении.

Содержание видений в Сказании, как и в Киево-Печерском патерике, объясняет причину неожиданного появления тайнозрительницы во время службы в церкви. В то же самое время видения дают подтверждение избранности героини Сказания, подобно святым основателям монастырей. Но если герои житий в дальнейшем осуществляют замысел высших сил без каких-либо сомнений, то вдова Мария выполняет свое предназначение опять-таки лишь из страха перед св. Николаем, грозящим ей болезнью.

Из дальнейшего повествования мы узнаем о воплощении замысла Всевышнего — строительстве церкви па Абалацком погосте, но это событие, в отличие от патерика и Житий, не является главным, о нем сообщается уже после завершения истории вдовы Марии, линия которой является главной в сочинении⁵⁰.

Как было отмечено ранее, ключевая характеристика героини Сказания — неверие. Несмотря на пережитые в видениях страх и физические страдания и вопреки возможным ожиданиям читателя, коренного перехода от неверия к вере у Марии не происходит (такая черта, как «скачок» в поведении героя, характерна для более ранних агиографических сочинений

⁴⁹ Складывается впечатление, что земных властей эта почти бесправная одинокая женщина боится явно больше, чем небесных сил. Этим в реальности может объясняться ее попытка переложить свою ответственность тайнозрителя на священника.

⁵⁰ Окончание истории тайнозрительницы описывается, как уже упоминалось, в первом чуде. Важно заметить, что оно не связано напрямую ни со строительством храма, ни даже с чудотворной иконой Богородицы. О роли этого чуда в сибирском сочинении будет сказано ниже.

древнерусской литературы [Лихачев 1958, с. 81]). Но, тем не менее, благодаря видениям, помимо названной черты образа, раскрывается определенный художественный потенциал героини, который делает возможным ее дальнейшее обращение от «земного» к «духовному». Для пояснения мысли обратим внимание на отмеченную выше особенность организации повествования — разрыв плана повествователя и включенность в него сюжетной линии вдовы Марии, при котором структура произведения не разрушается, оно остается целостным. Важнейшую роль в этом, на наш взгляд, играет использование автором значащего имени — Мария, имеющим в его тексте структурообразующую функцию⁵¹.

Во вступительной части Сказания, а также в двух «Благодарениях» (следующих до и после видений Марии), наряду с Господом прославляется Богородица, то есть непорочная дева Мария. Неслучайно, по-видимому, она упоминается во вступительной части сочинения в контексте идеи христианского просвещения Сибири («Древле убо Сибирская земля тмоу безверия помрачашеся <...> ныне же божественная чюдеса и явления Божия Матери содеяшася» (с. 88-89)), поскольку Богородица считается покровительницей проповедников Слова Божия. Затем в видениях крестьянке явлены иконы двух Марий, Богородицы и Марии Египетской, вероятно, тезоименитой святой тайнозрительницы, основная роль которой в христианской традиции — наставничество женщин в покаянии.

Возвращаясь вновь к вопросу художественного потенциала героини Сказания, вспомним, что в житиях одним из способов характеристики

⁵¹ По словам Н.Ф. Дробленковой: «Как имена-символы значащие имена персонажей древнерусских легендарных повествований конца XIV – начала XVI в. являлись одним из способов выражения авторского замысла, однако выбор их значения предназначался не столько для раскрытия индивидуальных черт характера героя (как позднее — в литературе XVIII–XX вв.), сколько для характеристики персонажа посредством изображения его поступков, действий, благодаря чему значащие имена могли выполнять «структурообразующую» функцию и способствовать развитию и «осложнению» сюжетной линии» [Дробленкова 1987, с. 76]. Использование значимого имени персонажа служит еще одним подтверждением того, что в сибирском сочинении используются приемы, хорошо отработанные общерусской литературой.

святого является его сравнение с другим святым [Фрайданк 1987, с. 224]. Простая крестьянка, являющаяся главной героиней Сказания, не может напрямую сравниваться с Богородицей или Марией Египетской, но когда в момент видения она оказывается в непосредственном общении с иконами, то через имя Мария между всеми женскими образами возникает некая символическая связь, и качества святых жен проецируются на скромную тайнозрительницу. Когда читатель доходит до второго «Благодарения» в Сказании, то в его сознании символический план выстраивается полностью и замыкается, поскольку «Благодарения» в тексте создают рамочную композицию. Символический план сочинения позволяет воспринимать героиню Сказания не как слабую и запуганную женщину, а как проповедницу Слова Божия, получившую эту миссию при крещении вместе со своим именем⁵². Хотя в православной традиции Богородица не считается покровительницей земных женщин с ее именем, однако с приземленно-житейской точки зрения ее социальный статус отчасти подобен статусу героини Сказания: на протяжении большей части Евангелия она тоже может быть названа «*вдова Мария*». Своей же тезоименитой святой Мария может уподобиться лишь искренним раскаянием в грехах, однако этот возможный мотив в Сказании не акцентируется. Но из текста становится известно, что под влиянием чуда, имеющего «бытовой» характер, происходит изменение настроения героини от печали к радости⁵³. Необъяснимая с житейской точки зрения утрата Марией серебряных серег, рассыпавшихся в пыль, наводит читателя на мысль о бренности временных земных ценностей и нетленности ценностей небесных. Пример героини Сказания (подобно примеру святых),

⁵² Внимание авторов к личной судьбе – новая черта в произведениях XVII в., в то время как в предшествующие века в литературе «отразились по преимуществу представления о судьбе рода» [Лихачев 1987, с. 183].

⁵³ В литературных произведениях XVII в. бытовое начало приобретает особую роль, помогая авторам создавать обстоятельства, способствующие раскрытию образа героя [Лихачев 1987, с. 187].

читатель — современник описанных событий, в свою очередь, может проецировать на себя⁵⁴:

Сия убо и мы слышаще, братия, веруем в зиждителя, и Творца, и Господа, яко в настоящем времени и в житии нашем сем приемлет нас Бог, и послушает нас, и спасает нас, к Нему прибегающих и совершающих повеления Его. Сего ради прежде веру истязает, и егда видит кого имуща веру, тогда яко человеколюбец исцеляет. Не исцеляет же не молящихся и не верующих Ему, да ж не явится любочестия ради и человекоугодия сие творити. Умолим же и мы, братие, Бога от всего сердца, братие, яко да сущий в нас невидимый недуг плоти исцелит, имать бо милости обилныя источники, и милосердия бездну, и милования пучины (с. 183).

Таким образом, автор Сказания, выстраивая с помощью видений символический план повествования, пытается показать сокровенный смысл судьбы рядового человека и донести эту мысль читателю.

Обратим внимание еще на один момент. Явления Богородицы, велящей возвести в ее честь церковь или монастырь, до сибирского Сказания уже были описаны и в Киево-Печерском патерике, и в Житии Кирилла Белозерского. Так, в одном из рассказов Киево-Печерского патерика Богородица, явленная греческим строителям в образе Царицы Небесной, велит им идти на Русь для строительства церкви во славу ее Успения и дает им на три года золота, мощи святых мучеников, чтобы заложить их в основание возводимого здания, и наместную икону. В Житии Кирилла Белозерского также рассказывается о явлении Богородицы, но главный герой Жития при этом слышит лишь ее голос, а вместо ее зримого образа ему явлен яркий свет (свет явлен и Сергию Радонежскому), указывающий в сторону Белозерья. Однако рассказы о видениях в патерике и Житиях, составленные монастырскими агиографами, отражают прежде всего их знание книжных

⁵⁴ Новый герой литературного произведения, по словам Д.С. Лихачева, «не витает в особом пространстве над читателем, - пространство объединяет читателя и героя. Читатель чувствует свою близость к тому, что происходит в литературном произведении, а поэтому сочувствует маленьким людям с их часто маленькими же житейскими тревогами» [Лихачев 1987, с. 183]. Хотя взгляд исследователя сосредоточен преимущественно на памятниках демократической сатиры и пародии, его наблюдения справедливы и для более широкого круга произведений XVII в., что можно видеть и на примере проанализированного нами памятника сибирской агиографии.

традиций, различие состоит лишь в выборе источников, обусловленном временем создания памятников. Авторы патерика тяготеют преимущественно к осмыслению библейского текста, поскольку патерик создается в период становления христианства на Руси. В житийных описаниях видений ошутимо явное влияние исихазма (упоминаемый в рассказах о видениях святых Божественный свет — одно из его символических понятий, и увидеть его инок может лишь в результате особой молитвенной практики). В Сказании, написанном предположительно тобольским архиерейским дьяком Саввой Есиповым (главой архиепископской канцелярии) [Ромодановская Русская литература в Сибири первой половины XVII в. 2002, с. 69], влияние книжных традиций общерусской литературы помимо воли автора соединено с представлениями «народного православия». Например, в XVII в. отмечается особая роль икон в формировании мироощущения простого человека, а также процесс обратного влияния народного сознания на иконографию, что отражается «в развитии элементов бытового жанра в иконописи и монументальной живописи» [Чумичева 2004, с.251-252]. Видения Марии, на наш взгляд, демонстрируют взаимосвязь этих тенденций. Кроме того, выбор в качестве посредника между мирами и «переводчика» именно святителя Николы Мирликийского, по-видимому, также определен особой ролью этого святого в концепции «народного православия». Св. Николай был настолько популярен в народе, что некоторые иностранные путешественники принимали его за «русского бога», он является героем народных религиозных легенд, активно участвующим в повседневной жизни православного человека, и имеет репутацию «скорого помощника». [Синявский 2001, с. 213-224]. Помимо актуализации в Сказании роли Богородицы как покровительницы проповедников Слова Божия, для его содержания важно и то, что в народном религиозном сознании Матерь Божья окружена ореолом всеобщей заступницы. Напомним, что именно Богоматерь в третьем видении избавляет тайнозрительницу по ее молитве от тяжких

физических страданий. Таким образом, первый официальный памятник сибирской агиографии является еще и источником для изучения массового религиозного сознания в Сибири в XVII веке.

Можно предположить, что соединение в тексте сибирского Сказания книжных и народных традиций⁵⁵ является особой чертой развития жанра видений на излете древнерусской культуры⁵⁶, но эта мысль нуждается в дополнительном подтверждении на литературном материале за пределами сибирского региона и поэтому требует дополнительных разысканий.

Подведем итоги. Видения, явившиеся основой для создания большинства ранних сибирских сочинений, ускоренно проходят в этой региональной литературе, сложившейся лишь в XVII в., те же этапы становления жанра, что и в общерусской литературе XIII-XVI веков. При этом своеобразие «местных» видений обнаруживается уже в первом памятнике сибирской агиографии — Сказании о явлении Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске, оказавшем влияние на последующую региональную традицию. Рассказы о видениях в составе сибирского Сказания, повторяя принцип организации патериковых рассказов на эту тему, отличаются от них более четкой структурой и выделены, подобно видениям житийным, отдельными заголовками. Особенности структуры видений в составе Сказания позволяют предположить наличие сложившегося к этому времени в общерусской литературе определенного набора элементов

⁵⁵ Это справедливо и для других сибирских памятников, например, Сказания о явлении иконы Казанской Богородицы в Тобольске.

⁵⁶ Отметим также принадлежность Сказания к категории «переходных текстов» (определение предложено А.В. Шунковым). По мнению этого исследователя, «переходный текст» — «разновидность книжного текста, которая объединяет элементы традиционной средневековой поэтики и новые эстетические представления автора о мире и человеке, совмещает в себе черты документа и литературного произведения и получает распространение в период второй половины XVII - начала XVIII века» [Шунков 2015, с. 4].

для построения этих рассказов, с помощью которого автор сибирского сочинения «конструирует» видения, соответствующие концепции его сочинения. Как и в рассмотренных ранее произведениях, видения сибирского Сказания способствуют разворачиванию событий в повествовании, их функция, оставаясь в общем виде неизменной, на протяжении XIII-XVII вв. усложняется, что связано с развитием образа тайнозрителя. Героиня сибирского памятника сравнима одновременно и с патериковыми героями, представляющими функцию медиатора воли высших сил в чистом виде, и с тайнозрителями житий, с которыми ее образ сближает описание эмоционального состояния. Но соединив в себе опыт предшествующих сочинений, видения в Сказании прежде всего способствуют раскрытию образа героини, простой и нетвердой в вере женщины-мирянки, авторское внимание к индивидуальной судьбе которой отражает новый для литературы XVII в процесс открытия «ценности человеческой личности». При этом одновременное использование автором Сказания значащего имени героини — Мария создает символический план повествования, возвышающий эту рядовую женщину до роли провозвестницы Божьего Слова. Важная черта рассматриваемого памятника, как и других ранних сибирских сочинений, состоит в причудливом сочетании книжной традиции с элементами представлений, заимствованных из «народного православия».

Таким образом, анализ видений в составе первого памятника сибирской агиографии выявил в нем своеобразное соединение традиционных черт книжной культуры с новыми тенденциями литературного процесса переходного периода, что позволяет говорить об особом этапе в развитии жанра видений на излете древнерусской литературы.

ГЛАВА 4. О ПОСТРОЕНИИ СЮЖЕТОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ВКЛЮЧАЮЩИХ ВИДЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ СЛОВА ОБ ИСАКИИ ПЕЧЕРНИКЕ И ЖИТИЯ АЛЕКСАНДРА СВИРСКОГО)

Три предшествующие главы нашего исследования были посвящены анализу видений в составе памятников древнерусской литературы, принадлежащих к разным типам агиографического повествования (патерик, житие, сказание об иконе). Обращение к разновременным литературным источникам позволило зафиксировать и описать несколько этапов развития жанра видений в древнерусской словесности от ее зарождения до перехода к художественной литературе Нового времени.

До сих пор наши наблюдения были основаны исключительно на текстах, содержащих видения, связанные с основанием церкви или монастыря (такие видения входят в малоизученную тематическую разновидность этого жанра, призванную регламентировать религиозную жизнь и бытовое поведение христианина). В отличие от видений эсхатологического или пророческого содержания, видения, связанные с основанием церкви/монастыря, так и не стали основой самостоятельных произведений древнерусской литературы, хотя можно говорить о присутствии в ней определенного набора элементов и устойчивой схемы для построения рассказов данной тематики. Согласно этой схеме развертывание событий в произведении происходит благодаря явлению тайнозрителю одного или нескольких видений, приводящему к строительству церкви или монастыря. Решившись выйти за пределы данной тематической группы, мы обнаруживаем, что и эпизоды с видениями другой тематики построены аналогичным способом. Это наводит на мысль о присутствии в древнерусской словесности некой общей схемы, организующей построение любого рассказа о видении⁵⁷. Для подтверждения этой мысли обратимся к уже рассмотренным ранее памятникам – Киево-

⁵⁷ По утверждению А.Н. Веселовского, древнейшие сюжеты представляют собой типические схемы, «передававшиеся в ряду поколений как готовые формулы» [Веселовский 2006, с. 537].

Печерскому патерику и Житию Александра Свирского. Из этих образцовых в своем роде произведений для сопоставительного анализа нами выбраны два сюжетных фрагмента, включающие контрастирующие друг с другом по содержанию и результатам воздействия на тайнозрителя рассказы о видениях Исакия Печерника и Александра Свирского. В Слове об Исакии Печернике заглавному герою являются бесы в облики ангелов и бес, принявший образ Христа, замучившие затворника до полусмерти; Александр, напротив, был удостоен истинного видения ангелов и святой Троицы, по велению которой он приступил к созданию собственной обители. Детальное сопоставительное исследование указанных фрагментов поможет выявить некоторые принципы построения древнерусских сюжетов, содержащих видения.

4.1. Структурные особенности агиографических сюжетов, включающих видения

В настоящем разделе на примере указанных памятников нами будет рассмотрена структура «сюжетов с видениями», при этом анализу будут подвергнуты как сюжетное построение произведений в полном объеме, так и эпизоды видений в них.

Анализ Слова об Исакии Печернике следует начать с определения его места в составе Киево-Печерского патерики. Как уже было сказано ранее, патериковый ансамбль включает в себя Слово о создании церкви, два агиографических цикла, принадлежащих Симону и Поликарпу, и летописное по происхождению «Слово о первых черноризцах печерских». Последнее Слово повествует о четырех печерских иноках – Демьяне, Еремее, Матфее и Исакии, причем краткие рассказы о трех первых братьях объединены в первой части этого повествования, а подвигу Исакия Печерника посвящено отдельное Слово, завершающее как данный фрагмент патерики, так и патериковый ансамбль в целом.

Рассказы о подвигах печерских иноков, которые составляют циклы

Симона и Поликарпа, а также интересующее нас заключительное Слово, принадлежат к особой разновидности агиографических сочинений – патериковыми житиями [Ольшевская 1981, с. 21]. В отличие от более известных житий-биосов⁵⁸ (все рассмотренные нами Жития, в том числе и Житие Александра Свирского, относятся к данной разновидности), повествование в которых может быть достаточно пространным и детализированным, это агиографические произведения малой формы: «Патериковое житие не ставит своей целью дать целостный развернутый рассказ о жизни героя. <...> В эпицентре агиографического рассказа в Печерском своде от одного до нескольких наиболее ярких эпизодов жизни героя, остальные известия о нем выступают в начале или финальной части произведения в сжатом виде» [Ольшевская 1981, с. 22]. Акцентирование специфики разных типов житий поможет нам объяснить сходство и различия в организации видений в анализируемых памятниках.

Рассмотрим подробнее структуру текста Слова об Исакии Печернике и Жития Александра Свирского, чтобы указать в нем место интересующих нас видений.

Слово об Исакии Печернике начинается кратким вступлением, в котором говорится о жизни святого до его решения стать монахом (указаны место, где он жил, и род его деятельности)⁵⁹. Основная часть Слова состоит из двух частей⁶⁰. В первой рассказывается о том, как Исакий был прельщен

⁵⁸ Структура житий данного типа подробно описана в работе Х.М. Лопарева [Лопарев 1911, с.13-36].

⁵⁹ Л.А. Ольшевская отмечает, что «целевая установка патерикового жития – рассказать о самом значительном в жизни героя - приводит к тому, что, в отличие от собственно жития, в нем содержатся лишь беглые замечания о родине и родителях святого» [Ольшевская 1999, с. 246].

⁶⁰ Вопрос о композиции Слова об Исакии связан с историей создания этого текста. А.А. Шахматов доказал, что части этого рассказа были написаны в разное время. Рассматривая содержащиеся в Повести временных лет под 1074 г. рассказ о кончине Феодосия и жизни четырех печерских монахов, он выделил два временных слоя текста: первый он отнес к так называемому первому Киево-Печерскому своду, завершённому в 1073 г. и создававшимся под руководством иеромонаха Никона, а второй – к Начальному, или второму, Киево-Печерскому своду. Первая часть рассказа об Исакии

бесами. Вторая часть содержит описание последующего духовного восхождения святого и его победы над бесами. Заключительная часть Слова, такая же краткая, как и вступительная, посвящена преставлению святого. Далее следует похвала чернецам печерского монастыря, завершающая не только Слово об Исакии, но и патерик в целом. Рассказ об искушении Исакия бесами образует композиционный центр первой части Слова. Напомним, что в Житии Александра Свирского выделяются вступительная, основная и заключительная части с описанием посмертных чудес святого. При дальнейшем анализе мы сконцентрируем внимание на четырех видениях Александра из основной части Жития, приводящих святого к основанию им обители.

Сопоставим части сюжетов с видениями из Слова патерика (с. 77-78) и Жития Александра (с. 34-61). Чтобы видеть, в каких местах этих сюжетов смысл описываемых событий совпадает, а в каких расходится, будем анализировать оба повествования параллельно.

Интересующие нас события начинаются с того, что оба главных героя принимают постриг. Став монахами, они стремятся к совершению духовных подвигов. Исакий после пострижения сразу затворяется в пещере и в течение семи лет ведет очень строгую жизнь. Александр же последовательно проходит различные этапы монашеского служения. Проведя много лет в монастыре, он хочет уйти в пустынь, но игумен не позволяет ему сделать это, считая, что Александр еще не готов к такому подвигу, и тот остается в монастыре до явления ему Богородицы, после которого Александру дозволяется покинуть монастырь. Находясь в пустыни, Александр достигает такой духовной крепости, что своей молитвой изгоняет бесов с того места, на котором поселился.

Далее в обоих памятниках следуют рассказы о видениях святых, которые являются центральным сюжетным звеном обоих повествований.

Печернике существовала еще в первом Киево-Печерском своде, а вторая была добавлена при составлении Начального свода [Шахматов 1908, с. 447-451].

Видения начинаются в момент состояния измененного сознания обоих героев, вызванного у Исакия пением псалмов, у Александра – его молитвенным обращением к Богу. В патериковом рассказе Исакию во время вечернего пения псалмов являются бесы в образе ангелов (прекрасных юношей с сияющими лицами). Александр во время своих молитв сначала два раза видит ангела, а через какое-то время ему были явлены еще два видения – Троицы и ангела. Ключевой момент видений Исакия и Александра – повеление, данное подвижникам сверхъестественными силами. Исакию бесы велят поклониться главному среди них – бесу, принявшему образ Христа. Основа всех видений Александра – повеление истинных ангелов и самой Троицы построить в указанном свыше месте церковь и основать монастырь. Оба тайнозрителя повинуются воле высших сил, но Исакий, не умея отличить бесовского наваждения от божественного явления, сразу исполнил повеление, и бесы заставили его плясать под свою музыку; Александр, напротив, опасаясь бесовских козней, решает принять на себя роль основателя монастыря, только получив подтверждение истинности повеления из уст самого Всевышнего. Далее в обоих рассказах посланцы потустороннего мира, явленные героям в зримых образах, исчезают. Завершает рассказы о видениях описание состояния героев (в патерике — телесного, в Житии — духовного): бесы доводят Исакия до полусмерти, оставив едва живым, а Александр радуется и прославляет Всевышнего.

Далее в патериковом Слове говорится, что из-за бесовских козней Исакий в течение трех лет пребывал в тяжелой болезни, и за ним ухаживал Феодосий Печерский. Исцелившись, подвижник понял, что был не готов к подвигу, который на себя самонадеянно возложил, и решил продолжить путь духовного совершенствования в обители. В дальнейшем он обретает такую духовную крепость, что вновь поселяется в пещере, и бесы уже не могут его победить. В Житии Александра благодаря видениям ангела и Троицы воплощается Божий промысел: подвижник, как ему было предсказано,

становится духовным наставником многих и игуменом собственного монастыря.

Переместим внимание на структуру обоих сюжетов. Главные их персонажи – монахи Исакий и Александр (они же соответственно главные герои рассматриваемых сочинений). Однако главными действующими лицами в эпизодах видений являются не они, а посланцы иного мира, без которых невозможна сама ситуация видения. Это обстоятельство позволяет рассматривать происходящее в видениях как «сюжет в сюжете»⁶¹.

Главная особенность рассмотренных рассказов заключается в том, что при наличии общей сюжетной схемы, они не просто различаются по содержанию, но и сама логика повествования патерикового Слова противоположна повествовательной логике Жития. Кроме того, анализируемые видения находятся между собой в оппозиции по признаку «истинное видение» - «бесовское наваждение».

Представим общую схему сюжетов:

Схема 1

- 1) свершение героем подвига во имя Всевышнего (в одном случае это жизнь в затворе, в другом – в пустыни);
- 2) собственно видения;
- 3) исполнение воли высших сил (оба героя поднимаются на новую ступень духовного совершенствования: Александр становится игуменом основанного им монастыря; Исакий, оправившись после болезни, заново проходит путь духовного восхождения, начав его, как и Александр, с исполнения иноческого послушания).

⁶¹ Мы акцентируем внимание на этой мысли, поскольку она будет важна в ходе дальнейшего исследования.

Представим сопоставительную таблицу элементов, различающих оба сюжета:

Таблица 1:

1) для свершения подвига, Исакий уходит в затвор самовольно, но беспрепятственно;	1) Александр не может осуществить свое намерение уйти в пустынь из-за запрета игумена, который отпускает инока из обители только после явления тому Богородицы;
2) после видения Исакий пребывает в болезни.	2) Александр после видения осуществляет замысел Всевышнего.

Рассмотрим более подробно структуру самих видений (схема 1, элемент 2). Обратим внимание, что в составе этой части сюжетной схемы единственному видению патерикового Слова в Житии Александра соответствует группа из четырех следующих друг за другом и связанных по смыслу видений (все они подчинены осуществлению одного события – созданию Свирского монастыря). При этом все четыре видения Александра строятся по единой схеме:

- 1) молитвенное обращение Александра к Богу;
- 2) собственно видение: явление ангелов и Троицы (ключевой момент каждого из видений – повеление построить церковь и основать монастырь);
- 3) исчезновение представителей иного мира;
- 4) радость святого, прославление Всевышнего (элемент, добавлен в двух последних видениях).

Таким образом, о четырех видениях из Жития Александра можно говорить как о едином целом, и сопоставлять структуру патерикового видения с их общей структурой.

Видения Исакия и Александра, как и сами повествования об этих святых, построены на основе общей схемы, а также содержат элементы, различающие оба сюжета:

Общая схема сюжетов видений:

Схема 2:

- 1) состояние измененного сознания персонажа (вызванное в одном случае молитвой, в другом — пением псалмов);
- 2) собственно видение (основу которого составляет повеление высших сил, явленных персонажам в зримых образах);
- 3) повиновение персонажа высшей воле;
- 4) исчезновение явленных персонажам образов иного мира;
- 5) духовное/физическое состояние персонажа после видения.

В сюжетах видений выявляется три различающихся элемента. Эти различия можно представить следующим образом:

Таблица 2:

1. Содержание повеления потусторонних сил:	
Исакия призывают поклониться бесу в облики Христа;	Александр должен воплотить Божий промысел;
2. Ответное действие персонажа:	

Исакий сразу повинуется;	Александр медлит исполнить то, что ему велят, сомневаясь в истинности повеления;
3. Последствия видений:	
Исакий замучен бесами до полусмерти.	Александр радуется, прославляя Всевышнего.

Схематично представим, каким образом в данных сюжетах осуществляется развертывание событий. В каждом из них одна и та же ситуация (схема 1, элемент 1) развивается по-разному (таблица 1, элемент 1). Она вызывает вмешательство высших сил, служит «завязкой», позволяющей ввести видения в событийную канву (таблица 1, элемент 2).

Эпизоды видений, как и сами сюжеты, в состав которых они входят, начинаются с общего момента — «состояния измененного сознания персонажа» (схема 2, элемент 1), затем появляется один или несколько персонажей — посланцев иного мира, и с этого момента начинается «собственно видение». В его основе лежит формально схожее действие, осуществляемое этими персонажами (в наших текстах это повеление) (схема 2, элемент 2), но наполненное в каждом из рассказов различным смыслом (таблица 2, элементы 1). Исполнив свою роль, представители потустороннего мира исчезают, завершая тем самым видения. Поскольку очевидцы видений по-разному реагируют на их действия, последствия видений для каждого из них также отличаются (таблица 2, элементы 2, 3). Тем не менее, эти отличия характеризуют схожий момент — «состояние» очевидцев после видений (таблица 2, элемент 5). На этом рассказы о видениях в обоих текстах завершаются.

В дальнейшем повествовании результат реакции тайнозрителя на действие (повеление) представителей потустороннего мира получает воплощение, в обоих памятниках разнящееся (таблица 1, элементы 2), однако оба повествования завершает общая ситуация (схема 1, элемент 3), когда разрешаются обстоятельства, потребовавшие вмешательства высших сил.

Итак, элементы выявленных нами общих схем в совокупности представляют собой механизм, осуществляющий движение событий в повествовании, и видение – это одно из необходимых функциональных звеньев этого механизма. Вопросам о том, каким образом осуществляется развертывание события в повествовании и какова в этом процессе роль видения, будет посвящен следующий раздел.

4.2. Развертывание событийности в повествованиях, включающих видения

Чтобы ответить на вопросы, поставленные нами в конце предыдущего раздела, перейдем к анализу событийного плана повествования. Прежде чем начать его, вспомним идею Ю.М. Лотмана, определившего событие как перемещение героя-действителя через границу сюжетного (семантического) поля [Лотман 1970, с. 290-291]. По утверждению исследователя, в древнерусской литературе «при ближайшем рассмотрении оказывается, что подлинными действителями являются Бог, дьявол («сотона»), черти, ангелы и злые советники, а исторические деятели или герои легенд (имеются в виду главные герои повествования – *прим. наше, Т.К.*) – лишь орудийными средствами в их руках... Представление о пассивной, орудийной роли человека с неизбежностью уравнивало Бога и дьявола как действителей» [Там же, с. 292-293]. Как уже упоминалось ранее, ситуация видения развертывается только при одновременном наличии двух типов героев: героя-тайнозрителя и героя-посланца потустороннего

мира, которые по Ю.М. Лотману, и являются героями-действующими⁶². Эти теоретические положения Ю.М. Лотмана применимы к анализируемому нами материалу.

Повествования в патериковом рассказе и Житии Александра начинаются с ситуации, играющей в них роль завязки (схема 1, элемент 1), она, кроме того, является своеобразным «ключом», размыкающим оба повествования, чтобы ввести в них видения. Это происходит следующим образом: заглавные персонажи обоих произведений, приняв постриг, стремятся свершить духовный подвиг во славу Бога. Избранный каждым из подвижников путь служения приводит обоих героев к их «главным» видениям, с помощью которых происходит проверка их духовной крепости (здесь и далее для сопоставления приводятся фрагменты обоих рассказов, в которых описана общая ситуация, подчеркиванием обозначены совпадающие по смыслу моменты):

Слово об Исакии Печернике

Сий же Исакий восприял житие крепко,

облечеса во власяницу, и повеле купити себе козел, и одрати мехом, и возвече на власяницу, осше около его кожа сыра... Бе же ядь его просфира едина, и та же чрес день, и воды в меру пиаше. Принося же ему великий Антоний, подаваше оконцем, како вместится рука, - и тако приимаше пищу. И того створи 7 лет, на свет не вылазя, на

Житие Александра Свирского

Оттоле же преподобный Александр весь предався Богу, и вдаваша себе на труды многы. Делом телесным, изнуряя плоть свою, по вся дни, бдяше же и моляшеса без лености, по вся нощи во славословлениих же, и сонную тягость отлагая, к въздержанию же и плотию тружаяся, рукама своима делая по вся дни, въспоминая псаломское оно слово: «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти вся грехы моя». И тако преподобный съ всяким въздержанием смиряше си душу, тело же свое трудом и подвигом томяше. <...>

Блаженный же Александр бяше въздержаяся выше человеческыя силы: алкотою же безмерною и ноготою в зимное время, яко и самой земли разседатися от зелнаго мразя. н же во единой ризе, яко бесплотен, подвизаяся, аще бо и люту зиму видяше, но сладко о сих въздаяние ожидаше и студению тщашеся грядущаго огня

⁶² Характеризуя героя-действующего, Ю.М. Лотман опирается на идеи В.Я. Проппа. Герой действующий — то же, что и герой-функция, по В.Я. Проппу.

ребрех не легав, но сѣдя мало сна приимаше избежати. (с. 38-39, 57).
(с. 77).

В свою очередь, исходная ситуация в эпизоде видений Исакия и Александра также совпадает по смыслу: в обоих случаях описывается особое психологическое состояние героя-тайнозрителя, которое можно назвать состоянием измененного сознания: все четыре видения Александра начинаются с его молитвенного обращения к Богу, видение Исакия – с пения псалмов (схема 3, элемент 1). С этого момента в обоих повествованиях начинается перемещение смысловых акцентов: главные герои сочинений временно лишаются этого статуса, становясь очевидцами (тайнозрителями) видений. Сравним фрагменты обоих произведений, в которых описывается исходная ситуация видений⁶³. Заметим, что в обоих случаях действие происходит в темное время суток: в Слове об Исакии – вечером, в Житии Александра – ночью. Достойно внимания и присутствие общей детали, маркирующей в повествовании переход к «собственно видению», – это появление яркого света:

Слово об Исакии Печернике

Единоу, по обычаю, наставшю вечеру, нача кланятися, поя псалмы, оли до полуночиа, яко трудився, седе на седале своем. Единоу же сѣдашу ему, по обычаю свещу угасившу, внезапно свет восиа в пещере, яко от солнца, яко зрак отъимаа человеку (с. 77).

Житие Александра Свирского

В едину же убо ношь преподобному, бдящу и молящуся Богу, и вънезапу свет въсия велий в храмине блаженнаго, и начят преподобный дивитися, и не уведи бывшаго, и в себе помышляя: «Что се хочет быти?» (с. 59).

После того, как в повествования вводится указанная деталь (яркий свет), в них появляются герои иного мира и начинается «собственно видение» (схема 3, элемент 2)⁶⁴.

⁶³ Поскольку все видения Александра Свирского однотипны по структуре, для сопоставления будет привлечен текст главного из них – описывающий видение Троицы.

⁶⁴ Отметим, что приведенные выше наблюдения в совокупности представляют собой описание механизма, позволяющего героям потустороннего мира, говоря словами Ю.М. Лотмана, «преодолеть границы сюжетного (семантического) поля».

Слово об Исакии Печернике

Поидоша два уноши к нему красни, и блистастася лица ею, акы солнце, глаголюща ему: «Исакые, ве есве аггела, се идет к тебе Христос со аггелы». И встав Исакий, виде толпу, и лица их паче солнца, и един посреде их сияше, и от лица его луча паче всех (с. 77).

Житие Александра Свирского

И зрит же преподобный три мужа, вшедша к нему, иде же блаженный молбы своя творяше, в одежду белу оболчена, чистотою лепа же зело, и освещеннии славою небесною неисповедимою. И коегождо их жезл в руце свои дръжаща... (с. 59).

Затем в рассказах о видениях следует ключевой момент. Являясь тайнозрителям, герои потустороннего мира осуществляют формально схожее действие – оглашают повеление, согласно которому Исакий должен поклониться бесу, назвавшемуся Христом, Александр – создать церковь и основать монастырь (схема 4, элементы 1):

Слово об Исакии Печернике

И глаголаста ему:

«Исакый, то ти есть Христос, пад, поклонися ему!» (с. 77).

Житие Александра Свирского

Отвещавша же паки рекоста к нему: «Не бойся, мужу, желаниа, в нем же изволи жити святыи дух чистоты ради сердца твоего. Нъ яко же глаголах убо к тебе древле, паки глаголах ти и ныне тожде глаголю тебе: «Да созиждеша церкви и братию събери, и монастырь съградив, и келии постави, яко благоволившу ми тобою и многы душа спасти, и в разум истинный привести» (с. 59).

На это действие в тексте неизбежно следует ответное действие тайнозрителей: оба они кладут поклоны в знак своего повиновения высшей воле (но один — бесам, не подозревая об этом, другой – истинной Троице). Далее в повествовании происходит развертывание функции героев иного мира (бес заставляет подвижника плясать, стремясь его погубить, Господь повелевает создать обитель для обретения подвижником Жизни Вечной). В этот момент начинается осуществление события, которое раскроется полностью в дальнейшем повествовании.

Слово об Исакии Печернике

Он же, не разумея бесовскаго действа, ни памети прекреститися, выступая, поклонися, акы Христу, бесовскому действу. Беси же кликнуша и реша: «Наш еси, Исакий!». И введоша и в келицю малу, и посадиша, и начаша ся садити около его, полна келийца и улица печернаа. И рече един от бесов, глаголемый Христос: «Возмете сопели и гусли, и бубны и ударяйте, а той ны Исакые спляшеть!». Удариша в сопели, и в гусли, и в бубны и начаша им играти. Утомивше, оставиша и еле жива суща, и отъидоша, поругавшеся ему (с. 78).

Житие Александра Свирского

...Ею же виде, преподобный и страхом велиим обѣдержим бысть, весь трепеща, и помалу же в себе пришед, подщався и поклонися има до земля...

Преподобный же Александр к Господу глаголаши: «Господи мои, дерзнух пред тобою глаголати, повеждь ми, да како наречется имя церкви сей, юже хочет твое человеколюбие на месте сем наздаться?». Господь же рече к преподобному: «Възлюбленне, еже еси видел в трех лицах, глаголаша с тобою, да воздвигнеша церкви въ имя Отца и Сына и Святого Духа: неразделимыя Троица» (с. 59-60).

Реакция тайнозрителя на повеление высших сил подводит видение к заключительной ситуации, описывающей его состояние (в одном случае – духовное, в другом — физическое) (схема 3, элемент 5). Исакий замучен бесами до полусмерти, а Александр после видения испытывает радость. Эта ситуация, как и ситуация исходная, является «ключом», замыкающим части повествований о видениях в одной точке, в которой смысловой акцент снова перемещается с действий героев иного мира на героев-тайнозрителей. В этот момент последние вновь обретают статус главных героев повествования. Обратим внимание на другую деталь, маркирующую переход к заключительному моменту видений, – сообщение об исчезновении героев иного мира.

Слово об Исакии Печернике

Утомивше, оставиша и еле жива суща, и отъидоша, поругавшеся ему (с. 78).

Житие Александра Свирского

И зрит же блаженный Господа простертама крилома, яко ногами по земли ходящих, и мир преподобному глаголяща, и к тому невидим бысть. Преподобный же Александр зело возрадовася о сем и прослави всемогущаго Бога (с. 60).

Далее основная событийная канва обоих рассказов, прерванная вставкой видений, восстанавливается. В последующих их частях описываются

события, которые, с позиции средневекового автора, вероятно, не могли реализоваться иначе, без вставки эпизода видений. Д.С. Лихачев писал, что чудо (видения – частная разновидность чудес. – *прим. наше, Т.К.*) в житийной, христианской литературе является «сюжетной необходимостью»: «Чудом заменяется психологическая мотивировка. Только чудо вносит движение и развитие в биографию святого» [Лихачев 1958, с. 82]. Вспомним, что ситуация, вызвавшая вставку видений в рассматриваемые тексты, – испытание высшими силами духовной крепости подвижников. В случае с Александром, благодаря явленным ему видениям, обнаруживается его готовность к свершению главного подвига, в случае с Исакием все происходит наоборот, но оба повествования в итоге приходят к тому, что заглавные персонажи поднимаются на новую ступень духовного развития.

Итак, мы видим, что процесс развертывания событий как в повествованиях целиком, так и в эпизодах видений, делится на три этапа, что может быть представлено в виде соответствующих схем.

Схема развертывания события в повествованиях, содержащих видения:

1. Ситуация, вызывающая вмешательство высших сил;
2. Видение/группа видений;
3. Разрешение ситуации, потребовавшей вмешательства высших сил.

Схема развертывания события в эпизодах видений:

1. Исходная ситуация;
2. Собственно видение;
3. Последствия видения.

Можно сделать вывод, что повторение в разных повествованиях, включающих видения, одной и той же схемы, согласно которой

осуществляется развертывание событий, позволяло средневековым авторам вводить эпизоды видений в повествование (таким образом, наше первоначальное предположение получает подтверждение).

В целом процесс развертывания события в повествовании может быть представлен в виде следующей схемы:

завязка видения – исходная ситуация видения – *собственно видение* – итог видения – **разрешение ситуации, потребовавшей вмешательства высших сил**

Канва повествования о святых прерывается, когда происходит испытание их духовной крепости, в повествование вводятся видения; затем, когда обнаруживается готовность/неготовность главных героев к их подвигу, она возобновляется. Рассказы о видениях оказываются в своеобразной рамке, созданной разомкнутыми частями повествований. В свою очередь, сами видения начинаются с молитвы тайнозрителя и появления внезапного яркого света и заканчиваются описанием состояния тайнозрителя после видения, которое также маркировано особой деталью – сообщением об исчезновении посланцев иного мира. Оба названные момента также представляют собой композиционную рамку, создающуюся за счет того, что в повествовании размыкается план тайнозрителя, при этом точка разрыва знаменует начало «собственно видения», являющегося кульминацией в данной части повествования⁶⁵. В результате анализа обоих повествований становится ясно, что они сконцентрированы и композиционно закольцованы вокруг видения, вводящего в него героев потустороннего мира. Таким образом, вставка видения в повествования оказывается приемом, с помощью которого

⁶⁵ По Ю.М. Лотману, рамка является традиционным средством риторического совмещения разным путем закодированных текстов, когда она вводится в текст, внимание перемещается с сообщения на код [Лотман 2000, с. 71].

вводятся герои иного мира. Благодаря разворачиванию их функций и осуществляются события, которым повествования посвящены.

Обратим внимание на важную деталь. Оба заглавных героя, как было сказано в начале данного раздела, стремятся свершить духовный подвиг во славу Бога, но схожая ситуация при этом разрешается явлением диаметрально противоположных посланцев иного мира. Один из подвижников (Александр) удостоен явления Троицы, а другой (Исакий) видит беса, принявшего образ Христа. В следующем разделе мы попытаемся выяснить, чем обусловлен выбор разновидности героя потустороннего мира, появляющегося в видении, и как соотносится содержание видения со смысловым планом включающего его произведения.

4.3. Взаимосвязь содержания видения с поведением героя-тайнозрителя и смысловым планом сочинения

Для решения задачи, поставленной в конце предыдущего раздела, сосредоточим наше внимание на линиях главных героев обоих сочинений. Очевидно, что в рассматриваемых нами рассказах об Исакии и Александре изображены два разных варианта духовного пути подвижника, при этом различия в поведении заглавных персонажей обнаруживаются с момента их прихода в монастырь до продолжения подвижничества после явленных им видений.

Согласно концепции восточного христианства, поставившего перед человеком Древней Руси задачу совершенствования души, каждому свыше определен свой путь. Совершая этот путь, средневековый человек неизбежно сталкивался с проблемами соотношения души и тела, «внешнего» и «внутреннего», «самовластия» и свободной воли [Черная 2008, с. 35]. Говоря об отражении этих проблем в анализируемых нами памятниках, важно иметь в виду, что они связаны с разными этапами в истории русского религиозного сознания. Киево-Печерский патерик (датируется первой третью XIII в.)

создавался в период становления христианства, пришедшего на смену язычеству⁶⁶. В его рассказах о первых русских инокaх, живших в XI-XII вв. и только начавших усваивать византийские практики монашеского общежития⁶⁷, обнаруживается неожиданно глубокое понимание встающих перед христианином проблем (история Исакия – одно из ярких доказательств этого). В духовной же биографии Александра Свирского (XVI в.) запечатлен один из высших образцов иноческого служения периода расцвета русского монашества⁶⁸.

Сопоставим поэтапно духовные пути Исакия и Александра, сопровождая замеченные особенности их поведения необходимым комментарием. Различаются уже самые первые шаги духовного поприща этих подвижников. Герой патерикового рассказа Исакий — купец, который, раздав свое имущество (вероятно, следуя заповеди Христа), добровольно принял постриг и беспрепятственно ушел в затвор, то есть самонадеянно принял на себя один из самых тяжелых видов монашеского подвига. Юноша Аммос (будущий Александр), напротив, для достижения той же цели (пострига) преодолел сопротивление родителей и с самого начала подчинил себя воле игумена. Несмотря на слезные мольбы Аммоса, игумен постриг юношу в монахи, только убедившись в предначертанности для него этого поприща. К совершению главного подвига (основанию монастыря) инокa приводит долгий путь послушания. Преуспевая в исполнении монастырских служб, он становится известным за пределами обители. Желая укрыться от

⁶⁶ Л.А. Черная отмечает, что проблемы соотношения души и тела, «внешнего» и «внутреннего», а также проблема самовласти наиболее остро ощущались именно в этот период, поскольку основной задачей культуры было «избавление от “ветхого” человека, т.е. старого языческого идеала человека эпохи космической телесности, и формирование человека “нового”, христианского образца с абсолютным преобладанием души над плотью» [Черная 2003, с. 129].

⁶⁷ Напомним, что родоначальник русского монашества и основатель Киево-Печерской обители Атоний Печерский, был выходцем с Афона.

⁶⁸ По мысли Л.А. Черной, «в XVI столетии русская культура достигла полной самореализации в пределах средневековой идеи человека “Души”. Эти идеи заполняют все доступные для их выражения формы, становятся традиционными, начинают оформляться в каноны-“чины”, застывать в раз и навсегда заданных образцах» [Черная 2003, с. 129].

мирской славы и одновременно утолить свою давнюю жажду уединения, подвижник решает удалиться в пустынь, но получает разрешение на это только после явления ему Богородицы — свидетельства свыше о его готовности к этому виду монашеского подвига.

Особого внимания заслуживает внутреннее состояние героев во время подвижничества. Исакий всецело занят подавлением собственной плоти, и в тексте патерикового рассказа подчеркивается «физический» аспект его подвижничества:

Сий же Исакий восприят житие крепко, облечеса во власяницу и повеле купити собе козел, и одрати мехом, и возвече на власяницу, оше около его кожа сыра. И затворися в пещере в единой улице в келийце мале, яко 4 локоть, и ту моляше Бога со слезами. Бе же ядь его просфира едина, и та же чрес день, и воды в меру пиаше. Принося же ему великий Антоний, подаваше оконцем, како вместится рука, — и тако приимаше пищу. И того створи 7 лет, на свет не вылазя, на ребрах не легав, но сядя мало сна приимаше (с. 77).

Александр также умерщвляет свою плоть, но неустанно пребывая при этом в трудах и молитвенном сосредоточении. Телесная стойкость Александра подчинена процессу его постоянного духовного совершенствования:

Во дни убо в потребах плотских служаше братии, в нощи в молитвах стояния обнощная многа имый и, яко бесплотна имети, или тело имея некако жестоко и одушевлено, и доле легание же и множеством кланяния умерщвляше си плоть, хлеба же и воды поскуду вкушая, юностьный изнуряше цвет, к сим же, зимою померзая, ризою же худою и многошвеною доволен бываше плоти прикровением, точию и присно бо сходя ожесточавшу притяжа кожу, яко и каменного приражения не боятися, сице творя немилостив сый и гневлив некак враг бываше своему телу... (с. 44-45).

Далее идет описание того этапа жизненного пути обоих иноков, на котором им явлены видения, определившие дальнейшее направление их духовного развития. Соответствующий эпизод патерикового рассказа открывает вдумчивому читателю, что формальное исполнение самовольно и, вероятно, из честолюбия принятого подвига незаметно взрастило в душе

Исакия грех гордыни⁶⁹. Поврежденность души сделала его уязвимым для бесовского искушения, о постоянной угрозе которого затворник, отдавший семь лет жизни умерщвлению плоти, уже не помнил. Бесы в образе ангелов велят ему поклониться бесу в образе Христа, и хотя евангельский Христос никогда не требовал поклонения себе, сомнений в истинности видения у подвижника не возникает:

Он же, не разумеv бесовскаго действия, ни памяти прекреститися, выступая, поклонися, акы Христу, бесовскому действию. Беси же кликнуша и реша: «Наш еси, Исакий!» (с. 77).

Александр Свирский, находясь в пустыни, тоже подвергался бесовским искушениям, но неустанная забота о душе сделала его неуязвимым, и он одерживал победу над бесами, «опаляя» их молитвой.

Первообразом этих эпизодов, равно как и других описаний данной ситуации, является, несомненно, рассказ евангелистов об искушении Христа⁷⁰. Согласно этому рассказу, Иисус, приняв крещение от Иоанна, удалился в пустыню, где после сорокадневного поста подвергся искушению дьявола⁷¹. Как некогда их Учителя, исполнение аскетического подвига

⁶⁹ «...Именно в самовластии видели причину уклонения во зло. Как известно, самовластие было дано Адаму при сотворении. Этот дар оценивался как особая привилегия, почеть: “Сего же введе в рай... самовластием почет”, “Словесный смысл и самовласть дав, да введеть в Рай”. Адам и Ева воспользовались свободой воли себе во зло и благодаря самовластью были изгнаны из Рая. Древнерусская культура сосредоточила внимание именно на этой негативной стороне божественного дара самовластия. Оно было объявлено основной причиной греховности в человеке: “Корень греху – свое нам самовольство есть”» [Черная 2008, с. 159].

⁷⁰ Ранее уже отмечалась такая черта поэтики древнерусских сочинений, как соотнесение их событий и образов с библейскими прообразами: «Чем яснее, выразительнее было соотнесение, тем значимее представляли события» [Успенский 2000, с. 5].

⁷¹ Напомним этот эпизод в изложении евангелиста Луки: «Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни; а по прошествии их напоследок взалкал. И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом. Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим. И возвед его на высокую гору, диавол показал ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от меня, сатана; написано: ”Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи”. И повел его в Иерусалим, и поставил его

подводит Исакия и Александра к неизбежному испытанию их веры, исход которого должен определить их дальнейший путь. В результате Исакий прельщен бесовским наваждением, Александр, подобно Христу, выдерживает испытание. В отличие от самонадеянно-доверчивого Исакия, свирский отшельник не спешит исполнить даже волю Господа, в своем смирении «не замечая» постоянно сопровождающих его путь божественных знаков. Даже когда ангел, явившийся подвижнику после победы над бесами, предсказывает, что он станет духовным наставником многих, Александр просит избавить его от вражьей лести:

Блаженный же Александр, любя безмолвие, и сладостно в пустыни хождаяше, паче же, стоя на молитвах и моляся Богу избавити того всячески от всякия лести вражия (с. 58).

Лишь дальнейшие видения, главное из которых — видение Троицы, приводят Александра к смиренному принятию замысла Всевышнего, для осуществления которого он становится основателем и игуменом собственного монастыря (хотя сам он, напротив, всегда думал об уединении). Образ подвижника в Житии Александра Свирского достигает, вероятно, наивысшего своего воплощения, поскольку в истории русского христианства Александр Свирский единственный был удостоен видения Троицы⁷².

на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз; ибо написано: “Ангелам своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею”. Иисус сказал ему в ответ: сказано: “не искушай Господа Бога твоего”. И окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лк. 4;1-13).

⁷² По этой причине Александра Свирского называют «новозаветным Авраамом», сравнивая с ветхозаветным героем-богovidцем. Напомним этот библейский эпизод. Авраам, живший близ Мамрийской дубравы, вместе со своей женой Саррой был удостоен посещения трех таинственных путников, предсказавших ему чудесное рождение сына: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер и поклонился до земли. И сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18; 1-3). «Авраам встречает трех, — писал блаженный Августин, — но поклоняется одному. Увидев трех, он познал тайну Троицы, а поклонившись как Единому, он исповедал единого Бога в трех Лицах» [Блаженный Августин 1994, с. 193].

Исакий Печерник тоже достигает вершины своих духовных возможностей, но приходит к этому не в результате постепенного восхождения, как Александр, а путем «падения и восстания»⁷³. В отличие от Александра, приведенного в монастырь волей Всевышнего, Исакий избрал удел монаха «самовольно» и, вероятно, из честолюбия, но и его непростой путь к Богу отмечен печатью Провидения. Его случай попущен Всевышним в качестве назидательного примера (таковым он осознается в контексте патерика, о чем подробнее будем сказано ниже). Исцеленный от последствий бесовских козней молитвами святого Феодосия, Исакий, вероятно, осознал нечистый источник своего прежнего монашеского рвения (хотя об этом не говорится прямо)⁷⁴, поскольку смиренно решил пройти все этапы иноческого послушания, подобно тому, как проходил их после пострижения Александр:

«Се уже прелстил мя еси, диаволе, сидяща на едином месте, – говорит Исакий, – но уже не имам затвориться в пещере, но имам победи тя, ходя в монастыри» (с. 79).

Поведение Исакия резко меняется: не гнушаясь черной работы, он помогает братии в поварне и раньше всех приходит на заутреню. Он преуспевает в послушании настолько, что начинает творить чудеса. О нем, как и об Александре, распространяется слава, и чтобы избежать ее, Исакий принимает на себя подвиг юродства (заметим, что это был первый случай такого рода на Руси [Панченко 1984, с. 72]). Этот вид подвига был избран Исакием неслучайно, ибо он требует от подвижника усмирения не только

⁷³ То обстоятельство, что оба этих персонажа, с разными результатами прошедшие испытание бесовским искушением, достигают вершин святости, хорошо объясняет святитель Игнатий Брянчанинов: «Подвижники подвергаются искушению с тем, чтоб они приумножили богатство свое; слабые – с тем, чтоб охранили себя от вредного для них; спящие – с тем, чтоб пробудились; отстоящие далеко – чтоб приблизились к Богу; свои – чтоб еще более усвоились. Необученный сын не вступает в распоряжение богатством отца, потому что он не сумеет полезно распорядиться богатством. По этой причине Бог сперва искушает и томит, а потом дает дарование» [Игнатий Брянчанинов 2008, с. 311].

⁷⁴ Как отмечает М.Н. Климова, «переход героя к следующему этапу духовной эволюции – “раскаянию” – в церковной традиции происходит зачастую принципиально немотивированно, как проявление неисповедимой Божьей воли, в этой же роли могло выступать и чудо» [Климова 1996, с. 92].

плоти, но и духа и не в затворе, а в толчее повседневной жизни. Заметим, что чем большую победу Исакий одерживает над собой, тем шире становится пространство, в котором он пребывает: начав юродствовать в монастыре, он затем выходит за его пределы: «И поча по миру ходити, такоже урод ся творя» (с. 79). Исполнение подвига юродства становится свидетельством победы героя патерикового жития над собственной гордыней и его готовности к подвигу в затворе⁷⁵. Исакий вновь затворяется в пещере и подвергается бесовским искушениям, но обретенный им духовный опыт помогает ему увидеть посланцев Сатаны в их истинном обличье, а затем победить их окончательно.

Рассмотрев в сопоставлении линии главных героев обоих рассказов, перейдем к анализу эпизодов их видений, которые, как уже говорилось, можно рассматривать в качестве «сюжета в сюжете». Главными героями видений, что также было отмечено ранее, выступают представители иного мира, действия которых в сюжете видения позволяют правильно оценить аскетические достижения каждого из подвижников. Поскольку подвиг Исакия был сосредоточен всецело на «физическом» преодолении плоти, на «внешней» стороне затворничества, то и видение его, по сути, — внешне благообразная *оболочка* бесовского наваждения. Для вдумчивого читателя понятен и истинный смысл повеления бесов: «Исакый, то ти есть Христос, пад, поклонися ему!», напоминающего слова дьявола, искушавшего Христа в пустыне: «Если Ты поклонишься мне, то все будет Твое». Описание происходящего в видении Исакия доказывает, что избранный подвижником ложный путь спасения угрожает духовной (а затем и физической) гибелью:

И введоша и в келийцю малу, и посадиша, и начаша ся садити около его, полна келийца и улица печернаа. И рече един от бесов, глаголемый Христос: «Возмете сопели и гусли, и бубны и ударяйте, а той ны Исакые спляшет!».

⁷⁵ Интересно отметить, что покаянный путь Исакия повторяет перипетии рассказов о первой христианской юродивой, которую под именем преподобной Исидоры Тавенской Русская Православная Церковь поминает 10 мая. См., например: [Византийские легенды 2004, с. 15–16]; [Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. Месяц май].

Удариша в сопели, и в гусли, и в бубны и начаша им играти. Утомивше, оставиша и еле жива суца, и отъидоша, поругавшеся ему (с. 78).

Подвиг Александра – прежде всего совершенствование духа, то есть процесс, который невозможно увидеть физическим зрением. Угодность этого подвига Всевышнему подтверждает истинное явление Его «внутренним» очам подвижника:

И зрит же преподобный три мужа, вшедша к нему, иде же блаженный мольбы своя творяше, в одежду белу оболчена, чистотою лепа же зело, и освещенный славою небесною неисповедимою. И коегождо их жезл в руке свои дръжаща, ею же видево преподобный и страхом велиим объдержим бысть, весь трепеща, и помалу же в себе пришед, подщався и поклонися има до земля. Она же имша и за десную руку въстависта и глаголяще: «Уповай, блаженне, и не бойся». Преподобный же рече к нима: «Ибо аще обретох благодать пред вами, поведита ми, кто вы еста, Господи мои. Им же не преобидиста приити ко мне, рабу ваю, в такой суца светлости, ибо есмь видел никого имуща толику славу, яко же ваю вижду»... Господь же рече к преподобному: «Възлюбленне, еже еси видел в трех лицах глаголавша с тобою...» (с. 59-60).

Ряд деталей, описывающих происходящее в видении Александра, например, описание Троицы и Ее слова, обращенные к подвижнику, говорят, как и в видении Исакия, об истинном смысле данного ему повеления свыше, способствующего обретению подвижником Царства Небесного после осуществления им главного подвига своей земной жизни. Так потусторонние персонажи, принадлежащие к противоположным началам в средневековой картине мира, выявляют в видениях двух иноков глубинный смысл их поведения. Действия прельщающих Исакия бесов при этом полностью укладываются в предложенные Б.А. Успенским определения «антиповедение», «перевернутое поведение», «поведение наоборот»⁷⁶. Таким образом, в обоих сочинениях предшествующее поведение заглавного героя обуславливает тип персонажей иного мира, явленных в его видении, а также

⁷⁶ Как пишет Б.А. Успенский, антиповедение «исключительно характерно для культуры Древней Руси, как и вообще для иерархической и средневековой культуры. В своих конкретных проявлениях антиповедение может обнаруживать сколь угодно большое разнообразие, но всякий раз оно сводится к реализации одной общей модели: это именно поведение наоборот, т.е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность...» [Успенский 1994, с. 320].

события, соответствующие действиям персонажей этого типа, которые будут развернуты в сюжете видения⁷⁷ (в связи с этим вспомним наблюдение Д.С. Лихачева, заметившего, что событийный план древнерусского житийного повествования определяется фигурой его главного героя⁷⁸).

Рассмотрим далее, каким образом содержание видений соотносится со смысловым планом сочинений, поскольку названные особенности «сюжетов с видениями» наиболее полно объяснимы лишь в контексте каждого из них. Напомним, что Киево-Печерский патерик, структурная организация которого была подробно рассмотрена нами ранее, представляет собой сложное многоуровневое построение, отдельные элементы которого связаны в единое целое рядом сквозных тем. Эти темы намечены в Послании епископа Симона, предваряющем составленный тем же автором первый агиографический цикл патерикового ансамбля. Одна из важнейших среди них – тема покаяния грешника⁷⁹. Отчетливо она начинает звучать в истории инок Поликarpa⁸⁰. Возжелав власти, Поликарп неоднократно стремился покинуть Печерскую обитель, и Симон порицает его за «самовластное» принятие решений, которое ведет человека к духовной гибели:

Велика срамота обдержит мя тебе деля! Аще блажащеи ны сде варяють ны во царство небесное, и ти в покои обрящутся, мы же, горко мучими,

⁷⁷ Заметим, что поведение будущего тайнозрителя, не соответствующее христианским образцам, влечет за собой появление посланцев «мира Антихриста» далеко не всегда. Следствием его может стать и явление гневного, наказывающего «нарушителя» святого.

⁷⁸ В зависимости от того, является ли главным героем сочинения рядовой монах (основатель монастыря или подвижник, чья деятельность прославила монастырь), иерарх церкви (епископ, митрополит), князь-воин или князь-мученик, – «рассказчик-церемониймейстер вводил своего героя в событийный ряд, соответствующий занимаемому героем положению...» [Лихачев 1973, с. 159].

⁷⁹ Иноки Печерской обители, вероятно, одни из первых на Руси столкнулись на практике с задачей осмысления и признания греховной природы человека и обоснования необходимости его покаяния, приводящего раскаявшегося грешника в Царство Божье.

⁸⁰ На наш взгляд, эта тема прослеживается уже в рассказах открывающего патерик Слова о создании церкви, проанализированного нами в первой главе диссертации. Большинство героев-тайнозрителей этих рассказов проходит стадию неповиновения Провидению, чтобы затем, раскаявшись в своей неверии, найти вечное упокоевание в пределах построенной совместными усилиями церкви.

взопием? И кто помилует тя самому себе погубившу? Въспряни, брате, попецися мысленно о своей души! (с. 19).

Описанная Симоном история Поликарпа становится поводом для введения в повествование назидательных рассказов о деяниях подвижников, варьирующих тему покаяния грешника. В патерике выделяется пласт рассказов о «грешных святых»⁸¹ (об Онисифоре и его лицемерном ученике, Еразме Черноризце, об Арефе, о Тите и Евагрии, о преподобных отцах Феодоре и Василии), к которым по смыслу примыкает и заимствованная из летописи история Исакия Печерника. В этот ряд входит и рассказ о еще одном подвижнике, затворившемся в пещере без благословения игумена и прельщенном бесом, — Слово о Никите Затворнике, будущем новгородском епископе (с. 36-38). Этот рассказ открывает второй агиографический цикл патерика, принадлежащий другому автору — Поликарпу, уже известному из Послания в качестве грешного инока. Рассмотрим, как истории Исакия и Никиты соотносятся по смыслу с Посланием епископа Симона.

Судьба Никиты Затворника в посвященном ему рассказе напрямую сравнивается с историей Исакия. Подобно последнему, Никита в желании людской славы решил сразу же после пострига затвориться в пещере. Игумен же считал, что молодому подвижнику лучше оставаться среди братии, и напомнил ему, что сам Никита был очевидцем того, как Исакия прельстил дьявол:

О чадо, несть ти ползы праздну сидети, понеже ун еси; уне ти есть, да пребудеши посреди братиа, да, тем работаа, не погресиши мзды своея. Самовидец еси брата нашего святого Исакия Печерника, како прелщен бысть. Аще не бы велия благодать Божиа спасла его, иже ныне чюдеса творит многаа?! (с. 37).

⁸¹ Сюжеты о раскаявшихся грешниках, ставших святыми — особый тип агиографического повествования («грешные святые»), соответствующий по структуре богословской триаде «грех — покаяние — спасение» и обладающий некоторыми другими специфическими чертами [Климова 2010, с. 12].

Но Никита нарушил запрет игумена и повторил путь Исакия⁸².

Рассказы об Исакии и о Никите вступают в своеобразный диалог с Посланием епископа Симона, в котором тот призывает покаяться инока Поликарпа: «И исправи в собе согрешение, и всю силу вражю победиши» (с. 20). Истории Никиты и Исакия являют собой примеры наказания гордецов. Оба инока в ослеплении гордыни самонадеянно избирают подвиг затворничества, не имея для этого должного духовного опыта, позволяющего отличать бесовскую прелесть от истинного проявления божественного начала. «Откалываясь» от братии, они оказываются во власти бесов⁸³. Из Послания Симона мы знаем, что и поступки Поликарпа он осмысляет подобным образом. Обращаясь к иноку, Симон говорит следующее:

Не веси ли, яко древо, часто не напааемо, скоро изсохнет? И ты от послушания отча и братий своих оставле свое место, вскоре хотя погыбнути. Таковый овча пребываа въ стаде, неврежено будет, а отлучившееся – скоро погыбнет и волком изьядено бывает. <...> Разумех ты санолюбца, и славы ищещи от человек, а не от Бога. Не веруеши, окаяне, писаному: «Никтоже о собе возмет чести, но възванный от Бога» (с. 20).

⁸² Следует отметить, что в этом случае искушавший затворника бес действовал более изощренно, усыпляя бдительность подвижника, предупрежденного игуменом, в несколько этапов. Сначала бес сделал вид, что молится вместе с Никитой, затем отказался явиться иноку, возмнившему, что он достоин лицезреть Бога, и наконец, предстал «умолившему» его Никите в образе ангела со словами: «Невозможно человеку во плоти видети мене, и се посылаю аггел мой, да будет с тобою». Прельщенному, как и Исакий, Никите был уготован нечистой силой и более хитроумный путь гибели. Сначала бес велел ему заменить молитвы чтением книг, а затем наделил инока даром пророчества, хотя предсказать «пророк» мог лишь проделки самого беса или подученных им злых людей. Кроме того, Никита стараниями беса приобрел славу знатока книжной премудрости, но цитировал исключительно книги Ветхого Завета. Заподозрив нечистый источник дарований Никиты, опытные монахи, среди которых был и Исакий Печерник, общей молитвой освободили от наваждения заблудшего брата, не только утратившего после этого свои знания, но и разучившегося читать (с. 37).

⁸³ На патериковые рассказы об Исакии и Никите обращает внимание в своем исследовании и М. Н. Климова. Она выделяет разные типы «раскаявшихся грешников», среди которых – тип «отступники», и относит двух названных героев к разновидности «невольных отступников»: «Особенно интересны среди них (рассказов из Киево-Печерского патерика. – Т. К.) истории невольных *отступников* (курсив автора. – Т. К.): Исаакия Печерского и Никиты, епископа Новгородского, которые могут служить предостережением против крайней аскезы. Оба они в затворе впали в грех гордыни и тем временно отдали себя во власть дьявола» [Климова, 2010. С. 15–16].

В контексте комплекса рассказов о согрешивших и раскаявшихся инокх Поликарп перестает восприниматься как реально существовавшее лицо, приравниваясь к героям патерика. Когда читатель доходит до заключительного рассказа памятника — Слова об Исакии Печернике, то из предыдущего повествования ему уже известно, что этот инок — один из печерских гордецов, наряду с Никитой Затворником и иноком Поликарпом. Таким образом, это Слово завершает не только корпус патериковых рассказов, но и тему, начатую в Послании епископа Симона, семантически и композиционно закольцовывая текст. В патерике начинает просматриваться схема сюжета, подобная той, которая лежит в основе житий «грешных святых»: грех инок Поликарпа — рассказы о покаянии «грешных инокх» Печерской обители — возможность помилования и спасения грешников. По наблюдению М. Н. Климовой, образцами, на которые ориентируются средневековые авторы при создании новых обработок этого сюжета, служили «евангельские притчи и эпизоды о раскаявшихся мытарях, блудницах и Благоразумном разбойнике, равно как и истории первоверховных апостолов Петра и Павла (отступника и гонителя)» [Климова 2010, с. 13]. Таким образом, создатели патерика, обращая читателя к библейскому контексту, впервые выстраивают «русскую версию» спасения грешной души.

Если в рассказах об Исакии и Никите показан путь инокх к истинному покаянию и смирению и соответственно обретению «равновесия» в подвиге между духовным и телесным началом, то история Александра, на наш взгляд, служит примером дальнейшего развития аскетического опыта первых печерских подвижников. Как уже отмечалось, угодность Всевышнему поступков Александра Свирского, подтверждена в повествовании чередой видений и чудес. Однако отшельник (в отличие от Исакия и Никиты) не только не считает себя достойным лицезреть Бога, он долго «не замечает» божественных знаков и просит в молитвах избавить его от «всякия лъсти вражия», объясняя свое поведение во время явления ему Троицы так:

Кто есмь аз? Грешник, Господи мои, и всех человек худейший. Да на толико дело доволен буду, о немъ же ми глаголеши? Несмь достоин толики страшны дерзая приати службы и не могу аз противусеябыти. Аз убо, Господи, не сего ради приидох на место се, да строю монастырь, но да плачюся грех моих (с. 59-60).

Осознавая свою недостойность, Александр с самого начала в основание пути служения Богу кладет труд покаяния, смирения, послушания.

В проанализированных нами древнерусских памятниках в зримых образах воплощены два разных варианта пути достижения духовного совершенства – падение и восстание «грешного святого» и терпеливое восхождение к вершинам святости инока, ставшего основателем монастыря. При всех различиях этих путей события, развертывающиеся в видениях, меняют поведение подвижников, делая их примером подражания для средневекового читателя, подкрепляющим общую мысль сочинений о том, что настоящий духовный подвиг невозможен без смирения и покаяния.

В заключение раздела хотелось бы обратить внимание на проблему типологии видений, вытекающую из проделанного нами анализа построения самого сюжета видения. Принадлежность рассмотренных нами героев потустороннего мира (Троицы и беса в образе Христа) к двум противоборствующим началам, а также жесткая закреплённость функций этих героев наводят на мысль о связи посланцев иного мира, являющихся в видениях, а соответственно и самих сюжетов видений с дуальной картиной мира древнерусского человека. Именно эта связь положена в основу нашего опыта типологии сюжетов видений, которому посвящен заключительный раздел этой главы.

4.4. Опыт типологии сюжетов видений в древнерусской агиографии XIII–XVII вв.

Переходя к решению задачи, поставленной в предшествующем разделе, напомним, что во вводной части настоящего исследования нами была отмечена тематическая неоднородность средневековых видений, что говорит о необходимости их систематизации. Там же с большой долей условности было предложено разделение этого обширного материала по его содержанию на видения эсхатологические, пророческие и регламентирующие духовную жизнь христианина. Тематический принцип классификации видений помогает представить общую картину жанра, но не исчерпывает возникшую проблему, поскольку не учитывает одного из важнейших аспектов изучения средневековых литератур — связь литературных жанров со специфической картиной мира средневекового человека. Нам бы хотелось предложить опыт типологии сюжетов видений⁸⁴, в основу которой положена идея этой связи (разумеется, это лишь один из возможных подходов к решению данной проблемы). По выражению А.Я. Гуревича, мир средневекового человека — «всеобъемлющий иерархизированный универсум», понятие «тот свет» для него отсутствовало [Гуревич 1989, с. 93]. Все в этом мире движется «обычным ходом», когда необходимо повлиять на этот ход происходящего, вмешивается чудо: «Чудо нарушает обычное течение явлений, встряхивает неподвижность быта» [Бицилли 1995, с. 143]⁸⁵ (нами было показано, каким образом видения, проникая в жизнь тайнозрителя, влияют на ход ее событий, в определенной исторической ситуации видения могут «участвовать» и в

⁸⁴ Напомним, что ранее мы уже обращали внимание на видения в составе повествований как «сюжет в сюжете».

⁸⁵ Иначе об этом же сказано в работе С.С. Аверничева. Исследователь подчеркнул, что один из господствующих над литературой средневековья фундаментальных мировоззренческих принципов — принцип «пара-докса» (курсив автора — Т.К.), «...мир христианина, — продолжает мысль С.С. Аверинцев, — наполнен исключительно «чуждыми» и «новыми», «невероятными» и «недомыслимыми», «неслышанными» и «невиданными», «странными» и «неисповедимыми» вещами» [Аверинцев 1997, с. 151].

судьбе народа⁸⁶). «Иерархизированный универсум» древнерусского человека включает земное пространство и потустороннее, которое, в свою очередь, делится на ад и Рай: «Система русского средневековья строилась на подчеркнутой дуальности... Промежуточных нейтральных сфер не предусматривалось» [Лотман 1994, с. 220-221]. Соответственно идее о дуальном членении мира древнерусского человека в целом можно говорить о двух больших группах видений: эсхатологических и связанных с земным бытием человека (в эту группу попадают две оставшиеся тематические разновидности видений, о которых упоминалось выше). Если в эсхатологических видениях тайнозритель зачастую получает доступ к потусторонним тайнам во время путешествия его души по загробному миру, то видения, связанные с земным бытием человека, – знаки потустороннего мира, проникающие в этот мир (обратим внимание, что предлагаемая типология ограничена сюжетами видений, связанными с земным бытием человека, мы не включаем в нее сюжеты эсхатологических видений, которые представляют собой особую группу материала и требуют дополнительного исследования). Герои, являющиеся в видениях, посвященных земному бытию человека (также в соответствии с идеей дуальной картины мира русского средневекового человека) связаны либо с Раем («Миром Христа»), либо с адом («миром Антихриста»), поэтому мы можем говорить о двух группах таких героев. За героями, входящими в эти две группы, соответственно закреплены свои характерные функции, развертывание которых происходит в сюжетах видений. Герои из «мира Антихриста», (это, как правило, бесы)

⁸⁶ Например, в статье А.Т. Шашкова рассматривается корпус рассказов о видениях XVII-XVIII вв., распространение которых, как в письменной, так и в устной традиции, повлияло на религиозное сознание урало-сибирского крестьянства. Исследователь писал, что «наступивший после Смуты период "нестроений" в русской церковной жизни сопровождался ростом религиозного индифферентизма, на почве которого возникали духовные искания, нередко приводившие к отходу от общепринятых норм православия... Своеобразным отражением этого религиозно-идеологического противостояния стало появление в рукописной традиции кануна никоновских реформ ряда "видений", связанных, как и раньше, с образом Богородицы, призывавшей к нравственной чистоте» [Шашков 1997, с. 30].

имеют две основных функции – искушать и мучить («творить козни»), которые описаны в работе Ф.А. Рязановского [Рязановский 1915, с. 61-100]. Главной функцией героев из «мира Христа» (Богородица, апостолы, святые, ангелы) является помощь, которая имеет разные варианты, но также они могут и пророчествовать, и наказывать. В соответствии с функциями героев видений выделяются и типы их сюжетов. В свою очередь, конкретные тематические разновидности видений образуют внутри каждого типа несколько подтипов (тематических полей сюжетов). Таким образом, сюжеты видений распределяются по двум «полюсам», формируя тематические поля вокруг героев, принадлежащих аду и Раю.

Не претендуя на всеохватность материала, покажем на примерах (которые в дальнейшем могут быть дополнены), каким образом выглядит система сюжетов видений, связанных с двумя типами героев иного мира.

I. Видения, в которых явлены герои (Богородица, святые, ангелы, апостолы и др.) / знамения «мира Христа»:

1. Помощь:

Этот тип сюжета включает несколько подтипов в зависимости от вида оказанной помощи:

1) видения, которые содержат повеление:

а) совершить молебен/выполнить обет:

Богородица, святой или другие герои этого рода и велят совершить молебен или исполнить данное обещание.

Житие Феодосия Печерского: Богородица повелевает некоему боярину исполнить обет, о котором тот забыл: дать две гривны золота и оклад сковать на икону [ПЛДР. Т. 1. С. 356]⁸⁷.

⁸⁷ В работе используется текст Жития, опубликованный в издании «Памятники литературы Древней Руси». Здесь и далее при ссылке на другие памятники, опубликованные в этом издании, – ПЛДР.

Житие Симеона Верхотурского: Богородица повелевает священнику Петру Никифорову, который находится в плену со своим сыном, пешком совершить паломничество в Верхотурье к Симеону и в Нарым к Николаю чудотворцу и отпеть соответствующие молебны. За обещанием священника исполнить повеление следует чудесное освобождение из плена [Литературные памятники 2001, с. 229].

б) построить церковь/монастырь/поставить крест в указанном месте:

Богородица, святые и др. и повелевают построить церковь или основать монастырь, реже – поставить крест (напр., на месте будущей церкви или монастыря).

Повесть о Петре, царевиче ордынском: Святые апостолы Петр и Павел дают главному герою два кошелька с деньгами, на которые тот должен выменять три иконы (св. Богородицы, св. Дмитрия и св. Николы), и велят передать владыке их приказ поставить церковь в указанном месте [ПЛДР. Т.6. С. 24].

Повесть о Марфе и Марии: ангел дает Марфе и Марии золото и серебро и повелевает «крест господень устроить» и поставить в церкви архангела Михаила [ПЛДР. Т. 9. С. 108].

Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске: митрополит Филипп повелевает дьячку Аникею поставить церковь во имя Пречистой Богородицы Казанской на высоком месте и внести в новую церковь образ Казанской Богородицы [Литературные памятники 2001, с. 192–193].

2) видения, после (или во время) которых происходит исцеление:

Сказание о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давиде: Роман и Давид в видении исцеляют отрока, у которого с рождения была скорченная и иссохшая нога, трижды перекрестив его ногу; после пробуждения отрок обнаруживает себя здоровым [Древнерусские княжеские жития 2001, с. 72].

Житие Кирилла Белозерского: кн. Михаил и кн. Мария Белевские исцеляются от бесплодия после того, как им в видении явился св. Кирилл, держащий в руке три сосуда [Преподобные 1994, с. 102].

Житие Епифания: Инок Епифаний видит во сне два своих отрезанных языка с места Пустозерской и Московской казней и сам вкладывает себе в рот язык, который тут же прирастает: «И от того времени скоро... доиде язык мой до зубов моих...яко ж от рожения матери моея» [ПЛДР. Т. 11. С. 327].

Житие Симеона Верхотурского: священнику Максиму во время ночевки в деревенской избе «вниде во ухо сверчек». Максим видит Симеона и молится ему об исцелении, Симеон дует священнику в ухо и исцеляет его от «главной болезни» [Литературные памятники 2001, с. 223–224].

3) видения, в которых происходит изгнание бесов святыми, Богородицей:

Во время вечерней или ночной молитвы на визионера нападают бесы, и он начинает молить о помощи.

Житие Андрея Юродивого: Иоанн Богослов избивает бесов железной цепью, а затем отправляет их показаться Сатане [БЛДР. Т. 2. С. 336–338].

Повесть об Ульянии Осорьиной: св. Николай чудотворец дважды изгоняет бесов: один раз – «держа книгу велику» а второй – «имея палицу» После этого бесы исчезают, как дым [ПЛДР. Т. 10. С. 100, 102].

Житие Епифания: является Богородица, которая «в руках у себя беса мучит». «Аз же зрю на богородицу и дивлюся, – говорит инок Епифаний, - а сердце мое великия радости наполнено, что богородица злодея моего мучит» [ПЛДР. Т.11. С. 315].

4) видения, после (или во время) которых происходит спасение от бури на море, реке или озере:

Во время бури, когда судну грозит гибель, тайнозритель вызывает о помощи, и ему является святой; непогода внезапно утихает, и таким образом происходит спасение.

Чудеса Николы Мирликийского: монаху Николе является св. Никола чудотворец, море во мгновение ока успокаивается, и корабль за час проходит расстояние, которое должен был пройти за две недели. [БЛДР. Т.2. С. 224].

Житие Михаила Клопского: князю Василию Белозерскому является св. Михаил, и буря и ветер утихают [Повести о Житии Михаила Клопского 1958, с. 164–165].

Повесть о житии Варлаама Керетского: одиннадцатилетний Петр Васильев видит св. Варлаама, который защищает судно от волны. Затем судно внезапно оказалось в тихом месте: «Потонути было бы вам, – говорит святой, – аще бы не аз, Варлаам ис Керети». [ПЛДР. Т. 11. С. 306–307].

5) видение, во время которого утолен голод тайнозрителя:

Житие протопопа Аввакума: вовемя заточения повествователя в «темной полатке» Андроньева монастыря к нему сквозь запертую дверь проник «не вем, ангел, не вем, человек» и накормил сидящего на цепи узника щами и хлебом [Житие протопопа Аввакума 1960, с. 63.]

2. Пророчества:

1) видения, в которых предсказывается будущее тайнозрителя:

а) предсказание царства Божьего (святым, ангелом, Богородицей):

Житие Феодосия Печерского: священник Дамиан молится во время болезни о том, чтобы Всевышний не разлучал его с Феодосием, ему является Феодосий (как затем оказывается, это был ангел в образе Феодосия) и предсказывает, что тот будет принят со святыми, а затем и сам Феодосий будет принят на небесах [ПЛДР. Т. 1. С. 352].

Сказание о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань: Чудотворец Никола Корсунский является князю Феодору Юрьевичу Рязанскому, возвещает ему прибытие своего чудотворного образа из Корсуня в Рязань, который князь должен встретить, и обещает умолишь Христа, чтобы

даровал ему, его жене и сыну «венец царствия небеснаго» [БЛДР. Т. 6. С. 136].

б) предсказание времени и / или места смерти / извещение о смерти (святым, ангелом, Богородицей или с помощью знамений):

Повесть о Евфросинии Полоцкой: св. Евфросинии на смертном ложе, когда она молит Господа принять ее покаяние, является ангел, который сообщает, что настал ее час, и она будет принята в Раю: «Се уже отверзоша ти ся двери породныя, и вси ангели собращася, держащее свещи, чающее твоего сретения» [Древнерусские княжеские жития 2001, с. 156].

Повесть о честном житии царя и великого князя всея Руси Федора Ивановича: царю на смертном ложе является ангел, «муж светлый во святительских одеждах», который велит ему идти вместе с ним [Древнерусские княжеские жития 2001, с. 330].

Повесть о Тверском отроче монастыре: Григорию, отроку князя Ярослава Ярославовича Тверского, нашедшему место, на котором можно поселиться, во время молитвы является Богородица и велит построить церковь в свою честь и создать монастырь, а также предсказывает, что после основания монастыря, отрок проживет недолго и отойдет к Богу [ПЛДР. Т. 10. С. 117–118].

в) предсказание сложности предстоящего тайнозрителю жизненного пути:

Житие протопопа Аввакума: после искушения повествователь сомневается в своем призвании священника и просит Бога освободить его от бремени разрешителя чужих грехов; во время молитвы он в «тонком сне» видит три плывущих по Волге корабля; кормщик третьего из них, «юноша светел» (вероятно, ангел-хранитель) объясняет, что первые два корабля принадлежат духовным детям священника, а третий, разноцветный, – самому Аввакуму, и благословляет того на дальнейшее плаванье с женой и детьми [Житие протопопа Аввакума 1960, с. 60–61].

2) пророчества, в которых предсказывается будущее монастыря, города, государства:

Видение Хутынскому пономарю Тарасию: перед пономарем Тарасием предстает Варлаам Хутынский, молится Богородице и всем святым и предсказывает, что Великий Новгород ожидает потоп (от которого город был избавлен мольбами Богородицы и святых), мор и сильный пожар [ПЛДР. Т. 6. С. 416–420].

3. Наказание:

Это видения, в которых происходит наказание тайнозрителя болезнью за неисполнение повеления, обета или церковного правила.

Сказание о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давиде: некая женщина наказана святыми за работу в «Николин день». Святые, все разметали во храмине, оставив ее полумертвой, после чего она месяц лежала, а рука ее усохла [Древнерусские княжеские жития 2001, с. 75–76].

Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске: дьячок Аникей скрыл данное ему в видении повелении построить церковь, за что явившийся митрополит Филипп ударил его рукой по лицу, Аникей был нездоров, пока не выстроили церковь. [Литературные памятники 2001, с. 195].

Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы: Кузнецу Иоанну в видении «некий человек светлообразен» пообещал наказать его, за неисполнение обета отпеть молебен на Абалацком погосте; после этого во время работы Иоанну в голову попадает кусок железа [Литературные памятники 2001, с. 101].

4. Свидетельство о прощении грехов:

Житие Кирилла Белозерского: брат Феодосий поспорил со святым Кириллом, а когда тот умер, стал раскаиваться. В видении другому брату,

Мартиниану явился св. Кирилл и попросил передать Феодосию что не сердится на него [Преподобные 1994, с. 140].

Повесть о Тимофее Владимирском Тимофей Владимирский после своей смерти является отроку, который помог ему получить прощение от митрополита, благодарит его и сообщает, что принял от Бога прощение грехов [ПЛДР. Т. 6. С. 64].

II. Видения, в которых являются герои из «мира Антихриста» (бесы, демоны, Сатана):

1. Искушение:

Этот тип не всегда существует в «чистом» виде: зачастую, если появляется бес, то появляется и святой, побеждающий беса.

1) видения, в которых бес угрожает смертью святому:

Во время молитвы бесы нападают на святого, желая его убить.

Киево-Печерский патерик: черноризцу Исакию явились бесы в образе ангелов, повелев поклониться бесу, принявшему образ Христа. Исакий, забыв перекреститься, поклонился бесам. Бесы наполнили его келью, стали играть в сопели, гусли, бубны и заставили Исакия плясать, после чего ушли, оставив едва живого [Древнерусские патерики 1999, с. 77–78].

Житие Андрея Юродивого: демон бросился на святого «хотя убить его секирою... И вси демоне сущи с ним потекоша, зарезати его хотяще». [БЛДР. Т.2. С. 336–338].

2) видения, в которых происходит борьба за место между святым и дьяволом:

В видениях этого подтипа бесы также нападают во время или после всенощной или вечерней молитвы, желая изгнать святого.

Житие Сергия Радонежского: Сергию угрожают бесы: «Отиди, отиди от места сего! Что ища пришел еси в пустыню сию?..». Подвижник изгоняет их молитвами [ПЛДР. Т. 4. С. 306–308].

Житие Елеазара Анзерского: дьявол «со многими бесы» захотел изгнать Елеазара, когда тот пришел на Анзерский остров. Бесы обступили его, говоря: «Почто прииде на нас? Наше бо место искони бе, никто же бо житие прежде тебе имуще» [ПЛДР. Т. 11. С. 299].

3) видения, в которых дьявол причиняет вред святому (творит «козни»):

В видениях этого подтипа бесы также появляются во время или после молитвы.

Житие Епифания: После вечерней молитвы Епифаний впал в «тонок сон», к нему пришли два беса и начали раскачивать доску, на которой он спал. Епифаний рассердился, взял беса поперек и начал бить его об лавку, взывая ко Христу, Богородице, ангелу хранителю. Таким образом, высшие силы помогли ему справиться с бесами [ПЛДР. Т. 11. С. 314–315].

В заключение данного раздела хотелось бы отметить, что представленный опыт типологии сюжетов видений является первым и потому весьма несовершенным. Нам представляется, что последующее расширение тематического круга анализируемых видений, а также рассмотрение «сюжетов с видениями» в составе неагиографических древнерусских памятников (например, летописей или повестей) внесут в эту типологию существенные изменения.

Подведем итоги. Сопоставление фрагментов памятников древнерусской агиографии, содержащих видения, на примере патерикового Слова об Исакии Печернике и Жития Александра Свирского показало, что их построение

осуществляется по единой схеме, независимой от типа агиографических сочинений и тематики включенных в них видений. Процесс развертывания событий в таких повествованиях и самих эпизодах видений также осуществляется по единому принципу. Когда видение вводится в повествование, главный герой, утрачивает свой статус, становясь тайнозрителем, его повествовательный план размыкается, и вводится герой потустороннего мира, становящийся на время видения главным. Этот герой, являющийся «функцией в чистом виде», совершает действие, вызывающее ответную реакцию тайнозрителя. В момент исчезновения посланца иного мира план тайнозрителя смыкается, и он вновь обретает статус главного героя. Событие, начавшееся появлением посланца потустороннего мира, получает дальнейшее развитие в части основного повествования, следующей после видения. Функция, которую в повествовании выполняет герой потустороннего мира, и содержание видения обусловлены поведением тайнозрителя, соответствующим либо не соответствующим христианскому образцу, и соотносятся с общим замыслом сочинения: событие, развертывающееся в видении, изменяет поведение тайнозрителя, превращая его в пример подражания для средневекового читателя, подкрепляющий общий замысел сочинения.

Рассмотрение героев потустороннего мира, являющихся в пророческих видениях и регламентирующих духовную жизнь христианина (эти тематические разновидности, в отличие от эсхатологических видений, объединяет их связь с земным бытием человека), в контексте древнерусской картины мира дает основание для возможной типологии сюжетов таких видений. За посланцами иного мира в соответствии с их принадлежностью двум противоборствующим началам христианского мироздания закреплены характерные функции, развертывание которых происходит в сюжетах видений. В соответствии с этими функциями выделяются и типы сюжетов видений. Внутри каждого типа их конкретные тематические разновидности образуют несколько подтипов (тематических полей сюжетов).

Представленный нами опыт типологии ограниченного круга сюжетов видений может стать отправной точкой для систематизации более широкого материала видений, что поможет более детальному их изучению и последующему описанию системы отношений между земным и потусторонним миром русского средневековья.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Древнерусские видения, как было замечено ранее, представляют собой значительный корпус текстов, разнородных как тематически, так и по жанровым характеристикам, которые позволяют достаточно полно реконструировать своеобразную картину отношений между средневековым человеком и потусторонним миром. В центре нашего внимания находилась группа видений, посвященных созданию церкви/монастыря, входящих в состав разновременных сочинений, принадлежащих к различным типам агиографического повествования. Привлечение разнородного литературного материала позволило рассмотреть интересующее нас явление в его динамике на протяжении XIII–XVII вв.

Видения указанной тематики рассмотрены нами как «малая форма» в составе как общерусских агиографических сочинений — Киево-Печерского патерика (XIII в.) и ряда Житий основателей монастырей XV–XVII вв., так и на примере позднего памятника региональной агиографии — сибирского Сказания о чудесах Абалацкой иконы Богородицы. Нами описано несколько периодов бытования видений в древнерусской литературе, каждый из которых характеризуется изменением изображения средневековыми авторами контактов с иным миром. Это выражается в развитии образа тайнозрителя и усложнении роли видений в повествовании, сами же рассказы о видениях проходят несколько стадий формального вычленения.

Первый период — становление «малой формы» видений в агиографическом повествовании хорошо виден на примере начального Слова Киево-Печерского патерика. Видения, пронизывающие все его повествование, слиты с другими его событиями и могут быть выделены лишь по смыслу. Для раннего этапа древнерусской литературы характерен интерес авторов к поступкам человека, поэтому описание эмоциональных состояний тайнозрителя во время видения в патерике, как правило, отсутствует, а патериковые тайнозрители, представляя собой функцию в чистом виде,

являются медиаторами воли высших сил. Соответственно роль видений в патериковом повествовании сводится к тому, что они способствуют исключительно разворачиванию событий. Для патериковых тайнозрителей характерно «детское» восприятие видений, которые зачастую происходят наяву, при посторонних свидетелях и не сразу осознаются патериковыми героями как откровение свыше.

Второй период, когда «малая форма» видений в составе сочинений других жанров достигает апогея своего развития, рассмотрен нами на материале севернорусских Житий XV–XVII в., содержащих текстуально схожий рассказ о видении святого, первоисточником которого явилось Житие Сергия Радонежского. На его основе был создан рассказ о видении Кирилла Белозерского, задавший общую схему для построения ситуации *создание монастыря* в ряде севернорусских Житий XVI–XVII вв. (Ферапонта Белозерского, Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского). Во всех перечисленных памятниках рассказ о видении вводится автором в определенный момент повествования, когда святой по разным причинам не может осуществить свою духовную потребность в безмолвии, и именно видение позволяет герою достичь желаемого. При всей устойчивости общей схемы, согласно которой построены данные эпизоды в Житиях, их авторам удается отразить индивидуальные особенности духовного пути своих героев, связывая заимствованный фрагмент с фактами их биографий.

Анализ структуры видений в рассмотренных Житиях показал, что в XV–XVI вв. сложилась устойчивая основа жанра, видения уже осознаются агиографами как самостоятельный элемент повествования, поскольку они начинают маркироваться заголовками и приобретают более четкую структуру, напоминающую структуру самостоятельных видений.

Если на раннем этапе древнерусской словесности в центре внимания автора находились поступки героев, то в образах житийных тайнозрителей (которыми являются обычно заглавные герои) присутствуют описания их

отдельных психологических состояний (проявляются черты так называемого «абстрактного психологизма»). Видения героям житий явлены, как правило, в особом молитвенном состоянии. Кроме того, их введение в житийное повествование дополнительно оправдано «внутренней», «психологической» проблемой святого. Развитие событий в этих повествованиях осуществляется несколько сложнее, чем в патериковом: святой, являясь медиатором высшей воли, может воплотить ее, лишь получив откровение, разрешающее его «внутреннюю» проблему.

Хотя «малая форма» видения в рассмотренном корпусе Житий достигает своего расцвета (это особенно заметно на примере Жития Александра Свирского), поздние тексты этого ряда уже отмечены чертами упадка (Жития Кирилла Новоезерского и Филиппа Ирапского). В этих случаях дополнительное включение эпизодов видений в повествование происходит как бы механически и не оправдано ни психологическим состоянием героя, ни внутренней динамикой сюжета. Это свидетельствует об «окаменении» художественного приема и подражательном характере данных Житий.

Признаки еще одного, третьего этапа в развитии жанра видений, обнаруживаются уже на излете литературного процесса Древней Руси, в первых памятниках сибирской литературы XVII века. Анализ видений, явившихся основой большинства ранних сибирских сочинений, показал, что эта молодая региональная литература за последнее столетие древнерусской словесности ускоренно прошла те же этапы в развитии интересующего нас жанра, что и общерусская литература XIII-XVI веков. В Сказании о явлении Абалацкой иконы Богородицы в Тобольске — первом официальном памятнике сибирской агиографии, оказавшем влияние на последующие сочинения, в описании видений традиционные черты книжной культуры соединены с новыми тенденциями литературного процесса переходного периода и элементами представлений, заимствованных из народного православия. Особенности структуры видений в его составе позволяют

предположить наличие сложившегося к этому времени в общерусской литературе определенного набора жанровых элементов для построения рассказов о видениях, с помощью которого автор сибирского сочинения «конструирует» видения, соответствующие его концепции. Видения в Сказании, повторяя принцип организации патериковых рассказов о видениях, отличаются от них более четкой структурой и выделены, подобно видениям житийным, отдельными заголовками. Героиня сибирского памятника сравнима одновременно и с патериковыми героями, представляющими функцию медиатора воли высших сил в чистом виде, и с тайнозрителями житий, с которыми ее образ сближает описание эмоционального состояния. Но в отличие от патериковых и житийных тайнозрителей, вопрос о вере которых в сочинениях даже не возникает, контакты с иным миром вызывают у тайнозрительницы Сказания чувство «физического» страха, обусловленное ее неверием. Соединив в себе опыт предшествующих сочинений, видения в сибирском Сказании способствуют, прежде всего (наряду с другими элементами повествования), раскрытию образа героини. Внимание к индивидуальной судьбе простой крестьянки отражает новый для литературы XVII в процесс открытия «ценности человеческой личности».

В процессе анализа видений, связанных с основанием церкви/монастыря, возникло предположение о наличии общей схемы, согласно которой осуществляется развертывание событий в повествованиях, включающих видения разной тематики. Для подтверждения этой мысли были сопоставлены два сюжета, включающие видения святых, контрастирующие по своему содержанию и последствиям для тайнозрителя, – Слово об Исакии Печернике, герою которого явлены бесы в обличье ангелов и самого Христа, и видение Троицы заглавным героем Жития Александра Свирского. Сопоставление показало, что процесс развертывания событий в обоих повествованиях и эпизодах видений осуществляется по единому принципу: план главного героя, ставшего на время видения тайнозрителем, размыкается и главным действующим лицом становится

посланец потустороннего мира. Функция, которую в повествовании выполняет герой иного мира, и содержание видения обусловлены поведением тайнозрителя, соответствующим либо не соответствующим христианскому образцу, и соотносятся с общим замыслом сочинения.

Принадлежность героев потустороннего мира, явленных тайнозрителям в видениях, к двум противоборствующим началам («Миру Христа» и «Миру Антихриста») соответствует дуальной картине мироздания в сознании человека русского средневековья. За героями обеих групп закреплены свои характерные функции. Это позволяет систематизировать сюжеты видений, взяв за основу указанное разделение героев — посланцев иного мира.

Обширность и многообразие мира древнерусских видений исключает возможность их всестороннего изучения в пределах одного исследования. Не претендует на это и настоящая работа. Наши наблюдения за развитием некоторых разновидностей этого древнего жанра можно углублять и продолжать как в диахронии, так и применительно к отдельным историческим периодам (особенно это актуально для малоизученных разновидностей видений, регламентирующих духовную жизнь христианина, которые, в отличие от видений эсхатологических и пророческих, так и не выделились в отдельные сочинения). Кроме того, традиция древнерусских видений не прервалась в XVII в., найдя свое продолжение не только в принципиально консервативной старообрядческой письменности, но и в художественной литературе Нового и новейшего времени⁸⁸. Изучение процессов сюжето- и жанрообразования на материале видений, а также традиции древнерусских видений в литературе Нового времени, на наш

⁸⁸ В последние десятилетия начинает складываться круг работ, в которых рассматривается, каким образом традиция данного жанра трансформируется в произведениях Новой и современной литературы. Исследования на эту тему принадлежат В.Е. Головчинер [2016], В.Н. Топорову [1998], [2001], А.В. Пигину [1991], Н. Перлиной [2003], Н.Л. Шиловой [Традиции жанра видений 2007], [Видение как прием 2007], [«У меня не бывает видений» 2008], [Особенности повествовательной оптики 2008], [2011], Е.С. Седовой, Н.Л. Шиловой [2008].

взгляд, относится к перспективным направлениям современного литературоведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Видение Хутынскому пономарю Тарасию // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1984. – Т. 6: XV – первая половина XVI в. – С. 416–421.
2. Византийские легенды / Изд. подгот. С.В. Полякова. – СПб.: Наука, 2004. – 303 с.
3. Житие Александра Свирского // Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Сост. И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Л.А. Захарова, К.Н. Лемешев. – СПб.: СПбГУ, 2002. – С. 23–105.
4. Житие Андрея Юродивого // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 2: XI–XII века. – С. 330–359.
5. Житие Варлаама Хутынского // Общество любителей древней письменности. – СПб.: тип. В.С. Балашева, 1881. – Вып. 41. – С. 1–110.
6. Житие Елеазара Анзерского // Памятники литературы древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1989. – Т. 11: XVII век, кн. 2. – С. 299–304.
7. Житие Епифания // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1989. – Т. 11 :XVII век, кн. 2. –С. 310–336.
8. Житие Ефрема Перекомского // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 153–160.
9. Житие Кирилла Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г.М. Прохоров, Е.Г. Водолазкин, Е.Э. Шевченко. – СПб.: Глаголь, 1994. – С. 50–167.

10. Житие Кирилла Новоезерского // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 2005. – Т. 13: XVI в. – С. 354–415.
11. Житие Михаила Клопского // Повести о Житии Михаила Клопского / Изд. подгот. Л.А. Дмитриев. – М.; Л.: АН СССР, 1958. – С. 89–98.
12. Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. – М.: ГИХЛ, 1960. – С. 260–276.
13. Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 6: XIV – середина XV в. – С. 254–411.
14. Житие Симеона Верхотурского // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. – Новосибирск, 2001. – С. 196–231.
15. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М., 1978. – Т. 1: XI–начало XII в. – С.304–391.
16. Житие Ферапонта Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г.М. Прохоров, Е.Г. Водолазкин, Е.Э. Шевченко. – СПб.: Глаголь, 1994. – С.198–233.
17. Житие Филиппа Ирапского // Крушельницкая Е.В. Автобиография и Житие в древнерусской литературе. – СПб: Наука, 1996. – С. 179-199.
18. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников; отв. ред. А.С. Демин. – М.: Наука, 1999. – С. 7–80.
19. Повесть о видении в Нижнем Новгороде // Русская историческая библиотека. – СПб., 1909. – Т.13. – Стб. 235–240.
20. Повесть о видении некоему мужу духовну // Русская историческая библиотека. – СПб., 1909. – Т.13. – Стб. 177–184.

21. Повесть о Евфросинии Полоцкой // Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, перевод и коммент. В.В. Кускова. – М.: Кругъ, 2001. – С. 145–156.
22. Повесть о Марфе и Марии // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1988. – Т. 10: XVII век, кн. I. – С. 105–111.
23. Повесть о Петре, царевиче ордынском // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1984. – Т. 6: XV – первая половина XVI в. – С. 20–37.
24. Повесть о тверском отроче монастыре // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. Лит., 1988. – Т. 10: XVII век, кн. I. – С. 112–120.
25. Повесть о Тимофее Владимирском // Памятники литературы Древней Руси / Под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1984. – Т.6: XV – первая половина XVI в. – С. 58–67.
26. Повесть о честном житии царя и великого князя всея Руси Федора Ивановича // Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, перевод и коммент. В.В. Кускова. – М.: Кругъ, 2001. – С. 229–341.
27. Рассказ о явлении Абалацкой иконы Богородицы из следственного дела // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. – Новосибирск, 2001. – С. 342–344.
28. Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. Месяц май [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitiia-svjatykh/408 (дата обращения: 29.12.2015).
29. Сказание о перенесении образа Николы Чудотворца из Корсуня в Рязань // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 5: XIII век. – С. 396–400.

30. Сказание о чудесах святых страстотерпцах Христовых Романе и Давиде // Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, перевод и коммент. В.В. Кускова. – М., 2001. – С. 71–80.
31. Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. – Новосибирск, 2001. – С. 85–191.
32. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. – Новосибирск, 2001. – С. 192–195.
33. Чудеса Николы Мирликийского // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 2: XI–XII века. – С. 216–243.

Научная литература

34. Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике / Д.И. Абрамович. – СПб: Тип. императорской акад наук, 1902. – XXIX, 213 с.
35. Аверницев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Coda, 1997. – С. 135–156. – 343 с.
36. Батюшков Ф.Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы / Ф.Д. Батюшков. – СПб.: Тип. В.С. Балашова, 1891. – 314 с.
37. Бахтина О.Н. Старообрядческая литература в контексте христианской традиции понимания слова / О.Н. Бахтина // Герменевтика древнерусской литературы. – М., 2004. – Вып. 11. – С. 132–152.

38. Белоброва О.А. «Повесть душеполезна» Никодима типикариси Соловецкого о некоем брате / О.А. Белоброва // ТОДРЛ / Отв. ред. В.И. Малышев. – М.; Л.: Наука, 1965. – Т. 21. С. 200–210.
39. Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) / Б.И. Берман // Художественный язык средневековья / Отв. ред. В.А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 159–183.
40. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. – СПб: МИФРИЛ, 1995. – 264 с.
41. Блаженный Августин. О граде Божием: В 4 т. / Блаженный Августин. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. 3. Кн. 14-17. – 284 с.
42. Блѣхова М.И. Монастыри на Руси XI – середины XIV века / М.И. Блѣхова // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Сеницына. – М.: Наука, 2002. – С. 25–56.
43. Брянчанинов Игнатий. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 4. / Игнатий Брянчанинов; сост. А.Н. Стрижев. – М.: Паломникъ, 2008. – 452 с.
44. Буслаев Ф.И. Лекции Ф.И. Буслаева Е.И.В. Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу. (1859-1860) / Ф.И. Буслаев // Старина и новизна. – М.: Синодальная тип., 1907. – Кн. 12. – С. 10–306.
45. Веселовский А.Н. Данте и символическая поэзия католичества / А.Н. Веселовский // Вестник Европы. – 1866. – № 4. – С. 152–209.
46. Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика / Научн. ред. И.О. Шайтанов. – М.: РОССПЭН, 2006. – 688 с.
47. Вигзелл Ф. Моральный аспект обмираний и его связь с гендером и обществом / Ф. Вигзелл // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. – СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в С.-Петербурге, 2006. – С. 290–302.

48. Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. / С.Г. Вилинский. – Одесса: Тип. «Техник», 1911. – Ч. 2: Тексты. – 1019 с.
49. Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. / С.Г. Вилинский. – Одесса: Тип. «Техник», 1913. Ч.1: Исследование. – 355 с.
50. Воскобойник Н.И. Отражение общественного сознания Смутного времени в агиографии. Автореф. дис. ...канд. ист. наук. / Н.И. Воскобойник. – М., 1993. – 16 с.
51. Гаврюшина Л.К. Жития преподобного Сергия Радонежского и святителя Саввы Сербского в русской агиографии XVI в. / Л.К. Гаврюшина // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы II Международной конференции 4-6 октября 2000 г. – Сергиев Посад: Весь Сергиев Посад, 2002. – С. 208–222.
52. Гаврюшина Л.К. Из истории сербско-русских литературных связей (Житие Саввы Сербского и русские агиографы) / Л.К. Гаврюшина // Советское славяноведение. – 1985. – № 1. – С. 76–81.
53. Головчинер В.Е. Поэтика двух «товарищеских» стихотворений В. Маяковского «Товарищу Нетте – пароходу и человеку» и «Разговор с товарищем Лениным» / В.Е. Головчинер // *Rossia Olumucensia*. – Vol. LV. – *Časopis pro ruskou a slovanskou filologii*. – Num. 1. – Olumuc, 2016. – S. 5–21.
54. Грицевская И.М., Пигин, А.В. К изучению народных легенд об «обмирании» / И.М. Грицевская, А.В. Пигин // *Фольклористика Карелии*. – Петрозаводск, 1993. – С. 48–68.
55. Гуревич А.Я. «Большая» и «малая» эсхатология в культуре западноевропейского Средневековья / А.Я. Гуревич // Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор медиевистика и скандинавистика : ст. разных лет / А.Я. Гуревич. – М.: РГГУ, 2005. – С. 223–226.

56. Гуревич А.Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков / А.Я. Гуревич // Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1977. – Т. 8. – Вып. 411. – С. 3–27.
57. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (exempla XIII века) / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1989. – 366 с.
58. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
59. Гуревич А.Я. Устная и письменная культура средневековья (два «крестьянских видения» конца XII-начала XIII в.) / А.Я. Гуревич // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1982. – Т. 41. – № 4. – С. 348–358.
60. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
61. Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. / Н.С. Гурьянова; под ред. Н.Н. Покровского. – Новосибирск: Наука, 1996. – 230 с.
62. Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы. IV. «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря царскими войсками в 1676 году / Н.С. Демкова // ТОДРЛ / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – М.; Л.: Наука, – 1983. – Т. 37. – С. 320–325.
63. Демкова Н.С. Повесть о старце, просившем царскую дочь себе в жены: Принципы организации текста в редакциях XV и XVII вв. / Н.С. Демкова // Демкова Н.С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. – СПб: СПбГУ, 1997. – С. 95–103.
64. Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX в. (на материале Житий и Синодиков). Автореф. ... д. филол. н. / И.В. Дергачева. – М., 2004. – 47 с.

65. Дмитриев Л.А. Иродион / Л.А. Дмитриев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Часть 1. А–К. / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1988. – С. 440–442.
66. Дробленкова Н.Ф. К поэтике имен в древнерусской литературе / Н.Ф. Дробленкова // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л.А. Дмитриев. – Л.: Наука, 1987. – С. 73–81.
67. Еремин И.П. Жития / И.П. Еремин // История русской литературы. – М.; Л.: Наука, 1941. – Т. I. – С. 338–346.
68. Журавель О.Д. К изучению жанрового состава современной старообрядческой литературы: видения потустороннего мира в составе Урало-Сибирского патерики / О.Д. Журавель // Книга и литература в культурном контексте: Сборник научных статей, посвященных 35-летию начала археографической работы в Сибири. 1965-2000 / Отв. ред. Е.И. Дергачева-Скоп. – Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2003. – С. 459–468.
69. Журавлева И.А. Александр Свирский / И.А. Журавлева, О.А. Полякова // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Т. 1. – М.: Православная энциклопедия, 2000. – С. 536 – 539.
70. Игумен Иларион (Алфеев) Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / Иларион (Алфеев). – СПб.: Алетейя, 2001. – 675 с. [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov-i-pravoslavnoe-predanie#0_1 (дата обращения 20.05 2015).
71. Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых / А. Кадлубовский. – Варшава: Тип. Варш. учеб. окр., 1902. – 389 с.
72. Карбасова Т.Б. Кирилл Белозерский и Кирилл Новоезерский / Т.Б. Карбасова // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь / С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – С. 396–410.

73. Карбасова Т.Б. Кирилл Новоезерский: история почитания: Исследование и тексты / Т.Б. Карбасова; научн. ред. Т.Р. Руди. – М.; СПб.: Альянс-Архео, 2011. – 560 с.
74. Карбасова Т.Б. О литературных источниках Жития Кирилла Новоезерского / Т.Б. Карбасова // ТОДРЛ / Отв. ред. Н.В. Понырков. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – Т. 58. – С. 332–365.
75. Карбасова Т.Б. Редакции Жития Кирилла Новоезерского / Т.Б. Карбасова // Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказатель / Сост. И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Л.А. Захарова, К.Н. Лемешев. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. – С. 9–20.
76. Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII века) / Л.П. Карсавин // Научный исторический журнал / Под ред. Н.И. Кареева. – СПб.: Изд. И.А. Ефронъ, 1914. – Т. 1, вып. 2, № 2. – С. 10–28.
77. Кириллин В.М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» / В.М. Кириллин. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 312 с.
78. Климова М.Н. Миф о великом грешнике в русской литературе (к постановке вопроса) / М.Н. Климова // Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы: От сюжета к мотиву / Отв. ред. В.И. Тюпа. – Новосибирск: СО РАН, 1996. – С. 86–97.
79. Климова М.Н. От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: Жития «грешных святых» в русской литературе / М.Н. Климова; отв. ред. член-корреспондент РАН Е.К. Ромодановская. – М.: Индрик, 2010. – 136 с.
80. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В.О. Ключевский. – М.: Тип. Грачева и К°, у Преч. ворот, д. Шиловой, 1871. – 480 с.
81. Ключевский В.О. О русской истории / В.О. Ключевский; под ред. В.И. Буганова. – М.: Просвещение, 1993. – 576 с.
82. Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) / Е.Л. Конявская. – М., 2000. – 198 с.

83. Костомаров Н.И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия / Н.И. Костомаров. – М.: Чарли, 1994. – 800 с.
84. Крушельницкая Е.В. Автобиография и Житие в древнерусской литературе / Е.В. Крушельницкая; отв. ред. Н.В. Понырko. – СПб: Наука, 1996. – 368 с.
85. Кузнецов Б.В. События смутного времени в массовых представлениях современников («видения» и «знамения», их значение в этот период) / Б.В. Кузнецов. – М., 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://refdb.ru/look/2337382-p15.html> (дата обращения 18.09.15).
86. Кузнецов Б.В. События смутного времени в массовых представлениях современников. Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Б.В. Кузнецов. – М., 1997. – 16 с.
87. Кусков В.В. Жанровое своеобразие Киево-Печерского патерики / В.В. Кусков // Методология литературоведческих исследований. – Прага, 1982. – С. 33–46.
88. Лавров А.С. Колдовство и религия в России 1700-1740 гг. / А.С. Лавров. – М.: Древлехранилище, 2000. – 575 с.
89. Ле Гофф Ж. Чудесное на средневековом западе / Ж. Ле Гофф // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф; ред. О.М. Фролова. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. – С. 41–65.
90. Лихачев Д.С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы / Д.С. Лихачев // Лихачев, Д.С. Исследования по древнерусской литературе / Д.С. Лихачев. – Л.: Наука. 1986. – С. 79–95.
91. Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы / Д.С. Лихачев. – СПб: Алетейя, 2001. – С. 6–341.
92. Лихачев Д.С. О русской культуре / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет / Д.С. Лихачев; отв. ред. О.В. Панченко. – СПб.: Арс, 2006. – Т. 2. – С. 109–126.

93. Лихачев Д.С. Первые семьсот лет русской литературы / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет / Д.С. Лихачев; отв. ред. О.В. Панченко. – СПб.: Арт, 2006. – Т. 3. – С. 67–96.
94. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Избранные работы в 3-х т. Т.1. / Д.С. Лихачев. – Л.: Худож. лит., 1987. – С. 261–654.
95. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили / Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.
96. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси / Д.С. Лихачев. – М.; Л.: Изд-во акад. наук СССР, 1958. – 186 с.
97. Лопарев Х.М. Византийские жития святых VIII–IX веков / Х.М. Лопарев // Византийский временник / Под ред. В.Э. Регеля. – СПб., 1911. – Т. XVII. – 224 с
98. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб: Искусство–СПб, 2000. – С. 12–147.
99. Лотман Ю.М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б.А. Успенский. – М.: Гнозис, 1994. – С. 219–253.
100. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 384 с.
101. Лурье М.Л. Странствия души по тому свету в русских обмираниях / М.Л. Лурье, А.В. Тарабукина // Живая старина. – № 2. – 1994. – С. 22–26.
102. Максимова Д.Б. Видение Нифонту и Нифонт в видении Дорофею: связь времен и текстов / Д.Б. Максимова // Время и текст. Историко-литературный сборник / Научн. ред. Н.В. Серебрянников. – СПб.: Академический проект, 2002. – С. 18–29.

103. Максимова Д.Б. Житийные памятники, посвященные Нифонту Новгородскому. Литературная история текстов. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Д.Б. Максимова. – СПб., 2001. – 26 с.
104. Мелихов М.В. «Домашняя» эсхатология печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Вып. 7. Ч. 2. Проблемы книжной культуры / Отв. ред. И.В. Починская. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2009. – С. 232–240.
105. Мелихов М.В. Видения печорского старообрядца С.А. Носова: эсхатологические мотивы и реальная действительность / М.В. Мелихов // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. / Ред. Н.А. Мудрова, Е.А. Полетаева, М.Г. Казанцева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2002. – С. 182–202.
106. Мелихов М.В. Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов. Видения, письма, записки / Подгот. М.В. Мелихов. – М.: Памятники исторической мысли, 2005. – 423 с.
107. Мелихов М.В. Эсхатологические мотивы в письмах к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова / М.В. Мелихов // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России / Сост. и отв. ред. Е.И. Дергачева-Скоп, В.Н. Алексеев. – Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2008. – Т. 2. – С. 267–283.
108. Мещерякова Л.Я. Жанр жития в тверской литературе XVI–XVIII вв. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Л.Я. Мещерякова. – Тверь, 2009. – 18 с.
109. Назаревский А.А. Очерки из области русской исторической повести начала XVII в. / А.А. Назаревский. – Киев: Изд-во Киевск. гос. Ун-та, 1958. – 184 с.
110. Нечаева Т.В. Два малоизвестных видения в нижегородской литературе XVII в. / Т.В. Нечаева // Герменевтика древнерусской литературы. – М., 1992. – Сб. 4: XVII–начало XVIII вв. – С. 65–72.

111. Новый Олонецкий патерик / Отв. ред. А.В. Пигин. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. – 584 с.
112. Ольшевская Л.А. «Прелесть простоты и вымысла...» / Л.А. Ольшевская // Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников; отв. ред. А.С. Демин. – М.: Наука, 1999. – С. 233–252.
113. Ольшевская Л.А. Об авторах «Киево-Печерского патерика» / Л.А. Ольшевская // Литература Древней Руси / Отв. ред. Н.И. Прокофьев. – М.: МГПИ, 1978. – Вып. 2. – С. 13–28.
114. Ольшевская Л.А. Патерик Киево-Печерский / Л.А. Ольшевская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – С. 308–313.
115. Ольшевская Л.А. Поликарп // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – С. 370–373.
116. Ольшевская Л.А. Своеобразие жанра житий в Киево-Печерском патерике / Л.А. Ольшевская // Литература Древней Руси / Отв. ред. Н.И. Прокофьев. – М.: МГПИ, 1981. – С. 18–34.
117. Ольшевская Л.А. Симон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – С. 392–396.
118. Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре / Н.А. Охотина-Линдт. – СПб.: Глагол, 1996. – 256 с.
119. Охотникова В.И. Псковская агиография XIV-XVII вв. Исследование и тексты. В 2-х т / В.И. Охотникова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. – 573 с.
120. Пак Н.В. К проблеме источников Жития Александра Свирского: переводные жития / Н.В. Пак // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 145–151.

121. Панченко О.В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца» / О.В. Панченко // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 473–482.
122. Панченко О.В. Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике, гимнографии) / О.В. Панченко // ТОДРЛ / Отв. ред. О.В. Творогов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – Т. 54. – С. 491–534.
123. Панченко О.В. Соловецкие повести о «видениях» 1668 г. / О.В. Панченко // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 465–472.
124. Панченко О.В. Соловецкий сборник повестей о чудесах и знамениях 1661-1663 гг. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 444–464.
125. Перлина Н. Средневековые видения и «Божественная комедия» как эстетическая парадигма «Мертвых душ» / Н. Перлина // Гоголь как явление мировой литературы. Сб. ст. по материалам международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня смерти Н.В. Гоголя. Москва, 31 октября – 02 ноября 2002 г. / Под ред. Ю.В. Манна. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 286–296.
126. Пигин А.В. «Сказание о дивном видении некоей девице» в 1804 году – неизвестный памятник старообрядческой полемики XIX века / А.В. Пигин // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь Ольги Андреевны Белобровой / Отв. ред. М.А. Федотова. – М.: Индрик, 2006. – С. 312–324.
127. Пигин А.В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. / А.В. Пигин // ТОДРЛ / Под ред А. А. Алексеева и др. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 50. – С. 551–557.

128. Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности / А.В. Пигин; научн. ред. Е.М. Юхименко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – 430 с.
129. Пигин А.В. Жанр видений как исторический источник (на Выговском материале XVIII в.) / А.В. Пигин // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий. Материалы международной конференции (2-5 февраля 2000 года) / Отв. ред. Е.И. Ермаченко. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2000. – С. 216–222.
130. Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты / А.В. Пигин; отв. ред. Н.В. Поньрко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. – 267 с.
131. Пигин А.В. К вопросу об источниках Жития Александра Свирского (Житие Пахомия Великого и Чудо архистратига Михаила «Иже в Хонех») / А.В. Пигин, К.М. Запольская // ТОДРЛ / Отв. ред. Л.В. Соколова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – Т. 55 – С. 281–288.
132. Пигин А.В. К истории жанра видений в Выговской литературной школе («Видение некоей старухи» в 1748 г.) / А.В. Пигин, Е.М. Юхименко // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России / Под ред. А.М. Пашкова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 129–138.
133. Пигин А.В. Литературная история Повести о видении Антония Галичанина / А.В. Пигин // ТОДРЛ / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб., 2001. – Т. 52 – С. 225–292.
134. Пигин А.В. Повесть душеполезна Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / А.В. Пигин; отв. ред. Н.В. Поньрко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 259 с.
135. Пигин А.В. Повесть о видении Антония Галичанина // *Studia metrica et poetica*: Сб. ст. памяти Петра Алексеевича Руднева / А.В. Пигин; сост. А.К. Байбурин, А.Ф. Белоусов. – СПб.: Гуманитарн. аг-во «Академический проект», 1999. – С. 183–190.

136. Пигин А.В. Роман Ф.М. Достоевского «Бесы» и видения Рая и Ада / А.В. Пигин // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы: Межвуз. сб. / Отв. ред. В.Н. Захаров. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1991. – С. 132–139.
137. Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. 2-е изд. / С.Ф. Платонов. – СПб.: тип. М.А. Александрова, 1913. – 544 с.
138. Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле / М.Б. Плюханова // Плюханова М.Б. Из истории русской культуры. Т. III: (XVII – начало XVIII века) / М.Б. Плюханова. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 380–459.
139. Покровский Н.Н. Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX в. / Н.Н. Покровский // Живая старина. – 1997. – № 2. – С. 39–41.
140. Пономарев А.И. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении. Опыт исследования памятников христианской агиологии и эсхатологии / А.И. Пономарев. – СПб.: тип. С. Добродеева, 1886. – 223, III с.
141. Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литературе / Н.И. Прокофьев // Уч. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В.И. Ленина. – М.: МГПИ, 1964. – Т. 231. – С. 35–56.
142. Прокофьев Н.И. Видения крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII в. (из истории жанров литературного средневековья). Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.И. Прокофьев. – М., 1949. – 17 с.
143. Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. / Н.И. Прокофьев // Литература Древней Руси: Сб. науч. тр. / Сост. Н.И. Прокофьев. – М.: Изд-во МГУ, 1975. – Вып. 1. – С. 5–39.

144. Прокофьев Н.И. Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси / Н.И. Прокофьев // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В.И. Ленина. – М.: МГПИ, 1967. – Вып. 256. – Ч. 1. – С. 36–53.
145. Ромодановская Е.К. К вопросу о документальности в агиографии XVII века / Е.К. Ромодановская // Русская агиография: Исследования. Тексты. Публикации. – Вып. 3. – СПб. [в печати].
146. Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян XVII-XVIII вв. о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) / Е.К. Ромодановская // Ромодановская Е.К. Сибирь и литература XVII век / Е.К. Ромодановская. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 292–313.
147. Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. (Истоки русской сибирской литературы) / Е.К. Ромодановская // Ромодановская Е.К. Сибирь и литература. XVII век / Е.К. Ромодановская. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 20–180.
148. Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода / Е.К. Ромодановская; отв. ред. Л.А. Дмитриев. – Новосибирск: Наука, 1994. – 232 с.
149. Ромодановская Е.К. Сибирские видения в контексте антиниконовской борьбы / Е.К. Ромодановская, А.Т. Шашков // Ромодановская Е.К. Сибирь и литература XVII век / Е.К. Ромодановская. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 314–329.
150. Ромодановская Е.К. Сибирские повести об иконах (XVII – начало XVIII в.) / Е.К. Ромодановская // Освоение Сибири в эпоху феодализма (XVII–XIX вв.) / Отв. ред. В.И. Шунков. – Новосибирск: Наука, 1968. – С. 82–95.
151. Руди Т.Р. «Imitatio angeli» (проблемы типологии агиографической топики) / Т.Р. Руди // Русская литература. – 2003. – № 2. – С. 48–59.
152. Руди Т.Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) / Т.Р. Руди // ТОДРЛ / Отв. ред. Л.В. Соколова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – Т. 55. – С. 211–227.

153. Руди Т.Р. О композиции и топике житий преподобных / Т.Р. Руди // ТОДРЛ / Отв. ред. О.В. Творогов. – СПб: Дмитрий Буланин, 2006. – Т.57. – С. 431–500.
154. Руди Т.Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) / Т.Р. Руди // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Вып. 2 / Под ред. Т.Р. Руди и С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. – С. 517–530.
155. Руди Т.Р. Топика русских житий (вопросы типологии) / Т.Р. Руди // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / Под ред. С.А. Семячко, Т.Р. Руди. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. – С. 59 – 101.
156. Рыжова Е.А. Жанр видений в севернорусской агиографии / Е.А. Рыжова // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / Под ред. С.А. Семячко, Т.Р. Руди. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. – С. 160–194.
157. Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») / Е.А. Рыжова // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – С. 422–440.
158. Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе / Ф.А. Рязановский. – М: Печатня А.И. Снегиревой, 1915. – 126 с.
159. Сахаров В.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи / В.А. Сахаров. – Тула: Тип. Н.И. Соколова, 1879. – 249 с.
160. Севастьянова С.К. Повесть о чудесном исцелении инок Исайи в Анзерской пустыни: на пересечении традиций / С.К. Севастьянова, О.В. Чумичева // ТОДРЛ / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – Т. 52. – С. 684–694.

161. Севастьянова С.К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты / С.К. Севастьянова; научн. ред. Е.К. Ромодановская. – М.: Индрик, 2007. – 368 с.
162. Седова Е.С. Мотив видения в романе Т. Толстой «Кысь» / Е.С. Седова, Н.Л. Шилова // Русская литература в мировом культурном и образовательном пространстве. Материалы конгресса. СПб., 15–17 октября 2008 г. / Под ред. П.Е. Бухаркина, Н.О. Рогожиной, Е.Е. Юркова. – СПб.: МИРС, 2008. – Т. II: Новое в истории русской литературы. Ч. 2: Теоретико-методологические проблемы литературоведения. Литература XX–XXI вв.: Смена аксиологической парадигмы? – С. 410–415.
163. Силантьев И.В. Парадокс в системе литературного сюжета / И.В. Силантьев // Силантьев И.В. Сюжетологические исследования / И.В. Силантьев. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – С.173–183.
164. Синявский А.Д. Иван-дурак: Очерк русской народной веры / А.Д. Синявский. – М.: Аграф, 2001. – 464 с.
165. Скрипиль М.О. Легендарно-политические сказания Древней Руси / М.О. Скрипиль // Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1950. – Вып. 2. – С.48–63.
166. Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. IV. История России с древнейших времен. / С.М. Соловьев; отв. ред. И.Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. – М.: Мысль, 1988. Т. 7–8. – 752 с.
167. Солодкин Я.Г. К истории повести о видении некоему мужу духовну / Я.Г. Солодкин // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма / Отв. ред. Н.Н. Покровский. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 14–23.
168. Стародумов И.В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / И.В. Стародумов. – Омск, 2009. – 20 с.

169. Творогов О.В. Житие Василия Нового / О.В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – С. 142–143.
170. Титова Л.В. Жанр «видения» в историко-публицистических текстах XVII в.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиевой лавры и Послание дьякона Федора сыну Максиму / Л.В. Титова // ТОДРЛ / Отв. ред. О.В. Творогов. – СПб: Дмитрий Буланин, 2006. – Т.57. – С. 248–253.
171. Толстая С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) / С.М. Толстая, Н.И. Толстой // Вторичные моделирующие системы. – Тарту: Тартуск. гос. ун-т, 1979. – С. 63–65.
172. Толстая С.М. Рассказы о посещении «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» / С.М. Толстая // Jews and Slavs. – Jerusalem, 2003. – Vol. 10. – P. 43–54.
173. Топоров В.Н. К архетипическому у Тургенева: сны, видения, мечтания / В.Н. Топоров // Литературные архетипы и универсалии / Под ред. Е.М. Мелетинского. – М.: РГГУ, 2001. – С. 369–432.
174. Топоров В.Н. Странный Тургенев: (Четыре главы) / В.Н. Топоров. – М.: Б.и., 1998. – 190 с.
175. Успенский Б.А. Антиповедение в культуре древней Руси / Б.А. Успенский // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – С. 320–332.
176. Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси / Б.А. Успенский. – М., 2000. – 128 с.
177. Успенский Б.А. Поэтика композиции / Б.А. Успенский; ред. И. Гурвиц. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с.
178. Успенский Д. Видения Смутного времени / Д. Успенский // Вестник Европы. – 1914. – № 5. – С. 134–171.
179. Фаминский В.И. Основные переживания русской народной души в годину Смутного времени (По литературным памятникам этой эпохи) /

- В.И. Фаминский. – Киев: Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1915. – 41 с.
180. Федотова М.А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского / М.А. Федотова // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 153–160.
181. Фрайданк Д. Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах / Д. Фрайданк // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л.А. Дмитриев. – Л.: Наука, 1987. – С. 224–233.
182. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг; подгот. текста и общ. ред. Н.В. Брагинской. – М.: Лабиринт, 1997. – 488 с.
183. Черепанова О.А. Модус реальной ирреальности в минижанре видений и чудес (по материалам памятников XV-XVII веков) / О.А. Черепанова // Язык и текст: Межвузовский сборник памяти проф. М.А. Соколовой / Отв. ред. В.В. Колесов. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1998. – С. 70–79.
184. Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры / Л.А. Черная. – М.: Языки славянских культур, 2008. – 464 с.
185. Черная Л.А. От «человека Души» к «человеку Разума» / Л.А. Черная // Человек между Царством и Империей. Материалы международной конференции «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив» Москва. 14–15 ноября 2002 г. / Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: Институт человека РАН, 2003. – С. 127–142.
186. Чумичева О.В. Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского (к вопросу о восприятии иконного образа в России в первой половине XVII в.) / О.В. Чумичева // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С.244–253.
187. Чумичева О.В. Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667-1676 гг. / О.В. Чумичева

- // ТОДРЛ / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. – Т. 47. – С. 285–292.
188. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах / А.А. Шахматов. – СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908. – 686 с.
 189. Шашков А.Т. Брань, борода и немецкое платье (по материалам уралосибирских «видений» XVII-XVIII вв.) / А.Т. Шашков // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1997. – С. 28–38.
 190. Шилова Н.Л. «У меня не бывает видений»: особенности визионерской топики в прозе Вен. Ерофеева 1960-х гг. / Н.Л. Шилова // Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. – 2008. – № 59, вып. 16. – С. 208–219.
 191. Шилова Н.Л. Видение как приём в русской прозе 1960–2000 гг. / Н.Л. Шилова // Русская словесность в контексте мировой культуры: Материалы международной конференции РОПРЯЛ (Нижний Новгород, 3-5 октября 2007 г.). / Под ред. Л.И. Ручина. – Нижний Новгород: НижГУ, 2007. – С. 479–483.
 192. Шилова Н.Л. Визионерские мотивы в постмодернистской прозе 1960–1990 годов: учебное пособие (Вен. Ерофеев, А. Битов, Т. Толстая, В. Пелевин). / Н.Л. Шилова. – Петрозаводск: КПГА, 2011. – 120 с.
 193. Шилова Н.Л. Особенности повествовательной оптики в повести В. Пелевина «Желтая стрела» / Н.Л. Шилова // Поэтика художественного текста: Материалы Международной научной заочной конференции: В 2 т. / Под ред. Е.В. Борисовой, М.Н. Капрусовой – Борисоглебск: БГПИ, 2008. – Т. 2. – С. 188–193.
 194. Шилова Н.Л. Традиции жанра видений в романе В. Пелевина «Чапаев и Пустота» / Н.Л. Шилова // Литература в контексте современности: Материалы III Международной научно-методической конференции (Челябинск, 15-16 мая 2007 года) / Под. ред. Т.Н. Макаровой. – Челябинск: Изд-во Челябинск. гос. пед. ун-та, 2007. – С. 264–268.

195. Шунков А.В. «Переходный текст» русской литературы второй половины XVII – начала XVIII века: проблемы поэтики. Автореф. дис. ... д. филол. наук / А.В. Шунков. – Томск, 2015. – 36 с.
196. Яблонский В.М. Пахомий Серб и его агиографические писания / В.М. Яблонский. – СПб.: Синодальная типография, 1908. – 442 с.
197. Ярхо Б.И. Из книги «Средневековые латинские видения» / Б.И. Ярхо // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1989. – Вып. 4. – С. 18–55.
198. Яхонтов И. Жития св. северно-русских подвижников Поморского края как исторический источник / И. Яхонтов. – Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1881. – 377 с.
199. Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. / P. Dinzelbacher. – Stuttgart, 1981. – 228 S.
200. Neiske F. Vision und Totengedenken / F. Neiske // Frühmittelalterliche Studien. – Walter de Gruyter; Berlin; NewYork, 1986. – Bd. 20. – S. 137–185.
201. Newman B. What did it mean to say «I saw»? The clash between theory and practice in medieval visionary culture / B. Newman // Speculum. A journal of Medieval Studies. – Cambridge, Massachusetts, 2005. – Vol. 80, № 1. – P. 1–43.
202. Owen D.D.R. The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature / D.D.R. Owen. – Edinburgh; London: Scottish Academic Press, 1970. – 322 p.
203. Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. / H.R. Patch. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950. – P. 386.
204. Watkins C. Doctrine, politics and purgation: the vision of Thuthal and the vision of Owein at St Parick's Purgatory / C. Watkins // Journal of Medieval History. – Amsterdam etc., 1996. – Vol. 22, № 3. – P. 225–236.