

**Религиозная организация – духовная образовательная организация  
высшего образования Русской Православной Церкви  
«Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»**

*На правах рукописи*

Священник Рыженков Алексей Николаевич

**Чудо: исторический, литературный и богословский  
аспекты (по материалам русской агиографии XVII века)**

Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия

**Научный руководитель:**

кандидат исторических наук,

кандидат богословия,

доктор церковной истории

Петрушко В.И.

Москва

2022

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ СООБЩЕНИЙ О ЧУДЕСАХ В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XVII ВЕКА</b> .....	40
1.1. Феномен чуда с точки зрения христианского богословия .....	40
1.2. Особенности восприятия чуда в сознании средневекового человека и отражение этого восприятия в агиографии .....	50
1.3. Специфика описания чуда и его место в композиции византийских житий .....	59
1.4. Специфика описания чуда и его место в композиции древнерусских житий .....	68
<b>ГЛАВА II. ФЕНОМЕН ЧУДА В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА</b> .....	81
2.1. Посмертные чудеса святых в житийных «постскриптумах» первой половины XVII века .....	81
2.2. Жития святых Смутного времени: феномен чуда в контексте мотива мученичества .....	89
<b>ГЛАВА III. ФЕНОМЕН ЧУДА В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА</b> .....	115
3.1. Феномен чуда в житии святой Анны Кашинской. Казус деканонизации .....	115
3.2. Феномен «автобиографического жития» в контексте старообрядческой письменности .....	123
3.3. Феномен чуда в «житиях» старообрядческих «мучеников» .....	135
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	146
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	158
Источники .....	158
Литература .....	164

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность темы исследования.**

«Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, — говорил А. Эйнштейн, — это ощущение таинственности»<sup>1</sup>. Формой проявления тайны является чудо. Мир чудесного формируется в банальной и размеренной сфере повседневного существования в качестве своеобразного восполнения в нем таинственного.

Кратко касаясь современной проблематики чуда, можно выделить два ее полюса, между которыми простирается огромный спектр мнений о чудесном. О чудесах и их роли в религиозном учении написано много и, скорее всего, написано будет еще немало. Это подтверждает актуальность данной темы и неугасающий интерес к ней среди людей, а также подтверждает ее неоднозначность. Однако, нужно понимать, что в данном исследовании не стоит как таковой задачи подробного анализа именно всех богословских и философских трудов, так или иначе говорящих о «чудесной» тематике. Но ввиду рассматриваемых в работе вопросов все же необходимо кратко отметить некоторые из мнений о «чудесной» проблематике.

Первое из них — абсолютная неправдоподобность чуда для нынешнего человека, его абсурдность, отсутствие для него места в этом мире — мире новых технологий, научно-технических революций, космических путешествий и нанотехнологий. Мироззрение современного человека-потребителя строится на абсолютной незыблемости законов природы, которые не могут быть никоим образом нарушены. В подобном современном мироззрении нет места чуду, так как присутствие чуда в таком случае принижало бы значение материальных благ, будучи проявлением вечной жизни, духовного мира, а значит, свидетелем вечной жизни. В соответствии с правилами, по которым живет современное атеистичное общество все, что

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Мое кредо // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 176.

происходит, делает это в согласии с законами природы или же не происходит вовсе. Д. Юм в своем труде «Исследование о человеческом разумении» писал о том, что современное общество живет по законам природы, а поскольку данные законы установлены твердым и неизменным доказательным научным опытом, то чудо, являющееся нарушением законов природы, противоречит им и подвергает сомнению весь вербальный опыт человеческого познания. В связи с такой моделью рассуждения, исходя из его мыслей, любое доказательство, направленное против чуда, презумпциозно является частью всей вербальной доказательной базы жизни человека по законам природы<sup>2</sup>. В этом основа современного скептицизма в отношении чудес.

Другое мнение, характерное для классического протестантского богословия, — возведение естественного, обычного в ранг сверхъестественного: Мартин Лютер считал, что все происходящие в мире события чудесны<sup>3</sup>. В соответствии с его логикой, между природным и чудесным событиями почти не существует разграничения. Таким образом, одно и то же событие, если человек может наблюдать через него своего Бога, является чудесным и, в свою очередь, одновременно самым обыкновенным с научной точки зрения, если этого видения не происходит. Таким образом, единственным критерием в данном вопросе, по Лютеру, это вопрос восприятия<sup>4</sup>.

С. Кьеркегор дает нам другую трактовку понимания чудесных событий. Его модель мышления по данному вопросу носит иррациональный характер. Попытка осознания и понимания чуда по Кьеркегору называется им самим «прыжок в абсурд»<sup>5</sup>. Истинность чуда здесь обусловлена здесь именно его парадоксальным характером. Другими словами, чудо существует, ибо оно парадоксально. Такова логика автора. Как здесь не вспомнить слова,

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. С.155.

<sup>3</sup> Цит. по: Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 356.

<sup>4</sup> См., например: Ingram K. Is Christianity credible? A plain guide for intelligent inquirers. London: The Faith Press, 1963; и др.

<sup>5</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 42 и др.

приписываемые Тертуллиану: «Credo quia absurdum»<sup>6</sup> — сама вера является прежде всего чудом.

Апостол Павел еще до Тертуллиана писал о том, что «Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:22–23). Чудо распятия, смерти и воскресения Бога является центром, смыслом и содержанием христианской проповеди как в античные времена, так и сегодня. Бог приходит невообразимым, т.е. чудесным, для человека способом: не сбросив ига римлян (что есть соблазн для иудеев) и умерев (что есть безумие для эллинов). И потому самым верным. Именно такой взгляд на феномен чуда становится основным для ранней христианской Церкви и последующего святоотеческого ее периода. Ядром этого взгляда является восприятие чудес святых подвижников благочестия как актуализации евангельского повествования о чудесах Господа Иисуса Христа. Причины, по которым Христос совершал чудеса становятся образом причинности для совершения чудес Его последователями (речь идет о сострадании к ближнему, нуждающемуся в помощи и исцелении). Реакция Христа на совершенные Им Самим чудеса, заключающаяся в глубочайшем смирении и призыве не разглашать случившееся становится примером беспрецедентной реакции христианских подвижников, ознаменовавшихся даром чудотворения, кардинально отличающейся от реакции целителей и чудотворцев античности на свой положительный опыт.

Христоцентричное восприятие феномена чуда в богословии Кафолической Церкви стало причиной понятия о неразрывной связи чуда внутреннего (духовно-нравственного, то есть изменения в душе человека) и чуда внешнего (нарушения законов материального земного бытия Божественным Законодателем с целью реализации помощи страдающему

---

<sup>6</sup> На самом деле слова Тертуллиана звучат так: «Credibile est, quia ineptum est» (*Tertulliani. De Carne Christi // Patrologiae Latinae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. T. 2. 1844. Col. 761*), в переводе: «Достоверно, ибо нелепо» (*Тертулиан. Избранные сочинения. М.: издательская группа «Прогресс», «Культура, 1994. С. 166; см. также: Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2004. С. 63*).

человечеству). Взаимодействие нравственного и вещественного чуда предполагает причинно-следственную связь — возможность совершения исцелений, дарования определенных климатических условий или других действий, приносящих пользу психосоматическому состоянию окружающих людей, является необходимым следствием внутреннего духовного преображения личности.

Феномен чуда в его христианской интерпретации, ставшей основой средневекового древнерусского мирозерцания, невозможно рассматривать вне учения о любви и учения об обожении. Первое предполагает вмещение всего ветхозаветного и новозаветного законодательства в духовно-нравственную квинтэссенцию двух заповедей — о любви к Создателю и о любви к ближнему. При этом любовь к ближнему воспринимается не как что-то самоценное (так называемые «добрые дела» без Бога или «добро» вне религии), а как реализация и актуализация любви к Богу на основании вероучительного положения о человеке как об образе Божиим, об иконе Творца. Любовь к ближнему, таким образом, является необходимым, но все же следствием любви человека к Причине всего сущего.

Эта модель целиком приложима к взаимосвязи чуда внутреннего, как любви к Богу и преображения своего внутреннего человека, и чуда внешнего, как частного образа реализации этой любви в сострадании и помощи ближнему. При этом если при жизни чудесное вспомоществование ближнему сочетается с делами любви, не нарушающими физических законов мироздания, то по смерти праведника единственно возможным вариантом реализации этой помощи является чудо. Этим объясняется требование для канонизации того или иного подвижника благочестия, требующее наличие именно посмертных чудес — так как при жизни святой мог помогать народу Божию и другим образом.

Второе учение, вне контекста которого невозможно адекватное восприятие феномена чуда, заключается традиционном святоотеческом определении причины Воплощения Бога Сына как соделования людей богами

по благодати, то есть детьми Божиими по усыновлению. Из этого учения проистекает восприятие праведного человека как стяжавшего нетварную энергию Святого Духа (благодать) и преображенного, обоженного ею, пришедшего в состояние, к которому представил Господь человеческий род, создавая его не только по своему образу, но и призванным к достижению подобия Бога.

Новозаветная христоцентричность учения об обожении предполагает понимание обожения как приближения (действенного, не только уподобления, а и метафизического изменения) человека к Ипостаси Бога Слова. В этой связи деятельность мыслительной, вожделевательной и чувственной сил человеческой души уподобляется разуму, воли и чувствам Христа, поступки праведника становятся подобны поступкам Христа (так как именно евангельское описание действий Господа является примером для жизни) и, наконец, праведник благословляется от Господа даром чудотворения, подобно тому, как этот дар имел Христос. Таким образом, христоцентричность в восприятии феномена чуда как вторым субъектом действия (под первым субъектом правильно будет понимать Бога — Подателя чудес), так и множеством реципиентов становится необходимым следствием учения об обожении, играющего ключевую роль в богословии Восточной Христианской Церкви.

Если обратиться к Средневековью, то в нем сюжеты, связанные с чудесами, а именно, обратить внимание на значение подобных сюжетов для людей средневекового общества, мы можем заметить, что они имеют для людей того периода важное значение. Это следует из расположения произведений на данную тематику в системе жанров средневековой словесности на одном из важных мест. Такое важное положение неизменно связано со взглядом общества и человека в XVII веке на повседневность. И данная мировоззренческая позиция также связана со взглядом на чудо, как проявление Божьей воли в мире, и соответствующие с этим религиозные переживания. Чудеса воспринимались в качестве связующего звена между

земным и потусторонним миром<sup>7</sup>. При этом в общей картине восприятия чуда, в продолжение подобной модели мышления в вопросах полемики об осознании чуда потусторонний мир соприкасается с земным и находится с ним в интенсивном общении<sup>8</sup>.

Агиографический (или житийный) жанр в средневековую эпоху предполагал обязательное присутствие чуда в повествовании о святом. В сознании средневекового человека святой без чудес не существует, за исключением святых мучеников, подвиг которых, согласно древней традиции, не требует подтверждения чудесами.

Чудо может присутствовать уже в начале жития, нередко в сюжете, который предшествует рождению святого. Кроме того, чудом же житие всегда и завершается. Посмертные чудеса у гроба святого по молитвам верующих, и в соответствии с этим начало дальнейшего почитания, а затем и прославление подвижника.

Достаточно вспомнить хотя бы одно из самых любимых на Руси житий — Житие преподобного Сергия Радонежского. Житие Сергия начинается с описания следующего чуда: он, будучи еще во чреве своей матери, трижды «возгласил» в храме во время Божественной литургии, указав этими возгласами, что со временем станет истинным служителем Святой Троицы. Согласно Житию, преподобный Сергий сразу же после рождения начинает вести себя чудесно, сверхъестественно — в среду и пятницу не принимает молока матери, отказываясь от него и тогда, когда случалось матери «вкушать» мясную пищу. В случае с данным произведением, которое мы берем в качестве примера трансляции библейских сюжетов в житиях святых, мы видим трансляцию евангельской истории о том, как Иоанн Креститель «взыграл радостно». В данном случае нам повествуется о святом Иоанне Крестителе и его поведении в момент посещения его матери, Елизаветы, Пресвятой Девой Марией (Лк. 1:41–44). Такая вариация предсказания

---

<sup>7</sup> Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 93.

<sup>8</sup> Там же. С.93.

праведного будущего еще не родившемуся младенцу присутствует во многих житиях и становится со временем неким традиционным признаком житийных повествований о святых праведниках того времени.

В составе жития святого рассказ о чуде не функционирует как самостоятельный, изолированный от повествования о подвижничестве святого жанр. В то же время рассказ о чуде может быть элементом таких жанровых форм как летописи, видения, хроники и других, являясь в них жанрообразующим элементом. В то же время, данный элемент обладает собственными характеристиками — присущими только ему клише, топосами, тематическими, смысловыми и изобразительно-выразительными правилами. И таких правил достаточно, и повторяются они из раза в раз, так что будет вполне верно назвать их жанровыми признаками. Эти характеристики он сохраняет, будучи включенным в самые разные произведения.

Тем не менее, в составе жития рассказ о чуде всегда является неотъемлемой частью сюжета, которая «двигает» повествование. Например, эпизод о том, как святитель Стефан Пермский остался невредимым при нападении на него из-за разрушения кумирницы пермяков-язычников, имеет прямым следствием рассказ о последующем успехе миссионерской деятельности святого.

В отличие от житий в повестях о чудесах и похвальных словах святым рассказ о чуде нередко проявляет определенную тенденцию к самостоятельности: здесь он уже не связан столь жестко канвой жизни и подвижничества святого, но объединяется с другими рассказами в тематические сборники и фактически трансформируется в полноценную жанровую форму.

Выбор XVII века в качестве хронологических рамок данной работы обусловлен принципиальными изменениями в менталитете средневекового русского человека, которые происходят в эту эпоху. Эти перемены нашли свое отражение в литературе данного столетия, которое по многим параметрам можно назвать рубежным.

В первую очередь, в русской письменности происходит отход от историзма. Появляются художественные произведения, в которых авторскому вымыслу отдается предпочтение перед фиксацией фактов исторической действительности. Этому процессу отделения различных литературных жанров от летописного повествования в значительной степени способствовал кризис русского летописания в предыдущем, XVI веке.

Драматические события Смутного времени предоставляют огромный материал для возникновения в русской книжности новой литературной традиции так называемых «сказаний», которая в середине — 2-й половине XVII столетия продолжит свое дальнейшее развитие на фоне формирующегося старообрядческого раскола. Важным структурным элементом этого жанра зачастую выступают рассказы о чудесной помощи и заступничестве святых угодников.

Актуальность данного исследования также обусловлена тем, что в настоящее время идет вульгаризация феномена чудес в агиографической литературе. Рационалистический и либеральный подходы проникают и в богословскую среду, удаляя из нее главное — мистическое и иррациональное. Это придает исследованию отчасти и апологетический характер.

Следует также отметить, что наряду с указанными тенденциями в XVII веке доминирующее влияние на русскую историографию приобретает польская историографическая традиция, транслируемая в Москву преимущественно через представителей Киево-Могилянской школы. В продолжение XVII века она практически полностью вытесняет традицию византийских хронографов, ранее воспринятую на Руси, и к концу столетия придает русской книжности вполне отчетливые черты барокко.

Можно предположить, что все эти тенденции, затронувшие русскую литературу в XVII веке в целом, не могли не повлиять на агиографию в частности, в том числе — в сюжетах, касающихся описания чудес. Исследованию этого вопроса и посвящена данная работа.

В качестве инструмента для достижения поставленной цели в данной работе предлагается провести сравнительный анализ рассказов о чудесах, представленных в русской литературе XVII века. А так же, наряду с этим провести анализ жанрового многообразия представленных в работе литературных источников с целью определения места и значения чуда. И в том числе выявить новые особенности сюжетного построения и других новых черт, указанных в представленных произведениях.

Актуальность настоящей работы обусловлена вышеуказанными моментами.

Итак, данная работа посвящена исследованию жанровых особенностей литературных произведений XVII века, которые, так или иначе, предоставляют нам сведения о свершившихся чудесах и являющихся частью собора русских агиографических произведений того периода.

Можно сказать, что рассказы о чудесах того периода могут быть рассмотрены нами, как жанровое образование, находящееся в составе литературных трудов разного типа агиографий. Примерами вышеупомянутых являются такие типы повествования, как патерики, непосредственно, жития, а также повествования о чудотворных иконах, которые в зависимости от контекста обретают свои особые признаки.

И также мы можем взглянуть на эти произведения в качестве представителей жанра, обладающего неизменной структурой, свойственной ему поэтикой, сюжетом.

### **Степень изученности проблемы (историография)**

Справедливо заметить, что благодаря своим особенностям, своему содержанию, стилю повествования и многообразию жития, как литературный агиографический жанр, открывают перед их читателем уникальную возможность ознакомиться с мировоззрением средневекового человека, отчасти прочувствовать глубину его религиозных переживаний, получить

представление о самом феномене средневековой культуры<sup>9</sup>. Такие ученые как В.Л. Янин и В.О. Ключевский придерживаются в своих трудах такого мнения. Также жития являются хранителями ценных исторических сведений, приоткрывающих глаза на многие события тех лет и способных дать нам более полную картину для понимания мотивации тех или иных поступков, предпринятых историческими деятелями того периода. Несмотря на это, судя по количеству исследований, посвященных теме житий после синодальной реформы Петра I, мы не наблюдаем значительного к ним интереса. Исследования на тему житийной литературы, доступные для изучения берут свое начало лишь в XIX веке. Мы находим свидетельства ученых А.А. Куника, П.М. Строева и Ф.И. Буслаева о необходимости ее подробного изучения<sup>10</sup>.

В середине XIX века появились сборник А. Н. Муравьева «Жития святых Российской Церкви»<sup>11</sup> и работа святителя Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского, «Русские святые, чтимые всею Церковью или местно»<sup>12</sup>, в которых не проводится анализ источников, и которые напоминают сборник адаптированных к своему времени текстов житий, а не исследование.

Если говорить о наиболее основательных и глубоких исследованиях на тему средневековых житийных произведений, то стоит, конечно же, в первую очередь упомянуть работу В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»<sup>13</sup>. Этот труд был опубликован в 1871 году. Из предисловия к данному источнику мы можем почерпнуть информацию о его цели и задачах. Их историк излагает следующим образом. Целью данной работы является предоставление даже самому искушенному читателю предварительных данных, способных помочь ему правильно применять

<sup>9</sup> Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 2.

<sup>10</sup> Там же. С. 2.

<sup>11</sup> [Муравьев А. Н.] Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских. В 12 т. СПб., 1855–1858.

<sup>12</sup> Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Опыт описания жизни их. В 3 кн. Чернигов, 1865.

<sup>13</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.

житие. Свойства разбираемых памятников диктовали свои приемы для исследования.

Стоит обратить особое внимание на критерии, от которых, по мнению данного ученого, зависит достоверность исторического материала, которую может представить читателю разбираемое агиографическое произведение. В. О. Ключевский считает, что она зависит непосредственно от исторических обстоятельств, складывающихся во время составления произведения, а также от преследуемых автором литературных целей.

Соответственно, при разборе каждого жития нужно главным образом, принимать во внимание исторический, обстоятельственный и личностный аспекты составления. И также принципиально важно проследить за тем, какими источниками он пользовался. Это необходимо для выяснения личных мотивов и причин, обусловивших появление его труда. Также выяснение данных моментов должно сопровождаться выявлением литературных приемов, которыми он руководствовался при написании.

В соответствии с вышеупомянутыми критериями автором было разобрано каждое житие, представленное в его работе<sup>14</sup>.

Данный труд В.О. Ключевского, несомненно, может являться фундаментом для множества последующих исследований по теме изучения житийной литературы. Изучение средневековой культуры может дать и дает современному человеку понимание и видение развития общества в целом. Так, разбирая жития, как элемент средневекового культурного кода, можно представить себе состояние всей средневековой культуры в целом. Подобно тому, как по одному человеческому волосу, взятому с его головы, можно расшифровать и прочесть его ДНК и определить его цвет глаз и другие параметры, мы можем проанализировать и жития. В. О. Ключевский придерживается такой же точки зрения и говорит в своем труде, что,

---

<sup>14</sup> Ср.: *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. I–III.

агиографический жанр освещает различные уголки жизни Средневековья, поскольку является частью культуры этой эпохи.

Данная позиция автора очень важна для нашего исследования, так как основные ее идеи являются его основанием, определяющим его вектор. Такой взгляд на агиографию дает множество исследовательских вариаций для данного жанра.

Исходя из того факта, что В. О. Ключевский преследовал определенные цели в своей работе – исследовать базовые исторические источники по событиям освоения Северо-Восточной Руси, в своем сочинении он показал несостоятельность житий как достоверного источника. Вывод, к которому он пришел, связан непосредственно с так называемой литературной задачей жития, в контексте которой жизнеописание подвижника является лишь шаблонным рассказом, преследующим своей целью идеализирование образа святого. Отсюда следует, что подобный обобщающий характер их использования необходим для создания образа некоего идеального подвижника. Такой подход в написании многих житий ведет к исчезновению индивидуальной личности и созданию так называемого идеального типа героя повествования. Ключевский пишет, что биографические факты в житии обратно пропорциональны по отношению к развитию почитания святого, к значимости повода, послужившего созданию письменного произведения о данной исторической личности, святом. А также обилие биографических фактов в житиях обратно пропорциональны ко времени между его кончиной и написанием жития<sup>15</sup>. Это говорит о том, что историк признает жития в качестве источника, из которого можно почерпнуть историческую информацию, но делает довольно неутешительные выводы о ее пригодности для серьезных исторических исследований ввиду искажений в угоду создания уже упомянутого пресловутого образа идеального праведника.

---

<sup>15</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 89.

Но, не смотря на столь неутешительные выводы касательно исторической стороны житий, их исторической достоверности, В. О. Ключевский первым проанализировал жития именно в качестве литературного жанра и одним из первых выделил жития XVII века в особую литературную группу. Об этом мы можем узнать, прочитав VII главу его научного труда.

Продолжая разговор об основании, которым послужил труд В.О. Ключевского и о тех трудах, которые появились хронологически позже своего фундаментального «предшественника», стоит упомянуть мнение других ученых относительно последующего развития научной мысли в деле изучения житий.

А. П. Кадлубовский, начиная свой путь в исследовании древнерусских житий, писал о том, что книга проф. Ключевского является важнейшей и по объему, и по значимости лептой в копилку исследований древнерусских житий, и что вопросы об их форме и методах построения после появления этого труда более не стоит. И он даже отмечает падение внимания ученых историков к исследовательской работе в данной области ввиду исчерпывающей глубины исследования В.О. Ключевского. Однако, также А.П. Кадлубовский отмечал, что в других аспектах данной темы все еще остаются лакуны, требующие изучения и решения<sup>16</sup>. Однако, не стоит относиться к данному мнению однозначно положительно, потому что А. П. Кадлубовский помимо признания глубины и обширности исследования Ключевского критически настроен к его выводам о ценности житий именно в контексте содержания ими достоверных исторических сведений, о наличии которых проф. Ключевский сделал негативные выводы<sup>17</sup>. Тем не менее, несмотря на критику этих выводов, Арсений Петрович Кадлубовский не признавал труд В.О. Ключевского единственной причиной угасания интереса среди историков к житиям.

<sup>16</sup> Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы... С. II–III.

<sup>17</sup> Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы... С. II–III.

В конечном итоге, говоря об историографии в вопросе изучения житийной литературы, представленной, главным образом, научными трудами XIX века и проводя анализ прогрессивного изменения исторической церковной науки XIX века, следует обозначить основные направления исследования житий и привести некоторые источники и литературу, которые помогли в этом анализе.

Первым направлением в данном контексте является изучение приемов и особенностей, которыми пользовались авторы агиографий.

Вторым направлением можно определить изучение так называемых легендарных мотивов, являющихся составной частью житий в контексте происхождения и литературной истории<sup>18</sup>.

Третьим направлением можно считать изучение нравоучительных задач, поставленных автором жития при написании, с одной стороны, и нравственных уроков, которые получали читатели житийной литературы – с другой. То есть изучение тех аспектов, которые бы раскрывали духовно-нравственный уровень и агиографа, и читателя. Об этом писал С. П. Шевырев в своем курсе лекций по русской словесности<sup>19</sup>. Кроме того, нравственная составляющая житий более глубоко изучалась для гомилетических потребностей духовенства (А. Яхонтов<sup>20</sup>) и для определения истоков высоты монашеского подвига (А. С. Архангельский<sup>21</sup>, Г. Левицкий<sup>22</sup>, С. И. Смирнов<sup>23</sup>);

Четвертое направление – историческое. А именно, изучение житий в качестве источника исторических сведений о периоде, частью которого являются герои агиографий и их авторы. Здесь стоит упомянуть о научных

<sup>18</sup>О легендарных мотивах см. у Ф. И. Буслаева в первом томе «Исторических очерков» (*Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1: Народная поэзия.* СПб., 1861.)

<sup>19</sup>*Шевырев С. П. История русской словесности.* В 4 ч. Ч. 4. М., 1860. С. IV, 60, лекция 17.

<sup>20</sup>*Яхонтов А. Жития святых как образовательно-воспитательное средство.* Симбирск, 1898.

<sup>21</sup>*Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные идеи и идеи в древней Руси.* Ч. 1. СПб., 1882.

<sup>22</sup>*Левицкий Г. Отчет профессорского стипендиата Георгия Левицкого о занятиях в 1889–90 гг. // Христианское чтение.* 1895. Вып. 2–3. С. 296.

<sup>23</sup>*Смирнов С. И. Как служили миру подвижники древней Руси? Сергиев Посад, 1903.*

трудах И. Яхонтова<sup>24</sup> и Н. Коноплева<sup>25</sup>, вышедших сразу после исследования В. О. Ключевского. Так же стоит отметить труды, являющиеся сборником сведений об особых списках произведений житийной литературы. Это вышедший в свет в 1882 году труд Н. П. Барсукова<sup>26</sup> и в 1891 году – архимандрита Леонида (Кавелина)<sup>27</sup>.

Итак, прослеживая хронологию развития вопроса о житии, как о литературном жанре, мы можем провести вектор развития научно-исследовательской деятельности от профессора Ключевского, который утверждал, что развитие житийного жанра связано с общими тенденциями, происходившими с литературой в Средние века; к такому же выводу придут позднее и специалисты по средневековой поэтике в своих работах. Изменения, происходившие с житийным жанром, исследовал также А. П. Кадлубовский<sup>28</sup>. Он продолжает мысль В. О. Ключевского и значительно продвигается в этом направлении. Исследователь «начинает анализ жития с выявления его идеального образца в контексте агиографии православного мира, предугадывает законы внутренних принципов построения житийных форм»<sup>29</sup>.

Далее, если идти в хронологическом порядке, нужно обратиться к исследованиям начала XX века. А именно, в данный период развития исторической науки на свет появляются труды Н.С. Тихонравова, В.Н. Яблонского, В. Мансикки, Н.И. Серебрянского, отличающиеся строгостью в части текстологического анализа<sup>30</sup>. Все названные ученые использовали в своей методике сравнительно-исторический метод и развивали принципы

<sup>24</sup> *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников поморского края как исторический источник. Казань, 1881.

<sup>25</sup> *Коноплев Н.* Святые Вологодского края // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1895. Кн. 4. С. 1–130. (С. VI–VII).

<sup>26</sup> *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб, 1882.

<sup>27</sup> *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь. СПб., 1891.

<sup>28</sup> *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусской литературы...

<sup>29</sup> *Юрьева Т.В.* Русская агиография: специфика изучения // Взаимодействие вуза и школы в преподавании отечественной литературы: Художественный текст как предмет изучения в школе и вузе. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 1000-летию Ярославля и году учителя. Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, 2010. С. 38-39.

<sup>30</sup> *Мансикка В.* Житие Александра Невского. СПб., 1913; *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915; *Тихонравов Н. С.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892; *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

культурно-исторической школы. Так, например, работы Николая Саввича Тихонравова в основном посвящены критическому изданию памятников средневековой русской литературы. В них публикуются тексты рукописей вместе с критико-текстологическими комментариями на них издателя. В 1892 году Н. С. Тихонравов подготовил к изданию «Собрание житий преп. Сергия Радонежского» в их различных редакциях, а также чудес и похвальных слов святому (одно из них было открыто самим издателем) с историко-литературным обзором этих памятников, что является важным для нашей работы. Для сравнения, например, создатель первой научной классификации житийных памятников о Сергии Радонежском В. О. Ключевский (1871 г.) оперировал всего 15-ю списками, а академик Н. С. Тихонравов изучил уже более 20-ти рукописных сборников. Другой исследователь протоиерей Василий Яблонский был сторонником того же принципиально нового подхода к истории текстов, каким пользовался и Н. С. Тихонравов, — это сознательное расширение круга привлекаемых памятников, поиск неизвестных еще историко-литературных источников. В его собирательской деятельности, так и в труде о Пахомии Сербе (1908 г.), привлек все доступные ему печатные описания рукописных собраний и построил новую классификацию на основе уже нескольких десятков списков. Таким же исследовательским подходом пользовались и Николай Ильич Серебрянский в своих трудах, и финский ученый Вильо Мансикка.

После чего, в порядке хронологического рассмотрения историографии нашего исследования стоит рассмотреть работы послереволюционного периода. В первую очередь, необходимо упомянуть исследования, направленные на выявление фактов борьбы крестьянства и монастырей. Это работы А. А. Савича<sup>31</sup>, В. И. Корецкого<sup>32</sup> и И. У. Будовница<sup>33</sup>. Среди авторов

<sup>31</sup> Савич А. А. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера в XIV–XVII вв. // Сб. общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете. Пермь, 1929. Вып. III. С. 47–116.

<sup>32</sup> Корецкий В. И. Борьба крестьян с монастырями в России XVI — начала XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 169–215.

<sup>33</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966.

трудов, носивших общий характер, нужно упомянуть С. Щеглову<sup>34</sup>, Е. Н. Кушеву<sup>35</sup>, В. Ф. Ржиги<sup>36</sup>, С. В. Бахрушина<sup>37</sup>, И. И. Фетисова<sup>38</sup>, А. Ф. Малова<sup>39</sup>, А. М. Мартюшева<sup>40</sup>.

В пятидесятые годы XX века появляется новый виток в исследовании житий. Значимыми исследователями данного периода являются И. П. Еремин<sup>41</sup>, В. П. Адрианова-Перетц<sup>42</sup>, Л. А. Дмитриев<sup>43</sup>.

Как специалисты по изучению древнерусской литературы, они отмечают отход жанра житий от канона, что показывает присутствие в житийной литературе тенденций присущих литературе нового времени.

Статья «Задачи изучения “агиографического стиля” Древней Руси» В. П. Адриановой-Перетц разбирает тему передачи житиями достоверных исторических данных о том времени, в котором они были написаны. И в данном контексте ее рассуждения сводятся к тому, что так называемая религиозная стилистическая и смысловая составляющая части житий, названные ей «оболочкой» произведения, не скрывают авторский почерк в данных произведениях и не мешают сообщению конкретных исторических фактов. Она подчеркивает, что исторические факты средневековья, тем не менее, имеют искажения и некоторым образом «переломлены» вышеупомянутым религиозным мировоззрением средневекового человека. И признает основной задачей исторической науки в деле изучения житий

<sup>34</sup> Щеглова С. Житие царевича Дмитрия в обработке св. Дмитрия Ростовского // Уч. зап. Самар. ун-та. 1919. Вып. № 1. С. 85–97.

<sup>35</sup> Кушева Е. Н. Из истории публицистики Смутного времени // Уч. зап. Саратов. гос. ун-та. 1926. Т. 1. Вып. 2. С. 21–97.

<sup>36</sup> Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии. Л., 1926. Вып. 33. С. 103–200.

<sup>37</sup> Бахрушин С. В. Легенды о Василии Мангазейском // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1955. Т. 3. Ч. 1. С. 331–354.

<sup>38</sup> Фетисов И. И. К литературной истории повести о мученике Исидоре Юрьевском // Сб. статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 218–221.

<sup>39</sup> Малов А. Ф. Послание об обретении мощей епископа Никиты // Сб. статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 496–498.

<sup>40</sup> Мартюшев А. М. «Епифаниева» повесть как исторический документ о коми народе // Зап. общества изучения Коми края. Усть-Сысольск, 1929. Вып. 2. С. 12–34.

<sup>41</sup> Еремин И. П. О византийском влиянии в болгарской и русской литературах IX–XII вв. // Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.; Л., 1966; Еремин И. П. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968.

<sup>42</sup> Адрианова-Перетц В. П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // Труды отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ). Т. XX. М.; Л., 1964.

<sup>43</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятник литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

раскрытие «реального» смысла их содержания<sup>44</sup>. Стоит отметить, что в данной работе она выражает четкую позицию относительно необходимости изучения житий как серьезного источника сведений о средневековой Руси<sup>45</sup>.

В нашей же работе фокус исследования будет сосредоточен как раз на другом подходе к исследованию житий, в котором комплекс научных данных, принимаемых за истину зиждется на обратном вышеприведенной позиции характере. А именно, характер исследования будет строиться на основе так называемой, «идеальной парадигмы жития», так как агиографическая позиция и выводы, которые делает В.О. Ключевский в значительной мере ограничивают возможности исторического исследования с должным уровнем критики<sup>46</sup>. Под идеальной парадигмой жития здесь подразумевается совокупность житийных признаков, призванных возвысить и прославить святого через описание совершаемых им прижизненных и посмертных чудес, праведного возрастания, жизни и праведной кончины, которая становится общей чертой многих агиографических произведений XVII века.

Если говорить о примерах такого подхода к исследованию житийной литературы, то здесь можно привести работы русских ученых-эмигрантов. Это ученые, деятельность которых была связана со Свято-Сергиевским православным богословским институтом во Франции. Здесь мы можем говорить о Г. П. Федотове, который в своем труде пытается на основании житий отобразить религиозное мировоззрение в России<sup>47</sup>. В данном ключе стоит обратить внимание и на статью Б. И. Бермана «Читатель жития»<sup>48</sup>. В ней проводится анализ восприятия читателем средневековой житийной литературы. Фокус нашего исследования, с одной стороны, падает именно на читателя жития, а с другой – на его автора.

Стоит отметить, что древнерусские рассказы о чудесах впервые начали изучаться отечественными исследователями во второй половине XIX века.

<sup>44</sup> Адрианова-Перетц В. П. Задачи... С. 41.

<sup>45</sup> Адрианова-Перетц В. П. Задачи... С. 43.

<sup>46</sup> Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 13.

<sup>47</sup> Федотов Г. П. Русские святые. М., 1990.

<sup>48</sup> Берман Б. И. Читатель жития // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Это труды В. О. Ключевского<sup>49</sup>, Ф. И. Буслаева<sup>50</sup>, Н. И. Серебрянского<sup>51</sup>, В. А. Сахарова<sup>52</sup>, где примеры чудес становятся индикатором нравственного состояния общества в годы политической нестабильности.

В работах современных исследователей как отечественных, так и их зарубежных коллег, рассказы о чудесах рассматриваются в качестве источников, в которых содержатся характеристики религиозных верований и мировоззрения средневекового человека. Среди исследователей, писавших свои труды именно в этом контексте, такие как: В. М. Живов, Е. Б. Смилянская, А. Б. Мороз, О. В. Панченко, А. К. Байбурин, В. Н. Топоров, А.-Ф. Пифарре, Р. И. Маккензи, Д. Р. Луптон, Э. Д. Элиотт, П. Герке, И. Шевченко, Д. Рут и др<sup>53</sup>.

В отечественной агиографии имеются работы по изучению религиозного феномена русской святости, рассматривающие историческое происхождение жития Василия Мангазейского, о «культуре святого Николы», о восприятии святости и святых как таковых. Об этом писали: Г.П. Федотов,<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... Указ. изд.

<sup>50</sup> Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности. Т. 2. СПб., 1861.

<sup>51</sup> Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития... Указ. изд.

<sup>52</sup> Сахаров В. А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.

<sup>53</sup> Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; Мороз А. Б. Святые Русского Севера. М., 2009; Мороз А. Б. Народная агиография: к постановке вопроса // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2009. Т. 68. № 6. С. 19–27; Смилянская Е. Б. Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII века (по материалам следственных дел) // Одиссей. Человек в истории. М., 1999. Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 54–78; Панченко О. В. «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца» // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. СПб., 2001. С. 473–482; Байбурин А. К. Сакральное // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М., 1995; Perrot J.-P., Pifarré A.-F. et etc. Hagiographie, imaginaire, littérature: mélanges en hommage à Jean-Pierre Perrot. Chambéry, 2015; McKenzie R. Y. Secularizing tendencies in medieval Russian hagiography of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Dissertation: PhD, University of London, 1999. Manuscript; Lupton J. R. Afterlives of the saints: hagiography, typology, and Renaissance literature. Stanford, Calif., 1996; Elliot A. G. Road to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints. Ann Arbor, MI, 2004; Gehrke P. Saints and Scribes: Medieval Hagiography in its Manuscript Context. Berkeley; Los Angeles; London, 1993; Ševčenko I. Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century. Toronto, 1995; Root J. The Theophilus legend in medieval text and image. Cambridge, 2017. См. также сборники: The 17th International Byzantine Congress: major papers; Dumbarton Oaks. Georgetown University. Washington, D.C., 3.–8.8.1986. New Rochelle/N.Y., 1986; Saints orientaux. Hagiographies médiévales comparées 1. Aigle D.(dir.). Paris, 1995; Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées 2. Aigle D.(dir.) Turnhout, 2000.

<sup>54</sup> Федотов Г. Святые Древней Руси... Указ. изд.

С. В. Бахрушин<sup>55</sup>, Б. А. Успенский<sup>56</sup>, В. Н. Топоров<sup>57</sup>, В. М. Живов<sup>58</sup>, - соответственно. Как правило, такие труды характеризуются изучением отдельных святых. И чаще всего — их житий<sup>59</sup>, где они тщательно устанавливают факты их биографии или обстоятельств захоронения<sup>60</sup>.

Если говорить о социальных и культурных подоплеках, заключенных в понятии святости, то подробным образом в данных вопросах разбирались семиотики<sup>61</sup>.

Региональный же аспект проблемы, как правило, выявлен в работах филологов. Причиной этого может являться то, что именно филологов, зачастую, привлекает колоритная фигура апостола Пермского края, святителя Стефана<sup>62</sup>. Изучение культа святых представлено небольшим количеством работ<sup>63</sup>, которые не касаются феномена исцелений.

<sup>55</sup> Бахрушин С. В. Научные труды... Указ. изд. Т. 3. Ч. 1.

<sup>56</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

<sup>57</sup> Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIII вв.). М., 1998.

<sup>58</sup> Живов В. М. Святость. Краткий словарь... Указ. изд.

<sup>59</sup> Агиография изучалась с историко-богословской, литературной и, менее, с исторической и социокультурной точек зрения. Из последних публикаций см., напр.: Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006.

<sup>60</sup> См.: Карсонов Б. Н., Манькова И. Л. Старец Далмат: человек и святой // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Пермь, 1997. Т. 1. С. 178–189; Байдин В. И. Св. Симеон Верхотурский — реальный человек? Жизнь, житийная легенда, почитание // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края. Екатеринбург, 1998. С. 114–129; Манькова И. Л. Легенды и факты о старце Далмате и начало Исетской пустыни // Культура Зауралья: прошлое и настоящее. Вып. 3. Курган, 2000. С. 3–11.

<sup>61</sup> См.: Успенский Б. А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта. Представление о рае в середине XIV в. // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002; Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. Вып. 5. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

<sup>62</sup> Кроме сборника «Христианское миссионерство как феномен истории и культуры», см., напр., последние публикации: Лимеров П. Ф. К вопросу о подвиге святости Стефана Пермского // Россия между прошлым и будущим: исторический опыт национального развития. Екатеринбург, 2008. С. 568–573; Соболева Л. С. Пермская земля в «Житии Стефана Пермского» Елифания Премудрого // Литературный процесс на Урале в контексте историко-культурных взаимодействий: конец XIV–XVIII вв. Екатеринбург, 2006. С. 72–90.

<sup>63</sup> Относительно уральских святых см., напр.: Уляшев О. И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. Науч. докл. Вып. 385. Сыктывкар, 1997; Туров С. В. Образ святого Симеона Верхотурского в устном фольклоре // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Пермь, 1997. Т. 2. С. 185–190; Зыков А. П., Манькова И. Л. «Шлем Илигея» — реликвия Далматовского Успенского монастыря (к вопросу о формировании культа праведного Далмата) // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 110–116; Зыков А. П., Манькова И. Л. Рейтарский шлем XVII в. из Далматовского монастыря: к событиям 1662–1667 гг. в Южном Зауралье // Проблемы истории России. Вып. 3. Новгородская Русь: историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000. С. 315–332. Из западных исследователей можно назвать классический труд о культе святых Питера Брауна: Brown P. The Cult of the Saints. Chicago, 2014.

Стоит отметить появление нового подхода к проблеме соотношения рассказов о чудесах и исторических реалий, который отражен в филологических работах А. А. Назаревского<sup>64</sup> и М. О. Скрипиля<sup>65</sup>.

Далее в контексте историографии следует сказать, во-первых, об изучении культа святых, на котором сконцентрировано небольшое количество работ, которые преимущественно сконцентрированы на теме исцелений.

Во-вторых, отдельно стоит сказать о работах медиевистов, а именно, о том вкладе, который они внесли в исследования по части религиозных представлений средневекового человека и их генезиса. В данном случае мы говорим не только о русских, но и о средневропейских авторах. Самыми важными работами отечественных ученых являются труды А. Я. Гуревича<sup>66</sup>. В его исследованиях основной акцент сделан на историко-культурном аспекте, жития представляются как важный источник по изучению мировоззрения людей в период русского средневековья. Средневековый человек в представлении данного автора осмысляет такое понятие как «тот свет» несомненно существующим реальным явлением<sup>67</sup>. В работах французского историка Ж. Ле Гоффа реконструированы представления средневекового человека о «том свете» и его «географии»<sup>68</sup>.

Среди авторов, уделяющих пристальное внимание жанровым особенностям житий и их происхождению стоит назвать ряд отечественных

<sup>64</sup> Назаревский А. А. Очерки из области русской исторической повести начала XVII в. Киев, 1958.

<sup>65</sup> Скрипиль М. О. Легендарно-политические сказания Древней Руси // Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1950. Вып. 2. С. 48–63.

<sup>66</sup> Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984; Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы... Указ. изд.

<sup>67</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры... С. 42.

<sup>68</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.

ученых: Ф.И. Буслаев, Е. Е. Голубинский, Л. А. Дмитриев<sup>69</sup>, Д. С. Лихачев<sup>70</sup>, И. А. Лобакова<sup>71</sup>, А. А. Романова<sup>72</sup>, И. В. Стародумов<sup>73</sup> и др. исследователи.

Не стоит забывать так же о так называемом жанре обмираний, присутствующем в отечественной науке. Жанр обмираний имеет определенные места пересечений с литературным жанром чудес фольклорного жанра. Обмиранья — рассказы о посещении человеком «того света» и видениях (А.В. Пигин и др.)<sup>74</sup>.

Среди новых авторов особо стоят работы В.М. Кириллина<sup>75</sup>. Среди тем, которые охватывают его труды присутствует текстология житий, археография,

<sup>69</sup> Буслаев Ф. И. Исторические очерки... Указ. изд. Т. 2; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2. М., 1903; Дмитриев Л. А. Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. М., 1970.

<sup>70</sup> Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси (далее — ПЛДР). Вып. 5. М., 1982. С. 5–20.; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971; Лихачев Д. С. Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973; Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

<sup>71</sup> Лобакова И. А. Два вида Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа» // ТОДРЛ. Т. 53. СПб., 2003. С. 518–541; Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006.

<sup>72</sup> Романова А. А. Житие Феоктиста, архиепископа Новгородского // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее — СККДР). Вып. 3, ч. 4 / Под ред. Д. М. Буланина. СПб., 2004. С. 414–416; Романова А. А. К хронологии Жития Варнавы Ветлужского // Грани русского средневековья: Сб. ст. к 90-летию Ю. Г. Алексеева. М., 2016. С. 181–192; Романова А. А. Несколько наблюдений о почитании «неведомых святых» в России // Круги времен: Исследования, посвящения и воспоминания. В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 2. С. 323–330; Романова А. А. Почитание св. Антония Леохновского в источниках XVIII–XIX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 8. С. 187–190; Романова А. А. Рукописная традиция Сказания «о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб., 2004. С. 95–103; Романова А. А. Смута и развитие русской агиографии // 1612 и 1812 годы как ключевые этапы в формировании национального исторического сознания. Сб. науч. тр. [Материалы Всероссийского круглого стола 21 ноября 2012 г.] (Сборники Президентской библиотеки). СПб., 2013. С. 54–59; Романова А. А. Заметки о почитании русских святых в XVII в // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2017. Т. 7. № 7. С. 272–280; Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 205–216.

<sup>73</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии. Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2009; Стародумов И. В. Истоки, эволюция и типология жанра чуда в древнерусской агиографии // Литература, фольклор: текст, проблемы и методы исследования / Сб. научных трудов, посвященный 60-летию филологического факультета КГУ. Курган, 2013. С. 38–45; Стародумов И. В. Отражение демонологии в повествованиях о посмертных чудесах древнерусских святых подвижников XV–XVII веков // В сборнике: Культура провинции Сборник научных статей. Курган, 2010. С. 68–70; Стародумов И. В. Развитие мотива чуда и формирование жанрово-сюжетной основы агиографических повествований о чудесах в Ветхом Завете // Вестник Омского университета. 2012. № 3 (65). С. 268–276.

<sup>74</sup> Пигин А. В. Жанр видений как исторический источник (на Выговском материале ХУШ в.) // 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, 2000. С. 216–222.

<sup>75</sup> Кириллин В. М. О книжности, литературе, образе жизни Древней Руси. М., 2013; Кириллин В. М. Образ преподобного Сергия Радонежского в Сказании Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. Т. LXVI. № 1 (Январь — Март). М., 2014. С. 130–144; Кириллин В. М. О состоянии русского общества и государственности времени преподобного Сергия Радонежского и о значении его духовного подвига // Сретенский сборник: Научные

палеография, герменевтика, поэтика отдельных мало изученных памятников древнерусской письменности и литературы, относящихся к XI–XVI векам.

Если говорить об основном методе в изучении вопросов в контексте проблематики указанных исследовательских дисциплин является комплексный подход, которым руководствуется автор. Такой метод автор использует при анализе тех или иных явлений древнерусской литературы, истории, культуры. Этот подход позволяет ему связать имманентные свойства рассматриваемых фактов (проявления чудесных событий в средневековой истории) с широким контекстом соответствующей эпохи. Таким контекстом можно назвать смысловые и художественные связи с областью общественных идей и культурных средневековых тенденций.

Подводя итоги краткого историографического обзора, резюмируем несколько выводов.

В некоторой степени, исходя из ознакомления с источниками, и, в частности, с трудами Л. А. Дмитриева, можем сделать вывод о том, что жития в призме научного подхода имеют свои недостатки. В своих работах данный автор рассматривает северорусские жития XIII–XVII вв. Он отмечает, что вопрос изучения житий своей слабой стороной имеет недостаточную разработанность. Слабую именно в контексте рассмотрения житийных трудов, как памятников литературы<sup>76</sup>.

С его мнением на этот счет также солидарна С. В. Полякова, занимающаяся исследованиями византийской агиографии, говоря о слабой разработанности темы поэтики средневековых житий святых<sup>77</sup>.

---

труды преподавателей СДС. Вып. 5. 2014. С. 176–200; *Кириллин В. М.* Преподобный Сергей Радонежский как покровитель воинских сил России // Сретенский сборник: Научные труды преподавателей СДС. Вып. 5. 2014. С. 201–247; *Кириллин В. М.* Истинные воины Царя Небесного: Преподобные Сергей Радонежский и Иосиф Волоцкий в древнерусской литературе и предании Церкви. М., 2016; *Кириллин В. М.* Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // *Studia Litterarum: Литературные исследования.* Научный журнал. Т. 2. № 1. М., 2017. С. 150–183; *Кириллин В. М.* Число 15 как топос древнерусской агиографии // Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии, посвященной памяти профессора МДА М. М. Дунаева, «Таинство слова и образа». М., 2017. С. 24–49. См. также персональную подборку исследователя (<https://independent.academia.edu/VladimirKirillin>).

<sup>76</sup> *Дмитриев Л. А.* Проблемы изучения севернорусских житий... Указ. изд.

<sup>77</sup> *Жития византийских святых.* СПб., 1995. С. 5–6.

Художественная природа русской агиографии за прошедшие годы приобрела обширную базу доказательных работ, в которых исследовались различные стороны ее художественной составляющей.

Тем не менее в настоящее время крайне мало исследований, изучающих структуру житий и место повествований о чудесах в ней.

Исследования понятие чуда проводились как богословами, так и философами<sup>78</sup>. Среди наиболее изученных на сегодняшний день материалов древнерусской литературы можно упомянуть посмертные чудеса (И. В. Стародумов). Однако, если говорить о разработанности той или иной чудесной тематики, то остальные группы, кроме посмертных чудес, изучены в сравнительно меньшей форме. Их даже можно отнести к разряду малоизученных источников. Ступени эволюции рассказов о чудесах в сочинениях иных жанровых групп в настоящее время все еще не исследованы.

В связи с этим, **целью исследования** является выявление новых тенденций в русской агиографии XVII века на примере рассказов о чудесах святых с точки зрения богословского смысла и структурной роли этих рассказов.

В работе предполагается решение следующих **задач**:

1. Дать общую характеристику восприятия феномена чуда на примере византийской и древнерусской (до XVII века) агиографии в контексте православного богословия и мышления средневекового человека;

2. Показать влияние важнейших политических и религиозных событий XVII века (Смута, возникновение старообрядческого раскола и проч.) на дальнейшее развитие древнерусской агиографической литературы;

3. Выявить традиционные для древнерусской агиографической литературы и новые черты в рассказах о чудесах святых в житиях первой половины XVII в.;

---

<sup>78</sup> См., например: *Лега В. П.* Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения // Ценностный дискурс в науках и теологии. М., 2009; *Сошинский С. А.* Чудо в системе мироздания // Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. М., 2001. Т. 9.

4. Определить основные тенденции формирования старообрядческой житийной литературы во второй половине XVII в., дать им богословскую и историческую оценку и показать их специфику.

**Объектом исследования** являются памятники древнерусской агиографии XVII века.

**Предметом исследования** выступают рассказы о чудесах святых, содержащиеся в памятники древнерусской агиографии XVII века.

**Хронологические рамки исследования.** Временные рамки привлеченного материала — преимущественно XVII века. Однако, чтобы проследить развитие жанровых особенностей, таких как построение сюжета, в настоящей работе фрагментарно приведены данные о житиях с XIII по XVII века, вплоть до рассматриваемого нами временного промежутка. Так, мы можем ознакомиться с развитием жанровых особенностей, начиная от литературы Киевской Руси. Также следует отметить и обращение к письменным памятникам IV–XV вв., обусловленное необходимостью краткого экскурса в византийскую агиографическую литературу как образца для древнерусской.

**Географические рамки исследования** ограничены территорией Московского царства (за исключением вошедшей в его состав в середине XVII века части Малороссии), тождественной в то время канонической территории Московского патриархата.

**Методология исследования.** В основу теоретических положений работы легли фундаментальные труды М. М. Бахтина<sup>79</sup>, связанных с проблемой автора и героя, работы по теории и анализу текста С. С. Аверинцева, М. Л. Андреева, А. В. Михайлова<sup>80</sup>, нарратологические

<sup>79</sup> Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 томах / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. М., 1996.

<sup>80</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Аверинцев С. С., Гаспаров М. Л. Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986; Андреев М. Л. Средневековая европейская драма: происхождение и становление (X–XIII вв.). М., 1989; Михайлов А. В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006; Михайлов А. В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб., 2007.

исследования Б. М. Клосса, Я. С. Лурье и др.<sup>81</sup>, по проблемам исторической поэтики Ю. Н. Тынянова, В. П. Адриановой-Перетц, Б. В. Томашевского, В. М. Кириллина<sup>82</sup>. Кроме того, в работе используются методы сравнительно-исторического и структурно-типологического анализа текстов. Главные принципы этих методов представлены в трудах А. Н. Веселовского, Б. А. Успенского, Ю. М. Лотмана<sup>83</sup>.

Вместе с тем настоящая диссертация принимает во внимание достижения Д. С. Лихачева в области поэтики древнерусской литературы<sup>84</sup>, а также иных первостепенных исследований в области рассказов о чудесах — И. В. Стародумова, А. С. Усачевой, В. В. Смирновой, И. И. Макеевой, Н. И. Петрова<sup>85</sup>.

При написании работы привлечены также результаты историко-культурных исследований А. Я. Гуревича, В. Я. Проппа, М. Элиаде<sup>86</sup>; работы,

---

<sup>81</sup> *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998; *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв. М., 2001; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 357 с.; *Петрушко В. И.* О попытках создания Киевского патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX веке. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 406 с.

<sup>82</sup> *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947; *Томашевский Б. В.* Писатель и книга. Очерк текстологии. М.; Л., 1928; *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М., 2018; *Кириллин В. М.* Поэтика иносказаний в литературе Древней Руси (символика чисел: ее своеобразие и формы). Дис. ... докт. филол. н. М., 2001.

<sup>83</sup> *Веселовский А. Н.* Избранное: Историческая поэтика / Научн. ред. И. О. Шайтанов. М., 2006; *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970; *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта. Представление о рае в середине XIV в. // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

<sup>84</sup> *Лихачев Д. С.* Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси (далее — ПЛДР). Вып. 5. М., 1982. С. 5–20.; *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971; *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973; *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

<sup>85</sup> *Стародумов И. В.* Жанровая специфика повествований... Указ. изд.; *Усачев А. С.* Об исторической ценности древнерусских сообщений о чудесах (на материале чуда о свечении под Казанью 1552 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 112–116; *Смирнова В. В.* Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров: Житие, пример, видение. Дис. ... канд. филол. н. М., 2006; *Макеева И. И.* Типология структуры ранних чудес св. Николая Мирликийского // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2006. С. 252–280; *Петров Н. И.* Чудо как исторический факт: к постановке вопроса // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 8. СПб., 2017. Стр. 177–203.

<sup>86</sup> *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы... Указ. изд.; *Пропп В. Я.* Легенда // Русское народное поэтическое творчество. Т. 2. Кн. 1. М., 1955; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

посвященные феномену святости — труды М. М. Лоевской, Г. М. Прохорова, Г. П. Федотова<sup>87</sup> и др.

**Источниковая база работы** — это памятники древнерусской литературы, рассказывающие о святых: жития, полные или фрагментарные (запечатленные в более поздних памятниках) сказания и повести о чудесах; собрания и своды данных о святынях.

Перед описанием источников, непосредственно использованных в работе, хотелось бы остановиться более подробно и на формировании общей источниковой базы агиографических исследований. Здесь очень важно отметить, что агиографический жанр, несмотря на его распространенность и важнейшее значение в нравственном воспитании христианина, остается малоизученным текстологически, например, по сравнению летописным жанром<sup>88</sup>. Очень важно эту лакуну заполнить, так как это даст возможность проследить, как изменялся текст конкретного жития и его мировоззренческие мотивы, насколько он соответствует художественному стилю своего времени, какое место он занимает в ряду других житий.

Причин, по которым памятники агиографии редко подвергались текстологическому анализу, несколько. Во-первых, содержание каждого отдельно взятого списка жития казалось вполне самостоятельным. Богослов и историк Церкви извлекал из него сведения о подвижнической жизни святого, о церковном строительстве или монастырском укладе, филолог находил богатый материал для стилистических наблюдений или источниковедческих сопоставлений. Историка привлекали в памятниках агиографии прежде всего свидетельства о взаимоотношениях князей и Церкви, о строительстве монастырей, об общественных коллизиях, так или иначе отразившихся в житиях, т. е. для ученых этого направления жития были прежде всего историческим источником. Однако, обращаясь к житиям, историки, как

<sup>87</sup> Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох. Диссертации доктора культурологии. М., 2005; Прохоров Г. М. Святые в истории Руси X–XVIII вв. // ТОДРЛ. Т. 54. СПб., 2003. С. 78–98; Федотов Г. П. Святые Древней Руси... Указ. изд.

<sup>88</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси... Указ. изд.

правило, цитируют отдельные рукописи или издания, не углубляясь в историю текста памятников. Наглядный пример — книга И. У. Будовница, в которой выбор цитируемого списка, как правило, определяется самыми общими представлениями, и зачастую предпочтение отдается «старейшему списку»<sup>89</sup>, что, впрочем, вполне извинительно, так как текстологического анализа многочисленных житий, использованных в книге, не существовало в те годы, как не существует и поныне.

Другой причиной, по которой памятники агиографии все еще остаются плохо изученными, явилось, несомненно, устрашающее обилие материала — сотни списков житий, рассыпанных по десяткам коллекций и фондов многих архивов и библиотек, казалось невозможным учесть и классифицировать. И поэтому столь значителен вклад В. О. Ключевского, охарактеризовавшего в своей работе более 160 русских житий и попытавшегося в то же время указать их редакционные разновидности, установить время создания, наметить связи отдельных памятников друг с другом, т. е. заложить основы подлинно текстологического исследования древнерусской агиографии<sup>90</sup>. Насколько В. О. Ключевский обогнал свое время, можно судить по тому, что и многие десятилетия спустя после выхода его книги продолжали публиковаться работы, в которых текст жития рассматривался «по отдельно взятому списку», без попытки определить его место в истории текста памятника<sup>91</sup>.

Значимость работы В. О. Ключевского сохраняется и в настоящее время, однако стоит отметить, что автору, будучи первопроходцем в этой теме, не удалось в одиночку представить целостную картину житийного жанра, представленного во множестве произведений и списков. Это признает и сам автор, перечисляя те собрания, которыми ему удалось воспользоваться<sup>92</sup>. Он сделал чрезвычайно много — привлек к рассмотрению 660–670 списков житий

<sup>89</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси... Указ. изд.

<sup>90</sup> Ключевский В. О. Жития святых как... Указ. изд.

<sup>91</sup> См., например: [Верюжский И.] Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и местно чтимых. Вологда, 1880; Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников... Указ. изд.; Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы... Указ. изд.; и другие работы.

<sup>92</sup> Ключевский В. О. Жития святых как... Указ. изд.

и служб, извлеченных из 321 сборника<sup>93</sup>, но в то же время вне поля его зрения остались ценнейшие и богатейшие рукописные собрания. Приведу лишь один пример: Ключевский упоминает 6 списков житий из Погодинского собрания РНБ<sup>94</sup>, тогда как только в одном выпуске Каталога этого собрания, охватывающего №637–805<sup>95</sup>, отмечено 83 жития в нескольких сотнях списков. Не учтены у Ключевского списки и других крупных собраний РНБ: Основного и собраний, поступивших в библиотеку позднее: собраний ОЛДП, Вяземского, Титова, Кирилло-Белозерского и др.

Необходимость создать свод агиографических текстов была осознана еще в конце XIX в., когда председатель ОЛДП П. П. Вяземский поручил Н. П. Барсукову создать перечень житий с указанием известных списков. Книга Н. П. Барсукова<sup>96</sup> безусловно является весьма ценной: представляет собой алфавитный каталог по святым, с указанием множества списков житий, местоположения похвальных слов и богослужебных текстов в честь святого. Но колоссальный труд Н. П. Барсукова не решил задачи описания обширных агиографических фондов, напротив, он убеждает нас в насущной необходимости создания нового, более совершенного и полного обзора материала. Во-первых, сведения «Источников» в ряде случаев оказываются бесполезными для современного исследователя: Барсуков использовал не только печатные описания, но и рукописные списки из собраний Троице-Сергиевой лавры, других монастырей и храмов, а также из частных коллекций, порядковые номера рукописей в которых, естественно, не совпадают с современными шифрами, если те же рукописи попали в государственные хранилища. Кроме того, Н. П. Барсуков нередко извлекал сведения из литературы, особенно часто из знаменитого «Библиографического словаря» П.

<sup>93</sup> Подсчеты А. И. Плигузова и В. Л. Янина. См.: *Плигузов А. И., Янин В. Л.* Послесловие // *Ключевский В. О.* Жития святых как... С. 10.

<sup>94</sup> Здесь и далее приводятся современные названия архивов и библиотек: Румянцевский музей и Государственная библиотека им. В. И. Ленина (ГБЛ) именуется Российской государственной библиотекой (далее — РГБ), а Государственная публичная библиотека (ГПБ) — Российской национальной библиотекой (далее — РНБ).

<sup>95</sup> Рукописные книги собрания М. П. Погодина: Каталог. Вып. 3. СПб., 2004.

<sup>96</sup> *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Указ. изд.

М. Строева<sup>97</sup>, и в этом случае поиск и названной рукописи нужно производить, по существу, заново. Во-вторых, обращает на себя внимание, что Н. П. Барсуков не исследовал рукописи из совершенно не использовал рукописи из Погодинского собрания РНБ, переданного в библиотеку в 1852 г., но не имевшего еще ни одного печатного описания<sup>98</sup>. Другое знаменитое собрание РНБ — Соловецкое — в годы работы Н. П. Барсукова над книгой находилось в Казани, и сведения о нем (исключительно скудные) Н. П. Барсуков извлек из Описи Соловецкого монастыря 1676 г., опубликованной архиепископом Игнатием<sup>99</sup>.

Не мог, естественно, Н. П. Барсуков учесть и многие крупные собрания библиотеки Румянцевского музея и Исторического музея, поскольку во время его работы над книгой они еще не поступили в эти хранилища.

Уже из сказанного становится ясной первая задача на пути изучения отечественной агиографии: составление каталога списков житий, а также иных агиографических произведений. Только после создания такого каталога можно будет приступить к решению более важной задачи — изданию текстов житий согласно актуальным сегодня текстологическим канонам, с присоединением филологического и исторического анализа этих текстов. Это тем более необходимо, что многочисленные издания XIX века при ближайшем рассмотрении оказываются совершенно неудовлетворительными. В епархиальных ведомостях жития публиковались по случайным, как правило, даже не названным спискам; в авторитетных для своего времени «Памятниках старинной русской литературы» также изданы порой поздние списки без какого-то бы ни было обоснования их выбора, шифры рукописей указаны неверно, а иногда вообще не названы<sup>100</sup>. При сверке оказалось, что допущены

<sup>97</sup> Строев П. М. Библиографический словарь и черновые к нему материалы / Приведены в порядок и изданы под ред. А. Ф. Бычкова. СПб., 1882. Барсуков, вероятно, пользовался рукописью, ибо закончил он свою работу над «Источниками» в 1881 г.

<sup>98</sup> Творогов О. В. О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 3–58.

<sup>99</sup> Игнатий, архиеп. Воронежский. Истина святой Соловецкой обители против неправды челобитной, называемой Соловецкой, о вере. СПб., 1847. Опись опубликована в приложении к книге.

<sup>100</sup> Творогов О. В. О «Своде древнерусских житий» ... С. 3–58.

отклонения от оригинала, поновления текста. Синодальное издание житий святых 1903–1916 г. основывалось не на древних рукописях, а на Четиих Минеях Димитрия Ростовского, в которых представлены авторские переработки, созданные Димитрием на рубеже XVII–XVIII веков<sup>101</sup>.

Большой интерес в качестве образцов агиографической литературы представляют Великие Макариевские Минеи-Четьи. Такое название получили месяцесловные сборники житийной и риторической литературы переводного и оригинально русскоязычного характера, составленные под руководством архиепископа Новгородского Макария (впоследствии митрополита Московского). Они имели четыре извода: Успенский, Софийский, Царский и Чудовский. Научное издание этих «Миней» осуществлялось во второй половине XIX – начале XX вв., и было прервано в 1917 году. Только в наше время была издана Майская Минея Успенского извода. В ходе этого издания была обнаружена пропавшая Майская Минея Софийского извода<sup>102</sup>.

В прошедшем и начале нынешнего столетия было осуществлено и продолжает осуществляться несколько антологических изданий русских житий. Это подготовленные В. В. Кусковым издания: «Древнерусские предания (XI–XVI вв.)» (М., 1982) и «Древнерусские княжеские жития» (М., 2001), содержащие по большей части переиздания прежних публикаций<sup>103</sup>. Значительное число житий вошло в антологические серии «Памятники литературы Древней Руси» (1978–1994) и выходящую с 1997 г. серию «Библиотека литературы Древней Руси» (далее: ПЛДР и БЛДР). Хотя и ПЛДР и БЛДР воспроизводят тексты непосредственно по древнерусским спискам (с исправлениями по другим), однако все же — это издания отдельных списков и ограниченного числа житий, и обе серии можно рассматривать лишь как попытки познакомить с лучшими произведениями агиографии филологов, историков и просто интересующегося читателя, но отнюдь не как подступы к

<sup>101</sup> Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского... М., 1903–1916 (репринт: М., 1991–1994).

<sup>102</sup> Брачев В. С. Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием. К истории публикации (1868–1917) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Вып. 5. 2016. С. 367–376.

<sup>103</sup> Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982; Древнерусские княжеские жития. М., 2001.

Своду житий, который мыслится как серия критических изданий собственно житий и связанных с ними агиографических памятников, сопровождаемых текстологическими историко-литературными исследованиями.

Следует упомянуть также два издания подборок проложных житий: А. И. Пономарев опубликовал по Прологу 1675–1677 годов 58 проложных житий за сентябрь — декабрь и январь — апрель<sup>104</sup>. Выпуск издания, который должен был включить проложные статьи за май — август, в свет не вышел. В 1990 году О. А. Державина издала по тому же Прологу 1675–1677 годов статьи, среди которых и жития — как совпадающие с изданными у А. И. Пономарева, так и отсутствующие у него<sup>105</sup>.

Работа О. В. Лосевой «Жития русских святых в составе древнерусских Прологов»<sup>106</sup> посвящена исследованию и публикации всего корпуса житий русских святых, содержащихся в древнерусских Прологах конца XII — первой половины XV веков. Благодаря этому труду можно ясно проследить историю развития древнерусской агиографии. Здесь автором также исследуется процесс зарождения древнерусского Пролога. Он формировался путем добавления учительного раздела в текст переведенного с греческого языка Синаксаря. Также в работе рассматривается вопрос соотношения двух редакций Пролога: краткой и пространной.

Также публикация текстов житий из Пролога была осуществлена в работе под ред. В. Б. Крысько<sup>107</sup>. Здесь были изданы жития за половину года (начиная с сентября) из краткой редакции Пролога. Что очень важно, в Прологе содержится переводной краткий славянский Синаксарь.

<sup>104</sup> Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск 2. Славяно-русский пролог. Ч. 1. Сентябрь-декабрь / Изд. под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1896; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск 4. Славяно-русский пролог. Ч. 2. Январь-апрель / Изд. под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1898.

<sup>105</sup> Державина О. А. Древняя Русь в русской литературе XIX века: (Сюжеты и образы древнерусской литературы в творчестве писателей XIX века) // Пролог: Избранные тексты. М., 1990. С. 192–391.

<sup>106</sup> Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М., 2009.

<sup>107</sup> Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. I: Текст и комментарии / Под ред. В. Б. Крысько. М., 2010.

В первом томе этого исследования проводится сравнительный анализ греческого текста с текстами различных изводов Пролога XII–XIII вв.: Софийским, Лобковским и Псковским, впервые изданными. В результате доказываемся популярность этого памятника у южных и восточных славян, определяется и впервые издается самая близкая к оригиналу славянского Синаксаря греческая рукопись.

Во второй части<sup>108</sup> помещены указатели к текстам Пролога, исследуемым в первой части: славяно-греческий указатель слов и форм Софийского пролога (первой, житийной части рукописи РНБ, Соф. 1324, л. 1–160, XII–XIII веков), списков, дополняющих Софийский извод; указатель лексем, не сохранившихся в основных списках; греческо-славянский указатель; общий словарь к указанным выше указателям (славяно-греческий, греческо-славянский); указатель имен святых и двуязычный указатель инципитов тропарей.

Переходя к агиографическим памятникам, используемым в данной работе, отметим основные из них, которые непосредственно входят в хронологические рамки исследования. Из житий первой половины XVII в., используемых в диссертации, выбраны жития: святой праведной Иулиании Лазаревской, изданного в «Библиотеке литературы Древней Руси» по основному списку середины XVII века (РНБ, Q. I. № 355, л. 59–75)<sup>109</sup>; преподобного Елезара Анзерского, изданного в Памятника литературы Древней Руси (XVII в.)<sup>110</sup>, а также в приложении к книге исследовательницы Е. В. Крушельницкой «Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елезара об Анзерском ските: Исслед. и тексты» по списку конца

<sup>108</sup> Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. II: Указатели. Исследования. М., 2011.

<sup>109</sup> Житие Юлиании Лазаревской / Подг. текста и комм. Т. Р. Руди // БЛДР. Т. 15: XVII век. СПб., 2006. С. 108–117.

<sup>110</sup> Житие Елезара Анзерского, написанное им самим / Подгот. текста и коммент.: Л. А. Дмитриев // Памятники литературы Древней Руси: XVII в. 1989. Кн. 2. С. 299–304;

XVII века (РНБ, Соловецкое собр., № 599/618, л. 155–163)<sup>111</sup>; преподобного Евфросина Синозерского по рукописи Череповецкого краеведческого музея № 69 (9-55, 1056/47), а также изданного М. Ю. Хрусталевым в Историко-краеведческом альманахе г. Вологды<sup>112</sup>; преподобного Макария Желтоводского по рукописи XVII века Российской государственной библиотеки (Ф. 303/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №694); записи монаха Симона (Азарьина) о чудесах преподобного Сергия Радонежского по рукописи XVII века Российской государственной библиотеки (Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, №40), а также Государственного исторического музея (Собрание А. С. Уварова, № 428).

Кроме того, из группы так называемых «святых Смуты», живших или пострадавших в эту эпоху можно отнести и преподобного Дионисия Радонежского, чье житие издано в «Библиотеке литературы Древней Руси» по основному списку конца XVII — начала XVIII в. (РНБ, собр. Погодина, № 712)<sup>113</sup>.

Еще одна особая группа житий — «жития отроков»: святых Артемия Веркольского и Василия Мангазейского. Первое житие датируется 1619 годом, используется в работе его список, сделанный иеромонахом Германом (Тулуповым) из собрания Российской государственной библиотеки (Ф. 304. № 696). Второе житие — Василия Мангазейского — рассматривается в двух редакциях. Первая редакция, составленная иеромонахом Тихоном в 1670 году, находится в собрании Российской национальной библиотеки (Собр. ОЛДП. Q. 197. Л. 1–13 об.). Вторая редакция жития, датируемая концом XVII века, представляет интерес своим дополнением — чудесами 1649–1669 и 1691–1692 годов. Она находится в Российском государственном архиве древних актов (Маз. № 763. Л. 25–78).

<sup>111</sup> Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты. СПб., 1996. С. 323–334.

<sup>112</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского / Публ.: М. Ю. Хрусталев // Чагода: Ист.-краевед. альманах. Вологда, 1999. Вып. 1. С. 235–260.

<sup>113</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / Подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой // БЛДР. Т. 14: Конец XVI — начало XVII века. СПб., 2006. 356–462.

В качестве источников по агиографии второй половины столетия используются выписки из Жития Анны Кашинской<sup>114</sup>, а также «жития» деятелей раскола — Аввакума и Епифания, носившие элементы житий-матрицев, изданные в «Библиотеке литературы Древней Руси»<sup>115</sup>.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Рассказы о чудесах в древнерусской агиографии являются специфическими литературными единицами, подчиненными своим особым жанровым законам. Композиция рассказов о чудесах основывается на сочетании жанрообразующих и сюжетообразующих мотивов. Отнесение чуда к определенной жанрово-тематической разновидности определяет его содержательное и стилистическое своеобразие.

2. Своими корнями жанр чуда в древнерусской агиографии простирается к чудесам, описанным в Священном Писании. Сам жанр рассказов о чудесах сформировался довольно рано, в древней агиографии, с появлением житийной литературы.

3. Умножается число описываемых чудес в житиях русских подвижников, и в связи с этим происходит трансформация жанра чуда в древнерусской агиографической литературе в XVII веке, которая заключается в следующем:

- расширяется исторический и конкретно-бытовой контекст описания чудес русских святых;
- усложняются сюжетная и композиционная составляющие определенных рассказов о чудесах, в которых реализуются разные сочетания жанрообразующих и сюжетообразующих мотивов;
- упрощается стиль повествования, тексты все больше основываются на конкретных фактах.

<sup>114</sup> В Лаврентьевской, Симоновской и Троицкой (в последней по свидетельству Н. М. Карамзина) летописях под 6806 годом и в издании: Деяния собора 1677 г. // Труды Второго областного Тверского археологического съезда, 10–20 августа. Тверь, 1903.

<sup>115</sup> Петров Аввакум, протоп. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. Епифаний, инок. Житие инока Епифания // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013.

4. Рассказы о чудесах отличаются достоверностью, носят сюжетный характер, могут быть рассматриваемы как самостоятельные эпизоды, которые связаны с другими характеристиками личностью святого.

5. Ярким свидетельством завершения существования средневековой агиографии как самостоятельного феномена выступают старообрядческие «жития» второй половины XVII в., интерпретировавшие феномен чуда в абсолютно новом, отличном от предыдущей агиографической традиции ключе.

**Новизна работы** определяется недостаточностью ранее применяемых подходов к анализу содержательных и жанрово-стилистических особенностей произведений древнерусской литературы вообще, и произведений агиографии, в частности. Сегодня огромное количество научных работ по агиографии исследуют памятники только с историко-текстологической стороны, в силу традиционного отношения к этим памятникам, идущего еще от советских исследователей, как к памятникам идеологического характера. Долгое время памятники не исследовались с содержательной и жанрово-стилистической сторон, поэтому на сегодняшний день крайне мало работ, помогающих прояснить картину формирования этих жанровых образований, а также рассмотреть направления развития исследуемого жанра чуда. Новизна подходов определяется также в комплексности исследования и в существенном расширении источниковой базы истории почитания святых в XVII веке.

**Теоретическая значимость** данного исследования заключается в том, что оно вносит свою лепту в изучение жанровой системы древнерусской литературы, определяя ее истоки и пути развития.

**Практическая значимость** работы заключается в возможности использования полученных результатов при разработке лекционных курсов по истории древнерусской литературы и истории России в XI–XVII веках и в процессе подготовки публикации комментированных древнерусских житийных текстов.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, трех рубрицированных глав, заключения и библиографии.

Во введении обосновывается актуальность темы, дается оценка степени изученности проблемы, определяется объект и предмет диссертационного исследования, ставятся цель и задачи, дается характеристика источников, приводится историография вопроса и методология исследования.

В первой главе анализируются теоретические основы изучения феномена чуда в житийной литературе; исследуется богословский аспект понимания чуда в христианской традиции в целом; определяются ментальные и культурологические основы восприятия чуда в средневековой западноевропейской, византийской и древнерусской традиции; дается характеристика композиционной функции чуда в византийских агиографических произведениях и древнерусских житиях XII–XVI веков.

Во второй главе производится анализ древнерусской агиографии первой половины XVII века, выявляются новые тенденции в житийной литературе Московской Руси, обусловленные Смутным временем, а также влиянием литературной традиции европейских стран, фиксируется континуальность древнерусской житийной письменности указанного периода, ее преемственность предшествующей агиографической традиции.

В третьей главе в контексте старообрядческого раскола исследуются жития второй половины XVII столетия; дается оценка месту чуда в житии святой благоверной княгини Анны Кашинской, а также рассматривается изменение отношения к чуду на примере казуса ее деканонизации, анализируются новые тенденции в восприятии чуда в старообрядческой «житийной» литературе.

В заключении обобщаются выводы глав, резюмируются результаты исследования, произведенного в основной части работы.

Результаты исследования были апробированы в ходе выступлений на научных и научно-богословских международных и всероссийских конференциях. По теме работы опубликованы научные статьи.

## ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ СООБЩЕНИЙ О ЧУДЕСАХ В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XVII ВЕКА

### 1.1. Феномен чуда с точки зрения христианского богословия

Практически все древнерусские тексты содержат в себе определенные элементы, которые в средневековье называли чудесами, знамениями, видениями, а иногда просто описывали, не давая им названия. В языке современной терминологии эти литературные элементы, за исключением видений, не получили конкретных определений. Первую характеристику видениям дал Н. И. Прокофьев<sup>116</sup>. Жанр знамений затронул А. А. Пауткин в одной из своих работ<sup>117</sup>. В последнее десятилетие исследованию стал подвергаться и жанр чудес. Фундаментальным трудом в отношении описания чудес в житийной литературе является диссертация И. В. Стародумова «Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии»<sup>118</sup>. Он исследовал жития XV– XVI веков, и разделил чудеса на 14 жанрово-тематических категорий, одной из которых было чудо-видение, где причина видения святого является главным в сюжете. Мы види, что здесь видение представляется одной из разновидностей жанра чуда. Подобная мысль прослеживается в исследовании Е. А. Рыжовой, где она называет «описание видений частным случаем описания чудес вообще»<sup>119</sup>. Такие выводы требуют тщательной проверки на репрезентативном материале отдельных произведений.

<sup>116</sup> См.: Прокофьев Н. И. «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII в. (из истории жанров литературы русского средневековья). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1949; Прокофьев Н. И. «Видение» как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. М., 1964. Т. 231. С. 35–56; Прокофьев Н. И. Символично-аллегорическая образность в литературе начала XVII века // Вопросы русской литературы: учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1966. Т. 248. С. 29–44; Прокофьев Н. И. Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси // Очерки по истории русской литературы: учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. М., 1967. Т. 256. Ч. 1. С. 36–53.

<sup>117</sup> Пауткин А. А. Беседы с летописцем: поэтика раннего русского летописания. М., 2002. С. 107–124.

<sup>118</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований... Указ. изд.

<sup>119</sup> Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 163.

Для более четкого понимания предмета настоящего исследования необходимо определиться с рабочей терминологией по рассматриваемым жанрам.

Видение – это особый литературный жанр, в центре которого находится чудесное явление Пресвятой Троицы, Христа, Богородицы, святых или ангелов реальному человеку с целью защиты людей, предостережения от опасности, сообщения им воли Божией и призыва к необходимым действиям.

Знамение – повествование о проявлении воли Божией через неестественное поведение природы, которое предупреждает о грядущих событиях.

Чудо – рассказ о сверхъестественном событии, решающем по воли Божией проблемы людей.

Чудо в лингвистике сегодня воспринимается не просто как концепт, но как универсальный концепт культуры, как «особая категория сознания <...> внутри определенной системы представлений о мире»<sup>120</sup>, относится к «культурно-отмеченным ментальным структурам»<sup>121</sup>, коррелирует с удивлением, которое, в свою очередь, интерпретируется как эмоциональный концепт, представляющий собой «ментальную единицу, которая отражает многовековой опыт интроспекции языкового коллектива в виде универсальных и культурно специфических представлений о данной эмоции»<sup>122</sup>, определяется как жанрообразующий элемент религиозных жанров<sup>123</sup>. Все это позволяет утверждать, что чудо с культурологической точки зрения необходимо рассматривать как лингвокультуру, содержащую в своем семантическом объеме мировоззренческие, аксиологические и аффективные признаки.

<sup>120</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии. Автореферат дис. ... канд. филол. н. Омск, 2009. С. 11.

<sup>121</sup> Абышева Е. М. Концептуальные инверсии: концепт «Чудо» (на материале русских и ирландских пословиц, поговорок, сказок). Автореферат дис. ... канд. филол. н. Тюмень, 2008. С. 3.

<sup>122</sup> Дорофеева Н. В. Удивление // Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. Т. 1. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 273–286.

<sup>123</sup> Смирнова В. В. Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров (житие, пример, видение). Дис. ... канд. филол. н. М., 2006.

В контексте религиозной мысли семантическое наполнение концепта Чудо будет иметь свои особенности. Согласно христианскому богословию, «чудеса – это поразительные действия или события, имеющие истинную причину вне естественных сил и законов природы, в сверхъестественном действии Божиим, совершаемые Богом для достижения тех или иных целей»<sup>124</sup>. С. С. Аверинцев справедливо определяет «чудеса» как «прорывы из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого чуда может быть только Бог»<sup>125</sup>.

Христос, Сын Божий является совершителем чудес. Рассказы о чудесных явлениях составляют существенную часть евангельских рассказов. В Евангелии от Марка, например, чудесам посвящено не менее трети текста, в первых десяти главах они занимают около половины текстового содержания<sup>126</sup>, а в Евангелии от Иоанна чудеса вписываются в общую картину знамений, при помощи которой Христос являет Свою славу как Единородного от Отца (Ин. 1:14). Большинство рассказов о чудесах служит прологом к беседам, где истолковывается один из аспектов мессианского служения Спасителя<sup>127</sup>.

Этимология слова «чудо» у исследователей часто связывается с глаголом «чуять», то есть, «слышать», в дальнейшем оно семантически трансформируется в «замечать, проникаться уважением, почтением»<sup>128</sup>, это дает возможность прийти к выводу, что «чудо довольно рано становится абстрактной единицей, связанной с оценкой реальности в языковом сознании человека»<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Давыденков О., иерей. Догматическое богословие: учеб. пособ. М., 2005. С. 173.

<sup>125</sup> Аверинцев С. С. Чудо // Новая философская энциклопедия. Т. 4: Т-Я. М., 2001. С. 367.

<sup>126</sup> Meier J. P. A. Marginal Jew. Vol. 2. NY., 1991. P. 619.

<sup>127</sup> Kim S. S. The miracles of Jesus according to John. NY., 1997. P. 29.

<sup>128</sup> Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13 500 слов. В 2-х тт. М.: Рус. яз., 1993. Т. 2. С. 395; Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. чл.-корр. АН СССР О. Н. Трубачева. М., 1977. Вып. 4. С. 128–129, 134–135.

<sup>129</sup> Коренева Ю. В. Лингвокультурема. Чудо в русском агиографическом тексте (северные преподобнические жития) // Образы национальной ментальности в текстах Русского Севера: сборник научных статей / Отв. ред. Е. Н. Ильина; Вологодский государственный педагогический университет. Вологда: Легия, 2013. С.118–124.

Описание чуда, многочисленных проявлений чудесного является одним из непереносимых элементов как средневековой агиографической литературы в целом, так и древнерусской агиографии. Очень часто рассказы о чудесах предстают полноправными сюжетными линиями не только в древних житиях, но и в летописях, сказаниях, повестях и т.п. Что же до ссылок на то или иное конкретное чудо, или хотя бы беглое упоминание о нем, то оно встречается практически в каждом древнерусском письменном источнике.

Встречаемость таких апелляций к сфере чудесного удостоверяет веру в чудо, своеобразную, можно сказать, его «достоверность», как неотъемлемый компонент сознания древнерусского человека. Иллюстраций, которые бы подтверждали приведенные выше общие тезисы, можно подобрать сколько угодно. Однако бесспорность приведенных констатаций несколько не скрывает некоторые реальные проблемы, касающиеся, прежде всего соотношения исторического и сущностного измерений самого «чудесного».

Опираясь на мнение И. Троицкого<sup>130</sup>, представляется необходимым исключить сам феномен чуда из поля исследования исторической науки, поскольку ни один ученый не сможет рациональным и экспериментальным путем доказать или опровергнуть наличие чудес в нашем мире. Тем не менее это мнение не отрицает необходимости изучения культурологами или филологами типологии чуда, поскольку рассказы о чудесах имеют огромное значение для средневековой литературы и составляют большое ее пласть. Для средневековой эпохи чудо является визитной карточкой, характерным признаком. Учитывая вышесказанное, становится парадоксальным факт наличия малого количества работ, как среди соотечественников, так и у зарубежных исследователей, посвященных типологизации чудес, их функциям в тексте и прочим схожим вопросам. Это открывает мир агиографических текстов для большого числа исследователей. Количество тем для исследования очень велико, например, сам факт наличия огромного

---

<sup>130</sup> Троицкий И. Обзор источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906. С. 309.

количества чудес в одном житии и их малочисленности в другом уже требует особого внимания и исследования.

Также агиографические памятники могут заинтересовать исследователей социальной истории. Но для них важен не сам факт чуда, а обстоятельства, из-за которых это чудо произошло, поскольку иногда чудеса были направлены на решение определенного социального конфликта. Сравнив эти данные с другими источниками того же исторического периода, исследователь уже может оперировать этими фактами, несмотря на специфичность их источника. О том же говорил В. О. Ключевский, подчеркивая важность рассказов о посмертных чудесах святых для восстановления истории монастыря, где спасался и преставился подвижник.

Речь идет, конечно, не о перенимании нами представлений и мироощущения предков, – с другой же стороны, и не о набрасывании на своеобразный мир древних стереотипов современности. Речь идет именно об углублении понимания, причем углублении двунаправленном: если последовательное «освещение» феномена чуда концептуальными средствами современной гуманитарной науки способно помочь более четко выделить и глубже осмыслить те описания чудесного, которые находим в древней агиографической литературе, то, в свою очередь, учет принципов построения упомянутых древних описаний, присущей им внутренней логики несомненно уберезет нас не только от опрометчивой модернизации, но и от слишком прямых, одноплановых способов обрисовки самого феномена чуда, каким он предстает в современном пространстве.

Показательные примеры, подтверждающие только что сказанное, находим и в древнерусской агиографии. Так, в одном из самых ярких рассказов Киево-Печерского патерика читаем о непутевом черноризце, который «являся лжею и целомудреся творя, в тайне же ядый и пиа и скверноживый»<sup>131</sup>. После смерти грешника тело его начало исходить таким

---

<sup>131</sup> Киево-Печерский патерик / Подг. текста, перевод и комментарии Л. А. Дмитриева // ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 484.

страшным зловонием, «толми восмерьдешася, яко же и безъсловесным бегати тоя пещеры. Многожды же и вопль слышашеся горек, как неции мучаще того»<sup>132</sup>. Так вот, не удивительно ли, что даже такого «окааннаго» Господь, по фабуле патерикового рассказа, в конце концов радуется – исключительно ради благоволения Своего к преподобным Антонию и Феодосию, которые, сверх всякого закона, лично «угодили» Ему своей святостью? Как «комментирует» этот акт Божественной милости сам святой Антоний в видении пресвитеру Онисифору, «смили ми ся душа брата сего, понеже... к вам обещахся, как всяк положеный zde помилован будет, аще и грешень есть. Не суть иже худьшии, иже со мной zde в пещере отци, бывших прежде закона и по законе угодивших Богу»<sup>133</sup>.

Легко убедиться, что ведущая нить, которой мы стараемся придерживаться, вывела нас к проблемам, в основе которых топография чуда и вопросы его внутренней структуры оказываются связанными воедино. Существует, однако, вопрос сугубо структурного плана. Вопрос такой: что, собственно, есть чудо – явленное содержание чудесного феномена или само событие его появления, его заверения, появление перед людьми?

В этой связи интересным представляется исследование И. В. Рынковой<sup>134</sup>, в котором рассматривается проблема истинности чуда, явления, которое феноменально и таинственно по своей сути. Путем философско-религиозного анализа автор, раскрывая онтологические, гносеологические и антропологические аспекты рассматриваемого явления, делает вывод, что «тайна чуда в христианском его понимании неотделима от тайны свободы, от назначения человека в этом мире, его места в природе и по отношению к ней. И в этом смысле чудо – это совсем не нарушение законов природы, а высшее, предельное исполнение этого закона. И даже сам закон природы открывается и воспринимается как некое необъяснимое в своей глубине и мудрости чудо.

<sup>132</sup> Киево-Печерский патерик... С. 484–486.

<sup>133</sup> Киево-Печерский патерик... С. 486.

<sup>134</sup> Рынкова И. В. Феномен чуда // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 5 (37). С. 46–51.

Основное отличие христианского чуда в том, что чудо здесь есть плод любви, а любовь – это самый таинственный и самый глубокий из всех законов природы»<sup>135</sup>.

В свою очередь В. П. Лега в своей статье<sup>136</sup>, доказывая несостоятельность атеистического понимания термина «чудо» и анализируя философский дискурс относительно возможности чудес, приходит к выводу, что вопрос возможности чудес находится в исключительной компетенции религиозной философии. По мнению В. П. Леги, «чудо оказывается многогранным феноменом, распознать которое иногда бывает весьма сложно из-за того, что различные свойства чуда не всегда присутствуют в некоем явлении, которое представляется чудесным. Сущностное, психологическое и феноменологическое свойства, каждое истинное в своей мере, становятся более ясными и понятными лишь тогда, когда они включаются в более общий контекст богословского определения, которое помогает понять, почему же чудо противоречит законам природы, бывает крайне редко, удивляет нас и заставляет нас задуматься о себе и своей жизни.

Подобный подход поможет понять, что через рассматривание творений действительно можно увидеть и невидимое – Божественные силы и энергии, так что убежденность многих людей в том, что "чудес не бывает", имеет под собой лишь психологическую, а не реальную основу»<sup>137</sup>.

Как отмечает Р. Соколова, «чудо есть невообразимое событие, а вовсе не необъяснимое или маловероятное. Такое событие как бы "выламывается" из привычного хода вещей и, как правило, кардинальным образом меняет этот ход. При этом становится также ясно, что предельность понятия чуда требует

<sup>135</sup> Рыикова И. В. Феномен чуда... С. 50–51.

<sup>136</sup> Лега В. П. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения // Богослов.ру. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/379836.html> (дата обращения 18.01.2020)

<sup>137</sup> Лега В. П. Проблема чуда...

выхода за рамки гуманитарных наук и коренного переосмысления знаний, накопленных не только философией, но и психологией, физиологией и т.д.»<sup>138</sup>.

Если обратиться к древнерусским литературным источникам<sup>139</sup>, складывается впечатление, что для древнерусского человека «чудом» являлось преимущественно само событие иерофании, именно откровение сакрального содержания, – но, обычно, без четкого отделения от этого содержания, в более или менее тесном сочетании с ним. Причем, что характерно, само событие чуда – хотелось бы подчеркнуть: даже не внезапность этого события, а именно оно, это событие как таковое у древнерусских реципиентов вызывает в основном ужас («ужась»<sup>140</sup>), иногда – удивление («зрящю и чюдящюся о томь»<sup>141</sup>). Что же до ситуаций или этапов опыта чудесного, когда на передний план выходит явленный смысл, то здесь эмоциональной доминантой довольно часто оказываются восторг, восхищение, светлая радость от созерцания Божественной красоты. Обратимся к примерам.

Упор именно на события, а не на содержании чуда отчетливо прослеживается, в частности, в рассказе Киево-Печерского патерика о святом Афанасии-затворнике. Когда Афанасий умер, братья оставили его без погребения. На следующее утро игумен с братией увидели в его келье ужасную картину: оживший Афанасий сидит и плачет. При этом ужаснуло всех именно то, что Афанасий ожил, то есть само событие: «Ужасошася, как видевше того оживша»<sup>142</sup>.

Событийность чуда явно находится на переднем плане и в патериковых сказаниях о Марке Печернике (переход мертвеца с места на место – «чюдо

<sup>138</sup> Соколова Р. Философия чуда. В поисках теоретического осмысления. Авторский экспертный доклад Изборскому клубу // [Электронный ресурс] URL: Изборский клуб.ру (<https://izborsk-club.ru/4938>, дата обращения 23.03.2020).

<sup>139</sup> Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII века: в 2 т. Т. 2. М., 2001; Житие и чудеса преп. Александра Свирского / Александро-Свирский монастырь. Изд. 1-ое, репринтное. СПб., 1995; Житие преп. Феодосия Печерского // ПЛДР: XI — нач. XII века. М., 1978. С. 304–391; Житие Сергия Радонежского // Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. М., 1998.

<sup>140</sup> Житие преп. Феодосия Печерского... Указ. изд. С. 354, 356, 370, 372; Киево-Печерский патерик... Указ. изд. С. 424, 432, 496, 514, 534, 560, 566, 588, 594, 598, 610.

<sup>141</sup> Житие преп. Феодосия Печерского... С. 172; Киево-Печерский патерик... С. 566, 578, 580, 588.

<sup>142</sup> Киево-Печерский патерик... С. 496.

страшно и ужаси полно»<sup>143</sup>), про Алипия иконописца (появление белого голубя из уст Богородицы, образ которой «сам въобразися»<sup>144</sup>) и тому подобное. Из жития блаженного Алипия мы узнаем и о том, что, как уже говорилось, ужас перед событием чуда совсем не обязательно совпадает с психологическим эффектом его внезапности: заказчик иконы, что ее, вместо больного Алипия, написал «уноша светель», когда увидел ее, «сияющу на месте своем», первым делом «паде от страха, мнев, как привидение некое явись ему». И только «возбнув (оговтавшись)... мало вот страха, разумев, яко икона есть, вотрепете и ужаси мнозе быв...»<sup>145</sup>.

Впрочем, некоторые не менее характерные эпизоды Киево-Печерского патерика фокусируют внимание именно на содержании чудесных событий. В каких случаях эмоциональной доминантой при этом остается «ужась» (см., напр., развязку истории про Тита и Евагрия<sup>146</sup>), в других и, надо сказать, более показательных в плане выражения основополагающей христианской парадигматики сознания Древней Руси – акцент явно перемещается в сторону радости и восхищения. Такие, в частности, описания чудесных феноменов похода монахов до места, куда под предводительством преподобного Феодосия должна была переселиться монастырская братия<sup>147</sup>, видений, связанных с основанием Печерской церкви («Что сего, братие, чюднее?»<sup>148</sup>, – восклицает в восторге составитель соответствующего патерикового Слова), с перенесением мощей преподобного Феодосия («возрадовася и пречистаа церкви»<sup>149</sup>) и тому подобное. Однако нетрудно убедиться, что и в указанных радостных по своей основной тональности описаниях чудес, элемент ужаса или страха также присутствует<sup>150</sup>.

<sup>143</sup> Киево-Печерский патерик... С. 566.

<sup>144</sup> Там же. С. 588.

<sup>145</sup> Там же. С. 596–598.

<sup>146</sup> Там же. С. 514.

<sup>147</sup> Житие Феодосия Печерского... С. 172–174.

<sup>148</sup> Киево-Печерский патерик... С. 422.

<sup>149</sup> Там же. С. 446.

<sup>150</sup> Там же. С. 420, 422.

Таким образом, исходя из приведенных примеров, мы можем говорить о неделимом единстве в древнерусских представлениях о чудесах события чуда и явленного этим событием содержания. При этом сосредоточенность на первом моменте, то есть на событии чуда, как правило, связывается с чувством ужаса, а сосредоточенность на втором, то есть на содержании чудесных видений, в наиболее показательных случаях приводит к преобладанию радостных, светлых, торжественных тонов в восприятии и изображении таких эпизодов.

В выяснении своеобразия феномена чуда, мы должны указать и на его собственно семиотический аспект. Событийно-смысловая неделимость чуда, несмотря на свою надонтологичность, вовсе не является чем-то самодостаточным, предназначенным для успокоенно-отстраненного (скажем, эстетического) созерцания. От непрерывного непосредственного человеческого опыта чудо отличается еще и тем, что представляет собой определенное обращение к человеку. Такое обращение является потусторонним, поражает человека в самый нерв его земного бытия и внутренне организовано таким образом, чтобы земной человек был в состоянии его понимать и истолковывать.

Взаимодополняемость указанных характеристик чуда как особого обращения к человеку и обуславливает, насколько можно видеть, прослеженную выше его онтологически-трансцендентальную природу. Как фактор, соотносящийся со всей целостностью человеческого бытия (не просто отдельный текст или образ), чудо должно отличаться определенным надонтологическим совершенством, выразительностью и красотой.

## 1.2. Особенности восприятия чуда в сознании средневекового человека и отражение этого восприятия в агиографии

Прежде чем обратиться к рассказам о чудесах, как правило, входящих в более обширное повествование о жизни святого, рассмотрим сначала, что из себя представляет последнее.

Житие – распространенный жанр древнерусской литературы, наименование которого буквально соответствует греческому «ζωή» и латинскому «vita». Он представляет собой жизнеописания тех, кто своей жизнью явил подвиг святости и был за это прославлен Церковью. Среди святых люди самого разного рода деятельности и социального статуса – от царей и патриархов до их слуг и простых монахов. Жития святых часто обозначаются термином «агиография» (от греч. ἅγιος – «святой»; γράφω – «пишу»). Агиография – искусство дореалистическое, ближайшей параллелью которому может быть древнерусская иконопись. В житии изображается не биография (как и в иконописи – не портрет), а словесная икона прославленного Церковью человека<sup>151</sup>.

Существует несколько главных особенностей житий, отличающих их от других литературных жанров: феномен святости, исторический принцип, принцип созидательности, принцип дихотомичности, принцип сопричастности. Рассмотрим, что из себя представляют каждый из них.

*Феномен святости.* Святость на Руси всегда воспринималась особенно трепетно. Святые были камертоном духовной жизни, образцом для подражания. По ним выстраивали нормы взаимоотношений в обществе. «Русское благочестие веками питалось их (святых) идеалом; от их пламени зажигала свой светоч вся "Святая Русь" – святая не в смысле моральной святости (такая точка зрения опровергается всей русской историей), но святая

<sup>151</sup> См.: *Ключевский В. О. Древнерусские жития святых...* Указ. изд.

потому, что идеал святости составляет для нее самую высшую из всех вообразимых ценностей»<sup>152</sup>.

В русской культуре святость подчеркивает принадлежность человека к миру горнему. Апостол Павел в своих посланиях, говоря о современных ему христианах, применяет к ним словом «святые», подчеркивая таким образом их выделенность из числа прочих людей. «Святые – это иные люди, отличные от живущих по стихиям мира сего. Иные потому, что они борются и с помощью Божией побеждают «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1 Ин. 2:16), – все то, что порабощает людей мира сего. В этой выделенности святых из мира троякой похоти, из атмосферы греха, можно видеть одну из принципиальных характеристик святости и единство первоначального апостольского и церковно-традиционного ее понимания»<sup>153</sup>.

Священник Павел Флоренский писал, что святость – это чуждость по отношению к миру греха, конкретное положительное содержание и преображающая не только человека, но и мир в целом сила. Отличительная черта святых подвижников – вовсе не их доброта, которая бывает у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак не доступная<sup>154</sup>. Святость – это данный человеку идеал, который он и в состоянии, и не в состоянии достичь. «Мы найдем у таких людей качественные отличия – другую систему мотивации, другие эмоции и ценности, другое мышление и восприятие. В некотором смысле только святые представляют собой человечество»<sup>155</sup>. Святой открывает путь к Богу и в этом качестве выступает как заступник за людей перед Богом, как своего рода посредник между Богом и людьми. Поэтому жития святых – это училище благочестия, крепкой веры, неумирающей надежды и любви, готовой на все страдания. Это – практическая школа христианского подвига и самоотвержения.

<sup>152</sup> Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 13.

<sup>153</sup> Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 1997. С. 26.

<sup>154</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 14.

<sup>155</sup> [Maslow A.H.] Dominance, self-esteem, self-actualization: germinal papers of A.H. Maslow / Lewrey R., ed. Monterey. Calif.: Brooks/Cole, 1973a. P. 90.

*Исторический принцип или принцип биографичности.* Крайне важно понимать, что святой – это реальный человек, живший и совершавший свой подвиг в определенную историческую эпоху, он не вымышленный герой древней легенды, былины, мифа или детской фантазии. Однако жизнь святых описывается по особым правилам, называемым канонами жития, а не по правилам биографии. «Житие – не биография и не богатырская былина. От последней оно отличается тем, что описывает действительную жизнь только с известным подбором материала, в потребных типических, можно было бы сказать стереотипных, ее проявлениях. У агиографа, составителя жития, свой стиль, свои литературные приемы, своя особая задача»<sup>156</sup>.

Жития святого включены в историю. В них описываются исторические факты с реальными лицами. Конечно, житийный канон допускает в описании событий некоторые отступления, но общий фон и жизнь святого в житийной литературе имеют историческое основание. Так, например, в житии ростовского чудотворца Иринарха трагические события 1606–1614 годов получили свое отражение: «...И по мале времени прииде Литва, злые, и свирепые, и немилостивыя секатели в Рускую землю. И почали без милости пленити и посекаати, и многие грады повоеваша, села и деревни пожгоша, и крестьяном великую беду нанашаху»<sup>157</sup>.

*Принцип созидательности или нравственно-ориентированный.* Житие показывает на примере святого, его поступков, важность человеческой жизни для пользы общества, ближних, Отечества, обличая бессмысленность эгоистического, потребительского сознания, и формируя у читателя понятие высшей цели и мотивы к ее достижению. Описание святого всегда связано с трудами и подвигами. Внутри себя он созидает духовный мир, трудится над преодолением своей греховности, страстности, молитвой, постом и бдениями: «В келии своей меж соборных пений и келейнаго общаго правила пребывая во

<sup>156</sup> Брун Т. А. К вопросу о возникновении Сказания об Унженском кресте (Повести о Марфе и Марии) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 218.

<sup>157</sup> Житие Иринарха Ростовского / Подг. текста, пер. и комм. И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР) / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. Т. 14: Конец XVI — начало XVII века. СПб., 2006. С. 18–20.

псалтырнем пении и поклонех мнозех, такоже от Апостола и от Евангелия части прочиташе по вся дни, развее великая нужда в царские приходы или в пути. А правило его (преподобного Дионисия Радонежского) келейное пречюдно бысть... А сна его обычай бысть: за три часа до соборного благовесту и во время соборного утренняго благовесту приходя понамарь благословитися и приносяше в фонари огонь, той же благословяше его в дверех своих рукою, повелевая ему благовестити, а сам, у понамаря огня прием, и поставляше свещу пред образом Пречистые Богородицы, положи на себе меншую мантию, преклоняше колени до земли и исправляяся прямо на нозе, и в то время, доколе благовестять, исполняя по триста поклонов; развее в великия дни праздники поясныя поклоны творяше»<sup>158</sup>.

Внешний труд святого – строительство храмов, устройство монастырей, помощь ближним: «она же (Иулиания Лазаревская) в та времена по вся нощи без сна пребывающи, в мольбах и в рукоделии, в прядиве и в пяличномъ деле. И то продав, нищим ценудаяше и на церковное строение; многу же милостыню отай творяше в нощи, в день же домовное строение правяше»<sup>159</sup>.

В агиографической литературе существуют иерархия ценностей. И. А. Ильин справедливо отмечал, что «жить стоит только тем и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть, ибо смерть есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний»<sup>160</sup>.

*Принцип дихотомичности или нравственно-педагогический.* Житие четко показывает границы дозволенного и запрещенного, дает понятия доброго и злого, выстраивает жизненные приоритеты, является источником познания добродетелей и их практического воплощения. «Сила морального сознания – в категоричности и универсальности основных его постулатов»<sup>161</sup>. С точки зрения педагогики, чтобы овладеть азами нравственности, овладевающий «должен мыслить альтернативно, дихотомически: добро или

<sup>158</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / Подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой // БЛДР. Т. 14: Конец XVI — начало XVII века. СПб., 2006. С. 12.

<sup>159</sup> Житие Юлиании Лазаревской / Подг. текста и комм. Т. Р. Руди // БЛДР. Т. 15: XVII век. СПб., 2006. С. 109.

<sup>160</sup> Ильин И. А. Путь духовного обновления. М., 2017. С. 12.

<sup>161</sup> Кон И. С. Психология ранней юности. М., 1989. С. 166.

зло, хорошо или плохо – третьего не дано»<sup>162</sup>. Именно с таким педагогическим принципом в своей основе агиографические произведения ярко показывают противоборство доброго и злого, полезного и бессмысленного. И это не только борьба против врагов видимых, но и борьба внутренняя с самим собой, со своими пороками, с врагом внутренним. В качестве примера можно привести эпизод из жития преподобного Дионисия Радонежского: «Паки же искони вечный враг, не хотя добра роду христианскому, вооружаетца на преподобнаго архимандрита, и ины козни простирает, да бы чим от обители святаго Сергия отлучити. Входит в некоего колугера, Рафаила именем, прислана суца под начало от первосвятителя, обложен веригами железными за некое безчинство и крамолу. И той, бесом наставляем, хотя избыти вериг тех, пришед к самому тому архимандриту, поведает за собою цареву слово, велит про себя вскоре возвестити самодержцу и первосвятителю, сокровен яд в сердцы своем ко святому имея, яко ведая на него от первосвятителя гнев содержаща по наносу от овладающихъ с ним некоиъ властолюбцов. Той же, яко безлюбивый агнец, ничтоже в совести своей имый зазорно, но зря ю в себе чисту и непорочну, вскоре восписует о нем к самодержцу и к святейшему патриарху Филарету Московскому и всеа Русии. Немедленно же того калугера к Москве взимают, паче же и самого того преподобнаго призывают на свидѣтельство, глаголющая на праведнаго беззаконие и клевету на святаго неподобная. Его же и слышати вси не возхотеша, ведаючи чистоту его душевную. И вси от братии воскорбеша, слышавше же клеветы на святаго, и вси свидетельствоваше праведное и чистое житие его. Клеветницы же прияша мзду своего беззакония, посылаются в заточения. Той же паки отпускаетца во обитель Живоначальные Троицы, бедами и напастыи искушенъ, яко злато во огни, благодаря Бога и Пречистую Богородицу и преподобныхъ чудотворцов Сергия и Никона, спасших его от таковых напастей»<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> Кон И. С. Психология ранней юности. М., 1989. С. 166.

<sup>163</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия... С. 22–26.

*Принцип сопричастности.* Образ святого – это не отдаленный герой, оставивший лишь светлую память о своих подвигах, а человек, являющийся членом Небесной Церкви и выступающий заступником за Церковь земную. Это подчеркивает связь Церкви земной, сегодняшней, состоящей из живых, и Церкви небесной, торжествующей, состоящей из прославленных Богом святых<sup>164</sup>. «Мы должны иметь самую живую, духовную связь с небожителями, всеми святыми – ибо они члены единого тела Церкви Христовой. Вот почему мы призываем их в молитвах, беседуем с ними, благодарим их, славим их. Всем христианам неотложно нужно быть в связи с ними, если они желают христианского преуспевания: ибо святые – друзья, руководители наши»<sup>165</sup>. Уникальность образа святого, заключающуюся в наличии этой связи с Церковью земной и каждым христианином, нередко именуют духовным мостом, главными элементами которого являются гимнография, иконография<sup>166</sup>, дни памяти и особого почитания святого, наречение имени в честь святого, празднование дня тезоименитства<sup>167</sup>.

Эти особенности способствуют объемному восприятию образа святого. Цикличность, связанная с днями памяти святых в церковном календаре, способствует закреплению образа в сознании. Иконография и гимнография формируют особое благоговейное и уважительное отношение к святому, что, в свою очередь, создает возможности для усвоения христианином образа святого как нравственного идеала.

По объему излагаемого биографического материала выделяют три вида жития:

1) биографическое (биос) дает описание жизни христианского подвижника от рождения до смерти;

<sup>164</sup> *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 141.

<sup>165</sup> *Ельчанинов А., прот.* По страницам книги «Моя жизнь во Христе» праведного Иоанна Кронштадского. М., 2006. С. 58–59.

<sup>166</sup> Ср.: «Собственные иконки... имеют громадное значение» (*Зеньковский Василий, протопр.* О религиозном воспитании в семье // В доме Отца моего: сб. статей о роли христианской семьи в религиозном воспитании ребенка / Сост. А. Б. Рогозянский. М., 2001. С. 152).

<sup>167</sup> Ср.: «Каждому православному нужно быть знакомым с жизнью, деятельностью и подвигами своих небесных покровителей» (*Каледа Г., прот.* Домашняя Церковь. М., 1998. С. 21).

2) мученическое (мартириос) рассказывает только о мученической смерти святого<sup>168</sup>;

3) патериковый рассказ – повествование об эпизоде из жизни подвижника, а также воспоминание о подвижнике в составе похвального слова.

В научной литературе ключевой вопрос о том, чем по сути является жанр рассказов о чудесах, до сих пор остается до конца не изученным. В житиях практически всегда (исключая некоторые случаи, например, чудесам преподобных Зосимы и Савватия Соловецких посвятила свои исследования С. В. Минеева<sup>169</sup>), чудеса остаются без должного внимания, получая вспомогательный характер. Тем не менее рассказы о чудесах всегда были неотъемлемым атрибутом любого древнерусского жития, например, «Житие Иринарха Ростовского» содержит подробное описание девяти чудес:

«Чюдо первое. О изгнании нечистого духа изо отрока.

Чюдо 2. Некто христианин именем Андрей села Вошажникова деревни Розбитухи одержим бысть нечистым духом, и пребысть в том недуге 10 летъ.

Чюдо 3. О сыне боярском.

Чюдо 4. Некто христианин именем Никифор по прозвищу Коряевской одержим бысть нечистым духом и начат на монастыре вопити великим гласом.

Чюдо 5. О исцелешемъ отроке. Некто отрок села Сущева именем Анкидин бысть одержим нечистым духом, и приидоша родители его ко старцу.

Чюдо 6. О исцелении главою. Некто сын боярской Симеон Романов болен бысть главою, и лежаше на одре своем много дъней, и присла гостя именем Григория Чеполосова ко старцу Илинарху по благословение, чтобы пожаловал – дал крест свой честный.

<sup>168</sup> Антонова М. В., Семенюк Ю. В. Общие принципы композиционного строения славяно-русских переводных житий Киевского периода // Ученые записки Орловского государственного университета. 2008. №1. С.147–155.

<sup>169</sup> Минеева С. В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. Дис. ... докт. филол. н. М., 2002; Минеева С. В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII века: в 2 т. М., 2001. Т. 2; Серман И. Чудо и его место в исторических преданиях XVII–XVIII веков // Русская литература. 1995. №2.

Чюдо 7. О исцелевшей жене очною болезнею.

Чюдо 8. И о исцелении бесныя жены града Углеча. Некто священник именем Григорий, Пятницкой словет, и прииде ко старцу по благословение.

Чюдо 9. О исцелевшей жене очною болезнию. Некто подъячей в Москве, именемъ Петръ Лошаковъ – и бысть у него жена болна зело»<sup>170</sup>.

Невнимательный подход к повествованиям о чудесах и их роли в композиционной структуре житийных текстов в литературоведении был свойственен исследованиям советского периода их изучения, что, безусловно, имеет свои основания, но вряд ли правомерен вообще, и в том числе сегодня, в постсоветскую эпоху развития агиографической науки. Повествования о чудесах в составе агиографических произведений являются особым, весьма специфическим жанрово-литературным образованием, что предполагает возможность их независимого от основной повествовательной части жития изучения. При этом следует различать рассказы о чудесах внутри жизнеописания как его сюжетные элементы и рассказы о чудесах за пределами жизнеописания. Они отличаются прежде всего своими задачами, структурно, стилистически и пр.

Попытка подойти к изучению данного многогранного и интересного материала была предпринята в кандидатской диссертации И. В. Стародумова<sup>171</sup>. По его мнению, особо важную роль играют чудеса, написанные как дополнения к преподобническим житиям, поскольку «именно для этой категории святых подвижников дар чудотворения являлся главным и по сути дела единственным условием их канонизации»<sup>172</sup>.

Как и значительная часть иных жанров древнерусской литературы, жанр чуда в агиографии является заимствованным из византийской литературы, где он, формируясь, получил достаточно широкое распространение в рамках агиографической традиции, став одним из принципиально важных

<sup>170</sup> Житие Иринарха Ростовского... С. 25–29.

<sup>171</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика... Указ. изд.

<sup>172</sup> Там же. С. 28.

компонентов житийного канона. Все святые рассматривались как прямые подражатели Иисуса Христа и Его учеников, поэтому все прижизненные и посмертные чудеса, описывались и выстраивались по аналогии с чудесами Спасителя или апостолов. В следствие этого, истоками жанра чуда следует считать библейскую традицию, прежде всего, чудеса Господни, описанные в Евангелии и в апостольских деяниях. В Евангелии можем обнаружить магистральные сюжетные линии, которые получают в последствии свое развитие в жанре чудес агиографических произведений: воскрешение мертвых, исцеление болящих, спасение от голода и пр.

Постепенно вырабатывается сюжетно-композиционная схема, по которой выстраивается повествование, которое будет соответствовать определенному изначальному содержательному мотиву. Число мотивов постепенно возрастало, повествование усложнялось, зачастую за счет сочетания в рамках одного рассказа нескольких простых сюжетных линий. Однако в большинстве агиографических произведений исходную композиционную схему и обусловленные ею содержательные и стилистические характеристики в содержании конкретного рассказа можно легко вычлениить.

Как в евангельских чудесах Христа, так и в чудесах апостолов еще отсутствуют те яркие разнообразные тематические мотивы, которые будут характерны для агиографических чудес. Изначально можно выделить отдельные их жанрово-тематические разновидности, которые получают в последствии широкое распространение: исцеление больных, воскрешение из мертвых (в Евангелии и в Деяниях), изгнание бесов, помощь на море, пополнение запасов пищи (в Евангелии), спасение от плена, наказание за проступки (в Деяниях). Евангельские чудеса Христа и чудеса апостолов закономерно можно отнести к типу прижизненных чудес.

Впоследствии в житийной литературе, особенно в древнерусской, займет важное место жанр чудес посмертных, помещаемых в заключительной части житийного произведения, после основного повествования, в виде

отдельных, композиционно завершенных рассказов. При этом следует отметить, что чудеса посмертные, главным образом, разнятся с чудесами прижизненными, по мнению исследователя И. В. Стародумова, возможностью в них зафиксировать факт наличия развитого сюжета, использование различных сочетаний сюжетобразующих мотивов, интерес к конкретике, введение в повествование фактических и исторических подробностей. Данные особенности были обусловлены, по все видимости, более широкими возможностями для автора, которые предоставляла ему работа над отдельными, композиционно завершенными рассказами. По всей видимости, в этом состояли основные тенденции развития жанра чудес от прижизненного к посмертному.

Итак, если рассуждать об особенностях русского национального сознания XV– XVII столетий, когда православная вера в России являлась одним из оснований бытия как отдельного человека, так и всего общества в целом, то чудеса как специфическая категория сознания существовали в нем не сами по себе, а включались в структуру определенной системы мировидения. В русских житиях, в отличие от чудес византийской агиографии, посмертные чудеса святых получили специфическое, крайне важное место: важно, что по объему циклы рассказов о чудесах зачастую многократно могли превосходить биографическую часть жития.

### **1.3. Специфика описания чуда и его место в композиции византийских житий**

Византийская агиографическая традиция начинает постепенно зарождаться в тот момент, когда житие преподобного Антония Великого предлагает определенную альтернативу более ранним «мученичествам». В это же время жанр жития начинает впитывать в себя характерные для античной эпохи жанровые формы. Среди последних можно назвать послание, биографию, надгробную речь и эллинистический роман<sup>173</sup>. Естественно,

---

<sup>173</sup> Афиногенов Д. Е. и др. Житийная литература // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 295.

авторы житий брали из античной традиции лишь формальные приемы, кардинальным образом перерабатывая родственные жанру жития формы. Например, образцом для «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского послужили «Сравнительные жизнеописания» Плутарха. Поскольку окончательно житие как самостоятельный жанр складывается к VI в., то в данном подпараграфе мы будем обращаться преимущественно к житиям не ранее этой временной границы. Кроме того, известно, что византийская житийная литература развивалась неравномерно. Во второй половине VII–VIII, а также в XII–начале XIII вв. житийная литература испытывала кризисы, поэтому уместно в качестве примеров брать агиографические произведения, созданные вне этих периодов.

Несомненным образцом для чудес в византийском преподобническом житии выступают евангельские чудеса Спасителя. Это не случайно, поскольку цель монашеской жизни — уподобление Христу. И чудеса святого свидетельствуют о процессе этого уподобления, о приближении подвижника к Богу. Вероятно, в этой части житие испытало наименьшее влияние античной литературной традиции. В качестве примера стоит привести отрывок из жития преподобного Симеона Столпника, в котором агиограф сообщает: «Святой Симеон подражал своему учителю Христу и, призывая его, заставлял хромым ходить, очищал прокаженных, косноязычным возвращал речь, расслабленным — силу бегать, страдающим многолетними недугами возвращал здоровье, увещевая и наставляя каждого: «Если кто-нибудь спросит: "Кто тебя исцелил?", отвечай: "Бог меня исцелил". Не вздумай говорить: "Симеон исцелил", потому что тогда снова вернется к тебе та же болезнь»<sup>174</sup>. Подражание Христу проявляется и в перечисленных болезнях, и в возможной мотивации (любовь к человеку — хотя прямо она не указывается), и в смирении (запрете сообщать о том, кто исцелил). Однако уже здесь наблюдается некоторая деформация. Из приведенной цитаты ясно, что

<sup>174</sup> Жизнь и деяния блаженного Симеона Столпника // Византийские легенды. Л., 1972. С. 28.

вероятна возможность возвращения недуга, но условием этого становится не евангельское «не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин. 5:14) или не только оно; но сам факт разглашения имени исцелившего. Тем самым словно усугубляется требование к добродетели смирения, что объяснимо: святой Симеон в отличие от Христа — лишь человек.

Еще одним распространенным мотивом в византийской агиографии выступает чудесное пересечение водной преграды. Ю. Б. Мантова фиксирует семь упоминаний о подобном чуде в период с VII по XII века<sup>175</sup>. Бесспорно, этот топос восходит к библейской традиции. Чудесное пересечение реки упоминается при переходе через Иордан израильтян во главе с Иисусом Навином (Нав. 3:15–16), ту же реку пересекает, ударив ее милотью, сначала пророк Илия, а потом Елисей (4 Цар. 2:8, 14). Пересечением водоема (хотя и не реки) посуху является и переход евреев во главе с Моисеем через Красное море (Исх. 14:21–31). Именно этот последний пример, вероятно, можно считать прототипическим для других библейских сюжетов.

Говоря о византийской агиографической традиции, Ю. Б. Мантова выделяет лишь один сюжет из семи, который в деталях следует ветхозаветной традиции. «Петр Атрыйский, — пишет исследовательница, — при переправе через разлившуюся реку Галис делает так, что воды разделяются на две части и дают проход всем людям, столпившимся на берегу в ожидании возможности переправиться»<sup>176</sup>. Остальные эпизоды более оригинальны и в меньшей степени зависят от библейских образцов. Так Илия Новый приводит своих спутников в изумление тем, что неожиданно оказывается на другом берегу, не замочив даже ступней. Изучив мотив пересечения реки в агиографии средне-византийского периода, Ю. Б. Мантова делает в целом правомерный вывод о том, что описания чудес данного типа не выходят за пределы библейской традиции, однако позволяют себе некоторую «игру с читателем», вводя в

<sup>175</sup> См.: Мантова Ю. Б. Бурный поток на пути византийского святого: литературное воплощение агиографического топоса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. № 19. С. 628–634.

<sup>176</sup> См.: Мантова Ю. Б. Бурный поток... С. 630.

повествование о привычном для аудитории чуде неожиданные повороты<sup>177</sup>. Как станет ясно ниже, этот вывод вполне справедливо можно приложить и к чудесам другого рода.

В несколько ином ключе представлен переход через Иордан в житии преподобной Марии Египетской. «И опять приступило к нему сомнение, — пишет святитель Софроний, — что она не сможет перейти Иордан. И видит тогда (ночь выдалась лунная), как святая осенила крестным знаменем Иордан и вступила в воду, и пошла по воде немокренно [как и святой Илия Новый — иер. А. Р.], и направилась к нему»<sup>178</sup>. Случаи пересечения Иордана вообще довольно часто встречаются в указанном произведении, однако лишь здесь форсирование реки имеет чудесный характер. Очевидно, что образцом для сюжета послужил евангельский эпизод хождения по водам (Мф. 14:25). Описание этого, а также других чудес преподобной выступает внешним свидетельством ее покаяния и обожения.

Определенную трансформацию претерпевает и чудо воскрешения мертвых. В монашеской агиографии ценность земной жизни снижается перед жизнью вечной настолько, что само воскрешение как возвращение к земной жизни, наполненной страданиями, теряет смысл. С этой точки зрения весьма иллюстративен эпизод из жития того же преподобного Симеона Столпника. Мать святого приходит к нему, чтобы увидеть сына и получить освящение от его рук. Однако преподобный не сходит со столпа, а сообщает ей, что они увидятся лишь в будущем веке. Мать умирает, а сын, прослезившись, обращается к Богу, «воскресившему из мертвых Лазаря». Молитва преподобного Симеона возымела следующий эффект: «От его молитвы святые останки ее шевельнулись, а уста стали улыбаться; тут все стоящие вокруг изумились и восславили Бога»<sup>179</sup>. Этот рассказ служит своего рода оправданием для Симеона в его удалении от мира и родственников, а для

<sup>177</sup> См.: Мантова Ю. Б. Бурный поток... С. 632.

<sup>178</sup> Житие Марии Египетской, бывшей блудницы, подвизавшейся в Иорданской пустыне // Византийские легенды. Л., 1972. С. 96.

<sup>179</sup> Жизнь и деяния блаженного Симеона Столпника // Византийские легенды. Л., 1972. С. 29.

матери преподобного смерть становится концом страданий от разлуки с сыном и началом жизни со Христом.

Большим своеобразием отличается мотив общения святого со зверями (нередко хищными). Очевидно, что безопасность святого от хищников и служение зверей ему также показывает восстановление природной иерархии, человек во Христе вновь становится царем творения. Весьма характерен в этой связи рассказ о праведной кончине преподобной Марии, тело которой охранял лев. В житии подвижницы читаем: «Лев же стал ластиться к старцу, выказывая дружелюбие движениями тела и всей повадкой. Зосима сказал льву: «Зверь, великая заповедала схоронить ее останки, а я — старец и не имею сил выкопать могилу, вырой ее когтями, чтобы нам предать земле тело святой!». Тотчас же лев передними своими лапами изрыл яму, достаточную, чтобы схоронить тело»<sup>180</sup>. Евангелие не приводит случаев подобного общения с дикими животными кроме лаконичного замечания Евангелиста Марка касательно пребывания Христа в пустыне после Крещения: *и был со зверями* (Мк 1:13). С фактической точки зрения это чудо можно рассматривать как посмертное, однако с точки зрения филологической сделать подобный вывод нельзя. Чудесное погребение святой Марии львом выступает не в качестве позднего дополнения о посмертных чудесах подвижницы, а неотъемлемой частью сюжета. Это развязка истории великой блудницы, ставшей величайшей подвижницей и соединившейся со Христом.

Жития иконоборческой эпохи уместно рассматривать в сравнении с житиями-мучениками. То, что связь пострадавших от императоров-иконоборцев с мучениками первых веков христианства, осознавалась и агиографами и, вероятно самими святыми, явствует из источников. Так ухаживающий за больным монах предполагает, что преподобный Феофан Исповедник скончается в день памяти 40 мучеников Севастийских, на что сам святой пророчески замечает: «Нет, чадо, не так, но чуть позже, ведь я умру

---

<sup>180</sup> Житие Марии Египетской... Указ. изд. С. 97–98.

чуть позже, когда совершается (память) страдания святого Кодрата»<sup>181</sup>. П. В. Безобразов выделял три цели, которые преследовал автор мученического жития: а) нравственное наставление, б) обоснование почитания святынь и в) создание увлекательного чтения (беллетристического произведения)<sup>182</sup>. Последние две цели выглядят сильно ангажированными, как и отрицание указанным ученым тезиса А. Гарнака о богословской составляющей житий мучеников. Очевидно, что мартирий является именно богословским произведением, в котором этический и догматический компоненты тесно переплетены и достигают наивысшей точки в мученической кончине святого. Например, совершенно очевидно, что если бы ранние мартирии создавались с целью усиления тенденции к почитанию реликвий, значительное внимание в них уделялось бы посмертным чудесам святого. Однако пространных повествований о посмертных чудесах как раз не наблюдается в житиях мучеников.

В ранних мартириях, как это точно отметил П. В. Безобразов, наблюдается детальное совпадение элементов описания мученичества с Крестной смертью Иисуса Христа<sup>183</sup>. Так в послании Поликарпа читаем, что священномученик был схвачен толпой ночью, как берут разбойника (ср. Мф. 26:47; Мк. 14:43).

Явная трансформация происходит с чудесами, которые сопутствуют мученической кончине святого эпохи иконоборчества. Поскольку апологетами иконопочитания выступали преимущественно монашествующие, жития исповедников и мучеников VIII–IX вв. представляют синтез мартирия и преподобнического жития. Правда, святой живет уже не в пустыне, а в городском монастыре, но автор жития уделяет значительное внимание прижизненной деятельности и чудесам подвижника. Чудесам, которые сопровождают мучения святого от иконоборцев, уделяется меньше внимания. Но и эти чудеса в значительной мере отличаются от тех, что приводятся в

<sup>181</sup> Житие преподобного отца нашего исповедника Феофана, творение Мефодия, патриарха Константинопольского // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 202.

<sup>182</sup> *Безобразов П. В.* Византийские сказания. Ч. 1. Рассказы о мучениках. Юрьев, 1917. С. 6–9.

<sup>183</sup> *Безобразов П. В.* Византийские сказания... С. 27–28.

ранних мучениках. Например, избитый почти до смерти и умирающий священномученик Евфимий, архиепископ Сардский (751/754–831) будучи не в состоянии принимать пищу находит, тем не менее, силы принять Святое Причастие, а после смерти сам закрывает свои глаза рукой. Оба факта интерпретируются автором жития как несомненное чудо<sup>184</sup>.

В иконоборческую эпоху происходит переосмысление евангельских чудес в рамках традиции монашеского общежития. Чудесное умножение хлебов происходит не просто с хлебом, имеющимся в наличии у святого, а с хлебом из монастырских амбаров. Такая метаморфоза служила не только назиданием к каритативной деятельности, но и подчеркивала особую роль монастырей в общественной жизни Византии. В этой связи весьма характерен эпизод из жития преподобного Феофана Исповедника (ок. 760–818). В житии последнего святитель Мефодий пишет: «И когда однажды был голод, он отверз руку, а прежде нее сердце, как и свое хранилище, каждому из приходящих в его монастырь. И вот эконоом пришел и говорит: “Думаю, отче, что годовых запасов хлеба нам хватит до середины года — они закончатся из-за больших расходов”. Великодушный же ему: “К чему ты малодушничаешь, чадо, и зачем сомневаешься в помощи Благодетеля? Иди, измерь хлеб, который у тебя есть, и тотчас обретешь безмерность Божиих даров. Ибо не умаляется благодать, наполняющая всех, и нет нужды разыскивать достояние, которым мы спасаемся”. И вот, возвратившись и сосчитав хлеб, брат-эпитроп обнаружил, что все накопленное цело так, как было за четыре месяца до этого...»<sup>185</sup> В отличие от Евангелия акцент явно смещается: это чудо не видимо всем, кто три месяца питался за счет монастыря, но совершенно ради маловерия и (в какой-то степени) непослушания эконома обители. Нельзя также не отметить, что чудо умножения хлеба совершается на фоне обыденной жизни византийского монастыря, а не каких-то экстраординарных условий

<sup>184</sup> Житие преподобного отца нашего и священномученика Евфимия // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 345–346.

<sup>185</sup> Житие преподобного отца нашего исповедника Феофана, творение Мефодия, патриарха Константинопольского // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 174–175.

(бегство, нахождение в пустыне). Создается впечатление, что это одно из чудес, совершаемых Богом через святого, в хозяйственной жизни монастыря.

Определенные черты этой «хозяйственности» прослеживаются и в чудесах, связанных с животными. Функция и смысл чуда в целом остаются теми же: показать то восстановление первоначальной иерархии между человеком и тварным миром, которое предполагалось изначально (Быт 2:20). Весьма показателен в этой связи отрывок из жития того же преподобного Феофана. Здесь речь идет не о льве или другом опасном хищнике, а о только отелившейся корове, не позволявшей людям подходить к ней и забрать теленка. Однако по слову преподобного последнее беспрепятственно совершается одним из братьев монастыря. Однако несмотря на иной, чем в житии, например, преподобной Марии Египетской, контекст, богословский смысл чуда остается тем же, что и в более ранних агиографических произведениях. Святитель Мефодий выражает его следующими словами: «...ведь приложив попечение об образе посредством доброделания по подобию, преподобный явил в себе и подобающее человеку состояние Адама, как это чудо показывает слушающим»<sup>186</sup>.

Среди чудес святых, упоминаемых в византийской агиографии, имеют место и исцеления. Так преподобный Макарий Пелекитский исцеляет стратига Павла от некоей неизлечимой болезни. Агиограф пишет об этом чуде довольно лаконично: «Итак, преподобный, дойдя до того места, где лежал больной, и сотворив о нем обычную молитву, тотчас его сделал здоровым и свободным от страданий»<sup>187</sup>.

В то же время чудеса исцеления, как и упомянутое выше чудо умножения хлебов в агиографии эпохи иконоборческих споров несут печать явного монашеского фона. В качестве примера уместно привести чудесное исцеление мальчика, передвигавшегося ползком посредством палок, из жития того же

<sup>186</sup> Житие преподобного отца нашего исповедника Феофана... С. 179.

<sup>187</sup> Житие и деяния преподобного отца нашего исповедника Макария, бывшего игуменом монастыря, называемого Пелекит, описанные монахом Саввой // Жития византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1. СПб., 2015. С. 400.

святого. Увидев этого страждущего в собрании отцов монастыря, преподобный Макарий обращается к последним: «Стыдно, отцы и братия, таковые и толикие подвиги совершающим не превзойти одного этого болящего, и стремящимся стать великим через добродетель быть избличаемыми от малых в негодности своих дел! Где ныне прежние чудотворения отцов, где чудеса их дерзновения пред Богом?... Смотрите, как громко обвиняет нерадение о добродетелях нас, из-за которых истина вынуждена пребывать бездеятельной»<sup>188</sup>. Прежде всего обращает на себя внимание новая черта в восприятии чуда в данном произведении. Из дара, которым может быть наделен или обделен святой, способность исцелять превращается здесь в обязательный и необходимый показатель действенности подвижнической жизни монашествующих. Однако не меньший интерес вызывает то, что последовало за словами святого Макария. Услышав обличение игумена, братия тут же сотворила общую молитву (также показатель значения монастырской общины), и мальчик выздоровел. Это чудо сравнивается автором жития с исцелением святым Петром хромого у Красных ворот (Деян. 3:1–8). Палки, с помощью которых передвигался мальчик, стали храниться в монастыре как реликвии в память о чудесном исцелении и силе общей братской молитвы<sup>189</sup>.

Завершая данный подраздел, можно заключить, что в целом набор типов чудес в византийской агиографии в целом совпадает с тем, что имеется в библейской традиции. Это исцеления, умножение хлебов, преодоление водной преграды и др. Но несмотря на принадлежность к тому или иному типу главной функция чуда выступает функция богословская (явление чудес Христа на святом, дарование святому дара чудес, как и у Христа). Если ранние жития-маририи при этом детально повторяют евангельские мотивы, то чудеса средне-византийских житий уже отличаются оригинальностью сюжета,

<sup>188</sup> Житие и деяния преподобного отца нашего исповедника Макария... С. 405.

<sup>189</sup> Там же. С. 406–407.

но с точки зрения своего богословского смысла чудеса выдержаны в библейской традиции.

#### **1.4. Специфика описания чуда и его место в композиции древнерусских житий**

Рассуждая о феномене чуда и его письменном отражении в древнерусских житийных текстах необходимо сказать о том, что агиографическая литература Древней Руси может быть классифицирована по двум признакам. Первый предполагает деление по лику (или типу) святости, в котором прославлен Церковью тот или иной подвижник благочестия. Это — святители, преподобные, благоверные правители, мученики и Христа ради юродивые. Второй признак является географическим и разделяет жития по месту их написания и первоначального распространения. Такое деление не только упрощает восприятие большого корпуса оригинальных древнерусских сочинений, но оправдано и литературными особенностями произведений в зависимости от региона их бытования. Это позволяет говорить о постепенном формировании следующих агиографических школ в древнерусской литературе: киевской, ростовской, смоленской, полоцкой, новгородской, северорусской (несмотря на территориальную принадлежность данных житийных текстов к территории Новгородской архиепископии их можно выделить в отдельную группу), тверской, вологодской и, наконец, московской. Кроме этого, выделяют и новгородско-тверской корпус житийных текстов, включающий в себя особенности литературного стиля обеих школ<sup>190</sup>.

Данные вышеупомянутых классификаций должны использоваться при выборе анализируемых текстов как инструмент выявления возможно более объективного материала для исследования. Поэтому нами были взяты следующие жития: «Чтение о страстотерпцах Борисе и Глебе», Житие святителя Леонтия Ростовского, Житие преподобного Сергия Радонежского,

<sup>190</sup> Афиногенов Д. Е. и др. Житийная литература... Указ. изд. С. 303 далее.

Житие святителя Арсения Тверского и Житие преподобного Михаила Клопского. «Чтение о страстотерпцах Борисе и Глебе» является, наряду со «Сказанием о мучениках Борисе и Глебе» и «Сказанием о чудесах страстотерпцев Романа и Давида», основным по информационной и композиционной полноте произведением. Количество рассказов о чудесах в последнем из упоминаемых произведений, конечно, гораздо больше, ибо цель написания этого произведения отражена в самом его названии. Тем не менее, оно не взято нами в качестве объекта исследования как раз по причине того, что не содержит полноценной агиографии страстотерпцев (год смерти — 1015), а является сборником их посмертных чудес. Автором текста «Чтения» является монах Киево-Печерского монастыря преподобный Нестор Летописец (написано приблизительно в 1080-х годах). Нами используется список древнейшей редакции (РНБ, Соловецкое собрание, №518/537<sup>191</sup>). Житие святителя Леонтия Ростовского (год смерти — 1076/1077) было написано, вероятно, в 1160-х годах и повлияло в литературном отношении на авторов Житий святителя Исаяи и преподобного Авраамия Ростовских<sup>192</sup>. Нами используется список древнейшей редакции (ГИМ, Синодальное собрание, №246<sup>193</sup>). Житие преподобного Сергия Радонежского (1314–1392<sup>194</sup>) было написано его учеником преподобным Епифанием Премудрым в начале 1420-х годов, но дошло до нас в нескольких редакциях иеромонаха Пахомия Логофета 1440-х — 1450-х годов). Нами используется список первой, согласно Борису Михайловичу Клоссу<sup>195</sup>, Пахомиевской редакции Жития (РГБ, ф. 304/1, собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746<sup>196</sup>). Житие святителя Арсения Тверского (год смерти — 1409) было написано уже в XVI веке, стало чрезвычайно популярным среди современников и рассматривается на примере списка древнейшей, пространной редакции (РГБ, ф. 310, собрание В. М.

<sup>191</sup> РНБ. Соловецкое собрание, №518/537. Л. 327 об. — 340.

<sup>192</sup> Афиногенов Д. Е. и др. Житийная литература... Указ. изд. С. 303 далее.

<sup>193</sup> Государственный исторический музей (далее — ГИМ). Синодальное собрание, №246. Л. 102–103.

<sup>194</sup> Касательно года рождения преподобного Сергия существует альтернативная точка зрения — 1322 год.

<sup>195</sup> Житие Сергия Радонежского... Указ. изд. С. 160–161.

<sup>196</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 209–261. об.

Ундольского, №286<sup>197</sup>). И, наконец, Житие преподобного Михаила Клопского (преставился в 1450-е годы) было написано в конце 1470-х годов и представлено в данной работе списком варианта А первой редакции (РГБ, ф. 113, собрание Иосифо-Волоцкого монастыря, №659<sup>198</sup>). Оно относится к новгородской агиографической школе.

Описания чудес являются необходимой, но никак не центральной частью житийного повествования. На материале рассмотренных памятников становится ясным, что чудо для древнерусского автора-агиографа является инструментом, которым совершающий чудо святой подвижник (а через него — Сам Бог) достигает высшей цели. Эта цель зачастую двухступенчатая: первая ступень (помощь страдающему ближнему) неизменно ведет ко второй (укрепление веры исцеляемого и изменение его жизни, в конечном же итоге — спасение его души).

Далее стоит сказать о целях самой записи рассказов о чудесах святого подвижника благочестия. Существует три цели, которые можно охарактеризовать как славословная, назидательная и практическая. Первая — воздать славу Богу и Его угодникам, как говорит об этом и Священное Писание: «Да радуется душа ваша о милости Его, и не стыдитесь хвалить Его» (Сир. 51:37). Вторая — сподвигнуть читателя к подражанию, хотя бы в некоторой мере, подвигу святого. Об этой, стратегической цели много рассуждает и автор Жития святителя Арсения Тверского<sup>199</sup>. Кроме этого стоит сказать и о третьей цели записи рассказов о чудесах — практическая необходимость фиксации чудес для канонизации святого. Часто жития писались между установлениями местного и общего почитания святого и были своеобразным доказательством необходимости последнего.

Среди рассматриваемых текстов «Чтение о страстотерпцах Борисе и Глебе», Житие преподобного Сергия и Житие святителя Арсения имеют

<sup>197</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В. М. Ундольского, №286. Л. 8–26 об.

<sup>198</sup> РГБ. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоцкого монастыря, №659. Л. 344–351 об.

<sup>199</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В.М. Ундольского, №286. Л. 21.

традиционную для жития композицию — предисловие, основная часть и заключение. Житие святителя Леонтия содержится в составе Пролога и этот повествовательный формат объясняет отсутствие вступительной и заключительной частей. Житие преподобного Михаила совершенно оригинально, так как составлено в форме записи его чудес (о качестве этих чудес стоит сказать подробнее ниже) и начинается сразу с четырех киноварных нумерованных заглавий «чудо». В этом Житии также отсутствуют пролог и эпилог. Отсутствие вводно-заключительных частей в части памятников не является проблемой для исследования, так как упоминания о чудесах в этих композиционных элементах, как правило, ограничиваются употреблением термина «чудотворец» или «новый чудотворец» по отношению к святому и призыванием его имени с благодарением о совершенных и молением о будущих чудесах (эпилог).

В основной же части исследуемых житий феномен чуда играет важнейшую роль как иллюстрация духовного состояния героя произведения. Естественно то, что лишь находящийся на определенных ступенях духовной лестницы человек может стать «чудотворцем». Итак, чудеса являются следствием очищения чрез покаяния подвижником своей души и принесенных им плодов покаяния (доброделания), а значит — следствием святости. Чудеса настолько органично необходимы в агиологическом мировосприятии древнерусского человека, что внимание на них часто не акцентируется как на чем-то само собою разумеющемся. Так автор Жития святителя Арсения на протяжении всего текста называет его чудотворцем (что с большой вероятностью предполагает еще прижизненное чудотворение), но первые из упомянутых чудес относит уже к исцелениям, произошедшим при погребении святителя<sup>200</sup>. Причем и об этих исцелениях он говорит без конкретизации случаев чудотворной помощи: упоминается лишь исцеление недужных, изгнание демонов из одержимых и прощение грехов. Последнее особенно

---

<sup>200</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В.М. Ундольского, №286. Л. 19 об. — 20 об.

характерно как показательный пример связи греха и наказания за грех (какого-либо недуга) в мировосприятии человека и невозможности ограничиваться в разговоре о чудесном лишь чудесами, совершаемыми в материальном плане, необходимости их сопровождения чудесами нравственно-психологического плана.

Довольно распространенным является утверждение о том, что чудо сопровождает героев древнерусской агиографии всю жизнь, часто предзнаменуя его будущность еще прежде рождения. Но подобное утверждение находит себе подтверждение из рассматриваемых текстов лишь в Житии преподобного Сергия. В «Чтении о страстотерпцах Борисе и Глебе» приводится лишь одно событие, которое можно интерпретировать как прижизненное чудо князя Бориса. Незадолго до смерти великий князь Владимир посылает его во главе восьмитысячного войска против вторгшихся в пределы Руси врагов (согласно летописям — печенегов). Узнав, что именно князь Борис возглавляет войско, печенеги убежали, не дерзнув идти против блаженного князя и так и не вступив в бой<sup>201</sup>. Единственным прижизненным чудом в Житии святителя Леонтия является его вразумление восставших язычников. Когда новый Ростовский епископ обратил всю свою миссионерскую деятельность в сторону молодых горожан и был весьма успешен в проповеди Христа, представители старшего поколения, решили, подобно двум прежним епископам (епископы Феодор и Иларион бежали с Ростовской кафедры) изгнать и святого Леонтия, а возможно и убить его. Когда они, вооружившись, пришли, епископ повелел священникам и диаконам облачиться в богослужебные одежды, облачился и сам, и со всем сонмом вышел к взбунтовавшемуся народу. Впечатление язычников было таково, что они видели его лицо светящимся, как лицо Ангела, и одни упали замертво, а другие ослепли. Когда святитель их исцелил и наставил в вере, они приняли святое Крещение. В Житии святителя Арсения вовсе нет прижизненных чудес,

---

<sup>201</sup> РНБ. Соловецкое собрание, №518/537. Л. 334.

а Житие преподобного Михаила хотя и не описывает его жизни до пришествия в монастырь, но на основании узнавания и отождествления князем Константином преподобного с Михаилом Максимовичем (приближенным великого князя Московского), описанном в «чуде третьем», можно утверждать, что и этот герой не имел прежде начала юродства Христа ради особого чудесного сопровождения в своей жизни. Поэтому говорить о необходимости следовать агиографическому канону в заполнении «лакун» в чудотворении шаблонными текстами о чудесах древнерусским автором не представляется возможным. Чудо для агиографа (как и для реципиента) столь неотъемлемо от образа святого, что даже неупоминание о нем, в определенном смысле, является его утверждением.

В этой связи важно отметить, что чудо часто скрывается подвижником благочестия, объясняется физическими законами с целью того, чтоб сам он, подвижник, не стал восприниматься как чудотворец среди окружающих его людей. Здесь содержится глубинная богословская мысль о взаимосвязи смирения и чудотворения: мысль гордыни, так легко проникающая в сердце при похвале, будет барьером в дальнейшем молитвенном подвиге и препятствием к восприятию дальнейших чудесных Божиих посещений. Здесь уместно вспомнить слова преподобного Софрония (Сахарова) о преподобном Силуане Афонском и о вреде, который ему, еще молодому иноку, нанесла необдуманная похвала (сказанная из лучших побуждений) старца Анатолия<sup>202</sup>. Поэтому показательным является поведение преподобного Сергия, который одни чудеса старается максимально скрыть от окружающих людей, а другие, касающиеся не двух или трех людей, а всей братии, раскрывает избранным из своих учеников. К первым относятся воскрешение мертвого отрока<sup>203</sup> (святой долго убеждает отца, что отрок был жив; не убедив его, он запрещает ему об этом разглашать под страхом повторной смерти отрока; известным это

<sup>202</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 100-101.

<sup>203</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 226–228.

становится от бывшего рядом ученика) и сослужение Ангела<sup>204</sup> (долго отрицается служение четвертого лица, затем раскрывается, что это Ангел). Ко вторым относятся Божественные откровения, имеющие значение не только для современников преподобного, но и для всех последующих поколений — это видение множества птиц<sup>205</sup> (символизирующих учеников аввы Сергия) и явление Пресвятой Богородицы с апостолами Петром и Иоанном Богословом<sup>206</sup> (выражающее обетования для Троицкой обители). Об обоих из этих откровений преподобный игумен повествует архимандриту Симону, а о втором — еще и преподобному Исаакию Молчальнику. Именно эти люди, видимо, были ему особенно духовно близки, а главное — не были опасны выражением похвалы в отношении самого угодника Божия.

При исследовании места, которое занимает феномен чуда в композиции древнерусских житий, нам открылись две основные литературные тенденции в изображении чудесного. Первая — использование принципа параллелизма феномена чуда в текстах. Этот принцип заключается в использовании чуда в качестве ключевого элемента для создания завершенного произведения. Первое чудо (или воспринимаемые современниками героя и реципиентами жития в качестве «чудесных», то есть «удивительных» добродетели) является первым смысловым центром Жития, находящимся часто в середине текста. Второе чудо — это первое посмертное чудо подвижника благочестия, как правило, связанное с его святыми мощами. Такой параллелизм является характеристикой положительной бинарности в восприятии видимого и невидимого мира сознанием древнерусского человека: тело и душа, жизнь временная и жизнь вечная, чудеса при жизни и чудеса по смерти (вариант: добродетели при жизни и чудеса по смерти).

---

<sup>204</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 233–234.

<sup>205</sup> Там же. Л. 332–333.

<sup>206</sup> Там же. Л. 345–346 об.

Вторая тенденция, часто сопровождающая и дополняющая первую — это использование мотива Света (вариант: Огня) в агиографическом произведении для иллюстрации феномена чуда.

Действие обеих этих литературных тенденций мы можем наблюдать в Житии святителя Леонтия. Как было сказано выше, при описании первого и единственного его прижизненного чуда акцентируется внимание на блистании его лица подобно лицу Ангела — именно этот Свет лишил движения и зрения пришедших с недобрыми намерениями не только против угодника Христова, но и против всей Церкви. Эта история, в свою очередь, имеет отчетливую библейскую параллель с повествованием апостола Луки в Книге Деяний об обращении апостола Павла через явление ему на пути из Иерусалима в Дамаск Христа в этом же Свете, ослепившем будущего апостола, сподвигнувшем его к покаянию и ко святому Крещению (Деян. 9:1–19). Второе же чудо, являющее параллель к первому, содержится в описании обретения мощей подвижника, которые, не смотря долговременное пребывание под землей и пожар, происходивший в храме, не были повреждены временем. Чудо это касалось и одежды («ризы его яко вчера облечены»<sup>207</sup>), и гроба, но самое главное — что лицо его «яко свет светящая»<sup>208</sup>. Таким образом мы видим свидетельство о восприятии святителя в область того Света, в котором он прибывал при жизни, а значит — о его обожении, о причастности невидимому Богу. И уже этому второму «световому» явлению в Житии последует упоминание о многочисленных исцелениях от гроба святого. Этот Свет в святоотеческой традиции интерпретируется как нетварный, то есть несотворенный Свет и энергия (действие) Самого Бога. И читатель может понимать под описываемым Светом как этот нетварный Фаворский Свет, так и видимое его отражение (отпечаток, тень) на мощах уже почившего подвижника. В этой связи стоит сказать и о противопоставлении на символично-богословском

---

<sup>207</sup> ГИМ. Синодальное собрание, №246. Л. 103.

<sup>208</sup> Там же. Л. 103.

уровне произведения этого Света (Огня) другим видам огня — материальному (сотворенному) и инферальному (адскому, являемому демонами с целью устрашения). На примере данного Жития видно, что мощам святителя, обитающего в неприступном Свете, не повредил вещественный огонь, истребивший построенный его предшественником по архиерейской кафедре собор. Здесь мы не касаемся более поздних чудес святителя, записанных уже другим автором и не включенным в первоначальную композицию Жития.

Принцип параллелизма ярко прослеживается и в Житии святителя Арсения. При жизни святой помогал находящимся в тюрьме, больницах, алчущим и жаждущим, вдовам и сиротам, проданным в рабство и прочим нуждающимся. Описание его добродетелей параллельно его посмертной помощи чрез чудотворения. Об этом говорит и сам автор Жития, указывая, что как раньше святитель помогал людям — так и сейчас помогает им же<sup>209</sup>. Здесь соотношение добродетелей и чудес показано в диахроническом аспекте, чудеса как бы являются следствием добродетельной жизни. Назвать это следствие исключительно посмертным нам не позволяет наименование епископа Арсения «чудотворцем» на протяжении всего текста: «Аще убо начну подробну глаголати ей чудеса святаго писати постигнет мя повествующа лета»<sup>210</sup>. Тем не менее, именно данная параллель создает картину композиционно завершеного произведения. Два чуда, описанные под киноварным заголовком «Божия милость и чудеса новые великаго чюдотворца Арсения, епископа Тверскаго. Не в давних летех содеяшася у гроба его»<sup>211</sup>, являются уже фиксацией позднейших чудес и к первоначальной композиции Жития имеют мало отношения.

Подобный же принцип, но уже снова тесно связанный с мотивом Света, мы встречаем и в «Чтении о страстотерпцах Борисе и Глебе». Так как данный агиографический памятник посвящен обоим мученикам, то и параллель

<sup>209</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В.М. Ундольского, №286. Л. 19 об. — 20.

<sup>210</sup> Там же. Л. 16 об.

<sup>211</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В.М. Ундольского, №286. Л. 20 об.

проводится между их персонами. Первый эпизод — это описанное выше отступление печенегов с поля боя перед лицом князя Бориса. Не будет лишним сказать о явной ассоциации данного момента со словами псалмопевца: «как тает воск пред лицом огня — так да погибнут грешники от лица Божия» (Пс. 67:2). Второй — это чудо с обретением мощей князя Глеба. Если тело святого Бориса было сразу после убийства перенесено в церковь в Вышгороде, то тело его брата было оставлено в неизвестном месте, а найдено лишь спустя год после нашествия великого князя Ярослава Мудрого. Случайно нашедшие его охотники сообщили старейшинам близлежащего города, и те увидели тело князя Глеба не только не тронутое ни зверями, ни птицами, но и блистающее как молния<sup>212</sup>. Как бежали в свое время от лица одного брата печенеги, так побежали от лица другого брата хищные звери и птицы. И если в первом случае о Свете можно прочесть лишь между строк, то во втором он явен и сравнивается с сиянием молнии. Таким образом, эпизод с обретением мощей является завершающим для основной части повествования о страстотерпцах не только с исторической точки зрения (нахождения тела святого — воздаяние ему должных почестей), а и с композиционной — чудо князя Глеба является своеобразным стилистическим и символично-богословским «ответом» на чудо князя Бориса. Все последующие рассказы о чудесах, содержащиеся в «Сказании о чудесах страстотерпцев Романа и Давида», являются дополнением, *post scriptum* к основному тексту агиографии. Именно поэтому для определения чуда и его места в композиции древнерусских житий нами были взяты древнейшие редакции указанных агиографических памятников.

Чаще всего мотив Света используется в Житии преподобного Сергия. Именно в сопровождении этого Света происходят такие важнейшие события из жизни Маковецкого игумена как видение птиц<sup>213</sup> и явление Пресвятой Богородицы с апостолами<sup>214</sup>. Именно от этого Света, который «зело солнца

<sup>212</sup> РНБ. Соловецкое собрание, №518/537. Л. 339 об.

<sup>213</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 233–234.

<sup>214</sup> Там же. Л. 245–246 об.

яснейшии»<sup>215</sup>, преподобный Михей падает на землю и лишается чувств. Мотив Света мы наблюдаем также в описании сослужения преподобному Сергию, его брату и племяннику Ангела<sup>216</sup>, в исцелении одержимого демоном боярина<sup>217</sup> (последний, пытаясь спастись от Огня, исходящего от креста в руках святого, бросается в лужу), в видении Огня, вначале окружавшего преподобного и Престол, а затем вошедшего в Потир во время Божественной Литургии<sup>218</sup>, а также в описании лица аввы Сергия при погребении и сравнении его со снегом<sup>219</sup>. Говоря о «светоносных» моментах в Житии стоит упомянуть и о посмертном явлении в Свете преподобного Сергия вместе со святителем Алексием одному из иноков обители с последующим его исцелением<sup>220</sup>. Кроме этого, при описании нападения бесов в первое время пребывания подвижника в пустыне, мы находим противопоставление inferнального «пламене» ярости, исходящего из уст бесовских полчищ, и того «пламень», который стал исходить из уст преподобного при его молитве к Богу<sup>221</sup>. Примечательно, что в обоих случаях сам писец выделил слово «пламя» киноварью, что еще раз позволяет говорить нам об осознанном использовании мотива Света (Огня) в древнерусской агиографической литературе.

В Житии преподобного Михаила мы не находим указанных выше тенденций. Тем не менее, анализ указанного текста для нас особенно важен в качестве показателя того, как автор Жития воспринимал феномен чуда. Само название этого произведения — «Прихождение михаилово чюдо 1-ое. Иже уродивого христа ради еже его на клопско на веряжи»<sup>222</sup> — свидетельствует о феномене чуда как основе композиционного деления данного произведения, содержащего лишь основную часть. Первые четыре нумерованные заголовки

<sup>215</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 245 об.

<sup>216</sup> Там же. Л. 233–234.

<sup>217</sup> Там же. Л. 228–229 об.

<sup>218</sup> Там же. Л. 246 об.

<sup>219</sup> Там же. Л. 250 об.

<sup>220</sup> Там же. Л. 253 об.

<sup>221</sup> Там же. Л. 217.

<sup>222</sup> РГБ. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоцкого монастыря, №659. Л. 344.

со словом чудо описывают разные эпизоды из жизни преподобного Михаила в Клопском монастыре Святой Троицы. Первый эпизод — его приход в монастырь. Один из иноков обители находит его в своей келье, при беседе с игуменом (вначале сомневающимся, не является ли он демоном) он юродствуют и его оставляют в монастыре. Явление преподобного здесь является «удивительным», но, тем не менее, не нарушающим законов естества, хотя и называется «чудом». Второй эпизод — прозрение в паломниках разбойников, желающих разграбить монастырь, вразумление их и даже пострижение одного из них в иноческий чин. Третий — описание того, как прибывший князь узнал его — тоже не имеет мистического аспекта, а удивляет читателя, что подвиг юродства принял на себя не простой крестьянин, а представитель высшего сословия, близкий к великому князю человек. Четвертый и последний из пронумерованных автором Жития эпизодов повествует о чудесном изведении воды<sup>223</sup>. Как можно увидеть, два из четырех описаний, классифицированных самим автором как «чудо», не нарушают физических законов бытия. Это свидетельствует о том, что для древнерусского автора и читателя в качестве феномена чуда воспринимались не только события, нарушающие физические законы мироздания, а и события в подобные им в духовно-нравственной сфере — качества, отличающие человека от прочих людей и уподобляющие его евангельскому идеалу Христа. Именно поэтому автор Жития преподобного Сергия более удивляется воздержанию, смирению и трудолюбию святого, построившего сени своему подчиненному за несколько кусков гнилого хлеба, чем являвшимся три дня подряд, по его же молитвам, подводам с различной пищей<sup>224</sup>. Потому что второе чудо, совершаемое в материальном мире, стало возможно благодаря чуду, совершенному в духовном мире — внутреннем мире преподобного.

Таким образом, на основании проведенного анализа можно говорить, что описание чуда в древнерусских житиях не является самоцелью, а

<sup>223</sup> РГБ. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоцкого монастыря, №659. Л. 344–346.

<sup>224</sup> РГБ. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №746. Л. 221–223.

воспринимается автором как необходимая иллюстрация к чистой в духовно-нравственном отношении жизни подвижника. Чудотворения являются следствием приближения человека к евангельскому идеалу, его уподобления Христу и могут быть как изобильными еще при жизни подвижника, так и преимущественно характеризующими его после кончины. В сознании древнерусского человека феномен чуда шире, чем в современном понимании — к нему относится все, выходящее из привычного ритма человеческой жизни. Значение чудес в духовно-нравственной сфере более велико в глазах современников описываемых событий, ибо как раз они являются причиной для возможности осуществления чудес в материальной сфере. В свою очередь чудеса второй категории (исцеление больных, насыщение алчущих, воскрешение мертвых) являются доказательством и свидетельством верности избранного подвижником пути. Важными тенденциями, находящими отражение в большинстве житийных памятников, являются принцип параллелизма, позволяющий благодаря двум эпизодам сделать композицию основной части произведения завершенной, а также мотив Света, или Огня. Последний как сопровождает описание феномена чуда, так и является таковым феноменом сам по себе. Противопоставляемый огню материальному и инфернальному он свидетельствует о достижении героем агиографического памятника обожения, то есть причастности к Божественному Свету.

## ГЛАВА II. ФЕНОМЕН ЧУДА В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

### 2.1. Посмертные чудеса святых в житийных «постскриптумах» первой половины XVII века

Рукописная традиция в XVII веке, несмотря на постепенное распространение книгопечатания, играла ведущую роль как в древнерусской письменности в целом, так и в бытовании агιοграфических памятников, в частности. Все чудеса, описанные в житиях подвижников благочестия, можно разделить на прижизненные и посмертные. Предметом разговора в данном параграфе являются посмертные чудеса, а именно — содержащиеся в позднейших приписках первой половины XVII века к первоначальному тексту более ранних житий. В результате проведения компаративного анализа «постскриптумов» интересующего нас периода в Житиях преподобных Сергия Радонежского, Макария Желтоводского<sup>225</sup>, Александра Свирского, Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких можно прийти к следующим заключениям.

В древнерусских житиях повествования о посмертных чудесах могут иногда превосходить по размеру основной текст, отражающий жизнь, подвиги и прижизненные чудеса героя агιοграфического памятника (из исследуемых памятников ярче всего это отражено в Житии преподобного Сергия<sup>226</sup>). Причинами этого являются взаимосвязанные между собой вещи: скрытность авторского почерка и нестабильность текста, свойственные древнерусской литературе. Благодаря рукописной традиции жития регулярно могли пополняться текстами, фиксирующими новые чудеса, последующим же

---

<sup>225</sup> Романенко Е. В., Федорова И. В. Макарий // Православная энциклопедия. Т. 42. 2016. С. 410–424.

<sup>226</sup> РГБ. Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, №40; ГИМ. Собрание А. С. Уварова, №428.

переписчиком весь текст воспринимался как изначальный текст жития. Особенно это касается тех случаев, когда в описании чуда отсутствовало указание на время его совершения<sup>227</sup>.

Не случайно, что из рассматриваемых житий все принадлежат представителям такого лика святости, как преподобные. Роль посмертных чудес в агиографии преподобных более значительна, чем в житиях святителей, исповедников или мучеников<sup>228</sup>. Для исповедников и мучеников необходимым свидетельством святости являлись исповедание ими истинной веры и мучения, претерпеваемые за эту веру, а также сама смерть (для мучеников), а наличие чудес в таком случае вообще считалось не обязательным для начала почитания святого. О необходимости для почитания святителя Православной веры, нравственности, соответствующей евангельскому идеалу и добросовестного совершения им своего архипастырского служения свидетельствуют как агиографическая традиция (рассматриваемые ранее Жития святителя Леонтия Ростовского<sup>229</sup> и, особенно, святителя Арсения Тверского<sup>230</sup>), так и гимнографическая традиция, отраженная в общем тропаре святителям («Правило веры, и образ кротости, воздержания учителя»<sup>231</sup>). Для преподобных же именно чудеса, совершаемые ими как при жизни, так и после смерти, были свидетельством правильности избранного подвижником духовного пути, неповрежденности и соответствия святоотеческому Преданию той аскетической практики, которую применял монах в своем духовном делании (свидетельством того, что, согласно аскетической терминологии, он не находился в прелести)<sup>232</sup>.

Исходя из вышеизложенных причин посмертные чудеса становятся необходимым составляющим композиции преподобнических житий. При этом они отличаются по стилю от основного текста житийного повествования

<sup>227</sup> *Стародумов И. В.* Жанровая специфика... С. 10–11.

<sup>228</sup> Там же. С. 11, 14–15.

<sup>229</sup> ГИМ. Синодальное собрание, №246. Л. 102–103.

<sup>230</sup> РГБ. Ф. 310. Собрание В.М. Ундольского, №286. Л. 8–26 об.

<sup>231</sup> *Миняя общая.* М., 2002. С. 59.

<sup>232</sup> *Гордиенко Н. С.* Новые православные святые. Киев, 1991. С. 23.

— их изложение ведется более простым и ярким языком, в нем часто присутствует эмоциональность в описании особо драматических событий. Действие литературного агиографического канона в этой части произведения заметно ослабленно. Новизна этих текстов по отношению к основному агиографическому материалу становится причиной введения новой лексики в произведение, соответствующей живой речи автора повествования. На основании этих особенностей Игорь Васильевич Стародумов выделяет посмертные чудеса в качестве самостоятельного жанрового образования<sup>233</sup>.

И. В. Стародумов, исследуя архитектуру посмертных чудес, предлагает выделять главный (жанрообразующий) и второстепенный (сюжетообразующий) мотивы. Жанрообразующих мотива, согласно его точке зрения, два. Первый — это мотив чуда как такового. Второй — мотив беды, совершившейся с вторым героем повествования (так как уместно первым героем назвать того, кому посвящен агиографический памятник в целом и по ходатайству кого Бог совершает то или иное чудо). Второстепенный мотив образует сюжет благодаря содержащемуся в нем указанию на конкретное критическое положение, постигшее второго героя. Второй жанрообразующий мотив позволяет распределить посмертные чудеса святых по таким категориям:

1. Исцеление от различных недугов;
2. Спасение утопающих;
3. Спасение от врагов, из плена или заключения;
4. Избавление от голода и нужды;
5. Появление пропавших ценностей;
6. Наказание за грехи (часто за нарушение обещания);
7. Помощь при землетрясениях, наводнениях, пожарах и прочем;
8. Появление водного источника;
9. Помощь в работе;

---

<sup>233</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований... С. 15.

10. Сообщение грядущих событий;
11. Спасение от губительных поветрий;
12. Указание пути заблудившимся;
13. Помощь отрокам;
14. Явление святого.

Группа чудес-исцелений является самой многочисленной во всех рассматриваемых житиях. Так, в Житии преподобного Сергия в интересующих нас главах из 28 чудес 12 являются чудесами-исцелениями. Причем обращает на себя внимание, что содержащиеся в главах 79–82 чудеса повествуют об исцелении от одной болезни — «исступления ума», воспринимаемого как именно психическое расстройство, а не беснование, и расположены эти эпизоды подряд.

В Житии преподобного Макария Желтоводского все шесть чудес первой половины XVII века являются чудесами-исцелениями, причем в четырех из них причиной страдания второго героя была слепота. Автор данных «постскриптумов» последовательно употребляет при речи об исцелении от слепоты метафору «сладкий свет»<sup>234</sup>: семнадцатилетняя девица, ослепшая в три года, получает «свет первый»<sup>235</sup>, а слепая девица Неонилла молится вместе с родителями о том, чтоб, по молитвам преподобного Господь «свет подаст ей»<sup>236</sup>, так как она «от болезни тяжки очнаго света лишися»<sup>237</sup> и исцеляется за поприще (версту) до монастыря, как только обитель становится видна путникам — ее родителям.

И. В. Стародумов акцентирует внимание на том, что категория чудес помощи детям может включать в себя элементы всех прочих жанрово-тематических разновидностей. Это действительно так, потому что беды, случающиеся со взрослыми героями повествования совершенно тождественны и для детей. Особенно это касается чудес исцелений детей,

<sup>234</sup> РГБ. Ф. 303/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, №694. Л. 393.

<sup>235</sup> Там же. Л. 391.

<sup>236</sup> Там же. Л. 395.

<sup>237</sup> Там же. Л. 394 об.

выделить которые из общего количества чудес-исцелений можно лишь на основании возрастной характеристики второго героя. Единственным действительно оригинальным мотивом может быть сотворение чуда не по вере и молитвам нуждающегося, а по прошению родителей ребенка, исходя из его незрелости. Но так как данный мотив не является общим для «детских» чудес и по редкости своего употребления не может их характеризовать, то нужно поставить вопрос о целесообразности выделения чудес помощи детям в качестве отдельной группы.

Хотелось бы отметить такие отличительные черты текстов о посмертных чудесах как детализация и намеренная историчность при описании чуда. Детализация касается бытовых вещей или внутренних эмоциональных переживаний персонажей, что не соответствовало агиографическому канону.

Монах Симон (Азарьин), описывая чудо спасения служителя Троицкого монастыря Емельяна, упавшего в воду и унесенного быстрым течением близ Соловецких островов, в ярких красках и динамично повествует, что он не умел плавать и уже все отчаялись в его спасении. Едва спасшись, один человек из окружения Симона — Стефан — на небольшом челноке, отправляется в одиночку искать Емельяна, преодолевая опасность бушующего моря умелым лавированием на волнах. Достигнув предполагаемого им места, где мог бы находиться (как ему казалось) утопший, и не найдя его, он громко взывает к нему и в этот момент видит появившиеся на поверхности воды пузыри. Воодушевившись, он бросает весло, а затем «шест опустил в глубину, и внезапно уткнулся утопленому по упазуху, и ждать его погибшии и на том шесте извлече его из глубины»<sup>238</sup>. Держась за корму челнока, Емельян, вместе со Стефаном, достигает берега, а потом повествует, что надежды его сначала были обращены к людям, но уже отчаявшись в помощи от братии, он обратился мысленно к преподобному Сергию Радонежскому. И в тот момент,

---

<sup>238</sup> РГБ. Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, №40. Л. 321 об.–326.

когда «вода бо во уста мне нача вливаться»<sup>239</sup>, он почувствовал своим телом шест, за который и ухватился и был спасен.

Яркость и динамичность повествования, употребление прямой речи и развитой системы персонажей показательны на примере данного эпизода. Систему персонажей составляют автор как писатель отдельно (уже с дистанции времени), автор как участник событий и его окружение («мы»), Стефан, Емельян (второй герой) и преподобный Сергей. К этой цепочке можно добавить также невидимо присутствующего Христа и тогда расположить персонажей в последовательности: Емельян — Стефан — преподобный Сергей — Христос, где Емельян получает помощь от преподобного Сергея по его ходатайству перед Христом, но и посредством Стефана.

Другая важная черта повествований о посмертных чудесах — это направленность на предельную историчность при описании чудес, проявляющуюся в упоминании не только имени, но (по возможности) отчества и прозвания (аналог фамилии) человека, его рода деятельности, места жительства, а также года произошедшего чудесного посещения.

Размышляя о долге агиографа, автор последних «постскриптов» Жития преподобного Макария Желтоводского пишет об обязанности все писать согласно «истории», ничего не добавляя и не упуская. Возможно, эта тенденция связана с секуляризацией общества в XVII веке и желанием показать «сомневающимся» через исторически выверенные посмертные чудеса истинность и основного повествования о жизни и подвигах святого.

Стоит указать на то, что И. В. Стародумов выделяет при анализе повествований о посмертных чудесах такие композиционные элементы:

I. «Протокольная запись» (место, время, объект) чуда.

II. События, обусловившие необходимость чуда (данный элемент раскрывается в мотивах недуга, шторма, взятия под стражу, голода, пропажи

<sup>239</sup> РГБ. Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, №40. Л. 321 об.–326.

какой-то вещи, нарушения обещания, дьявольского действия, стихийного бедствия, засухи или губительного поветрия).

III. Моление святого о помощи (этот элемент практически всегда соединен с осязаемым соприкосновением с сакральными предметами, напрямую связанными с подвижником: паломничеством в обитель святого, поклонением его святым мощам или иконе, возложение вериг или других реликвий в монастыре угодника Божьего).

IV. Чудесное явление (данный элемент может быть реализован в явлении самого подвижника, его голосе, явлении иконы с его образом, видение храма или монастыря святого; явления эти могут происходить, согласно описанию, во сне, наяву или в «тонком сне»).

V. Исправление проблемы (здесь реализуется помощь святого своему просителю: нуждающийся человек получает исцеление от болезней или бесовских искушений, воскресает, убегает из плена, избавляется от природных катаклизмов, возвращает пропавшие ценности и так далее).

VI. Благодарение за благодеяние (этот элемент не имеет прямого отношения к житийному жанру, и может передаваться такими действиями: моление ко святому; паломничество в его обитель; обет получателя помощи посвятить свою жизнь особому служению Богу; возведение храма в честь святого; проповедь о чуде)<sup>240</sup>.

Данная жанрово-композиционная схема является универсальной для описания посмертных чудес подвижника.

В Житии преподобного Сергия Радонежского обращает на себя внимание мотив взаимоотношений преподобного с другими святыми. Так часто упоминается о действиях его вместе с преподобным Никоном: казак Иван из Рязани, участвовавший в осаде Троице-Сергиева монастыря в Смутное время, был свидетелем видения, в котором преподобный Сергий с крестом и кадилом, а преподобный Никон с кандией и кропилом обходили

<sup>240</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований... С. 23–25.

стены обители, совершая каждение и кропление соответственно<sup>241</sup>. Литовцы видели преподобных Сергия и Никона, бросавших на них «плиты» и поражавших ими многих из осаждавших (то есть в действия преподобных наносили реальный ущерб живой силе противника)<sup>242</sup>.

Интересным является повествование о чуде 1619 года, когда преподобный Сергий исцелил немого, обратившегося к нему с молитвой об исцелении и с обетом прийти к нему в обитель и отслужить молебен. Когда немой исцелился, но не исполнил обета, к нему явился святитель Николай Мирликийский, обличил его и призвал как можно скорее исполнить свой обет<sup>243</sup>.

Также описывается видение преподобного Сергия архимандриту Иоасафу, игумену обители в Смутное время, в котором он молится об ограждении монастыря от врагов и спасении Руси, а затем побуждает на молитву святителя Серапиона Новгородского (при этом действия происходят в Троицком соборе, где находятся мощи самого Сергия, тогда как Серапион был погребен рядом с собором). Мотив общения героя агиографического памятника с другими святыми (причем, жившими в разные эпохи, но объединенными местом монашеских подвигов и погребения), призван свидетельствовать о единстве духовного мира, истинности учения о бессмертии души, а более всего — о возможности достижения идеала святости в любой исторический отрезок времени.

Таким образом, посмертные чудеса, отраженные в житийных «постскриптумах» первой половины XVII века, свидетельствуют о литературной уникальности повествования о посмертных чудесах, их жанровой и композиционной полноценности и наличии стилистических особенностей, характеризующихся живостью и яркостью речи, приближением ее к разговорному и официально-деловому стилю. И если первый находит

---

<sup>241</sup> РГБ. Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, №40. Л. 286 об.–287 об.

<sup>242</sup> Там же. Л. 291.

<sup>243</sup> Там же. Л. 305–305 об.

отражение в динамичности нарратива, то последний — в стремлении автора исторически точно изложить событие чуда (его «протокольную» часть) используя полное имя, место жительства, сферу деятельности героя и его возраст. Приведенные в исследовании И. В. Стародумова классификации жанрово-тематических категорий посмертных чудес и жанрово-композиционных компонентов интересующего нас повествования являются исчерпывающими.

В результате проведения компаративного анализа житий подвижников благочестия, в первую очередь — преподобного Сергия Радонежского и преподобного Макария Желтоводского, уместно говорить о необходимости введения терминов «первый герой» и «второй герой» в повествовании о посмертных чудесах, где «первым» является святой, к которому обращены молитвы, а «вторым» — нуждающийся человек, молящийся святому. Персонаж «первого героя» является связующим звеном, во-первых, эпизодов с посмертными чудесами между собой в единый цикл, а во-вторых, этого цикла — с основным агиографическим повествованием жития. Персонаж же «второго героя», в свою очередь, служит индивидуализации сюжета отдельного повествования, определяет его оригинальность.

Все это свидетельствует как об уникальности повествований о посмертных чудесах, так и об их идейно-смысловой неотъемлемости от жизнеописания подвижника, ибо чудеса являются иллюстрацией истинности выбранного им пути, а текст жития является, в том числе, призывом ко всем христианам следовать этим же путем — путем воплощения евангельского духовно-нравственного идеала в условиях своей жизни.

## **2.2. Жития святых Смутного времени: феномен чуда в контексте мотива мученичества**

В данном параграфе будут рассмотрены жития святых, просиявших своим подвигом в период Смутного времени в России в начале XVII века.

Историческая ситуация обусловила мученический характер этого подвига или, по крайней мере, наделила подвиг святого чертами мученичества. То, что святой должен был претерпеть в условиях политической и экономической нестабильности, делало его жизнь полной лишениями и страданиями, но не добровольного характера. Но святой также стоял перед выбором: остаться ли верным Христу и Православной Церкви, претерпев при этом лишения, телесные скорби и даже смерть или же отступить.

Поскольку Смута рассматривается и в контексте экономического кризиса, постигшего Россию в последние годы правления царя Бориса Годунова, в данном параграфе использован материал житий не только тех святых, которые просияли во время Смуты политической (преподобные Дионисий Радонежский и Евфросин Синозерский, святители Иов и Ермоген Московские), но и скончавшейся еще до начала Смуты праведной Иулиании Лазаревской (Осорьиной), житие которой также можно квалифицировать как бескровное мученичество.

Одной из специфических черт рассматриваемого здесь агиографического материала является его авторский характер. Другая особенность — глубокий психологизм, обусловленный тем, что составитель жития лично знал святого, о котором писал (например, автор жития преподобного Дионисия или сын Иулиании Осорьиной), а порой и сам святой выступал автором собственного жизнеописания (Евфросин Синозерский).

Третья специфическая черта житий указанного круга — это их близость к воинским повестям. Известно, что этот жанр был распространен как в посадской, так и в церковной среде. При этом в последней воинские повести, приобретая нравственно-дидактические черты, сближались с агиографическим жанром<sup>244</sup>. Однако и в житийной литературе первой половины XVII в., как мы увидим ниже, наблюдается тенденция (пусть и не

---

<sup>244</sup> Лобакова И. А. Воинское повествование и агиографическая традиция в литературе XVII в. (на материале Распространенной редакции «Повести о разорении Рязани Батыем») // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 297–303.

столь явная, и не повсеместная) заимствования некоторых черт из воинских повествований. Связано это, разумеется, с военными событиями эпохи Смуты.

Сочетание мученического и преподобнического подвига в Житии святого Евфросина Синозерского, написанном Ионой Суровцыным, выражается автором при повествовании еще о том периоде его жизни, который предваряет мученичество. Так, в своей молитве по прибытии на место своего пустынножительства на реке Чагодоща (Чагода) святой обращается к Господу: «спасый и Израиля от работы, и три отрока от печи горящи»<sup>245</sup>. Если образ избавления народа Божьего от египетского рабства равно созвучен и преподобническому, и мученическому подвигу, то упоминание отроков явно указывают на второй. В библейской традиции Анания, Азария и Мисаил явились первыми исповедниками за истинную веру (Дан. 3,22–51).

На мученичество косвенно может указывать и приведенная в житии Евфросина Синозерского цитата из посланий святого апостола Павла. Эту цитату автор жития приводит в следующей форме: «Братие, терпением да течем на предлежащий нам подвиг взирающе на начальника веры и совершителя Иисуса, и паки не имамы бо zde в пребывание града, но будущего взыщем»<sup>246</sup>. Этими словами агиограф как бы свидетельствует о том, что несение тягот пустынножительства в полюбившемся святому Евфросину месту на Чагоде станет вершиной его христианского подвига. Эту цель житие подчеркивает и словами самого святого. «Аз бо Христа ради приидох оумрети на святое место сие»<sup>247</sup>, — скажет преподобный людям, нашедшим убежище от врагов в его пустыни.

В целом, повествование о мученичестве преподобного Евфросина выдержано в традициях греческого жития-маририя. В этой связи весьма характерно описание Лжедмитрия I не столько как самозванца, сколько как царя-гонителя, которого Бог попустил за грехи православных христиан. «И

<sup>245</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского / Публ.: М. Ю. Хрусталева // Чагода: Ист.-краевед. альманах. Вологда, 1999. Вып. 1. С. 246 (в рукописи из Череповецкого краеведческого музея № 69 (9-55, 1056/47). Л. 6об). Здесь и далее текст жития будет приводиться по указанному изданию.

<sup>246</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского... Ср.: Евр. 12:1–2; Кол. 3:1–2.

<sup>247</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского... С. 249 (в рукописи: Л. 9 об.).

бысть от того лютаго и кроволаскателнаго зверя, — пишет агиограф преподобного Евфросина, — рекомаго Ростриги, и от пришедших с ним проклятых полских и литовских людей великое гонение всему православному христианству»<sup>248</sup>. Устойчивая для агиографической (и библейской) традиции ассоциация гонителя со зверем из Апокалипсиса Иоанна Богослова дополняется упоминанием его статуса расстриги. Возможно, здесь имеет место не только противопоставление двух антиподов (Евфросина, терпящего скорби и неудобства монашеской жизни, и Григория Отрепьева, бросившего иноческую жизнь ради мирской славы), но и намек на императора Юлиана Отступника (331/2–363), бывшего церковного чтеца, вернувшегося к язычеству. Так или иначе, текст Ионы Суровцына здесь следует литературному канону древних христианских мучеников.

Первое чудо преподобного Евфросина связано именно с мученичеством: Дух Святой открывает святому скорый приход в его обитель поляков. В житии читаем: «И егда прииде лето по седми тысящах 120\* (На полях: от Рождества Христова 1612), месяца марта в 19 день, тогда преподобный отец авва Евфросин, по благодати, данной ему от Святаго Духа\* (На полях: о данной благодати Святаго Духа преподобному старцу Евфросину), прозре внутренними очима и начаше пророчествовати о пришествии в пустыню ратных супостат. И рече ту сущим, прилучившимся во обители Пречистыя Богородицы православным христианом, забегшим (л.9 об.) от супостатных великаго их ради гонения, глаголя им сице: "Братие моя и чада возлюбленная о Христе. Аще хто хочет избыти напрасныя смерти, то изидите из обители Пречистыя Богородицы и спасетея от великия беды: тако бо изволися праведному суду Божию, вскоре бо приидут злыи супостаты до сего святаго места"»<sup>249</sup>.

Святой выступает здесь преемником ветхозаветных пророков, однако с композиционной точки зрения важно другое: пострадать должен только он

<sup>248</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского... С. 248 (в рукописи: Л. 8 об.).

<sup>249</sup> Там же. С. 249 (в рукописи: Л. 9 об.).

один, попустивший страдания Смутного времени Бог через своего угодника посылает спасение людям. Своим увещанием преподобный Евфросин оставляет в обители лишь одного инока — старца Иону.

Центральное событие жития — мученическая кончина преподобного Евфросина (о гибели преподобного Ионы тоже сказано, но весьма кратко) — заслуживает отдельного анализа. Преподобный не бежит из обители даже тогда, когда слышит, что поляки убивают оставшихся здесь людей. Он выходит к убийцам в схимническом облачении. То, что происходит далее, уместно и целесообразно передать текстом самого жития: «И прииде на место, — пишет автор жития, — и ста оу честнаго креста, его же сам водрузи, надеясь на помощь животворящаго Креста Господня, еже не погрешить ему от него искомым вечных благ. Противнии же сынове к преподобному старцу, прискочивше, аки беснии пси, и реша ему: "Старче, даждь нам имение монастыря сего". Старец же Евфросин, не имея ни злата, ни сребра, ни иных тлеемых вещей, кроме нужных потреб, рече супостатом: "Все имение монастыря сего и мое в церкви Пречистыя Богородицы", — показуя им свое некрадомое богатство, яко всю свою надежду во всем возлагаше на Бога. Они же, окаяннии, порадовашася и вознепщеваша, яко о тленном им имении поведи. Един же, окаянный кровопийца, напрасно оудари мечем по выи преподобнаго отца Евфросина, и пресече ю до полу. Старец же паде на землю мертв»<sup>250</sup>. Естественно, в храме враги никаких материальных ценностей не обнаружили.

Описанный выше эпизод гибели преподобного Евфросина вряд ли можно назвать исключительным для Смутного времени. И в средние века, и в новое время бедствия войны касались и гражданского населения, и монастырей. Однако важна сама интенция автора жития, которая, вероятно, выразила и цель самого святого подвижника. Последний вышел на смерть как «агнец на заклание» (ср. Ис. 53:7) ко кресту, который сам воздвиг при

<sup>250</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского... С. 250 (в рукописи: Л. 12).

основании обители. Эти детали позволяют провести определенные параллели с крестной смертью Спасителя. Весьма характерно и указание преподобным храма во имя Пресвятой Богородицы как хранилища своего имущества (естественно эти слова отсылают к приведенной выше цитате из посланий апостола Павла). При этом описание мученической кончины лишено патриотического пафоса, польские интервенты оцениваются не как враги России, но как враги христиан.

Единственное описанное в житии посмертное чудо также акцентирует мученическую кончину преподобного. В оглавлении жития читаем, что некий Иван по прозвищу Сума выжил несмотря на тяжелые раны, полученные во время описанного налета на монастырь, а впоследствии сохранил тело преподобного для погребения и рассказал о случившемся в обители (сын Ивана Емелиан впоследствии рассказал об этом агиографу)<sup>251</sup>.

Не являясь собственно житием-маририем, явные «мученические» и «исповеднические» мотивы содержит в себе Житие преподобного Дионисия Радонежского, написанное Симоном (Азарьиным) и Иоанном (Наседкой). Все житие проникнуто идеей преданности бывшего игумена Старицкого Успенского монастыря заветам основателя обители Святой Троицы. Эта преданность преподобному Сергию Радонежскому в Житии святого Дионисия порой отражена в парадоксальных случаях. Так, даже некоторое лукавство будущего Троицкого архимандрита во время путешествия (он и его спутники из-за страха нападения разбойников выдавали себя за троицких монахов, «слуг преподобного Сергия», будучи иноками Старицкого монастыря) интерпретируется как пророчество и преданность игумену Земли Русской.

Преданность и милосердие проявляет преподобный Дионисий и к сосланному в Старицу патриарху Иову, а впоследствии — к патриарху Еρμοгену. Эта преданность людям столь четко выписывается автором жития, что заставляет думать о ней как об образе преданности святого Самому

---

<sup>251</sup> Житие преподобного Евфросина Синозерского... С. 253 (в рукописи: Л. 14–15 об.).

Христу. Разумеется, эта идея содержится и в Евангелии, но в той исторической ситуации, в какой оказался преподобный Дионисий, этот мотив преданности получает специфическое освещение, агиографом выявляются новые грани этого понятия. Как преподобный Евфросин укрепился в обетах целомудрия и нестяжания, когда стремление к материальному обогащению стало «духом эпохи», так и преподобный Дионисий несмотря на тайные козни и интриги недоброжелателей остается идеалом верности. Агиограф, таким образом, изображает в житии идеал монаха, игумена, подлинного преемника преподобного Сергия в противовес порокам, ставшим обычным явлением в Смутное время.

Исповеднический подвиг преподобного Дионисия оттеняют его чудеса. Первое исцеление в Троице-Сергиевом монастыре совершается над автором жития. Последний не упоминает, каким именно недугом он страдал, но одна деталь явно отсылает к евангельскому исцелению кровоточивой женщины: «и во многих лекарствах у многих лекарей пребывах, и имения многа истощих, и ползы никоея не прием, но паче болезни моя превозмогаху всех лекарей»<sup>252</sup>. Характерно, что исцеление происходит после исповедания грехов преподобному Дионисию.

Автор жития подчеркивает и милостивое, отеческое отношение к нему святого. Он пишет: «Той же яко присный отец, поболезновав о мне и не токмо погнушався мною, грешным, но и в келии своей сожителствовати мне у себя повеле и яко истинный врач душевный обретесе моей худости»<sup>253</sup>. На фоне этого сообщения об исцелении весьма контрастно выглядит констатация факта оскорблений в адрес Троицкого архимандрита со стороны некоторых из братьев монастыря. «А ко оскорбляющим, — читаем в житии сразу после эпизода исцеления Симона (Азарьина), — его братьям зело терпелив бысть, яко ничесоже слышав, умолчаваше, и отмщения ни в чем не сотворяше. Некогда же по таковых многих досадах досадители, сами кои в беды впадаху,

<sup>252</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия... С. 370.

<sup>253</sup> Там же. С. 370.

прибегающе к нему, яко и к присному отцу, исповедающе напасти своя прилучшаяся»<sup>254</sup>.

Устным покаянием игумену сопровождается и исцеление глухоты Ивана Бабарыкина. Однако заслуживает интереса то, что Бабарыкин стал глухим за непослушание: тайно пробовал от блюд, которые подносил к столу прибывшего в Троицкий монастырь царя и его свиты. Даже сам преподобный не знал о наказании, постигшем Бабарыкина, пока тот не покался и сам не рассказал о нем<sup>255</sup>.

Очевидно, что при описаниях этих чудес авторская интенция предполагает акцент на такой монашеской добродетели, как подчинение и полное вверение себя власти игумена. В этой связи еще более показателен пример чуда с иноком Дорофеем, который, находясь в тяжелой болезни, дожид до возвращения святого в обитель (как и предрек преподобный Дионисий) и скончался после того, как получил благословение архимандрита<sup>256</sup>.

Показательно, что телесные страдания настоятель обители преподобного Сергия претерпел не в период Смутного времени, а уже после его окончания — по поводу книжной sprawy. Не найдя в древних Требниках («лет за двести и болши») слов «и огнем» в чине освящения великой агиасмы («Освяти воду сию Духом Твоим Святым и огнем»), архимандрит Дионисий (Зобниновский) исключил эти слова из чина<sup>257</sup>. За это ему от патриаршего местоблюстителя митрополита Крутицкого Ионы (Архангельского) последовала епитимия: заключение в Новоспасском монастыре, сопровождавшееся фактически настоящими пытками. «По хотению же хищников и лихоимцов, — пишет агиограф, — повелено бысть его мучити: 40 дней в дыму ставити на полатех поклоны класти»<sup>258</sup>.

Обращает на себя внимание, что источником страданий святого выступают интриги (как в церковной, так и в придворной среде), что не

<sup>254</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия... С. 372.

<sup>255</sup> Там же. С. 382–384.

<sup>256</sup> Там же. С. 393–397.

<sup>257</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия... С. 384.

<sup>258</sup> Там же. С. 386.

свойственно древним мартириям, зато близко византийской агиографии эпохи иконоборчества.

При анализе рассказов о чудесах святого Дионисия особого внимания заслуживает его благотворительная деятельность. Как известно, в Смутное время процветала спекуляция продуктами питания (по сути голодные годы и явились одной из предпосылок Смуты). Но преподобный Дионисий стремился всячески поддерживать нуждающихся. В связи с этим агиограф дает следующую характеристику святому: «Иже во время подобное Господь Египту в прекормление Иосифа и Товию праведнаго в Вавилоне и Израилю, а ныне, в разорение наше, сего мужа свята и дивна, архимарита Дионисия, воздвиже житомерителя по Господню словеси, во время подобно раздающе пищу рабомъ, комуждо по достоянию его»<sup>259</sup>.

В этой связи весьма характерно повествование об умножении хлеба по молитвам святого Дионисия. Выше, при рассмотрении аналогичного казуса из жития преподобного Феофана Исповедника, было отмечено, что еще в иконоборческую эпоху (если не раньше) понимание этого евангельского чуда изменилось под влиянием реалий иноческого общежития. То же наблюдается и в описанном Иваном (Наседкой) эпизоде, однако это чудо помещается в контекст Смуты: литовцы сделали невозможным снабжение монастыря, а хлебные запасы были на исходе. Тем не менее по молитвам святого «сицевым малым сусеком муки, егоже Бог множаше, питаеми быша вси в монастыре, иноцы же и мирстии, и до 40 дней, дондеже и пути очистишася от поганых поляков, и отвсюду хлеба довольно привезоша»<sup>260</sup>. Думается, что число 40 приведено не случайно — оно символизирует 40-летнее скитание евреев по пустыне, когда израильтяне питались манной.

Говоря о мотиве «хлебного» чуда в контексте Смуты и вызванных ею лишений, нельзя не обратиться и к Житию праведной Иулиании Лазаревской. Этот пример «мирского» жития — явление довольно редкое в византийской и

<sup>259</sup> Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия... С. 426.

<sup>260</sup> Там же. С. 434.

русской агиографии. Однако при этом повесть об Иулиании Осорьбиной имеет все черты монашеского жития, что заставляет думать, что это произведение, являясь некоторой альтернативой монашеской агиографии, все-таки испытало влияние последней<sup>261</sup>.

Например, трудно дать однозначную оценку рассказу о попытке святой уйти в монастырь, когда автор пространной редакции влагает в уста мужа Иулиании обоснованную аргументацию жизни в миру. Это могло быть и указанием на стремление святой к иноческой жизни, и полемикой автора с монашескими житиями<sup>262</sup>. Так или иначе, Иулиания провела жизнь в посте, молитвах (хоть и не упоминается, что она регулярно посещала церковные богослужения) и благотворении нуждающимся. И то, и другое вызывали недоумение соседних помещиков и даже «посмехания» крепостных крестьян и холопов.

Как уже было сказано, Житие Иулиании Лазаревской акцентирует внимание на благотворительной деятельности святой. Подобно Житию преподобного Дионисия, в данной повести тема каритативной деятельности раскрывается в контексте Смуты. Праведная Иулиания скончалась до ее начала (2 января 1604 г.), однако написанное в 1620 — 1630-е гг. ее житие рассматривает биографию святой уже в перспективе наступления времен, тяжелых для Российского общества, государства и Церкви. Поэтому вполне справедлива позиция историка А.В. Кузьмина, который пишет: «Следует сказать о том историческом фоне, на котором поступки Иулиании приобретали особое значение. По свидетельству Авраамия (Палицына), в трудные годы, на рубеже XVI и XVII вв., состоятельные люди в России не хотели делиться с голодающими хлебными запасами, выгоняли своих холопов без отпускных свидетельств, не желая кормить их. Авраамий (Палицын) видел

<sup>261</sup> *Alissandratos J.* New Approaches to the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1983. Vol. 7. P. 235–244; *Alissandratos J.* A Reassessment of the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja in the History of Russian Literature // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica: Riccardo Picchio dicata*. Roma, 1986. Vol. 1. P. 1–17.

<sup>262</sup> См.: *Руди Т. П.* О Тобольском списке «Повести об Ульянии Осорьбиной» // *ТОДРЛ*. Т. 48. СПб., 1993. С. 337.

главный «грех всей России» в том, что «не пощадиша братия свои и жита и благая своя заключиша себе». За это Бог покарал страну бедствиями Смутного времени»<sup>263</sup>.

На фоне поведения большинства землевладельцев той поры помощь лазаревской помещицы бедным выглядит такой же странной, как и ее склонность к строгому посту и долгой молитве. Однако дальнейшая история Российской государственности доказывает ее правоту.

Еще одна отличительная черта Жития праведной Иулиании заключается в том, что своими поступками она как бы преодолевает те пороки, те грехи и страсти, наказание за которые литературная традиция первой половины XVII столетия усматривала в Смуте. Этот тезис будет справедлив и для других житий, исследуемых в данном параграфе.

Приложением к Житию праведной Иулиании является описание ее чудес. Даже в списках краткой редакции их число разнится (6, 18, 21). Уместно рассмотреть некоторые из них. Например, примечательно обоснование «нецерковности» молитвы святой. «Во едино же время зима бе студена зело, яко и земли разседатися от мраза; она же неколико время к церкви не хождаше, но в дому своем моляшеся Богу. Во едино же время, утро зело рано, попу церкви тоя пришедшу в церковь праведнаго Лазаря, и бысть глас от иконы Пресвятыя Богородицы, глаголющ сице: "Иди и рцы милостивей вдове Улиании, что ради в церковь не приходит на молитву; и домовная молитва ея богоприятна, но не яко церковная"»<sup>264</sup>.

Такой высокой оценки домашней молитвы нельзя встретить ни в древней, ни в средне-византийской агиографии. Акцентированию значения домашнего молитвенного подвига святой служит и упоминание о том, как ее «храмина», служившая местом молитвы, однажды наполнилась бесами (нападение бесов на святого — характерный тоpos монашеского жития со

<sup>263</sup> Кузьмин А. В., Сухова О. А. Иулиания // Православная энциклопедия. Т. 28. М., 2012. С. 546–547.

<sup>264</sup> Скрипиль М. О. Повесть об Улиянии Осорьбиной: (исторические комментарии и тексты) // ТОДРЛ. М., Л., 1948. Т. 6. С. 302.

времен жития преподобного Антония Великого). Однако святая оказалась избавлена от нечистых предстательством святителя Николая «ради милостыни ея, смирения и молитвы»<sup>265</sup>.

Своеобразием отличается и чудо святой Иулиании в начале голода в последние годы правления Бориса Годунова. Обменяв все имущество на зерно, Иулиания отпускает своих крепостных на свободу, предлагая желающим остаться. Для пропитания жители поместья вынуждены собирать травы (например, лебеду), чтобы испечь из них хлеб. Этим хлебом питались сама Иулиания, ее дети, крепостные и приходившие к ней нищие. В житии читаем: «В то бо время без числа нищих бе, и глаголаху им соседи ея: "Что ради во Улианин дом входите? Она бо и сама гладом измирает". Нищий же поведаху им, яка "многа села обходим и чисты хлебы приемлем, а тако в сладость не наядаемся, яко сладок хлеб у вдовы сея", — мнози бо имени ея и не ведаху»<sup>266</sup>.

Завершая данный параграф, уместно сказать еще о двух святых периода Смуты — о святых патриархах Иове и Ермогене. Приходится констатировать факт, что источники первой половины века не отражают рецепцию этих личностей как святых, пострадавших за Христа и православную веру. Так «Хронограф» 1617 года хотя и оправдывает поставление Ермогена слабым зрением Иова, однако отмечает, что священномученик потерял святительское достоинство по причине того, что «грубо» обращался с царем Василием Шуйским<sup>267</sup>. Сдержанная оценка дается патриархам Иову и Ермогену и во «Временнике» Ивана Тимофеева<sup>268</sup>.

Житие преподобного Дионисия Радонежского, как это очевидно из вышесказанного выдержано в целом в духе лояльности как патриарху Иову, так и патриарху Ермогену. В связи с этим трудно говорить и о чудесах святителей, зафиксированных письменной традицией указанного времени. Очевидно, что осмысление подвига обоих патриархов в период Смуты и

<sup>265</sup> Скрипиль М. О. Повесть об Улиании Осорьиной... С. 304.

<sup>266</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>267</sup> Из Хронографа 1617 года // БЛДР. Т. 14. СПб., 2006. С. 554.

<sup>268</sup> Из «Временника Ивана Тимофеева» // БЛРД. Т. 14. СПб., 2006. С. 586.

признание их святости наступило значительно позже. Первые свидетельства этого датируются не ранее середины — второй половины XVII века<sup>269</sup>.

Таким образом, материал о чудесах святых, содержащихся в агиографических источниках периода Смутного времени, по своим ключевым идеям вполне сопоставим с предыдущей житийной традицией (как русской, так и византийской), продолжает те же мотивы, что агиографические произведения более ранних периодов, раскрывает ту же духовно-нравственную проблематику. Однако в исторической ситуации Смутного времени агиография не только отражает специфические черты этой ситуации, но и претерпевает определенные изменения. Помимо таких общих черт, как усиление личностного начала автора и углубление психологизма в житийном повествовании, следует акцентировать внимание на назидательном смысле житий святых эпохи Смуты. Святые (будь то мирские, монахи или епископы) являют людям тот христианский идеал, которому надо следовать, чтобы Богом не была попущена Смута. Или, рассматривая этот аспект житий в другой перспективе: в святых преодолеваются те греховные пороки, за которые Бог попустил Смуту. И чудеса святых здесь являются иллюстрацией именно этой идеи.

### **2.3. Чудеса в житиях святых отроков**

Рассматривая феномен чуда в агиографических произведениях XVII века, необходимо уделить внимание чудесам, которые происходили от мощей святых отроков. Нужно сказать, что разделение на первую и вторую половину столетия в данном параграфе не будет соблюдено, т.к. житий святых отроков данного периода не так много. Рассматриваемые в данной работе произведения были написаны в первой половине XVII века (Житие праведного Артемия Веркольского) и второй половине столетия (Житие мученика

---

<sup>269</sup> См.: *Вовина-Лебедева В. Г., Чугреева Н. Н.* Ермоген // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 633–646; *Макарий (Веретенников), архим.* Иов // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2010. С. 253–264.

Василия Мангазейского). Однако, необходимо заметить, что записи первых чудес мученика Василия были сделаны еще в 1649 году.

Само явление почитания русских святых-отроков является довольно необычным. Эта традиция с очевидностью берет начало от почитания Вифлеемских младенцев, убиенных Иродом в I веке после Рождества Христова. По численности в святцах их намного меньше, чем преподобных или мучеников. Зачастую, факты, касающиеся жития и смерти святых отроков, доходили до агиографа из вторых и третьих уст и отличались скудостью. Связано это было с тем, что сбор данных об этих святых начинался чаще всего через продолжительное время после их кончины.

Прославлению святых отроков обычно способствовала мученическая кончина, как в случае с царевичем Димитрием Угличским, при этом значимость святости жизни отходила на второй план<sup>270</sup>. Г. П. Федотов об этом явлении писал следующее: «С особенным религиозным благоговением русское благочестие относится к младенцам, погибшим насильственной смертью. Здесь жертвенное заклание соединяется с младенческой чистотой. Отсюда канонизации убиенного царевича Димитрия и отрока Гавриила Слуцкого (ум. 1690), в котором видели жертву ритуального убийства»<sup>271</sup>.

Житие праведного Артемия Веркольского существует в трех редакциях, которые имеют большое количество списков XVII–XIX веков. Его полное название: «Житие святого праведнаго богомудрого отрока новоявленнаго Артемия, Верколскаго чудотворца». Первая редакция датируется 1619 годом и содержит описание 53 чудес от мощей святого. Написана она была по благословению митрополита Новгородского Макария. Вторая и третья редакции дополняют житие только новыми чудесами. Так, во второй редакции, датируемой 1649 годом, описываются 72 чуда, а в третью редакцию 1700 года входят 85 чудес<sup>272</sup>. В данном исследовании будет использован

<sup>270</sup> Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 206–208.

<sup>271</sup> Федотов Г. П. Святые Древней Руси... С. 212.

<sup>272</sup> Романенко А. В., Сальников А. К. Артемий Веркольский // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 463–465.

список первой редакции Жития, сделанный иеромонахом Германом (Тулуповым).

Необходимо заметить, что святой Артемий Веркольский существенно выделяется из ряда святых своего времени. Своей жизнью он ничем не отличался от своих современников. Работал в поле, как все дети того времени, помогал своим родителям по хозяйству. Кончину его также нельзя назвать мученической, его убил страх надвигающейся грозы. Л. А. Дмитриев характеризует это обстоятельство так: «...Человек из народа, "народный святой", возбуждавший к себе симпатию своей горестной судьбой»<sup>273</sup>. Однако его современники стали его почитать, и по его молитвам совершались многие чудеса.

Как уже было сказано, первая редакция жития включает в себя корпус чудес, состоящий из 53 свидетельств. Чудеса здесь только посмертные, отсутствуют чудеса, совершенные до рождения, и прижизненные. Корпус логически делится на две части: 1–19 чудо и 20–53. Это разделение связано с тем, что, по предположению исследователя Л. А. Дмитриева, существовали неофициальные записи чудес, случившихся до перенесения мощей праведного Артемия в храм<sup>274</sup>. В рассказе о 19-м чуде речь идет о повелении написать иконы на досках от гроба святого Артемия, и описываются исцеления от стружек, оставшихся после изготовления иконных досок<sup>275</sup>. В рассказе о 20-м чуде подводится итог первой части: речь идет о чудесах, которые совершались от гроба, от иконы, от стружек, от покрова с гроба святого<sup>276</sup>. В конце же рассказа о 53 чуде автор пишет «...аминь»<sup>277</sup>.

Чудеса праведного Артемия Веркольского излагаются классическим образом. Ориентиром для них служат великие образцы агиографического жанра, например, вторая редакция Жития святителя Алексия Московского

<sup>273</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера... С. 249.

<sup>274</sup> Там же. С. 251–252.

<sup>275</sup> РГБ. Ф.304. №696. Л. 204–204 об.

<sup>276</sup> Там же. Л. 205.

<sup>277</sup> Там же. Л. 220.

пера Пахомия Логофета. Например, автор использует шаблоны и цитирует Священное Писание: «...дивен Бог во святых своих Бог Израилев ...»<sup>278</sup>.

Так как чудеса праведного Артемия были описаны в начале XVII века, то здесь еще не так много ярких (бытовых) картин в их описании. Отсутствуют подробности в изложении обстоятельств болезни и избавления, лишь утверждается факт чуда. Редко дается информация о герое чуда: откуда он, кто по происхождению и роду занятий. Точная дата указывается не всегда, чаще написано, в какой год, лишь иногда месяц, и, еще реже, день происходит описываемое событие. Текст изобилует риторическими отступлениями в библейскую историю, или пространными назиданиями<sup>279</sup>. Например, в 17-м чуде содержится такое вступление: «Не возноситея ни гордитесь братие. но разумеите како убо Господь прославляет святых своих фарисеово убо слово Бога прогнева а мытарево...»<sup>280</sup>.

Самые многочисленные и распространенные в жанре чудес — чудеса-исцеления<sup>281</sup>, в изученном корпусе их 48 из 53 представленных, оставшиеся 5 связаны с изгнанием нечистого духа.

Рассказ может содержать повествование как об одном исцеленном, так и о многих исцелениях, таких случаев 5, в них давались краткие сведения о больных и о факте исцеления. Например, в 32-м чуде: «...Филипова жена бе в недуге утробною болезнию одержима. иная же жена именем екатерина... в великой болезни не владея собою...»<sup>282</sup>. Чудеса-явления святого так или иначе были связаны с исцелением и происходили в ответ на мольбу о помощи, обращенную к святому.

Показательным в плане преемственности традиций агиографического жанра является 47-е чудо. Оно начинается с пространного риторического вступления, которое объясняет назидательный смысл всего последующего

<sup>278</sup> РГБ. Ф.304. №696. Л. 194.

<sup>279</sup> Там же. Л. 197–220.

<sup>280</sup> Там же. Л. 202 об.–203.

<sup>281</sup> *Медведев А. А.* Изображение посмертных чудес в святительских житиях. (на материале житий митрополитов Петра, Алексия, Ионы). // Вестник славянских культур. 2014. №2(32). С. 151–157.

<sup>282</sup> РГБ. Ф. 304, №696. Л. 210–210 об.

повествования. «...Егда же напасти и болезни на нас бывают. мы же убо тогда молим, и призываем святых его на помощь, и обеты воскладываем на ся. егда же исцеление и помощь получим. тогда же забываем, и обеты и моления своя...»<sup>283</sup>. Далее рассказывается история болезни Патрикеев Игнатеева, у которого с детства была грыжа. Услышав об исцелениях, происходящих от мощей святого, он обратился к нему с молитвой и дал обет посетить его гроб. За просьбой последовало исцеление, однако обет был забыт, а болезнь вернулась. Так повторялось еще два раза. На третий же исцеленный благодарно исполнил свое обещание, прославив Бога и Его святого угодника Артемия. Ясно, что повторы в данном случае играют дидактическую роль, с целью придать ситуации драматизм и извлечь урок<sup>284</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что характерной особенностью Жития Артемия Веркольского является минимизация собственно житийного материала и колоссальная гипертрофия «постскриптума», содержащего рассказы о посмертных чудесах от мощей святого.

Рассмотрев чудеса праведного Артемия, следует перейти к следующему агиографическому памятнику. Житие мученика Василия Мангазейского существует в пяти редакциях. Самая первая редакция была составлена иеромонахом Тихоном в 1670 году после перенесения мощей святого в мужской Свято-Троицкий Туруханский Мангазейский монастырь. Она называлась: «Список с явления чудотворца Василия Монгазейского города»<sup>285</sup>. Это сочинение содержит в себе, помимо кратких биографических сведений, описание чудес святого, происходивших при перенесении его мощей.

Список данной редакции, датируемый концом XVII века, называемый «Сия чудеса новоявленного Мангазейскаго святаго великомученика и чудотворца Василия. Еже содеяшася в последнем роде нашем русскаго

---

<sup>283</sup> РГБ. Ф. 304, №696. Л. 216.

<sup>284</sup> Там же. Л. 215 об.–218.

<sup>285</sup> РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 197. Л. 1–13 об.

Православия, в словенском нашем языке, в Сибирских краях»<sup>286</sup>, дополняется чудесами 1649–1669 и 1691–1692 годов. Остальные редакции имеют более позднее происхождение и не представляют интереса для данного исследования.

Одним из основных источников<sup>287</sup> сведений о святом Василии Мангазейском является дело Сибирского приказа от 1671 года, заведенное на иеромонаха Тихона по обвинению в «самовольном» открытии и перенесении мощей святого Василия Мангазейского в Свято-Троицкий Туруханский монастырь<sup>288</sup>.

Е. К. Ромодановская так характеризует Житие святого Василия: «Житие Василия Мангазейского является наиболее интересным памятником демократической литературы Сибири XVII века, отражающим взгляды и настроения огромной массы промышленных «трудников», бедного люда, нанимавшегося на тяжелые работы в тайге по добыче пушного зверя»<sup>289</sup>.

Следовательно, хотя изучаемое Житие относится к агиографическому жанру, оно имеет особенности, характерные для демократической литературы, которая возникает на Руси в XVII веке. Нужно сказать, что процесс демократизации, т.е. «обмирщения» литературы был связан с переменой мировоззрения читателя и, как следствие, писателя. Такая литература становится занимательной, она начинает заострять свое внимание на бытовой стороне жизни общества, просыпается интерес к личной жизни отдельно взятого человека. Главный герой в ней — борец за веру, чувства или свою волю<sup>290</sup>.

Сфера распространения демократической литературы — это, в основном, среда небогатых городских (реже — сельских) жителей (в числе

<sup>286</sup> РГАДА. Маз. № 763. Л. 25–78.

<sup>287</sup> РГАДА. Сибир. приказ. Стб. №348. Л. 542–572.

<sup>288</sup> Пивоваров Б., *прот.* Василий Мангазейский // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 206–209.

<sup>289</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1986. С. 190. Само житие см.: Житие Василия Мангазейского и повествование о начале Туруханского Троицкого монастыря / Под ред. П. Е. Островских. СПб., 1910; Житие Василия Мангазейского // Лит. памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. Новосибирск, 2001. С. 345–352.

<sup>290</sup> Кусков В. В. История древнерусской литературы. М., 2003. С. 234.

которых мелкие торговцы, низшее духовенство, ремесленники, образованные крестьяне)<sup>291</sup>. В этой литературе героем часто высказывается недовольство касательно условий своего существования, причем читатели приглашаются принять живое участие в жизни героя через сочувствие ему. Конечно, с политической и экономической точки зрения это воспринимается как словесное противостояние феодальному классу, с литературной же представляется в качестве противопоставления официальной литературе высших образованных кругов светского общества и церковных писателей, следующих литературной традиции.

Именно недовольство автора тем, что его окружает, становится причиной частого использования иронии и сатиры. Юмор в таких случаях становится инструментом, с помощью которого автор бичует те общественные пороки, которые он не в силах изменить, а также людей, социальная дистанция по отношению к которым не предполагает их личного обличения.

Интересно, что кроме конфликта действующего персонажа с окружающим миром, к отличительным характеристикам демократической литературы можно отнести страх перед миром, мольбу, испуг, неуверенность в себе, а также тему рока, судьбы или предопределения, тесно связанную с темой смерти и (иногда) ее ненормального воплощения — самоубийства.

Язык произведений демократической литературы отличается простотой и даже грубостью, в нем отсутствуют книжные «плетения словес» и шаблонные выражения официально-делового производства. Автор выражает мысль своего героя на привычном для него языке — как словесная форма, так и смысловое наполнение (поднимаемые темы часто касаются вопросов, учтиво обходимых в приличном обществе) свидетельствуют о том, что в центре повествования стоит обычный человек. Этот человек не реализует в полноте свой творческий потенциал, не может даже удовлетворить своих естественных

---

<sup>291</sup> См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVII века. М.; Л., 1937; *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века. М.; Л., 1954.

потребностей душевного и телесного характера в силу комплекса причин, не находящихся в зависимости от него.

Именно против этого комплекса причин, негативно детерминирующих все бытие героя, выступают авторы произведений демократической литературы.

Агиографическая письменность XVII века отображает в себе ряд ключевых черт демократической литературы этого времени. В первую очередь это проявляется в языке повествования. Та разница в стилистике текста, которая отличает классические житийные тексты иеромонаха Пахомия Логофета или Великих Четий-Миней святителя Макария, митрополита Московского от рассматриваемых житий первой половины XVII века (не говоря уже о «Житии» протопопа Аввакума) вполне сопоставима с разницей между канцелярской приказной<sup>292</sup> риторикой, пестрящей различными шаблонными фразами и профессиональной лексикой, и языком произведений демократической литературы. В обоих случаях наблюдается отчетливая тенденция к упрощению и детабуированию определенных тем.

Раньше личность героя могла восприниматься как воплощение нравственных категорий добра или зла, персонификация этических начал, не предполагающая (при несомненном принятии историчности описываемых героев и фактов) отличительных индивидуальных черт характера, поведения, внешнего облика или привычек. Теперь герой приобретает черты живого человека, обладающего палитрой эмоционального восприятия вселенной и собственными индивидуальными чертами.

Следующая особенность демократической литературы — восприятие главного героя в качестве «своего», «понятного» человека, история жизни которого не выходит за горизонт обычного мировосприятия среднестатистического обывателя, но, тем не менее, приобретает уникальность ввиду избранничества Богом и освящения всего внешнего,

---

<sup>292</sup> Относящейся к приказам — высшим органам исполнительной ветви власти, аналогам современных министерств.

бытового сопровождения жизни и деятельности подвижника благочестия. Последнее нашло отражение во внимании автора к историческим, в смысловом и художественном планах второстепенным, деталям повествования.

Житие Василия Мангазейского становится одним из первых литературных памятников Сибири. Возникновение первой литературы на сибирской земле связано с деятельностью Тобольской епархии и лично ее первого архиерея — архиепископа Киприана (Старорусенникова). Так, в XVII веке вслед за Синодиком Ермаковским казакам, Строгановской и Есиповской летописями, «Повестью о городах Таре и Тюмени» появляется и Житие первого Сибирского мученика Василия Мангазейского, во многом продолжающее традиции первых литературных памятников Сибири<sup>293</sup>.

Е. К. Ромодановская также отмечает, что запись чудес от мощей святого велась в Мангазейской съезжей избе, и сведения периодически отправлялись в Тобольск и в Москву, в Сибирский приказ. Запись имела строго официальный характер и потому не получила широкого распространения. Поэтому вначале первая редакция включала в себя лишь поздние чудеса, ранние же чудеса были добавлены в нее лишь в конце XVII века благодаря тому, что записи чудес попали в Туруханский монастырь<sup>294</sup>.

Данное исследование будет опираться на список первой редакции жития конца XVII века, который делится по содержанию и происхождению на несколько частей. Житие состоит из литературно обработанного дела Сибирского приказа, записей о ранних чудесах 1649–1669 годов и записей о поздних чудесах 1691–1692 годов.

Корпус чудес мученика Василия Мангазейского по данному списку включают в себя 24 чуда, совершившихся по молитвам святого после его кончины. Первым чудом описывается появление части гроба святого из земли,

---

<sup>293</sup> Анисимов К. В. Литература Сибири // Электронный ресурс. URL: Литература Сибири — Историческая энциклопедия Сибири (edu54.ru) (дата обращения: 15.02.2021)

<sup>294</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 190.

о котором рассказал стрелец Стефан. Данное явление показывает с одной стороны благодатную силу останков святого, с другой стороны — волю Божию в прославлении святого.

Далее описаны чудеса разного рода. Здесь и чудеса исцеления от разных болезней, и видения, и спасение от стихийных бедствий, и сверхъестественные явления. Чудеса расположены не в строго хронологическом порядке, хотя почти все подписаны определенным годом, месяцем и даже днем. Например, 17-е чудо произошло раньше 16-го, о чем свидетельствует и датировка, и тот факт, что рассказчик Федор еще не называет по имени чудотворца, которое ему откроется в 16-м чуде. Говоря о стилистике, необходимо подчеркнуть, что описанные в житии чудеса обладают характерными и специфическими чертами, а именно — им присущи конкретность, сюжетность и простота стиля изложения<sup>295</sup>.

Для удобства рассказа о корпусе чудес святого Василия будет предпринято разделение чудес на жанры и выделен сюжетный план, им присущий. Для этого, отчасти, будет использована классификация И. В. Стародумова<sup>296</sup>, но самостоятельно выделен сюжетный план и раскрыт каждый пункт этого плана. Каждое чудо-исцеление и чудо-спасение можно схематически разделить на несколько частей:

1. Краткие сведения о человеке, причастном чуду.
2. Рассказ о причине чуда: болезнь или иные обстоятельства.
3. Прошение святому о помощи, иногда сопряженное с обещанием.
4. Получение помощи и исполнение обета.

Сведения о человеке ограничиваются именем, отчеством или прозвищем, часто указывается род занятий, иногда происхождение, у детей возраст. Например, в 6-м чуде автор пишет: «...промышленный человек

<sup>295</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 190–210.

<sup>296</sup> Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований... С. 23–26.

именем Григорий Семенов, мезенец, назвищем Коротаяев...»<sup>297</sup>. Иногда, эти сведения даются третьим лицом, которое лишь слышало рассказ о чуде, или было невольным свидетелем и посчитало необходимым его зафиксировать. Герои рассказов являются обычными членами общества, среди них — священники, стрельцы, промышленники, целовальники, приказчики, служилые, дворовые, посадские, иконописец, ребенок и простые люди<sup>298</sup>.

Причина чуда может скрываться, а может лежать на поверхности. Причины чуда-исцеления и чуда-спасения понятны и ясны, ими являются болезнь и стихийное бедствие. Причина кроется также и в Промысле Божиим, по которому должна быть явлены через этих людей дела Божии (Ин. 9:3–5).

Например, в рассказе о 5-м чуде «раб Божий Димитрий» был болен по причине своей греховной жизни. Он очень подробно описывает свой недуг: «На левой стране тайных уд, в паху на полом месте появися первее мал пупышек красен и посвербе мало, аз же почесах то место мало. И от того часа тот пупышек краснети и болети, и рости нача <...> И въспух тот недуг кулака з два и нача болети велми. <...> И нача болети, и бысть при смерти»<sup>299</sup>. Именно в таких подробных описаниях обстоятельств, бытовых ситуаций и интересу к простым людям проявляется демократический характер чудес<sup>300</sup>.

Просьба о помощи к святому зачастую соседствует с обещанием что-либо сделать ради этого. Очень часто обет заключался в служении панихиды и молебна после выздоровления, реже встречается обет пожертвования деньгами или ценными вещами, и лишь в одном случае иконописец пообещал написать икону. Как пример обета можно привести отрывок из рассказа о 13-м чуде, когда группа приказчиков попала на реке в бурю: «И мы, грешнии, помолилися Господу Богу и Пречистой его Богоматере, и угоднику их, новоявленному чюдотворцу, что в Мангазейском граде над гробницею панахиду служить и молебен отпеть»<sup>301</sup>.

<sup>297</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 194.

<sup>298</sup> Там же. С. 190–210.

<sup>299</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 193.

<sup>300</sup> Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 122–123.

<sup>301</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 196.

Примечательно, что обращение к святому было различным, ведь до того, как святой сам открылся, имя его было неизвестно. Ровно в половине чудес имя указывается, в двух из них сам святой открывает имя. Так, его именуют: «раб Божий, иже во гробницы в часовни во граде Мангазеи лежит», «Мангазейский новый чудотворец», «новый чудотворец», «новоявленный чудотворец»<sup>302</sup>.

Естественно, что получение помощи иногда было сопровождаемо молитвой, постом и причащением, однако, в большинстве случаев сразу после обещания. После исцеления или спасения герои жития благодарили Бога, чудотворца Василия и исполняли свой обет. Например, так оканчивается рассказ о чуде исцеления отрока Антона: «И она, Татиана, с сыном своим Антоном того дне иде к чудотворцове гробнице и молебен над гробницею спасу и Пречистой Богородице петь повеле, и тот покров по обещанию своему к новоявленному чудотворцу на гробницу положила, славя Бога»<sup>303</sup>.

Похожее построение и причины имеют чудеса-видения и чудеса-явления. Они бывают по воле святого для вразумления, или чтобы показать славу Божию, или чтобы подтолкнуть к определенным действиям. Для вразумления происходит третье видение со стрельцом Тимофеем, когда святой таскает его за волосы и упрекает в том, что он неблагодарно замолчал чудо, тогда как о нем следовало рассказать людям<sup>304</sup>. 21-е чудо-видение показывает, как святой подталкивает через него иеромонаха Тихона к замене своей гробницы<sup>305</sup>.

Таким образом, Жития Артемия Веркольского и Василия Мангазейского, хоть и принадлежат к агиографическому жанру, различаются по стилю изложения, т.к. представляют две традиции, сменившие одна другую. Житие праведного Артемия передает традицию древнерусских житий, имея риторические отступления, шаблонные выражения и

<sup>302</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 190–210.

<sup>303</sup> Там же. С. 197.

<sup>304</sup> Ромодановская Е. К. Легенда о Василии Мангазейском... С. 192.

<sup>305</sup> Там же. С. 206.

конструкции. А Житие мученика Василия скорее относится к демократической литературе, которой присуща занимательность повествования и интерес к бытовым подробностям.

\* \* \*

Итак, рассмотрев описания чудес в агиографических произведениях первой половины XVII века, мы можем сделать следующие выводы.

В житийных «постскриптумах» указанного периода посмертные чудеса святых, находясь в составе композиции жития, как правило, отличаются по стилю от основного текста повествования. Соблюдение литературного агиографического канона в этой части произведения ослаблено. Новизна этих текстов по отношению к основному агиографическому материалу становится причиной введения новой лексики в произведение, соответствующей живой речи автора повествования, изложение ведется более простым и ярким языком, с большей эмоциональностью, стиль приближен к разговорному и официально-деловому, описанию самого чуда свойственна детализация и намеренная историчность.

В период Смутного времени агиография претерпевает определенные изменения. Усиливается личностное начало автора, происходит углубление психологизма в житийном повествовании, особенно в эту эпоху возрастает назидательный смысл житий. Чудеса здесь являются иллюстрацией того, что святые являют людям христианский идеал, которому нужно следовать, чтобы предотвратить Смуту, преодолеть те греховные пороки, за которые Бог попустил ее на Русской земле.

Наконец, на примере корпуса чудес из житий святых отроков Артемия Веркольского и Василия Мангазейского мы видим переход от традиции древнерусских житий к демократической литературе следующего периода.

Общие тенденции между литературными трансформациями жанра чуда в первой половине XVII века и памятниками демократической литературы

заканчуются в усилении начал индивидуализации личности и противопоставления ее, как частного, целому, то есть какой-либо общественной корпорации, а также в «обмирщении» (стоит употреблять без негативной коннотации) идеального образа святого посредством введения в него живых и характерных черт его как человека. Все это свидетельствует о включенности агиографической письменности в процесс секуляризации российского общества во всех сферах его жизни, начиная с духовно-культурной.

## **ГЛАВА III. ФЕНОМЕН ЧУДА В АГИОГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА**

### **3.1. Феномен чуда в житии святой Анны Кашинской. Казус деканонизации**

Материалом для данного параграфа послужило житие святой благоверной княгини Анны Кашинской (ок. 1280 г. — 2 октября 1368 г.). Жизнь супруги великого князя Михаила Ярославича Тверского (также прославленного в лике святых) была довольно насыщенной событиями исторического масштаба, однако не меньший (а с точки зрения данного исследования — больший) интерес представляет история ее посмертного почитания. Прославленная в 1650 году Русской Православной Церковью для общего почитания, Анна уже в 1677 году была деканонизирована Московским собором (ее почитание было восстановлено определением Святейшего Синода в 1909 году). В этой связи источником для данного раздела послужили, в том числе, материалы упомянутого собора.

Первые сведения о чудесах святой Анны фиксируются не в источниках агиографического характера, а в летописях. В Лаврентьевской, Симоновской и Троицкой (в последней по свидетельству Н. М. Карамзина) летописях под 6806 годом (от Рождества Христова — 1298 год) помещено известие следующего содержания. В Светлую субботу загорелся княжеский дворец, однако начавшийся пожар смогли увидеть только святые Михаил и Анна. Чете удалось спастись, правда, казна и имущество сгорели<sup>306</sup>. В указанных летописях спасение княжеской семьи трактуется как чудо, субъектами которого выступают оба супруга. В целом же Анна в летописях упоминается

---

<sup>306</sup> *Конявская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV вв. М., 2007. С. 53.

преимущественно вместе и в связи с супругом (брак, проводы в Орду, встреча мощей князя Михаила), в связи с государственными делами (вместе с сыновьями восстановление Твери после Федорчуковой рати (1327–1328 гг.); смерть внука в монастыре, где пребывала Анна-София; участие) либо событиями церковной жизни (участие в погребении Тверского епископа Феодора Доброго). Случай с погребением епископа Феодора отмечен особо: «Княгини же великаа София и вси приходящие к нему проводиша его с великим плачем до гроба»<sup>307</sup>.

Как видно из вышеизложенного, имеющиеся свидетельства летописей малоинформативны относительно рассматриваемого в данном параграфе вопроса. Однако эти сведения приобретают большую ценность в сравнении с агиографическим материалом о святой Анне. Составление ее жития относится ко времени ее прославления — к середине XVII века.

Впервые некоторые свидетельства Жития св. Анны Кашинской были подвергнуты сомнению патриархом Иоакимом (Савеловым), который обнаружил, что они противоречат данным летописных источников, что и послужило отправной точкой для деканонизации Тверской княгини<sup>308</sup>. В дальнейшем Е. Е. Голубинский также высказывал сомнения относительно достоверности сведений этого жития на основе компаративного анализа летописных свидетельств и текста указанного агиографического произведения. «Вопреки сейчас переданным историческим сведениям о вел. кн. Анне, супруге Михаила Ярославича, — отмечал Е. Е. Голубинский, — и сверх этих исторических сведений житие княгини Анны Кашинской, выдавая ее за супругу Михаила Ярославича, сообщает о ней, что она была родом из Кашина, дочь знатных родителей, — что после смерти супруга она переселилась на жительство из Твери в Кашин к своему младшему сыну, удельному Кашинскому князю, Василию Михайловичу, — что в Кашине она и скончалась 2-го или 12-го Октября 1337-го года и была погребена здесь под

<sup>307</sup> Цит. по: *Конявская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV вв. М., 2007. С. 56.

<sup>308</sup> *Богданов А. П.* Русский патриархи (1589–1700): в 2-х т. Т. 2. М., 1999. С. 118–120.

соборную церковь Успения Богородицы»<sup>309</sup>. Следует отметить, что Голубинский в целом весьма скептически относился к историчности личности княгини Анны.

Начало народному почитанию святой Анны положили события Смутного времени. «Чудо о пономаре именем Герасиме» сообщает, что в 1611 году в Успенской церкви г. Кашина было обретено погребение святой Анны Кашинской. Автор «Чуда» констатирует крайнее обветшание храма: скрывавший гроб княгини церковный помост обвалился и обнажил таким образом оказавшееся на поверхности погребение<sup>310</sup>. Характерно, что кашинцы не знали, кому принадлежит захоронение, имя княгини Анны напрочь стерлось из народной памяти, что выражалось в неблагоговейном и даже пренебрежительном отношении ко гробу. На последний приходившие сюда помолиться солдаты клали шапки и даже не стеснялись садиться на него<sup>311</sup>.

Однажды пономарь той же церкви Герасим тяжело заболел. В одну из ночей ему явилась святая княгиня Анна Кашинская и, исцелив его, сказала: «И почто гроб мой ни во что же вменяете и мене презираете? И доколе тако быти ми от вас попираеме ногами?»<sup>312</sup> После этого исцелившийся Герасим, исполняя повеление святой княгини, рассказал о ее чудесном явлении настоятелю храма и зажег свечу перед ее захоронением у иконы Спаса Нерукотворного. Это было первое чудо в череде тех, что происходили у гроба святой Анны (до момента прославления в 1650 г. насчитывалось 41 зафиксированное письменно чудо).

Е. Е. Голубинский полагал, что предпосылки почитания святой Анны Кашинской сложились еще в «ляхолетье или самозванщину», когда несмотря на многочисленные попытки польско-литовских интервентов взять небольшой Кашин город устоял. Вероятно, уже тогда зародилась, по мнению историка, вера в то, что Кашин ограждает некая «невидимая защита»<sup>313</sup>.

<sup>309</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 161.

<sup>310</sup> Кучкин В. А. и др. Анна Кашинская // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 461.

<sup>311</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 161.

<sup>312</sup> Цит. по: Кучкин В. А. и др. Анна Кашинская... С. 461.

<sup>313</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 161–162.

В связи с началом почитания Анны Кашинской важно отметить тенденцию, характерную для церковной жизни XVII в., а именно: восприятие чуда как главного критерия и почти решающего фактора для канонизации.

Весьма характерным явилось чудо с исцелением расслабленной Софии Гаврениной (пострижена в монашество с именем Феодосия в Сретенском монастыре г. Кашина). Исцеление произошло после того, как по просьбе инокини у гроба святой был совершен сначала молебен празднику Успения Божией Матери, а затем заупокойная лития по Тверской княгине. Привозили в Кашин и больных из других городов (Твери, Углича, Переславля-Залесского, Новгорода и проч.). В 1645 году Кашин посетил боярин В.И. Стрешнев, родственник царя Михаила Феодоровича. Стрешнев подал челобитную царю о канонизации святой, однако в 1647 году монарх скончался, не успев дать распоряжений касательно прославления княгини Анны<sup>314</sup>.

Для истории русской святости XVII века фигура святой Анны Кашинской наиболее примечательна фактом ее деканонизации. Однако, по справедливому замечанию А. Е. Наумова, этот казус является лишь самым известным из имевших место и отражает общую тенденцию допущения чуждого для Восточной Церкви феномена деканонизации (помимо святой Анны Кашинской тем же патриархом Иоакимом были запрещены к почитанию преподобные Евфросин Псковский и Максим Грек)<sup>315</sup>.

В качестве оснований для прекращения церковного почитания святой Анны соборы 1677 и 1678 годов выявили 13 несоответствий («несогласий») между текстом жития и летописными данными. Ниже кратко приведены эти «несогласия».

1. Происхождение святой Анны: от кашинских бояр (житие) или от князя Ростовского Дмитрия Борисовича (летописи).

---

<sup>314</sup> См.: Кучкин В. А. и др. Анна Кашинская... С. 462.

<sup>315</sup> Наумов А. Е. Святость в эпоху Петра Первого // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. С. 603–604.

2. Имя сына Михаила Ярославича Тверского, которого отец взял с собой в Орду: Дмитрий (житие) или Константин (летописи).

3. Способ убийства князя Михаила Ярославича: «мечем усечен» (житие) или «ножом в ребра в десную страну ударен» (летописи).

4. Куда и кто привез тело убитого в Орде Тверского князя: в Тверь сын Дмитрий (житие) или в Москву Московский князь Юрий Данилович, затем отдавший тело Михаила Ярославича в Тверь по просьбе вдовы (летописи).

5. С кем из сыновей осталась княгиня после гибели князя Михаила: с Константином (житие) или с Дмитрием, Александром, Константином, которые последовательно сменяли друг друга на Тверском столе.

6. Обстоятельства прибытия княгини Анны в Кашин: по смерти князя Константина другой ее сын Василий приглашает мать в Кашин (житие), однако согласно летописным источникам, Василий Михайлович сам стал княжить вместо брата в Твери.

7. Время кончины святой Анны: 6846 год — соответственно 1337/1338 год от РХ (житие) против свидетельств летописей о еще живой в 6866 году (от Рождества Христова — 1358 г.) Анне и ее смерти в 6876 (1368) году.

8. Связанное с определением даты кончины святой Анны хронологическое соотношение этого события с фактом смерти ее сына князя Василия Михайловича Тверского<sup>316</sup>.

Данную первую группу «несогласий» можно квалифицировать как историческую. Эта группа несоответствий с точки зрения предмета нашего исследования менее интересна, чем следующая, связанная непосредственно с чудесами, однако заслуживает внимания в связи с рядом характеристик,

---

<sup>316</sup> Деяния собора 1677 г. // Труды Второго областного Тверского археологического съезда, 10–20 августа. Тверь, 1903. С. 111–113.

отражающих специфику эпохи. Участники собора пытались провести историко-критическое исследование источников о благоверной княгине, сравнивая данные жития с данными летописных источников. Не следует судить строго эту попытку, она имело место в дошахматовский период, когда в распоряжении участников расследования не было ни аппарата текстологической критики, ни классификации письменных источников. Последнее в наибольшей степени касается летописей: их данные приводятся в пику свидетельствам жития, однако в тексте соборного определения не уточняется, на какую именно летопись ссылаются авторы данного документа. Показательно другое: участники собора безоговорочно отдают приоритет достоверности летописным источникам перед агиографическим произведением. Разумеется, летописи были составлены значительно раньше жития (и значит ближе ко времени жизни святой Анны Кашинской), в связи с чем позиция членов собора понятна. Однако скепсис по отношению к агиографическим источникам явным образом свидетельствует о кризисе самого агиографического жанра, связанного с новыми процессами в русской литературе XVII века (например, появлением художественной литературы, предполагающей художественный вымысел).

Следующие аргументы против церковного почитания святой Анны Кашинской в лике святых связаны непосредственно с посмертными чудесами.

9. Вопреки свидетельству жития о нетленности мощей Анны комиссия во главе с Тверским архиепископом Симеоном обнаружила следы тления тела усопшей.

10. Вопреки показаниям священника Василия («сказке попа Василия») рука умершей не запечатлена в благословляющем жесте.

11. Вопреки тем же показаниям при якобы имевшей место попытке архимандрита Сильвестра согнуть пальцы Анны (вероятно, в «нужном» благословляющем жесте) констатировали, что изменить положение перстов (разогнуть/согнуть) невозможно.

12. Вопреки житию ризы Анны также оказались подвержены тлению.

13. Согласно описанию явления святой пономарю Герасиму она представилась как Анна в то время как иноческое имя вдовы благоверного князя Михаила Ярославича было София<sup>317</sup>.

Эти пункты направлены преимущественно против признания святости Анны как объективного факта (засвидетельствованного нетленностью мощей и одежд), а также против двоеперстия — в контексте полемики со старообрядцами, ссылавшимися на якобы наличествующий факт двухперстного сложения руки у мощей святой Анны.

В результате комиссия во главе с митрополитом Симеоном вынесла следующие решения относительно почитания святой Анны и ее мощей: «Гробу с мощми благоверных княгини стояти по прежнему в той же соборной церкви, где ныне стоит по прежнему запечатанну архиерейскими печатми. Праздненства ея не творити, и молебнов ей не пети, до совершеннаго великаго собора разсуждения: а пети ныне по ней точию панихиды»<sup>318</sup>.

Собранные по инициативе патриарха Иоакима два Собора ратифицировали деканонизацию Анны Кашинской. Малый церковный собор в Москве в 1677 году подтвердил все действия производившей досмотр комиссии, определив не почитать Анну как святую, а считать составленные ей житие и молитвы ложными, исключить ее имя из святцев, названий часовен и храмов, освященных в ее честь, последние переименовать. Великий Собор 1678 года под председательством того же патриарха Иоакима, в котором участвовали пять митрополитов, шесть архиепископов и множество авторитетных духовных лиц, еще раз подтвердил все предыдущие решения, а также запретил почитание княгини Анны Кашинской как святой. Храм в честь княгини Анны Кашинской было определено переименовать в честь Всех Святых. Было решено петь по Анне только панихиду (а не служить молебен

<sup>317</sup> Деяния собора 1677 г. ... С. 113–114.

<sup>318</sup> Там же. С. 115.

как святой). Также собор анафематствовал Житие Анны Кашинской как составленное ложно<sup>319</sup>.

Завершая данный параграф, следует резюмировать информацию о чудесах в Житии святой Анны Кашинской и их восприятие соборами 1677 и 1678 годов. Прежде всего, стоит отметить, что само по себе чудо во всей ранней истории почитания святой Анны выступает как фактор причисления ее к лику святых. Признаем, что подобный подход чужд восточной христианской традиции также, как и феномен деканонизации. Само почитание святой носит дискретный характер: княгиня скончалась, про нее забыли на два с половиной столетия и только благодаря спасению города от интервентов, явлению гроба и чудесам о ней вспомнили вновь (ср. историю почитания Симеона Верхотурского и других). История деканонизации Анны Кашинской также показательна с точки зрения отношения к засвидетельствованным чудесам. Делаются первые попытки зафиксировать чудеса письменно, а также выявить их историческую достоверность. Такая «проверка» чудес на истинность также выступает явлением, характеризующим эпоху, когда доверие агиографическим источникам нивелируется не только церковными и политическими интересами, но и влиянием развивающихся новых жанров древнерусской литературы на агиографию.

---

<sup>319</sup> См.: Кучкин В. А. и др. Анна Кашинская... С. 461-463.

### 3.2. Феномен «автобиографического жития» в контексте старообрядческой письменности

Влияние старообрядческой письменности на древнерусскую литературу было ограничено ввиду радикальной конфронтации ее ведущих авторов с государственной и духовной властями. Долгое время тексты старообрядцев были распространены, главным образом, в их собственной среде<sup>320</sup>. Но старообрядческие авторы во многом предвосхитили те литературные тенденции, которые будут характеризовать развитие отечественной литературы в XVIII веке на пути формирования современного русского литературного языка. К таковым авторам, прежде всего, относятся протопоп Аввакум Петров и инок Епифаний, автобиографические сочинения которых являются примером пропаганды собственного мировоззрения посредством вызывания сочувствия при презентации своей жизни читателю.

Автобиографический жанр, в том или ином виде, всегда был известен древнерусскому читателю. Из переводной литературы элементы автобиографического повествования можно найти еще в Деяниях святых Апостолов и в их Посланиях (особенно — Апостола Павла), далее — в святоотеческих текстах, таких, например, как «Душеполезные поучения» преподобного аввы Дорофея (VI в.)<sup>321</sup>. Последнее произведение было издано в Москве в 1652 г., когда протопоп Аввакум был связан с Печатным двором и находился в активном духовно-интеллектуальном общении со многими представителями кружка «ревнителей благочестия»<sup>322</sup>. В начале своего «Жития» он цитирует этого палестинского подвижника, что свидетельствует о круге чтения и источниках литературного вдохновения древнерусского писателя<sup>323</sup>.

<sup>320</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. В 2-х т. М., 2009. С. 539–540.

<sup>321</sup> Там же. С. 545. (Здесь и далее в скобках указываются годы (столетие) написания упомянутого произведения.)

<sup>322</sup> Бернацкий М. М. и др. Дорофей Газский // Православная энциклопедия. Т. 16. М., 2007. С. 32–43.

<sup>323</sup> Аввакум Петров. прот. Из других редакций «Жития» протопопа Аввакума // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 108.

В оригинальной древнерусской литературе автобиографический жанр в той или иной степени представлен в «Поучении» великого князя Киевского Владимира Всеволодовича Мономаха (XII в.)<sup>324</sup>, а также в «Молении Даниила Заточника» (XIII в.)<sup>325</sup> или в «Хожении» (XII в.)<sup>326</sup> игумена Даниила в Святую землю. Среди писателей-полемистов XVI века автобиографические элементы активно использовали в своих произведениях царь Иоанн Васильевич Грозный<sup>327</sup> и его идейный противник, князь Андрей Михайлович Курбский<sup>328</sup>. Отдельные тексты автобиографического содержания вошли в состав «Домостроя», одной из самых читаемых книг XVI–XVII веков<sup>329</sup>, и «Казанской истории», где повествование ведется от лица анонима — пленника казанских ханов, освобожденного вместе со взятием Казани царем Иоанном<sup>330</sup>.

Из произведений XVII века, автобиографический элемент в которых играет одну из ведущих ролей, следует назвать «Домашние записки» князя Семена Ивановича Шаховского<sup>331</sup>, «Словеса дней и царей, и святителей московских» князя Ивана Андреевича Хворостинина-Старковского<sup>332</sup>, «Сказание» келаря Троице-Сергиева монастыря Авраамия (Палицына)<sup>333</sup>,

<sup>324</sup> Якубинский Л. П. История древнерусского языка. М., 1953. С. 71–80, 125–131; Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М., 1947. С. 25, 36, 47, 55; Черкесов Е. Т. О взаимодействии русских народных и церковнославянских элементов речи в русском литературном языке домономаховского периода // Материалы и исследования по истории русского литературного языка. Т. 2. М.; Л., 1951. С. 220–221.

<sup>325</sup> Будовниц И. У. Памятники ранней дворянской публицистики // ТОДРЛ. Т. 8. М.; Л., 1951. С. 139–140, 146.

<sup>326</sup> Малето Е. И. Антология хождений русских путешественников XII–XV века: Исследование, тексты, комментарии / Отв. ред. А. Н. Сахаров. М., 2005; Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. (Series: Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Bd. 24).

<sup>327</sup> Иоанн IV Васильевич Грозный, царь. Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным. Послания Ивана Грозного // БЛДР. Т. 11. СПб., 2001. С. 20–218.

<sup>328</sup> Курбский А. М., князь. История князя великого Московского о деле, яже слышахом и у достоверных мужей и яже видехом очима нашими // Курбский А. М. Переписка с Иваном Грозным. Сказания князя Курбского / изд. Н. Г. Устрялова. Ч. 1. М., 1833. С. 16–17, 36, 42–45, 89–94, 185.

<sup>329</sup> Домострой по рукописям Императорской Публичной библиотеки / Под ред. В. Яковлева. 2-е изд., испр. Одесса, 1887.

<sup>330</sup> Кунцевич Г. З. История о Казанском царстве, или Казанский летописец: опыт историко-литературного исследования. СПб., 1905; Моисеева Г. Н. Автор «Казанской истории» // ТОДРЛ. Т. 9. 1953. С. 266–288.

<sup>331</sup> Шаховской С. И., князь. Домашние записки // Московский вестник. М., 1830. Ч. 5. №17–20. С. 61–70.

<sup>332</sup> Языков Д. И. Добавки и поправки (об И. Хворостинине) // Русский архив. 1880. №3. С. 482.

<sup>333</sup> Б.Н.М. Авраамий (Палицын) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 170–171.

«Послание дворянина к дворянину» Ивана Васильевича Фуникова<sup>334</sup>, «Житие Елеазара Анзерского, написанное им самим»<sup>335</sup>.

Конечно, не все из вышеназванных произведений могли иметь непосредственное влияние на формирование протопопа Аввакума и инока Епифания как литераторов, но все они свидетельствуют об органичности использования автобиографического жанра древнерусскими писателями на протяжении всего времени существования отечественной письменности.

Другой важной группой произведений, повлиявших на протопопа Аввакума и инока Епифания, являются агиографические памятники древнерусской литературы — как переводные, так и оригинальные<sup>336</sup>. Введение автобиографического жанра в житие можно наблюдать уже на примере Повести преподобного Мартирия Зеленецкого (1570–1595 гг.), обращавшегося к адресату своего произведения, своему духовнику Досифею: «Повем ти о себе, о еже како и где жителствовах аз преже вселения моего в сию пустыню, сице»<sup>337</sup>.

Тем не менее, имеется ряд оригинальных особенностей, которыми произведения представителей автобиографического жанра в старообрядческой письменности отличаются от всего прежнего древнерусского литературного наследия.

Авторы этих произведений — протопоп Аввакум Петров и его духовник, инок Епифаний. Первый из них родился в 1620 году в селе Григорове Нижегородской земли в семье священника. Сам став священником, он был дважды изгнан прихожанами и гражданскими властями за обличение падения нравов и нарушений правил христианской жизни. Служил в городе Юрьевце-Повольском, входил в кружок «ревнителей благочестия»,

<sup>334</sup> *Смирнов И. И.* Восстание Болотникова. М., 1951. С. 540–543.

<sup>335</sup> Житие Елеазара Анзерского, написанное им самим / Подгот. текста и коммент.: Л. А. Дмитриев // Памятники литературы Древней Руси: XVII в. 1989. Кн. 2. С. 299–304; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты. СПб., 1996. С. 323–334.

<sup>336</sup> *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество... С. 547.

<sup>337</sup> *Мартирий Зеленецкий, прп.* Автобиографическая повесть // БЛДР. Т. 11. СПб., 2006. С. 678. См. также исследование: *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие... Указ. изд.

где познакомился с будущим патриархом Никоном. Был знаком с царем Алексеем Михайловичем, неоднократно оказывавшим ему покровительство и уважение. Выступил против богослужебных реформ патриарха Никона, был дважды в ссылке и, наконец, казнен через сожжение в 1682 г. в Пустозерске. Еще при жизни почитался старообрядцами в качестве исповедника, затем — священномученика<sup>338</sup>.

Как писатель, кроме своего «Жития», знаменит как автор эпистолярных (послания царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу, царевне Ирине Михайловне, протопопу Иоанну Неронову, игумену Феоктисту, иноку Авраамии, боярыне Ф.П. Морозовой, княгине Е.П. Урусовой и др.) и экзегетических (сочинение о сотворении мира, «Книга бесед», «Книга толкований и нравоучений») произведений<sup>339</sup>. Но все эти произведения также можно отнести и к полемическим, так как обличение противников «старой веры» или укрепление других людей в стоянии за старый обряд было движущим фактором, побуждающим протопопа к активной литературной деятельности.

«Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» было создано в 1672 г. по благословию духовника протопопа, бывшего насельника Соловецкого монастыря инока Епифания. Следующее заглавие к «Житию» написал своей рукой сам Епифаний<sup>340</sup>: «Аввакум протопоп понужен бысть житие свое написати иноком Епифанием, — понеже отец ему духовной иннок, — да не забвению предано будет дело Божие»<sup>341</sup>.

Сочинение Аввакума прекрасно перекликается с начальными словами произведения самого Епифания — «Жития», написанного им в 1666–1675 гг. (в двух частях) — и обращенными, в свою очередь, к протопопу: «Послушания ради Христова и твоего ради повеления и святаго ради твоего благословения,

<sup>338</sup> *Шашков А. Т.* Аввакум Петров // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 83–87.

<sup>339</sup> *Петров Аввакум, протоп.* Сочинения протопопа Аввакума // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 64–228.

<sup>340</sup> *Демкова Н. С.* Комментарии к «Житию протопопа Аввакума, им самим написанному» // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 521.

<sup>341</sup> *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 64.

отче святыи, и прошения ради раба тово Христова не отрекуся сказати вам о Христе Иисусе»<sup>342</sup>. Это ответ на слова, которыми завершает свое «Житие» протопоп Аввакум: «Ну, старец, моево вяканья много веть ты слышал. О имени Господни повелеваю ти, напиши и ты рабу тому Христову [...] Слушай же, что говорю: не станешь писать, я, петь, осержусь. Любил слушать у меня, чево соромитца, — скажи хотя немношко!»<sup>343</sup>.

Инок Епифаний был насельником Соловецкого монастыря, а затем стал искать пустынного уединения, подвизался с иноком Корнилием Выговским. Прибыв на Собор 1666 года, выступил с обличением церковной реформы, был сослан и приговорен к отрезанию языка и пальцев правой руки. В 1682 году, вместе со священником Лазарем, диаконом Феодором и протопопом Аввакумом был сожжен в Пустозерске. Также почитается старообрядцами в качестве священномученика<sup>344</sup>.

Как писатели-автобиографы протопоп Аввакум и инок Епифаний отличались от своих предшественников несколькими существенными чертами. Прежде всего, они первыми поставили своей целью описание своей жизни с рождения до времени написания произведения. Воспоминания о собственной жизни служат для них не фоном для описания происходящих чудес или исторических событий, а сами преподносятся как исторические события, самоценные исходя из уникальности личности повествователя. В центре их произведений — «Я Автора» и описание внешней и внутренней жизни этого «Я».

Д. С. Лихачев отмечает: «Круг тем и настроений в сочинениях Аввакума ничем не ограничен: от богословских рассуждений до откровенного описания физиологических отправления человеческого организма. Но к каждой теме он подходит с неизменным эгоцентризмом»<sup>345</sup>. Последний проявляется в сопоставлении всех описываемых событий со своим

<sup>342</sup> *Епифаний, инок. Житие инока Епифания* // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 229.

<sup>343</sup> *Петров Аввакум, протоп. Житие...* С. 107.

<sup>344</sup> *Бубнов Н. Ю., Юхименко Е. М. Епифаний* // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 18. С. 545–549.

<sup>345</sup> *Лихачев Д. С. Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси.* М., 1975. С. 311.

собственным опытом. Например, при комментарии евангельской заповеди Спасителя «будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16) он вспоминает как он истреблял змей и какую они показывали при этом хитрость — сразу скрывали голову, а также как он держал голубей и был свидетелем их кротости — после разорения кем-то гнезда они сразу же брались за постройку нового и за выведение новых птенцов<sup>346</sup>.

Второе значимое отличие касается описания внутренней жизни автора, его психологических переживаний и настроений. Тот уровень открытости самых интимных сторон своей душевной жизни, который представлен в произведениях двух старообрядческих писателей, позволил В. В. Виноградову определять «Житие» Аввакума как «простодушно-деловой сказ», «беседу» и «вяканье»<sup>347</sup> (данное слово относительно образа своего повествования применяет сам протопоп<sup>348</sup>). Б. М. Эйхенбаум, видя в данной форме литературный прием и подвергая сомнению искренность автора в «простоте» изложения мысли, говорил об «иллюзии сказа»<sup>349</sup>. Другие исследователи солидарны в своей оценке с В. В. Виноградовым. Так В. П. Адрианова-Перетц говорила о сохранении Аввакумом в тексте манеры живой речи<sup>350</sup>, Н. К. Гудзий — о «простодушной исповеди»<sup>351</sup>, а Д. С. Лихачев — о «подлинной беседе»<sup>352</sup>.

Таким образом, данная манера чистосердечного рассказа, раскрытия себя перед читателем, воспринимается большинством исследователей не как искусственный литературный прием<sup>353</sup>. Для протопопа Аввакума такой образ повествования был следствием его профессиональной деятельности как

<sup>346</sup> Лихачев Д. С. Великое наследие... С. 311.

<sup>347</sup> Виноградов В. В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь / под ред. Л. В. Щербы. Петроград, 1923. С. 208–209, 267, 285.

<sup>348</sup> Петров Аввакум, протоп. Житие... С. 107.

<sup>349</sup> Эйхенбаум Б. М. Иллюзия сказа // Сквозь литературу (сборник статей). Л., 1924. С. 156.

<sup>350</sup> Адрианова-Перетц В. П. Старообрядческая литература // История русской литературы (учебник для вузов) / под ред. проф. В. А. Десницкого и др. Т. 1. Ч. 1. М., 1941. С. 299.

<sup>351</sup> Гудзий Н. К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. [М., 1934]. С. 32, 49.

<sup>352</sup> Комарович В. Л., Лихачев Д. С. Протопоп Аввакум // История русской литературы. Т. 2. Ч. 2. М., 1948. С. 316.

<sup>353</sup> Виноградов В. В. О задачах стилистики... С. 208; Комарович В. Л., Лихачев Д. С. Протопоп Аввакум... С. 316.

священника, а именно — как проповедника. В проповеди он находил воодушевление, его радовали приходящие люди, слушающие толкования на Священное Писание с непременным приложением к жизни своих современников, преподаваемое на понятном русском языке, не лишенном яркой образности и частых острот.

Роли учителя, обличителя (вначале нравственных падений христиан, потом — сторонников церковной реформы) и пророка были восприняты Аввакумом еще в самые ранние годы его пастырского служения. «Замечательный народный проповедник», как характеризовали его современники<sup>354</sup>, человек, слова которого отмечались особой обаятельностью<sup>355</sup> очень ясно показывает образ своего самовосприятия, когда не делает никаких попыток для получения престижного поста придворного священника (весьма возможного для него), а довольствуется возможностью учить и наставлять народ в Юрьевце-Повольском<sup>356</sup>. Исходя из этого В. П. Адрианова-Перетц пишет о сочинениях Аввакума как о продолжении его устной проповеди<sup>357</sup>.

Если описание внутренней жизни в произведениях Аввакума, особенно в его «Житии», невозможно отделить от описания соприкосновения его с внешним миром и общения с другими людьми, то образ внутренней жизни в сочинении инока Епифания значительно дифференцирован от его внешней жизни. В более широком плане это проявляется в живом интересе Аввакума ко всему, происходящему за оградой его земляной тюрьмы с одной стороны, и в сосредоточенности Епифания на всех мельчайших деталях своей кельи с другой. Такое соотношение акцентов в литературном творчестве является следствием общественного пастырского служения первого и пустыннонического, отшельнического стремления к уединению второго

<sup>354</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования / под ред. Н. Субботина. Т. 5. М., 1879. С. 7.

<sup>355</sup> Сапожников Д. И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII). М., 1891. С. 7–8.

<sup>356</sup> Святополк-Мирский Д. П., князь. О московской литературе и протопопе Аввакуме // Евразийский временник. Т. 4. Берлин, 1925. С. 343–344.

<sup>357</sup> Адрианова-Перетц В. П. Старообрядческая литература... С. 298.

авторов. С психологической точки зрения можно было бы охарактеризовать Аввакума как экстраверта, а Епифания как интроверта.

А. Н. Робинсон отмечает, что «разработанный Епифанием метод изображения собственной внутренней жизни по своему характеру и происхождению глубоко уходил в почву древнерусских христианских представлений и литературных традиций»<sup>358</sup>. Имеется ввиду аспект мировосприятия «телесными» и «сердечными» очами, то есть возможность оценивать все происходящее в мире с мирской, соответствующей законам формальной логики, приземленной и духовной, высшей позиции. Последняя, конечно, постоянно доступна не всем, а лишь искренне и преданно служащим Богу подвижникам (к которым, несомненно, себя причисляет Епифаний). Обычный человек может рассчитывать лишь на разовое «откровение» — явление из мира духовного — как на особую милость к нему, как на призыв или на искушение (если речь идет о действии бесов). Именно с бесами чаще всего происходит соприкосновение у Аввакума и Епифания. Необычность этого опыта для большинства людей, которая осознается авторами, а также ординарность таких явлений для самих писателей становится одним из факторов для написания ими своих автобиографий<sup>359</sup>.

Описанию душевных переживаний Епифания присущи эмоциональность и открытость в самовыражении, но они всегда направлены ко Христу, Богородице, святым или к самому себе: «Возьми же, Свет мой истинной Христос, скоро душу мою от тела моего! Не могу терпеть болезней лютых и горьких!»<sup>360</sup>. Часто это могут быть упреки, восклицания отчаяния: «Ох, ох! Горе мне, бедному! Один погибаю! Не помогает ми никто ныне, ни Христос, ни Богородица, ни святии Его вси!»<sup>361</sup>. Когда Епифания после лишения языка одолевают мысли о бессмысленности его активного

<sup>358</sup> Робинсон А. Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 206.

<sup>359</sup> Петров Аввакум, протоп. Житие... С. 107.

<sup>360</sup> Епифаний, инок. Житие... С. 244.

<sup>361</sup> Там же. С. 245.

противостояния «никонианской ереси», он тоже обращается к Господу: «языка не стало, и нужного молвить нечем. Горе! Как до конца доживать?»<sup>362</sup>. Весьма показательны слова Епифания о своих дальнейших действиях: «И воздохнул ко Господу из глубины сердца моего, и встав, сошел с печи и сел на лавке, и печалуюся о языке моем»<sup>363</sup>.

Таким образом, читателю предлагается роль наблюдателя со стороны за происходящими в жизни Епифания событиями. Более того, сам Епифаний становится как бы «компаньоном» своему читателю в этом наблюдении — он описывает себя, анализирует свои душевные состояния, осуждает или хвалит себя, одним словом — смотрит на себя со стороны. Последнее особенно ярко выражено в сонных видениях инока, о которых подробнее будет сказано в следующем параграфе. Прием «наблюдения со стороны» дает возможность Епифанию с предельной искренностью описать все свои внутренние переживания, при этом оставаясь, в определенном смысле, пустынником внутри своей души — лишь вначале своего «Жития» он обращается к читателям<sup>364</sup>, а в конце к своему духовному сыну Афанасию и читателям<sup>365</sup>. Обращение к самому себе и связанная с ним рефлексия, напротив, очень характерна для этого писателя: «возлегшу на одре моем и рекох себе: “Ну, окаяне Епифане”»<sup>366</sup>. Повторяющиеся сведения о внешнем состоянии автора являются «обрамлениями» описаний «проявлений душевной жизни автора (видения, размышления, внутренние монологи)»<sup>367</sup>.

Протопоп Аввакум, напротив, обращается в своем «Житии» не только к читателям, но и ко всем, о ком пишет<sup>368</sup>. Он не гнушается адресовать свою реплику даже дьяволу: «Добро ты, дьявол, вздумал, и нам то любо — Христа ради, нашего Света, пострадать!»<sup>369</sup>. В других своих произведениях он также

<sup>362</sup> *Епифаний, инок. Житие...* С. 246.

<sup>363</sup> Там же. С. 246.

<sup>364</sup> Там же. С. 229.

<sup>365</sup> Там же. С. 253–254.

<sup>366</sup> Там же. С. 256.

<sup>367</sup> *Робинсон А. Н. Житие Епифания как памятник...* С. 217.

<sup>368</sup> *Лихачев Д. С. Великое наследие...* С. 312.

<sup>369</sup> *Петров Аввакум, протоп. Житие...* С. 92.

обращается к персонажам своего повествования как к слышащим его людям. При повествовании об Адаме и Еве он обращается к прародителям с упреками в самооправдании, после чего резюмирует: «Бедные! Все правы, и виноватова нет! А то и корень воровству сыскался!»<sup>370</sup>. Подобно этому в послании Ф.П. Морозовой и Е.П. Урусовой он, вспомнив царя Алексея Михайловича, обращается к нему: «Миленкой мой государь!»<sup>371</sup> и далее продолжает речь к адресатам письма. В своей челобитной царю Федору Алексеевичу он, кроме царя, обращается также ко князю Юрию Алексеевичу Долгорукову и патриарху Иоакиму (Савелову)<sup>372</sup>.

В посланиях к царям обращает на себя внимание иногда панибратское обращение протопопа к государям всея Руси: Федора Алексеевича он называет «Алексеевич, дитятко красное, церковное!»<sup>373</sup>, а к его отцу обращается: «Прости, Михайлович-свет»<sup>374</sup>. В этом не стоит видеть умысла оскорбить царское достоинство, но очень ярко проявляется «любовное», «отеческое» и, что не маловажно, снисходительное отношение Аввакума к тому, кому адресована речь. Принятая им еще в молодости роль учителя, обличителя и пророка, а теперь еще и исповедника-мученика, делает для него невозможным общение с другими людьми вне позиции «сверху вниз». В обратном положении, «снизу вверх», он обращается лишь к Господу, Богородице и небожителям. Но и при этом иногда проявляется фамильярность. Например, когда Аввакум делает ремарки к описанию своих видений подобно этой: «Мне о том Спас сказывал».

В своем автобиографическом повествовании протопоп Аввакум часто использует образы, помогающие ему в поэтической манере раскрыть глубину понимания им собственной судьбы. Первый образ, встречаемый читателем

<sup>370</sup> Петров Аввакум, *протоп.* Из сочинения о сотворении мира // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 127.

<sup>371</sup> Петров Аввакум, *протоп.* Послание боярыне Ф. П. Морозовой и княгине Е. П. Урусовой // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 216.

<sup>372</sup> Петров Аввакум, *протоп.* Послание царю Федору Алексеевичу («челобитная») // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 175.

<sup>373</sup> Там же. С. 174.

<sup>374</sup> Петров Аввакум, *протоп.* Послание царю Алексею Михайловичу из Пустозерска («пятая челобитная») // БЛДР. Т. 17. СПб., 2013. С. 169.

уже в начале «Жития» — «корабль». Когда он еще был священником, ему было видение трех кораблей, из которых последний был особенно красивым и пестрым. На его вопрос о хозяине корабля некто «юноша светел» ответил: «Твой корабль! На, плавай на нем с женою и детми, коли докучаешь!»<sup>375</sup>. В преломлении жизни Аввакума этот образ корабля имеет различные значения — непрерывного странствия (изгнания с прихода, ссылки), обуреваемости и непотопляемости житейскими волнами (волнами «никонианской ереси» и гонений), семьи (корабль как символ Церкви, а семья — как малая Церковь). Наконец, сам вид корабля — «красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо, — егоже ум человек не вмести красоты его и доброты»<sup>376</sup> — мог восприниматься Аввакумом как символ его разнообразных дарований и многогранного служения Церкви Христовой в борьбе за «старую веру». Этот образ протопоп оригинально и красиво использует на протяжении всего «Жития», являющего, таким образом, картину этого плавания.

Для описания сложных судьбоносных моментов автор часто использует образ «зимы», особенно касательно распространения «никонианской ереси»: «видим, яко зима хочет быти, сердце озябло и ноги задрожали»<sup>377</sup>. В этом же контексте автор использует образ «бури»<sup>378</sup>.

В отличие от инока Епифания, его духовный сын, протопоп Аввакум широко пользуется бранной лексикой, избегая, единственно, матерных слов. Все просторечие, бывшее в употреблении его кружения и его самого, он вводит в литературное обращение, делает частью древнерусского текста, чем следует основной литературной тенденции идиостиля царя Иоанна Грозного, а шире — эпистолярной полемической литературы XVI–XVII вв. «Житие» и послания протопопа, как и послания царя, имели формальных адресатов. Тем не менее масштаб их идейно-культурного влияния изначально рассматривался

<sup>375</sup> Петров Аввакум, протоп. Житие... С. 69.

<sup>376</sup> Там же. С. 69.

<sup>377</sup> Там же. С. 72.

<sup>378</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество... С. 551.

авторами в пределах всего Русского государства, причем безотносительно социальной дифференциации реципиентов<sup>379</sup>.

Будучи менее ярким и резким в литературном выражении своих мыслей (что, возможно, было также следствием особенностей его характера) инок Епифаний, тем не менее, также ощущал себя личностью, опыт которой должен быть важен и значим для каждого русского православного человека, его творчеству присущ не меньший эгоцентризм. Оба они — и Епифаний, и Аввакум — воспринимали всю Россию в качестве своей паствы, оба считали себя подвижниками, чудотворцами и мучениками за веру, оба взяли за основу два ранее бытовавших отдельно жанра — автобиографический и агиографический — и наполнив их мощной энергией полемики со своими идейными оппонентами изложили свое воззвание к миру в форме собственных житий.

Несмотря на присутствие автобиографического жанра в древнерусской литературе, а также элементов автобиографичности в Повести преподобного Мартирия Зеленецкого, произведения старообрядческих авторов Епифания и Аввакума стали первыми текстами оригинальной отечественной литературы, характеризующимися эгоцентризмом такого масштаба, столь глубоким, последовательным и разносторонним (в меру литературных возможностей и необходимых социокультурных ограничений) раскрытием своей личности на страницах авторского текста.

Тем не менее, язык этих авторов, предвосхитивший лингвистические реформы позднейших веков, сочетавший в себе максимальную простоту в лексике и грамматике с вытеснением церковнославянизмов на малую часть повествовательного поля (эпизоды, касающиеся литургической жизни и частной молитвы) не стал движущим фактором на пути создания современного русского литературного языка. Причиной этому стала не только ригористическая конфронтация Аввакума и Епифания против соборного

---

<sup>379</sup> Робинсон А. Н. Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей) // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 391.

большинства Русской Православной Церкви, но и невосприятие их литературных особенностей последующим поколением старообрядческих писателей, более тяготевших к жанру традиционной проповеди<sup>380</sup>. Парадоксальным образом, ратовавшие за русскую церковную старину Аввакум и Епифаний в своем литературном творчестве во многом выступают как весьма решительные новаторы, что, возможно и явилось причиной отказа старообрядческого сообщества подражать им при написании новых сочинений, несмотря на личное почитание обоих как «мучеников за веру».

### **3.3. Феномен чуда в «житиях» старообрядческих «мучеников»**

В предыдущем параграфе было сказано о феномене автобиографии, которая зародилась на Руси благодаря творчеству протопопа Аввакума Петрова. Вместе со своими единомышленниками Аввакум составил оппозицию реформам Никона и фактически основал старообрядческое движение. Как уже было сказано, его соратниками по пустозерской ссылке были инок Епифаний, протопоп Лазарь и дьякон Федор, которые так же, как и Аввакум, были сожжены в срубе в 1682 году в Пустозерске. Старообрядцы стали почитать их, как мучеников за старую веру, а их автобиографии стали для них Житиями<sup>381</sup>. В данном параграфе будет освещен феномен чуда в «житиях» вышеупомянутых «мучеников», дана богословская и историческая оценка новым старообрядческим тенденциям.

Чудеса, связанные со старообрядцами и содержащиеся в их сочинениях, отличаются от классических описаний чудес в житиях XVI века и даже от чудес, написанных в первой половине XVII века и принадлежащих к демократизированной, «обмирщенной» литературе. Чудеса более раннего

---

<sup>380</sup> *Пытин А. Н.* История русской литературы. Т. 2. СПб., 1898. С. 315–316.

<sup>381</sup> *Аторин Р. Ю.* Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» // [Электронный ресурс] URL: Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» (rpsc.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)

времени были записаны и добавлены к житиям святых их позднейшими почитателями или очевидцами чудесных событий. В случае же вышеупомянутых старообрядческих житий автор сам рассказывает о себе как о чудотворце.

Как пишет в своей статье И. Ю. Жарова, у каждого человека свой критерий чудесного, и фиксация чудес имеют свою определенную цель. У старообрядческих авторов была не только личная, но и общая цель: противостояние реформе патриарха Никона<sup>382</sup>. Однако, несмотря на это, они воспринимали события, которые имели место в их жизни, как реальные чудеса — ведь люди не идут на смерть за откровенные вымыслы<sup>383</sup>. В классических житиях корпус чудес по объему обычно превосходит собственно жизнеописание и дополняет его, примыкая к нему через какое-то время после рождения самого текста жития<sup>384</sup>. В автобиографиях же каждое чудо гармонично вписывается в повествование, имеет законченность, самостоятельность и играет сюжетобразующую роль.

Начать следует с чудес, описанных протопопом Аввакумом, т.к. их больше, чем у других «пустозерцев», а именно 24. Аввакум был автором 60 произведений, которые были очень популярны среди его современников: житие, письма, богословские трактаты. Согласно Д. С. Лихачеву он является самым известным русским писателем XVII столетия<sup>385</sup>.

При анализе корпуса чудес, описанных Аввакумом, следует обратить внимание на критерий чудесного, которого придерживается автор. Для протопопа чудом является не только явление сверхъестественное, но и сама природа, как творение Божие. Он способен восхищаться и возводить в ранг чуда даже самые простые вещи. Показательно в этом плане явление чуда с

<sup>382</sup> Жарова И. Ю. Функциональное назначение чудес в «Проскинтарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопа Аввакума. // Вестник славянских культур. №3. М., 2012. С. 51.

<sup>383</sup> Виноградов А. В., свящ. О чудесах пустозерских мучеников. Часть 1.1 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 1.1 : Богослов.RU (bogoslov.ru) (дата обращения: 21.02.2021.)

<sup>384</sup> Минеева С. В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. Дис. ... докт. филол. н. М., 2002. С. 39.

<sup>385</sup> Антропова Н. А. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 717.

курицей: «Ни курочка, ни што чудо была: во весь год по два яичка на день давала; сто рублей при ней плюново дело, железо! А та птичка одушевлена, божие творение...»<sup>386</sup>. В этом восклицании прослеживается пантеистический взгляд автора на мир, оно как бы концентрирует его мировоззренческую позицию. Событие все же можно объяснить естественнонаучным образом. В энциклопедии Брокгауза и Ефрона указывается, что обычная курица в год дает около 70 яиц, а породистая — около 250 и несется 10 месяцев<sup>387</sup>. Учитывая голодное время, можно предположить гиперболизацию со стороны протопоба, склонного к мистическому осмыслению всего происходящего. Однако трудно упрекнуть Аввакума в неискренности, ведь как пишет в своей книге Д. С. Лихачев: «Искренность чувств — вот самое важное для Аввакума»<sup>388</sup>.

Е. К. Ромодановская в связи с чудесами протопоба Аввакума отмечает: «Без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение»<sup>389</sup>. В чудесах протопоба Аввакума встречаются комментарии, призванные пояснить происшедшее с автором или другим героем чудо, дать ему оценку со стороны веры и здравого смысла. В этом плане можно разделить чудеса на сопровождаемые комментарием и те, что остались без комментария.

В блок не имеющих комментариев входят чудеса-исцеления — как самые распространенные в агиографии. Они включены в этот корпус и подчиняются классическим житийным канонам, ориентируясь на Евангельский текст<sup>390</sup>. К ним относятся случаи исцеления от болезней и изгнания нечистых духов, их всего шесть, и они не имеют комментариев. Так, об одном случае Аввакум писал: «И я, в дому своем держа месяца с два, стужал об нем божеству, в церковь водил и маслом освятил, и помиловал бог: здрав

<sup>386</sup> *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопоба Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 50.

<sup>387</sup> Г. К. Куры — птицы // [Электронный ресурс] URL: КУРЫ — ПТИЦЫ - что такое в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (slovaronline.com) (дата обращения: 21.02.2021.)

<sup>388</sup> *Лихачев Д. С.* Великое наследие... С. 342.

<sup>389</sup> *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДЛР. Т. 49. СПб., 1996. С. 151.

<sup>390</sup> *Таянова Т. А.* Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума. // *Благословенны первые шаги...* Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 9.

бысть и ум исцеле»<sup>391</sup>. Все чудеса-исцеления призваны показать силу Божию, посылаемую людям через Аввакума.

К этим эпизодам примыкает чудо видения трех кораблей, оно также не имеет комментария и несет смысл особой духовной поддержки протопопу, являясь для него знаком, подтверждающим правильность выбранного пути<sup>392</sup>.

Второй блок чудес делится по смыслу сопровождающих их комментариев на религиозные и социальные. Религиозные по своему содержанию комментарии, прежде всего, призваны прославить Бога, и в таком случае чудо — констатация факта всемогущества Божия. Например, это касается чуда с заблудившимся Еремеем, когда в лесу ему явился протопоп и указал дорогу домой, а тот в свою очередь по возвращении избавил Аввакума от пыток. Аввакум в ответ удивляется Божию Промыслу и милостью к себе<sup>393</sup>. Также описано чудо явления ангела в темнице, когда неизвестно кто утешил Аввакума в тюрьме, накормил и ушел, не открывая двери<sup>394</sup>.

Иногда Аввакум добавляет дополнительные смыслы в свой комментарий, например, рассуждая о наказании Пашкова за грех непослушания<sup>395</sup>. Или в чуде исцеления одержимой лошади он рассуждает на тему важности сохранения старой веры, за отступление от которой грозит Божие наказание. Самым сложным и насыщенным комментарием обладает чудо спасения лодки, на которой плыл человек, который согрешил против Аввакума. Спасается лодка только после его покаяния. Автор отмечает милосердие Божие, рассуждает на тему почтения родителей и поддерживает старообрядцев в мученическом подвиге<sup>396</sup>.

Первое из «социально направленных» чудес касается исцеления келаря Никодима. После явления Аввакума во сне болящему келарю, он становится

<sup>391</sup> *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 30.

<sup>392</sup> *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 359.

<sup>393</sup> *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 33.

<sup>394</sup> Там же. С. 25.

<sup>395</sup> Там же. С. 46.

<sup>396</sup> Там же. С. 32.

здоров. Протопоп, пользуясь случаем, подвигает весь монастырь вернуться к старому обряду<sup>397</sup>. Комментарий автора здесь и в последующих чудесах выполняет функцию критерия истины, он старается изобличить сторонников Никона и подтвердить правоту своей стороны<sup>398</sup>.

В продолжение полемики совершается чудо видения орла при совершении проскомидии над уже освященными хлебами. Аввакум упрекает сторонников Никона в вынимании большого количества частиц из одной просфоры: «Видишь ли, никониянин, что вы делаете, над одною просвирою кудесите, — дыр с 300 навертишь! Ох, собаки!»<sup>399</sup>, — и далее чудом подтверждает свою правоту.

В первой челобитной царю Алексею Михайловичу протопоп также использует описание чуда, чтобы сильнее воздействовать на читателя, доказывая необходимость возвращения к старой вере. Однако это чудо не имеет какого-либо иного смысла, ибо состоит только в перемещении священных предметов по алтарю во время литургии<sup>400</sup>. В пятой челобитной царю он также описывает чудесные явления: откровение о скорой своей кончине и о явлении ему Христа и ангельских сил. Оно более личного характера, в нем отсутствуют ругательные слова в адрес сторонников Никона, автор лишь упоминает об их борьбе, при этом желает, чтобы эти откровения остались на уровне личной переписки<sup>401</sup>.

Были и другие чудеса, с протопопом Аввакумом, которые он описывал и в Житии, и в иных сочинениях. Однако и сказанного достаточно для того, чтобы понять, какое место занимает феномен чуда в его литературе.

Далее следует перейти к чудесам, описанным в автобиографии инока Епифания. Как свидетельствует С.А. Зеньковский в книге «Житие духовидца Епифания», первый вариант этого сочинения сохранился в составе

<sup>397</sup> Петров Аввакум, *протоп.* Житие протопопа Аввакума... С. 65.

<sup>398</sup> Антропова Н. А. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 733–734.

<sup>399</sup> Памятники истории старообрядчества XVII века. Книга первая. Выпуск I. АН СССР. Русская историческая библиотека, т. XXXIX. Л., 1927. С. 620.

<sup>400</sup> Там же. С. 501.

<sup>401</sup> Там же. С. 538.

компилятивного сборника «Христианоопасный Щит Веры», который написал ученик Аввакума — юродивый Афанасий (в монашестве Авраамий)<sup>402</sup>. В «Жизнеописании» Епифания содержится корпус из 18 чудес. На основании сюжета их можно разделить на следующие группы<sup>403</sup>:

1. Изгнание беса;
2. Спасение от огня;
3. Исцеление болезни;
4. Ответ на мольбу;
5. Явление Богородицы.

Рассмотрим каждую группу подробнее. Особенность описаний изгнания бесов Епифанием — в его физической борьбе с ними. В нескольких описанных видениях его мучили бесы, но на помощь приходили Богородица, святитель Николай или Божественная сила<sup>404</sup>. В другом чуде он изгнал из кельи беса образом Пречистой Богородицы, а как только съехал в другой скит и забрал образ, бес вновь вернулся<sup>405</sup>. Таких случаев было четыре, об одном из них он пишет: «...внидоша в келию ко мне два беса, и поглядели на меня, и скоро вспять возвратилися ис келии...»<sup>406</sup>. К этим чудесам автор не прибавляет комментариев, но лишь благодарит Бога за чудесные явления.

Следующая группа чудес связана со спасением от огня, таковых три. Во всех этих случаях избавление получают от медного образа Пресвятой Богородицы. Один из них он описывает следующим образом: «Аз...внидох в келию огорелую. О, чудо...В келии чисто и бело, все убережено, сохранено, огонь во келию не смел внити, а образ на стене стоит пречистая богородицы, яко солнце сияя...»<sup>407</sup>. Стоит отметить, что сам автор искренне удивляется чуду.

<sup>402</sup> Зеньковский С. А. Житие духовидца Епифания // Русское старообрядчество. В двух томах. М., 2009. С. 581–582.

<sup>403</sup> Антропова Н. А. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. С. 743–745.

<sup>404</sup> Епифаний, инок. Жизнеописание // Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 185–186.

<sup>405</sup> Епифаний, инок. Жизнеописание... С. 182.

<sup>406</sup> Там же. С. 184.

<sup>407</sup> Там же. С. 184.

Третья группа состоит из чудес-исцелений, таковых четыре. Они построены по законам жанра, но везде в роли исцеленного выступает сам автор: исцеление глаз<sup>408</sup>, восстановление отрезанного языка<sup>409</sup>, устранение боли после отсечения руки<sup>410</sup>, избавление от муравьев, кусающих «тайные уды»<sup>411</sup>. Данные чудеса отличаются краткостью изложения и отсутствием размышлений и пояснений автора, за исключением случая с муравьями. Здесь автор рассуждает о том, что без помощи Божией ничего не возможно совершить: «...и худаго, и малаго червия, и ничтоже мнимаго без благодати духа святого невозможно одолети...»<sup>412</sup>.

Четвертая группа из трех чудес, которые совершались в ответ на молитву. Первое по молитве мужика. Интересный момент заключается в том, что он рассказал о чуде своей семье и соседям<sup>413</sup>. Второе чудо было явлением Епифанию умершего Ефросина, который рассказал о жизни после смерти<sup>414</sup>. Третье чудо — явление Спасителя в ответ на прошение Епифания: «...яви ми, ими же веси судьбами...потребен ли ти сей путь мой...является ему Христос:... "Твой сей путь, не скорби"»<sup>415</sup>.

Пятая группа состоит из одного явления Божией Матери «священноиноку» Мартирию. К рассказу о видении прибавляется наставление о правильном и ревностном исполнении обрядов<sup>416</sup>. Этот отрывок можно привести как пример того, насколько Епифаний отличается от Аввакума. Протопоп никогда не упускал случая обругать сторонников Никона, Епифаний же в своем единственном комментарии, касающемся обряда, высказывается очень сдержанно и касается лишь себя.

---

<sup>408</sup> *Епифаний, инок*. Жизнеописание... С. 198.

<sup>409</sup> Там же. С. 195.

<sup>410</sup> Там же. С. 194.

<sup>411</sup> Там же. С. 187.

<sup>412</sup> Там же. С. 187.

<sup>413</sup> Там же. С. 189–190.

<sup>414</sup> Там же. С. 191.

<sup>415</sup> Там же. С. 197–198.

<sup>416</sup> Там же. С. 192–193.

С другими соратниками протопопы Аввакума, протопопом Лазарем и дьяконом Федором, по их свидетельствам, также случались чудеса. Об этом они рассказывали в своих сочинениях. Все они были связаны с притеснениями и наказаниями авторов. Так как в сочинениях Аввакума и Епифания имеются упоминания совместных с Лазарем чудес, следует начать с его чудесных явлений, всего их было три. Они изложены в челобитных к царю Алексею Михайловичу. Лазарь писал, как публицист, он то повышал тон изложения, то понижал. А. М. Панченко назвал его «одаренным стилистом»<sup>417</sup>.

Первое явление протопопу Лазарю пророка Илии произошло, по его словам, в июле 1666 года, когда его везли в Москву на собор<sup>418</sup>. «И явился мне святой пророк Илия Фезвитянин, и рече ми: "Лазаре, аз есмь с тобою, не бойся!" <...> Аз же обретохся радости исполнен; железа же обретох с себя спадша»<sup>419</sup>. Пророк ободряет Лазаря и освобождает его от оков. Второе явление пророка Илии произошло в марте 1667 года<sup>420</sup> — пророк приободрил Лазаря и повелел: «стояти в законех отеческих несумненно и обличати изменяющих закон»<sup>421</sup>. И, наконец, третье чудо произошло во время наказания Лазаря и Епифания в августе 1667 года<sup>422</sup>: «И что, государь, по их властелинской облыжке принял я казнь, немилостивно язык клещами вытянули и обрезали, закона ради отец твоих: и их молитвами дал ми Сын Божий ясно глаголати, по явлению святого и великаго пророка Илии Фезвитянина»<sup>423</sup>.

Как пишет в своей статье священник Алексей Виноградов, Лазаря сложно обвинить в выдумывании данных явлений, ведь он находился в ужасных обстоятельствах, даже если вопрос и касается природы этих чудес: от кого они были — от Бога или от дьявола. Эти эпизоды невозможно

<sup>417</sup> Панченко А. М. Лазарь // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. СПб., 1993. С. 216.

<sup>418</sup> Юхименко Е. М. Один из первых старообрядческих учителей свящ. Лазарь: Уточнения к биографии // Уральский сб.: История, культура, религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7. Ч. 2. С. 85.

<sup>419</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т.4. С. 265.

<sup>420</sup> Юхименко Е. М. Один из первых старообрядческих учителей... С. 89.

<sup>421</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т.4. С. 265.

<sup>422</sup> Юхименко Е. М. Один из первых старообрядческих учителей... С. 90.

<sup>423</sup> Лазарь, свящ. Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерские узники – свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 273–274.

прокомментировать достоверно, можно лишь догадываться и строить предположения<sup>424</sup>.

Четвертым соратником протопопы Аввакума был дьякон Федор Иванов, который часто вступал с ним в богословские споры<sup>425</sup>. В своем письме к сыну Федор описывает два чуда. Первое он описывает так: «...Внезапу глас бысть, яко гром, во узилици нашем, и яко войско велико ангелов или святых прииде — не видех лиц их — и начата согласно вси глаголати во едино слово, яко мнози ученицы у мастера... И мне, грешному, дано гласы те слышати, а не сказано ничто же, на ково они, те слова, пояху: на никониян ли, или на нас, или мене научаху внешних и внутренних противных врагов тою молитвою потребляти. И в недоумении бых великом о том»<sup>426</sup>. Показательно, что Федор воздерживается от точных и желаемых выводов, а говорит лишь о своей реакции на чудо.

Второе чудо связано с наказанием Федора, которое проходило отдельно от других «пустозерских узников». Он пишет и о своих друзьях, и о себе, но в подробности не вдается: «...Отрезаша нам тремя по языку: Лазарю попу и Епифанию иноку, по времени и мне, Феодору...Христос же, Спаситель наш Свет и праведный Судия, не оставил нас, паки даде языки и слово нам по-прежнему»<sup>427</sup>.

После урезания языков в 1670 году Лазарю, Епифанию и Федору и отсечения правых рук Аввакум уверял, что после экзекуции над Лазарем его «рука отсеченная, на земли лежа, сложила сама перьсты по преданию, и долго лежала так, пред народы исповедовала, бедная, и по смерти знамение спасителево неизменно»<sup>428</sup>. Помимо этого, об урезании языка Аввакум также писал: «Я на третей день у Лазаря во рте рукою моею гладил, ино гладко, языка

<sup>424</sup> *Виноградов А. В., свящ.* О чудесах пустозерских мучеников. Часть 2.2 // [Электронный ресурс] URL: О чудесах пустозерских узников. Часть 2.2 : Богослов.RU (bogoslav.ru) (дата обращения: 20.02.2021)

<sup>425</sup> *Юхименко Е. М.* Один из первых старообрядческих учителей... С. 94.

<sup>426</sup> *Феодор, дьяк.* Послание сыну Максиму. Ч. 1 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 279–280.

<sup>427</sup> *Феодор, дьяк.* Послание сыну Максиму. Ч. 3 // Пустозерские узники — свидетели Истины. Сборник. Ростов-на-Дону, 2009. С. 361–362.

<sup>428</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования / ред. Н.И. Субботин. Т. 5. Ч. 2. М., 1879. С. 85.

нет, а не болит, дал Бог, и говорит, яко и прежде. Играет надо мною: «Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось, не откушу!» И смех с ним, и горе! Я говорю: «Чево щупать, на улице язык бросили». Он же сопротив: «Собаки оне, вражьи дети! Пускай мои едят языки». Первой у него лехче и у старца на Москве резаны были, а ныне жестоко гораздо. А по дву годах и опять иной язык вырос, чюдно, с первой жо величиною, лишю маленько тупенек»<sup>429</sup>.

Таким образом, из приведенных примеров видно, что традиция старообрядческих житийных чудес отличается от прежней традиции демократической агиографии и, тем более, классических житий XVI века. Авторы склонны вплетать чудеса в свой рассказ как законченные смысловые единицы, играющие сюжетобразующую роль. Стиль изложения при этом художественный и публицистический, т.е. они призваны воздействовать на ум читателя и внедрять выраженные идеи.

В этом плане больше всех потрудился протопоп Аввакум, будучи ревностным и резким повествователем. По словам Робинсона: «(Аввакум) не склонный к такому самоуглублению (как Епифаний)... раскрывает, так сказать внешнюю механику "чудесных" явлений»<sup>430</sup>. Так, каждый автор в силу своих внутренних качеств, мироощущения, излагал чудеса по-своему.

Почти все чудеса случались именно с авторами, и лишь единицы взяты из книги или рассказаны третьим лицом. Комментарии, в основном, несли в себе идейное содержание: здесь и восхваление Бога-Промыслителя, и призыв к возвращению старого обряда, и нравственное поучение. Несомненно, направленные на массы народа рассказы о чудесах несли в себе идею истинности старой веры.

Некоторые чудеса имеют природную основу и при современном прочтении не относятся к чудесному. Но большинство описанных чудес на основании свидетельства старообрядческих авторов следует трактовать как обусловленные сверхъестественной природой. Однозначно квалифицировать

<sup>429</sup> Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 57–58.

<sup>430</sup> Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 72.

их как вымысел трудно, с учетом того, что авторы за свои сочинения переживали ужасные пытки и умирали.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Восприятие феномена чуда в мирозерцании типичного представителя древнерусского средневекового общества имело кардинальные отличия от современного нам восприятия. Русский человек допетровской эпохи не имел представления о самоценности чуда ввиду ряда исторических позиций, способствовавших формированию понятия о феномене чуда как такового. Первая из двух основных позиций заключается в отличительной особенности средневекового мировоззрения вообще и на просторах Древней Руси в частности: чудо не воспринималось как что-то ненормальное или невероятное. Чудо воспринималось как изначально присущий этому миру феномен, как участие мира духовного в жизни материального мира, как неременное свидетельство этого участия и как пример единения двух миров. При этом чудо, с несомненной достоверностью, доказывало превосходство первого над вторым и невозможность и бессмысленность существования второго без первого. Все это, тем не менее, соединялось с реакцией удивления и «ужасания» при встрече с чудом, восхищением им и страхом пред ним и особенно перед сотворившим его.

В этой связи необходимо отметить, что чудо должно быть обязательно связано с именем конкретного субъекта, входящего в парадигму мирозерцательного мифа реципиента. Личность, благодаря которой произошла актуализация феномена чуда в жизни героев повествования является основной фигурой повествования и ее значение в аксиологическом смысле превышает значение самого феномена чуда. Таким образом, согласно этой позиции, чудо воспринималось нашими предками, еще со времен славянского язычества, как нарушающее законы материального мира, но соответствующее закону взаимодействия духовного и материального миров. В реальности такого взаимодействия не могло быть никакого сомнения, ибо оно находилось в контексте картины мира древнерусского человека.

Вторая позиция предполагает переосмысление и дополнение первой в ходе христианизации населения Руси. Эта позиция нашла отображение в памятниках агиографической литературы, а раскрытие ее и стало целью проделанной работы. Подводя итоги, следует еще раз отметить, что в житии необходимо отражаются такие смысловые элементы и характеристики как феномен святости (предполагает восприятие святости как идеала, эталона, избранного из не-святого большинства, что согласуется с этимологией слова в славянском и библейских языках), исторический принцип (предполагает биографически верное описание основных вех жизни подвижника, наличие достоверных исторических фактов в повествовании о нем), принцип созидательности (предполагает нравственную ориентацию, осмысленность всего происходящего в жизни героя с точки зрения высшей цели человеческого существования), принцип дихотомичности (нравственно-педагогический принцип, предполагающий четкое противопоставление этико-догматических понятий добра и зла с целью воспитания духовно-нравственного чувства в реципиенте), принцип сопричастности (закрывающийся в теснейшем союзе Небесной Церкви уже прославленных праведников с земной Церковью святых и кающихся христиан).

Все эти организационные содержательные характеристики агиографического жанра актуальны и для описания чуда древнерусским писателем. Предполагая обязательное обозначение имени чудотворца и указание на его подвиг (святость), памятник обычно описывает исторические обстоятельства происшедшего чудесного события (биографичность). Нравственно-ориентированный принцип раскрывается относительно феномена чуда особенно подробно. Касательно совершения чуда он предполагает собой две цели — помощи ближнему и призыва ближнего к нравственному преображению, спасению и святости. Достижение первой цели открывает возможности для осуществления второй цели. Движущим фактором данного целеполагания является любовь к ближнему как реализация любви подвижника к Богу. Инструментом, с помощью которого достигаются

данные цели (конечно, в метафизическом, а не в узко-прагматическом понимании) является чудо.

Относительно же записи чудес нравственно-ориентированный принцип выражается в существовании трех целей описания чуда в агиографическом памятнике. Первая предполагает воздаяние славы Богу, сотворившему чудо через Своего угодника. Вторая цель заключается в побуждении читателя к следованию примеру подвижника, назиданию и духовно-нравственному воспитанию реципиента. Эта вторая цель написания отождествима со второй целью самого совершения чуда, рассмотренной выше. Третья цель соответствует практической необходимости в фиксации чудес для процессов местной и общей канонизации святого Православной Церкви. Таким образом, именно нравственно-ориентированный принцип находит максимально широкое раскрытие на примере феноменологии чуда в текстах древнерусской агиографической традиции.

Следующий принцип — дихотомический — отражен в противопоставлении чуду истинному, Божественному, чудес ложных, демонических. Эти чудеса противоположны как по источнику своего происхождения, так и по целям, которые достигаются ими или должны быть достигнуты. Рассмотрение действия данного принципа невозможно без обращения к классификации целей чуда, рассмотренных выше. Если первой целью совершения Божественного чуда является реальная помощь человеку, то первой целью демонического чуда — помощь мнимая, кажущаяся, ложная. Но более всего дихотомический характер отражается при сопоставлении вторых целей. Если истинное чудо является инструментом для спасения бессмертной души человека во святом Свете, то чудо бесовское — инструментом для достижения им конечной гибели и вечного мрака. Кроме этого, данный принцип находит подтверждение в описываемых прецедентах невозможности исцеления для человека, не принесшего покаяние за свои грехи. Таким образом, посещение Божественной благодати — источника

исцеления — по молитвам подвижника благочестия, становится возможным лишь при внутреннем дистанцировании от греха как причины всякого зла.

И, наконец, выражение принципа сопричастности не нуждается в подробном комментарии, так как явно происходит из взаимозависимости нуждающегося в исцелении или спасении человека, святого подвижника и Господа Бога посредством молитвенно-ходатайственных отношений. Для посмертных же чудес данный принцип является ключевым, так как делает возможным реализацию феномена чуда святым как героем повествования.

Посмертные чудеса являются специфическим жанровым образованием и, хотя и должны рассматриваться в контексте основной части жития, отличаются от нее по ряду оригинальных признаков. В посмертных чудесах первой половины XVII века обращает на себя внимание заметно меньшее влияние агиографического канона, а также активное внедрение в агиографический памятник элементов разговорного и официально-делового стиля. Последствиями последнего является большая простота речи, ее яркость, а также эмоциональность повествования (особенно в драматические моменты) с одной стороны, и протокольная фактографичность при описании чуда с другой.

Посмертные чудеса часто превышают по объему основной текст жития, что приводит к следующим последствиям: так как всякий новый переписчик считает написанное его предшественником каноничным полным текстом жития, то теряются индивидуальные эстетические свойства первоначального текста, в котором уже трудно увидеть композиционные особенности, привлекающие внимание исследователя (параллелизм в композиционном устройении текста, мотив Света и его употребление в тексте).

При детальном рассмотрении жанра посмертных чудес выделяется два жанрообразующих (мотив чуда и мотив беды) и один сюжетобразующий (мотив конкретной проблемы — болезни или угрозы жизни). Обращает на себя внимание, что большинство чудес данной категории описаны в агиографической литературе, посвященной преподобным, а большинство

чудес, согласно жанрово-тематической классификации, относятся к чудесам-исцелениям. Стоит отдельно отметить о несомненной дифференциации как авторами житий, так и героями повествования таких проблемных состояний как психические заболевания («исступление ума») и духовная подверженность демонической силе (беснование, одержимость).

Принцип сопричастности реализуется в данных текстах посредством мотива посмертного общения святых между собой, свидетельством которого становятся монахи и миряне, еще живущие на земле. Это особенно показательно на примере взаимодействия преподобного Сергия Радонежского с преподобными Никоном, Михеем, Варфоломеем и Наумом, святителем Серапионом Новгородским и даже святителем Николаем Мирликийским, которое выражается в послушании и вспомоществовании.

При анализе особенностей описания посмертных чудотворений необходимо ввести понятия первого и второго героев повествования. Под первым стоит понимать святого подвижника, которому посвящено агиографическое произведение, являющегося чудотворцем, а под вторым — просителя чуда, нуждающегося в сверхъестественной помощи.

Житийная литература первой половины XVII века, продолжая традицию древнерусской агиографической письменности прежних веков, отражает и совершенно новые, не характерные для этой традиции, тенденции. Так на примере житий подвижников благочестия времен Смуты можно видеть совершенно новую реализацию мотива мученичества в Житии преподобного Дионисия Радонежского, не имеющего своим основанием эталон мученичества, а восходящего, отчасти, к описаниям подвигов монашествующих праведников времен иконоборческих гонений. Более же всего данные памятники характеризуются значительным усилением авторского начала, углублением психологизма (выражающегося в акцентировании внимания на внутренних душевных, в частности чувственно-эмоциональных переживаниях героя), а также в назидательности особой содержательной направленности и в

секуляризации агиографического жанра, как и литературы в целом. Последние два положения стоит отдельно пояснить.

Принцип назидательности в житиях данного периода своеобразен тем, что герой повествования является носителем добродетелей, противоположных тем порокам, которые стали, с точки зрения автора, причиной Смуты. Святые этого периода — образцы преодоления немилосердия (праведная Иулиания Лазаревская), предательства (преподобномученик Ефросин Синозерский) и лукавства (преподобный Дионисий Радонежский). Именно распространение этих качеств в руководящих слоях общества и во всем народе стало причиной начала одного из самых страшных периодов в истории России — польско-литовского ига.

Секуляризация, то есть постепенное, но планомерное обмирщение всех сфер жизни древнерусского человека — общественно-политической, социально-экономической и даже духовно-культурной — нашла отражение и в агиографической литературе этого периода. Одним из ее проявлений стало появление такой черты создаваемого текста как занимательность. Если раньше ценность произведения соотносились, главным образом, с этическим, а затем с эстетическим критериями, где последний предполагал красоту словесной формы в соединении с соответствием агиографическому жанру, то теперь художественная заинтересованность читателя в произведении ставится автором в качестве задачи перед написанием текста. Стремление к занимательности неизбежно сопряжено с увеличением динамичности сюжета произведения.

Второе проявление секуляризации заключается в заострении внимания на бытовой стороне жизни героев повествования, их повседневных делах и даже окружающих их вещах. Если раньше следовали установке писать лишь о вечном или о том, что каким-либо образом ведет к вечному или явно противостоит ему, но сейчас внимание автора и реципиента обращено на обычные предметы и явления, не несущие в себе какой-либо отрицательной

или положительной коннотации, и тем менее достойные описания в глазах типичного древнерусского книжника прежних веков.

Третья секулярная тенденция в агиографической литературе данного периода — это появление интереса к личной жизни героя, его внутренним переживаниям и изменению его мировосприятия. Чувства и переживания героя представлены с большей динамичностью, что соответствует аналогичным тенденциям в изменении характеристик сюжета произведения.

Еще более отображенными секулярные тенденции становятся в житиях второй половины XVII века Соборные постановления 1677 и 1678 годов, подписанные Патриархом Иоакимом, свидетельствуют о совершенно новом восприятии агиографического наследия. Если раньше житие святого воспринималось как исторический источник, то теперь конкретное Житие (благодарной княгини Анны Кашинской) подвергается целенаправленной критике ввиду религиозно-политического процесса ее деканонизации. При сравнении Жития с летописями явное предпочтение отдается хронографическому материалу, что приводит к признанию Жития святой Анны недостоверным и невозможным к литургическому и домашнему чтению чадами Церкви. Несомненно, что на изменение отношения русского человека второй половины XVII века повлияло как широкое распространение книгопечатания, отчасти десакрализировавшее текст прежде рукописных памятников, так и возникновение художественной литературы в основе своей предполагающей вымысел, не скрываемый автором текста. Все это стало причиной кризиса агиографического жанра — показательному для кризиса русской православной религиозности этого времени вообще. Сам факт деканонизации святой становится возможным исключительно благодаря обмирщению русского общества и его возможность, прежде выходящая за пределы христианского мирозерцания, непременно связана с возможностью деканонизации Жития святой. Таким образом, восприятие текста является тесно связанным с восприятием личности.

Но необходимо сказать, что феномену деканонизации предшествовал другой, ранее не характерный для русской святости феномен — чудеса как единственный повод для канонизации. Жития святых отроков и благоверной княгини свидетельствуют об отсутствии прижизненного почитания (а значит — практическом отсутствии информации о святом) и возникновении его, часто спустя десятки и сотни лет, на основании обилия чудес, происходящих от мест погребений. Здесь почитание — необходимый фактор для канонизации подвижника — хотя и присутствует, но находится в строгой причинно-следственной связи с чудесами святого. Оба эти феномена — чудеса как единственной причины канонизации и деканонизации невзирая на чудо — являются противоположными крайностями, выходящими за рамки традиционного мышления древнерусского человека, но второй из них, несомненно, более противоречит этому мышлению.

Секуляризация мышления в самовосприятии и в мировосприятии нашла полноценное и разностороннее отражение в Житиях протопopa Аввакума, инока Епифания и автобиографических записях прочих идейных вдохновителей старообрядческого движения. В этих произведениях присутствует ряд черт, замечаемых уже в первой половине XVII века, но только в гипертрофированном виде. Таковыми являются эгоцентризм, психологизм и использование феномена чуда в качестве аргумента в религиозно-культурном противостоянии.

Если в прежние времена автобиографическое повествование автора о своих подвигах могло быть воспринято как критерий отсутствия добродетели смирения, то в рассматриваемых текстах автор рассматривает весь мир через призму своей личности, соотнося со своими взглядами и переживаниями все происходящие в его жизни события. Автор не стремится к самоуничтожению, ему абсолютно чужды шаблонные формулировки житий прошлого о своем «недостойнстве» — не только по консервативности своей формы, но и по содержанию. Старообрядческий автор представляет собой новый тип, сформированный на основе переоценки аксиологического достоинства

собственного «я» — он достоин быть изображенным в агиографическом памятнике, его вера, жизнь, подвиги и мысли назидательны и полезны для окружающего общества. Аввакум старается все описываемое им пропустить через свое «я», лишь в таком виде оно становится достойным запечатления его рукой на бумаге.

В сочинениях этих авторов совершенно особое место занимает ориентация на психологизм, проявляющаяся во взгляде на себя со стороны (в сочинениях Епифания — в прямом смысле слова, посредством сонных видений), оценке себя (слов упреков и, количественно превалирующих, слов похвалы). Различны проявления психологизма в произведениях авторов, которых можно было бы охарактеризовать как интровертов и экстравертов согласно психологическому делению. У авторов-интровертов психологизм находит выражение в регулярном обращении ко Христу, Богородице и небожителям. Отличительной особенностью этих обращений является то, что они выражают переживания души автора на определенный момент, становятся способом «излития» его души, несомненно отличным от традиционного моления о своих нуждах и, особенно, о спасении своей души. Последнее особенно отличает этих писателей — исключая из молитвы сотериологический аспект или выводя его на периферию они как бы воспринимают себя уже спасенными, что, тем не менее, сочетается с признанием ими своих конкретных ошибок (впрочем, не всегда). Такой подход в самовосприятии не характерен для сознания представителя древнерусского общества прежних веков, но весьма схож с протестантским верованием о спасении верой и уверенностью в собственном спасении.

В сочинениях писателей-экстравертов данная тенденция, в сочетании с тенденцией эгоцентризма, находит отражение в обращении автора ко всем героям своего повествования — начиная от Господа и святых и заканчивая своими доброжелателями и зложелателями, когда-либо встретившимися ему на жизненном пути. Это характерно не только для автобиографических житий, но и для эпистолярного наследия — автор обращается к даже вскользь

упомянутым в письме личностям с уверенностью в том, что они его услышат. Считать это лишь литературным приемом неправомерно, так как здесь можно увидеть отражение еще одной тенденции, характерной для всех писателей данной группы.

Речь идет о позиции учителя, с которой выступает автор по отношению ко всем героям своего повествования (кроме Бога и святых), о его самовосприятии себя как учителя для других, о переживании этой роли, также как и роли пророка (более характерно для протопопа Аввакума), обличителя, мученика. Выражение этой позиции не смущает реципиента текста благодаря подкупающей искренности и открытости речи. Однако, именно эта черта вступает в противоречие с христианской богословской и аскетической традицией.

Касательно феномена чуда в старообрядческой письменности этого периода стоит выделить основные внешние и внутренние изменения. Внешним отличием от памятников предшествующей традиции является описание самим автором своих собственных чудес, причем с частым комментарием к ним о религиозно-нравственном значении этого чуда. Внутренние изменения касаются цели записи чуда — основной целью становится доказать истинность своей религиозной позиции. Конечно, в восприятии представителей старообрядческой письменности принятие их религиозной позиции являлось необходимым условием для спасения и наследия жизни вечной, что соответствует основной, назидательно-побудительной цели записи чудес. Но подобное масштабное использование феномена чуда в качестве инструмента в борьбе со своими идейными противниками является новаторством, неизвестным предшествующей традиции.

В агиографической литературе исследуемого периода появляется аспект мученичества и это вносит коррективы в восприятии феномена чуда. Чудом становится само взыскание мученичества, особенно в XVII веке, в периоды Смуты, Раскола, бунтов, секуляризации общественной жизни. Это

было своего рода ностальгия по временам Древней Церкви – периода мучеников. Следует отметить, что мученичество воспринималось истинным только в границах Церкви, раскольники, старообрядцы становятся ложными мучениками, борцами и страдальцами не за истинную веру, а собственные убеждения. Для святого мало и даже пагубно в духовно отношении страдать просто так, для феномена святости и чуда необходимо страдать за Истину.

Среди чудес, описанных в рассматриваемой группе литературных сочинений, особенно оригинальны чудеса в произведении инока Епифания, вмещающие в себя сразу несколько новаторских с точки зрения агиографического жанра элементов. Кроме уже обозначенной автобиографичности для Епифания характерны мотив сонного видения, в котором он созерцает сам себя со стороны и мотив борьбы с бесами, превалирующей количественно над всеми другими описаниями чудес. При этом мотив борьбы с бесами усугубляется мотивом физической расправы над ними, в которой участвует не только сам инок Епифаний, но и Богородица. Натуралистическое описание борьбы с демонической силой, соединенное с вынесением этой борьбы за грани окружающей нас реальности (сон) также свидетельствует о более секулярном мировосприятии автора в сравнении с предыдущими писателями-агиографами.

Новаторство в содержательной части текста сопровождалось революционными изменениями в языке произведения. Последний характеризуется простотой, живостью, яркостью и образностью речи, говоря иначе — введением разговорного русского языка второй половины XVII века в литературную среду. Использование авторами церковнославянизмов при описании высоких религиозных переживаний, при речи о Боге, Церкви и догматах веры, причем довольно нечастое, является письменным отображением их устной речевой практики. В отличие от предшествующих писателей, невольно вносивших разговорный язык в свои литературные произведения или, как царь Иоанн Васильевич Грозный, сознательно использовавших и «игравших» словесными контрастами между «высоким

стилем» церковнославянского языка и обценной лексикой для достижения большего литературного эффекта, старообрядческие авторы (в первую очередь — Аввакум) отличались свободой и простотой в выражении своих мыслей. Их отношение к языку собственных произведений было столь революционным, что не нашло отражения не только в текстах писателей, принадлежащих к Православной Церкви (что объясняется табуированием произведений осужденных за раскол авторов), а и в произведениях сочинителей собственной старообрядческой среды. Литературное новаторство Аввакума и его современников-единоверцев предвосхитило лингвистические процессы последующих веков и явилось ярким примером совершенно нового типа формы и содержания агиографического сочинения, контрастирующего с предыдущей традицией древнерусской письменности.

Таким образом, агиографическая литература в XVII веке находится в контексте общественно-культурных изменений своего времени, характеризующихся, в первую очередь, секуляризацией сознания древнерусского читателя и автора и являет собой переходный этап между глубоко религиозной в своих смысловых основах литературной традицией Древней Руси XI–XVI веков и новой русской литературой XVIII века, предшественницей классической русской литературы XIX века — эталонного основания современного русского языка и отечественной письменности. На примере рассмотренных агиографических повествований можно говорить об изменении в восприятии феномена чуда — нетрадиционно большое акцентирование внимания на нем в первой половине века сменяется рациональным и, можно сказать, потребительским отношением к нему во второй половине века, что также соответствует общей тенденции «обмирщения» всех сфер жизни русского общества.

**БИБЛИОГРАФИЯ****Источники**

– *Рукописные:*

**Государственный исторический музей (ГИМ).**

1. Синодальное собрание, № 246. Пролог (XIII–XIV вв.).
2. Собрание А. С. Уварова, № 428. Жития русских святых (XVII в.).

**Российский государственный архив древних актов (РГАДА).**

3. Рукописное собрание Ф. Ф. Мазурина (Ф. 196), № 763. «Сия чудеса новоявленного Мангазейскаго святаго великомученика и чудотворца Василия. Еже содеяшася в последнем роде нашем русскаго Православия, в словенском нашем языке, в Сибирских краех» (XVII в.). – Л. 25–78.
4. Сибир. приказ. Стб. № 348.

**Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (РГБ ОР).**

5. Ф. 37. Собрание Т. Ф. Большакова, № 40. Службы и жития преп. Сергия и Никона Радонежских (XVII в.).
6. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоцкого монастыря, № 659. Сборник повестей, житий, канонов с толкованиями (XVI в.).
7. Ф. 303/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, № 694. Житие преподобного Сергия – Л. 389 об.–399
8. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, № 696. Жития русских святых (XVII в.). Житие и чудеса св. правед. Артемия Веркольского чудотворца. – Л. 185–220.
9. Ф. 304/1. Собрание Троице-Сергиевой Лавры, № 746. Сборник (XV в.). Житие преподобного Сергия. – Л. 209–261.
10. Ф. 310. Собрание В. М. Ундольского, № 286. Житие святителя Арсения Тверского. – Л. 8–26 об.

**Российская национальная библиотека (РНБ).**

- 11.Собрание ОЛДП. Q. 197. Список с явления чудотворца Василия Монгазейского города (1670-1676 гг.). – Л. 1–13 об.
  - 12.Соловецкое собрание. № 518/537. Чтение о страстотерпцах Борисе и Глебе. Л. 327 об. – 340.
  - 13.Сказание о проявлении мощей в Сибирстей стране, во граде Мангазейску новаго страстотерпца и мученика Василия, Мангазейского чудотворца // Библиотека Академии наук. Собрание текущих поступлений. № 496. – Л. 57 об. – 93 об., 1717.
- *Печатные:*
14. Деяния собора 1677 года // Труды Второго областного Тверского археологического съезда 1903 года 10–20 августа. Отдел IV: Областная история. Памятники церковной старины. – Тверь: Твер. учен. арх. комис., 1906. – С. 110–115.
  15. Домострой по рукописям Императорской Публичной библиотеки / Под ред. В. Яковлева. 2-е изд., испр. – Одесса: тип. А.Ш. Шульце, 1887.
  16. Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, пер. и коммент. В. В. Кускова. – М.: Кругъ, 2001.
  17. Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / Сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Кускова; подгот. древнерус. текста и пер. В. В. Кускова и др. – М.: Советская Россия, 1982.
  18. *Епифаний, инок.* Житие инока Епифания // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2013. Т. 17: XVII век. – С. 229–254.
  19. Жизнь и деяния блаженного Симеона Столпника // Византийские легенды / подгот. С. В. Полякова. – Л.: Наука, 1972. – С. 25–36.
  20. Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / Подг. текста, пер. и комм. О. А. Белобровой // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. – С. 356–462.

21. Житие Василия Мангазейского // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Подг. Е. К. Ромодановская и др. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – С. 345–352.
22. Житие Василия Мангазейского и повествование о начале Туруханского Троицкого монастыря / Под ред. П. Е. Островских. – СПб.: б.и., 1910.
23. Житие Елеазара Анзерского, написанное им самим / Подгот. текста и коммент. Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси. / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; вступ. ст. Д. С. Лихачева. – М.: Художественная литература, 1989. – Вып. 11: XVII век. – Кн. 2 – С. 299–304.
24. Житие и деяния преподобного отца нашего исповедника Макария, бывшего игуменом монастыря, называемого Пелекит, описанные монахом Саввой // Жития византийских святых эпохи иконоборчества / Общ. ред. Т. А. Сениной (монахини Кассии). – СПб.: Квадривиум, 2015. – Т. 1. – С. 392–424.
25. Житие и чудеса преподобного Александра Свирского. – СПб.: Царское дело, 1995 (репринт).
26. Житие Иринарха Ростовского / Подг. текста, пер. и комм. И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Понырско. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. – С. 464–516.
27. Житие Марии Египетской, бывшей блудницы, подвизавшейся в Иорданской пустыне // Византийские легенды / подгот. С. В. Полякова. – Л.: Наука, 1972. – С. 84–99.
28. Житие преподобного Евфросина Синозерского / Публ.: М. Ю. Хрусталев // Чагода: Ист.-краевед. альманах. – Вологда, 1999. – Вып. 1. – С. 235–260.
29. Житие преподобного отца нашего и священномученика Евфимия // Жития византийских святых эпохи иконоборчества / Общ. ред. Т. А.

- Сениной (монахини Кассии). – СПб.: Квадривиум, 2015. – Т. 1. – С. 335–372.
30. Житие преподобного отца нашего исповедника Феофана, творение Мефодия, патриарха Константинопольского // Жития византийских святых эпохи иконоборчества/ Общ. ред. Т. А. Сениной (монахини Кассии). – СПб.: Квадривиум, 2015. – Т. 1. – С. 146–208.
31. Житие преподобного Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси: XI – нач. XII века. – М.: Художественная литература, 1978. – С. 304–391.
32. Житие Сергия Радонежского // *Клосс Б. М. Избранные труды.* – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 1.
33. Житие Юлиании Лазаревской / Подг. текста и комм. Т. Р. Руди // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 15: XVII век. – С. 108–118.
34. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского. – М., 1903–1916 (репринт М., 1991–1994).
35. Из «Временника Ивана Тимофеева // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 14: Конец XVI – начало XVII века.
36. Из Хронографа 1617 года // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2006. – Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. – С. 516–562.
37. *Иоанн IV Васильевич Грозный, царь.* Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным. Послания Ивана Грозного // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2001. – Т. 11: XVI век. – С. 20–218.

38. Киево-Печерский патерик / Подг. текста, перевод и комментарии Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 413–627.
39. *Курбский А. М.* Переписка с Иваном Грозным. Сказания князя Курбского / Изд. Н. Г. Устрялова. – СПб.: тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1833. – Ч. 1.
40. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
41. *Лазарь, свящ.* Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерские узники – свидетели Истины. Сборник. – Ростов-на-Дону: б.и., 2009. – С. 273–274.
42. *Мартирий Зеленецкий*, прп. Автобиографическая повесть // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 2001. – Т. 11: XVI век.
43. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита. / Под ред. Н. Субботина. – М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1876. – Т. 4: Историко и догматико-полемическая сочинения первых расколоучителей. – Ч. 1: Челобитная Никиты (Пустосвята); сочинения Лазаря и подьяка Федора; челобитная инока Сергия.
44. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. – М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1879. – Т. 5: Историко и догматико-полемическая сочинения первых расколоучителей. – Ч. 2: Сочинения бывшего Юрьевецкого протопопа Аввакума Петрова.
45. Минея общая. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2002.
46. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. / Изд. под ред. А. И. Пономарева. – СПб.: Типография С. Добродеева, 1896. – Выпуск 2. Славяно-русский пролог. – Ч. 1. Сентябрь-декабрь.

47. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Изд. под ред. А. И. Пономарева. – СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1898. – Выпуск 4. Славяно-русский пролог. Ч. 2. Январь-апрель.
48. Памятники истории старообрядчества XVII века.– Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – Книга первая. – Выпуск I. АН СССР. Русская историческая библиотека. – Т. XXXIX.
49. *Петров Аввакум, протоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1979.
50. *Петров Аввакум, протоп.* Сочинения протопопа Аввакума // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2013. – Т. 17: XVII век. –С. 64–228.
51. Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль / Изд. подгот. Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, В. Б. Крысько, О. П. Шевчук, И. М. Ладыженский; под ред. В. Б. Крысько. – М.: Издательский центр «Азбуковник», 2010. – Т. I: Текст и комментарии.
52. Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. II: Указатели. Исследования / Изд. подгот. В. Б. Крысько, Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, И. М. Ладыженский, А. М. Пентковский. – М.: Издательский центр «Азбуковник», 2011.
53. *Тертулиан.* Избранные сочинения. – М.: издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
54. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 2.
55. *Феодор, дьяк.* Послание сыну Максиму // Пустозерские узники – свидетели Истины. Сборник. – Ростов-на-Дону: б.и., 2009. – С. 279–362.
56. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. В 4 т. – М.: Наука, 1967. – Т. 4.
57. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. – М.: Прогресс, 1995.

58. *Ingram K.* Is Christianity credible? A plain guide for intelligent inquirers. – London: The Faith Press, 1963.
59. *Tertulliani.* De Carne Christi // *Patrologiae Latinae Cursus Completus* / Ed. J.-P. Migne. – Athens, 1844. – Т. 2. – Col. 751–792.

### Литература

60. *Абышева Е.М.* Концептуальные инверсии: концепт «Чудо» (на материале русских и ирландских пословиц, поговорок, сказок): автореферат дис. ... канд. филол. н.: 10.02.20. – Тюмень, 2008.
61. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977.
62. *Аверинцев С. С.* Чудо // *Новая философская энциклопедия* / Науч.-ред. совет.: В. С. Степин [и др.]. – М.: Мысль, 2001. – Т. 4: Т–Я. – С. 367.
63. *Аверинцев С. С., Гаспаров М. Л.* Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. – М.: Наука, 1986.
64. *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. – Л.: Наука, 1974.
65. *Адрианова-Перетц В. П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // *Труды Отдела древнерусской литературы* / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – М.; Л.: Наука, 1964. – Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 41–71.
66. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVII века. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937.
67. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1947.
68. *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954.

69. *Адрианова-Перетц В. П.* Старообрядческая литература // История русской литературы: Учебник для вузов: / Под ред. проф. В. А. Десницкого (гл. ред.). – М.: Учпедгиз, 1941. – Т. 1. Ч. 1.
70. *Андреев М. Л.* Средневековая европейская драма: происхождение и становление (X–XIII вв.). – М.: Искусство, 1989.
71. *Анисимов К. В.* Литература Сибири // Литература Сибири – Историческая энциклопедия Сибири. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://sibhistory.edu54.ru/> (дата обращения: 15.02.2021).
72. *Антонова М. В., Семенюк Ю. В.* Общие принципы композиционного строения славяно-русских переводных житий Киевского периода // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2008. – №1. – С. 147–155.
73. *Антропова Н. А.* Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания как социальный феномен. // Герменевтика древнерусской литературы. – М.: Знак, 2008. – С. 711–752.
74. *Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. – СПб.: тип. И. Вошинского, 1882. – Ч. 1: Преподобный Нил Сорский: историко-литературный очерк.
75. *Аторин Р. Ю.* Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» // Старообрядческие святые первой половины XVII века: «подвиг раннехристианских мучеников» – [Электронный ресурс]. – URL: <https://rpsc.ru> (дата обращения: 21.02.2021.)
76. *Афиногенов Д. Е. и др.* Житийная литература // Православная энциклопедия. / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2008. – Т. XIX. – С. 283–345.
77. *Б.Н.М. Авраамий (Палицын)* // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2000. – Т. I. – С. 170–171.

78. *Байбурин А. К.* Сакральное // Религиозные верования / Отв. ред. В. Н. Башилов, И. Винкельман. – М.: Наука, 1993. – С. 183.
79. *Байдин В. И.* Св. Симеон Верхотурский — реальный человек? Жизнь, житийная легенда, почитание // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – С. 114–129.
80. *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. – СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1882. (Общество любителей древней письменности. Издания; № 81).
81. *Бахрушин С. В.* Легенды о Василии Мангазейском // *Бахрушин С. В.* Научные труды. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – Т. 3: Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. – Ч. 1: Вопросы русской колонизации Сибири в XVI–XVII вв. – С. 331–354.
82. *Бахтин М. М.* Собрание сочинений в 7 томах / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. – М.: Русское слово, 1996.
83. *Безобразов П. В.* Византийские сказания. – Юрьев: тип. К. Маттисена, 1917. – Ч. 1. Рассказы о мучениках.
84. *Берман Б. И.* Читатель жития // Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 159–184.
85. *Бернацкий М. М. и др.* Дорофей Газский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2007. – Т. XVI. – С. 32–43.
86. *Богданов А. П.* Русский патриархи (1589–1700): в 2-х т. – М.: ТЕРРА; Республика, 1999. – Т. 2.
87. *Брачев В. С.* Великие Минеи Чети, собранные митрополитом Макарием. К истории публикации (1868–1917) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2016. – Вып. 5. – С. 367–376.

88. *Брун Т. А.* К вопросу о возникновении Сказания об Унженском кресте (Повести о Марфе и Марии) // Источниковедение литературы Древней Руси. – Л.: Наука, 1980. – С. 216–226.
89. *Бубнов Н. Ю., Юхименко Е. М.* Епифаний // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2000. – Т. XVIII. – С. 545–549.
90. *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках (по «житиям святых»). – М.: Наука, 1966.
91. *Будовниц И. У.* Памятники ранней дворянской публицистики // Труды Отдела древнерусской литературы / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. – Т. 8. – С. 138–157.
92. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб.: Издание Д. Е. Кожанчикова. Типогр. товарищества «Общественная польза», 1861. – Т. 1: Русская народная поэзия.
93. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб.: Издание Д. Е. Кожанчикова. Типогр. товарищества «Общественная польза», 1861. – Т. 2: Исторические очерки русской народной словесности и искусства.
94. *Веселовский А. Н.* Избранное: Историческая поэтика / Научн. ред. И. О. Шайтанов. – М.: РОССПЭН, 2006.
95. *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и местно чтимых. – Вологда: тип. В.А. Гудкова-Белякова, 1880.
96. *Виноградов А. В., свящ.* О чудесах пустозерских мучеников. Часть 1.1 // Богослов.ru – [Электронный ресурс]. – URL: <https://bogoslov.ru/article/4787988> (дата обращения: 21.02.2021).
97. *Виноградов А. В., свящ.* О чудесах пустозерских мучеников. Часть 2.2 // Богослов.ru – [Электронный ресурс]. – URL: <https://bogoslov.ru/article/4793920> (дата обращения: 20.02.2021).

98. *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // *Русская речь* / Под. ред. Л. В. Щербы. – Петроград, 1923. – С. 208–285.
99. *Вовина-Лебедева В. Г., Чугреева Н. Н.* Ермоген // *Православная энциклопедия* / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2008. – Т. XVIII. – С. 633–646.
100. *Г. К. Куры* — птицы // *Энциклопедический словарь* Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://slovaronline.com> (дата обращения: 21.02.2021).
101. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. – М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1903.
102. *Гордиенко Н. С.* Новые православные святые. – Киев: Украина, 1991.
103. *Гудзий Н. К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения* / Ред., вступит. статья и коммент. Н. К. Гудзия. – М.: «Academia», 1934.
104. *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». – М.: Индрик, 1993.
105. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984.
106. *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: Искусство, 1989.
107. *Давыденков О., иерей* *Догматическое богословие: учеб. пособ.* – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.
108. *Демкова Н. С.* Комментарии к «Житию протопопа Аввакума, им самим написанному» // *Библиотека литературы Древней Руси* / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2013. – Т. 17: XVII век.

109. *Державина О. А.* Древняя Русь в русской литературе XIX века: Сюжеты и образы древнерусской литературы в творчестве писателей XIX века // Пролог: Избранные тексты. – М., 1990. – С. 192–391.
110. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. – Л.: Наука, 1973.
111. *Дмитриев Л. А.* Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. – Л.: Наука, 1970. – С. 65–75.
112. *Дорофеева Н. В.* Удивление // Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Волгоград: Парадигма, 2005. – Т. 1. – С. 273–286.
113. *Ельчанинов А., прот.* По страницам книги «Моя жизнь во Христе» праведного Иоанна Кронштадского. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.
114. *Еремин И. П.* Лекции по древней русской литературе. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1968.
115. *Еремин И. П.* Литература древней Руси: (Этюды и характеристики). – М.; Л.: Наука, 1966.
116. *Жарова И. Ю.* Функциональное назначение чудес в «Проскинтарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопа Аввакума. // Вестник славянских культур. – 2012. – №3. – С. 50–57.
117. *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М.: Гнозис, 1994.
118. *Зеньковский Василий, протопр.* О религиозном воспитании в семье // В доме Отца моего: сб. статей о роли христианской семьи в религиозном воспитании ребенка / Сост. А. Б. Рогозянский. – М.: Храм трех святителей на Кулишках, 2001.
119. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. В 2-х т. – М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009.

120. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. – М.: Церковь, 1995 (репринт).
121. *Зыков А. П., Манькова И. Л.* «Шлем Илигея» — реликвия Далматовского Успенского монастыря (к вопросу о формировании культа праведного Далмата) // История церкви: изучение и преподавание. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. – С. 110–116.
122. *Зыков А. П., Манькова И. Л.* Рейтарский шлем XVII в. из Далматовского монастыря: к событиям 1662-1667 гг. в Южном Зауралье // Проблемы истории России. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. – Вып. 3. Новгородская Русь: историческое пространство и культурное наследие. – С. 315–332.
123. *Игнатий, архиеп. Воронежский.* Истина святой Соловецкой обители против неправды челобитной, называемой Соловецкой, о вере. – СПб.: тип. Деп. внеш. торговли, 1847.
124. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: введение в православное догматическое богословие. – М.: Клин, 1996.
125. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. – М.: Дар, 2017.
126. *Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961.
127. *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. – Варшава, 1902.
128. *Каледа Глеб, прот.* Домашняя Церковь. – М.: Зачатьевский монастырь, 1998.
129. *Карсонов Б. Н., Манькова И. Л.* Старец Далмат: человек и святой // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского). Материалы Международной научно-практической конференции. В 2-х т. – Пермь, 1997 (б.изд.). – Том I. – С. 178–189.

130. *Кириллин В. М.* Истинные воины Царя Небесного: Преподобные Сергей Радонежский и Иосиф Волоцкий в древнерусской литературе и предании Церкви. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2016.
131. *Кириллин В. М.* О книжности, литературе, образе жизни Древней Руси. – М.: Глобал Ком, 2013.
132. *Кириллин В. М.* О состоянии русского общества и государственности времени преподобного Сергия Радонежского и о значении его духовного подвига // Сретенский сборник: Научные труды преподавателей СДС. – 2014. – Вып. 5. – С. 176–200.
133. *Кириллин В. М.* Образ преподобного Сергия Радонежского в «Сказании Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря» // Церковь и время. – 2014. – Т. LXVI. – № 1 (Январь – Март). – С. 130–144.
134. *Кириллин В. М.* Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // *Studia Litterarum: Литературные исследования.* – 2017. – Т. 2. – № 1. – С. 150–183.
135. *Кириллин В. М.* Поэтика иносказаний в литературе Древней Руси (символика чисел: ее своеобразие и формы). Дис. ... докт. филол. н. М., 2001.
136. *Кириллин В. М.* Преподобный Сергей Радонежский как покровитель воинских сил России // Сретенский сборник: Научные труды преподавателей СДС. – 2014. – Вып. 5. – С. 201–247.
137. *Кириллин В. М.* Число 15 как топос древнерусской агиографии // Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии, посвященной памяти профессора МДА М. М. Дунаева, «Таинство слова и образа». – М.: Московская духовная академия, Орфограф, – 2017. – С. 24–49.
138. *Клосс Б. М.* Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 1. Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты.

139. *Клосс Б. М.* Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 2001. – Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.
140. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития как исторический источник. – М.: Наука, 1988.
141. *Комарович В. Л., Лихачев Д. С.* Протопоп Аввакум // История русской литературы: В 10 т. / Ред.: акад. А. С. Орлов и др. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – Т. II. – Ч. 2. Литература 1590-х – 1690-х гг. – С. 302–322.
142. *Кон И. С.* Психология ранней юности. – М.: Просвещение, 1989.
143. *Коноплев Н. А.* Святые Вологодского края // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – М., 1895. – Кн. 4. – С. 1-130.
144. *Конявская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV вв. – М., 2007.
145. *Конявская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV вв. – М.: Свой круг, 2007.
146. *Коренева Ю. В.* Лингвокультурема Чудо в русском агиографическом тексте (северные преподобнические жития) // Образы национальной ментальности в текстах Русского Севера: сборник научных статей. Отв. ред. Е. Н. Ильина. – Вологда: Легия, 2013. – С.118–124.
147. *Корецкий В. И.* Борьба крестьян с монастырями в России XVI — начала XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма / Отв. ред. Н. А. Смирнов. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – Т. 6. – С. 169–215.
148. *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты. – СПб.: Наука, 1996.
149. *Кузьмин А. В., Сухова О. А.* Иулиания // Православная энциклопедия. Т. XXVIII / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2012. – С. 546–547.

150. *Кунцевич Г. З.* История о Казанском царстве, или Казанский летописец: опыт историко-литературного исследования. – СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1905.
151. *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. – М.: Высшая школа, 2003.
152. *Кучкин В. А., Епифанов И. А.* Анна Кашинская // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2001. – Т. II. – С. 461–463.
153. *Кушева Е. Н.* Из истории публицистики Смутного времени // Уч. зап. Саратов. гос. ун-та. – 1926. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 21–97.
154. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. – М.: Изд. группа «Прогресс», 2001.
155. *Левецкий Г.* Отчет профессорского стипендиата Георгия Левецкого о занятиях в 1889–90 гг. // Журналы Совета С.-Петербургской духовной академии за 1889-90 учебный год. – СПб., 1895. – С. 287–345.
156. *Лега В. П.* Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения // Ценностный дискурс в науках и теологии / Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М.: ИФ РАН, 2009. – С. 73–96 (продублировано: Богослов.ру. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/379836.html> (дата обращения 18.01.2020)).
157. *Леонид, архимандрит.* Святая Русь. – СПб.: типография М. Стасюлевича, 1891.
158. *Лимеров П. Ф.* К вопросу о подвиге святости Стефана Пермского // Россия между прошлым и будущим: исторический опыт национального развития. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 20-летию ИИА УрО РАН. – Екатеринбург: Ин-т истории и археологии, 2008. – С. 568–573.
159. *Лихачев Д. С.* Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси. – М.: Современник, 1975.

160. *Лихачев Д. С.* Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси. – 1982. – Вып. 5. – С. 5–20.
161. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. – Л.: Художественная литература, 1971.
162. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили. – Л.: Наука, 1973.
163. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 1970.
164. *Лобакова И. А.* Воинское повествование и агиографическая традиция в литературе XVII в. (на материале Распространенной редакции «Повести о разорении Рязани Батыем») // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – 1993. – Т. 48. – С. 297–303.
165. *Лобакова И. А.* Два вида Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа» // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Творогов. – 2003. – Т. 53. – С. 518–541.
166. *Лобакова И. А.* Житие митрополита Филиппа: Исслед. и тексты. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
167. *Лоевская М. М.* Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох. Дис. ... докт. культ. М., 2005.
168. *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.
169. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. – М.: Искусство, 1970.
170. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. – М.; Л.: Наука, 1960.
171. *Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2004.
172. *Макарий (Веретенников), архим. Иов* // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.:

- Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2010. – Т. XXV. – С. 253–264.
173. *Макеева И. И.* Типология структуры ранних чудес св. Николая Мирликийского // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – М.: Древлехранилище, 2006. – С. 252–280.
174. *Малето Е. И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века: Исследование, тексты, комментарии / Отв. ред. А. Н. Сахаров. – М.: Наука, 2005.
175. *Малов А. Ф.* Послание об обретении мощей епископа Никиты // Сб. статей в честь А. И. Соболевского / Под ред. ак. В. Н. Перетца. – Л.: Академия наук, 1928. – С. 496–498.
176. *Мансикка В.* Житие Александра Невского: разбор редакции и текст. – СПб.: О-во любителей древней письменности, 1913. (Памятники древней письменности и искусства; 180).
177. *Мантова Ю. Б.* Бурный поток на пути византийского святого: литературное воплощение агиографического топоса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2015. – № 19. – С. 628–634.
178. *Манькова И. Л.* Легенды и факты о старце Далмате и начало Исетской пустыни // Культура Зауралья: прошлое и настоящее. – 2000. – Вып. 3. – С. 3–11.
179. *Мартюшев А. М.* «Епифаниева» повесть как исторический документ о коми народе // Записки общества изучения Коми края. – 1929. – Вып. 2. – С. 12–34.
180. *Медведев А.А.* Изображение посмертных чудес в святительских житиях. (на материале житий митрополитов Петра, Алексия, Ионы). // Вестник славянских культур. – 2014. – №2(32). – С. 151–157.
181. *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. Дис. ... докт. филол. н. – М., 2002.

182. *Минеева С. В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII века: в 2 т. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т. 2.
183. *Михайлов А. В.* Избранное. Завершение риторической эпохи. – СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2007.
184. *Михайлов А. В.* Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. – СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2006.
185. *Моисеева Г. Н.* Автор «Казанской истории» // Труды Отдела древнерусской литературы / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. – 1953. – Т. 9. – С. 266–288.
186. *Мороз А. Б.* Народная агиография: к постановке вопроса // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. – 2009. – Т. 68. – № 6. – С. 19-27.
187. *Мороз А. Б.* Святые русского Севера: народная агиография. – М.: ОГИ, 2009.
188. *Муравьев А. Н.* Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских. В 12 т. – СПб.: Тип. 3 отд. собств. Е. И. В. канцелярии, 1855–1858.
189. *Назаревский А. А.* Очерки из области русской исторической повести начала XVII в. – Киев: Изд-во Киевск. гос. ун-та, 1958.
190. *Наумов А. Е.* Святость в эпоху Петра Первого // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. – СПб.: Пушкинский дом, 2011. – С. 603–611.
191. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. – М.: Даниловский благовестник, 1997.
192. *Панченко А. М.* Лазарь // Словарь книжников и книжности Древней Руси. / Под ред. Д. М. Буланина, А. А. Турилова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. – Вып. 3. – Ч. 2. – С. 214–217.

193. *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – 1983. – Т. 37. – С. 54–78.
194. *Панченко О. В.* Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского нового чудотворца // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – С. 473–482.
195. *Пауткин А.А.* Беседы с летописцем: поэтика раннего русского летописания. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002.
196. *Петров Н. И.* Чудо как исторический факт: к постановке вопроса // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. – СПб., 2017. – Вып. 8. – С. 177–203.
197. *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.
198. *Петрушко В. И.* О попытках создания Киевского патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX веке. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
199. *Пивоваров Б., прот.* Василий Мангазейский // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2004. – Т. VII. – С. 206–209.
200. *Пигин А. В.* Жанр видений как исторический источник (на Выговском материале XVIII в.) // 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.
201. *Плигузов А. И., Янин В. Л.* Послесловие // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Наука, 1988.

202. *Прокофьев Н. И.* «Видение» как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. – М., 1964. – Т. 231. – С. 35–56.
203. *Прокофьев Н. И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII в. (из истории жанров литературы русского средневековья). Дис. ... канд. филол. н. – М., 1949.
204. *Прокофьев Н. И.* Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси // Очерки по истории русской литературы: учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. – 1967. – Т. 256. – Ч. 1. – С. 36–53.
205. *Прокофьев Н. И.* Символично-аллегорическая образность в литературе начала XVII века // Вопросы русской литературы: учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. – 1966. – Т. 248. – С. 29–44.
206. *Пропи В. Я.* Легенда // Русское народное поэтическое творчество / Отв. ред. чл.-кор. АН СССР Д. С. Лихачев. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. – Т. 2. – Кн. 1: Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII – первой половины XIX века.
207. *Прохоров Г. М.* Святые в истории Руси X–XVIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. О. В. Творогов. – 2003. – Т. 54: Памяти Д. С. Лихачева. – С. 78–98.
208. *Пытин А. Н.* История русской литературы. – СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1898. – Т. 2.
209. *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии. – 1926. – Вып. 33. – С. 103–200.
210. *Робинсон А. Н.* Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей) // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. В. И. Малышев. – 1958. – Т. 14: Посвящается В. П. Адриановой-Перетц. – С. 391–403.
211. *Робинсон А. Н.* Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. – М.: Изд-во АН СССР, 1963.

212. *Робинсон А. Н.* Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – 1958. – Т. 15: К Четвертому международному конгрессу славистов. – С. 203–224.
213. *Романенко Е. В., Федорова И. В.* Макарий // Православная энциклопедия. Т. XLII / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2016. – С. 410–424.
214. *Романова А. А.* Житие Феоктиста, архиепископа Новгородского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. / Под ред. Д. М. Буланина. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – Вып. 3. – Ч. 4. – С. 414–416.
215. *Романова А. А.* Заметки о почитании русских святых в XVII в // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2017. – Т. 7. – № 7. – С. 272–280.
216. *Романова А. А.* К хронологии Жития Варнавы Ветлужского // Грани русского средневековья: Сб. ст. к 90-летию Ю. Г. Алексеева. – М.: Древнехранилище, 2016. – С. 181–192.
217. *Романова А. А.* Несколько наблюдений о почитании «неведомых святых» в России // Круги времен: Исследования, посвящения и воспоминания. В память Е. К. Ромодановской. – 2015. – Т. 2. – С. 323–330.
218. *Романова А. А.* Почитание св. Антония Леохновского в источниках XVIII-XIX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 8. – С. 187–190.
219. *Романова А. А.* Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке. // Научный диалог. – 2016. – №9 (57). – С. 205–216.
220. *Романова А. А.* Рукописная традиция Сказания «о явлении мощей братьев Алфановых» // Рукописная книга Древней Руси и славянских

- стран: от кодикологии к текстологии. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 95–103.
221. *Романова А. А.* Смута и развитие русской агиографии // 1612 и 1812 годы как ключевые этапы в формировании национального исторического сознания. Сб. науч. тр. [Материалы Всероссийского круглого стола 21 ноября 2012 г.] – СПб.: Президентская библиотека, 2013. – С. 54–59. (Сборники Президентской библиотеки).
222. *Ромодановская Е. К.* Легенда о Василии Мангазейском // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1986.
223. *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // Труды Отдела древнерусской литературы / Гл. ред. серии Д. С. Лихачев, Ред.: А. А. Алексеев, М. А. Салмина. – 1996. – Т. 49. – С. 141–156.
224. *Руди Т. Р.* О Тобольском списке «Повести об Ульянии Осорьиной» // Труды Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – 1993. – Т. 48. – С. 335–338.
225. *Рыжова Е. А.* Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. – С. 160–194.
226. *Рышкова И. В.* Феномен чуда // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2010. – № 5 (37). – С. 46–51.
227. *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера в XIV-XVII вв. // Сб. общества исторических, философских и социальных наук при Пермском университете / Ред.: проф. А. П. Дьяконов. – 1929. – Вып. III. – С. 47–116.
228. *Сальников А. К., Романенко А. В.* Артемий Веркольский // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2001. – Т. III. – С. 463–465.

229. *Сапожников Д. И.* Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII). – М.: Унив. тип., 1891.
230. *Сахаров В. А.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. – Тула: тип. Н. И. Соколова, 1879.
231. *Святополк-Мирский Д. П., князь.* О московской литературе и протопопе Аввакуме // Евразийский временник. – 1925. – Т. 4. – С. 338–350.
232. *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. – М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1915.
233. *Серман И.* Чудо и его место в исторических преданиях XVII — XVIII веков // Русская литература. – 1995. – №2. – С. 104–114.
234. *Скрипиль М.О.* Легендарно-политические сказания Древней Руси // Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. – 1950. – Вып. 2. – С. 48–63.
235. *Скрипиль М. О.* Повесть об Улиянии Осорьиной: (исторические комментарии и тексты) // Труды Отдела древнерусской литературы / Ред.: В. П. Адрианова-Перетц, И. П. Еремин. – 1948. – Т. 6. – С. 256–323.
236. *Смилянская Е. Б.* Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII века (по материалам следственных дел) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1999. – С. 223–238.
237. *Смирнов И. И.* Восстание Болотникова. – М.: Госполитиздат, 1951.
238. *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники древней Руси? – Сергиев Посад: Св.-Троиц. Сергиева лавра, собств. Тип., 1903.
239. *Смирнова В. В.* Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров: Житие, пример, видение. Дис. ... канд. филол. н. – М., 2006.
240. *Соболева Л. С.* Пермская земля в «Житии Стефана Пермского» Епифания Премудрого // Литературный процесс на Урале в контексте историко-культурных взаимодействий: конец XIV–XVIII вв. – Екатеринбург: Союз писателей, 2006. – С. 72–90.

241. *Соколова Р. И.* Философия чуда. В поисках теоретического осмысления // Авторский экспертный доклад Изборскому клубу. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://izborsk-club.ru/4938> (дата обращения: 14.02.2021).
242. *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
243. *Сошинский С. А.* Чудо в системе мироздания // Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. – 2001. – № 9. – С. 82–97.
244. *Стародумов И. В.* Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии. Дис. ... канд. филол. наук. – Омск, 2009.
245. *Стародумов И. В.* Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Омск, 2009.
246. *Стародумов И. В.* Истоки, эволюция и типология жанра чуда в древнерусской агиографии // Литература, фольклор: текст, проблемы и методы исследования. Сб. научных трудов, посвященный 60-летию филологического факультета КГУ. – Курган: Курганский гос. ун-т, 2013. – С. 38–45.
247. *Стародумов И. В.* Отражение демонологии в повествованиях о посмертных чудесах древнерусских святых подвижников XV — XVII веков // Культура провинции: сборник научных статей. – Курган: Курганский гос. ун-т, 2010. – С. 68–70.
248. *Стародумов И. В.* Развитие мотива чуда и формирование жанрово-сюжетной основы агиографических повествований о чудесах в Ветхом Завете // Вестник Омского университета. – 2012. – № 3 (65). – С. 268–276.
249. *Стародумов, И. В.* Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: дис. канд. филол. наук: защищена 30.09.2009. – Омск, 2009.

250. *Строев П. М.* Библиографический словарь и черновые к нему материалы / Приведены в порядок и изданы под ред. А. Ф. Бычкова. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1882.
251. *Таянова Т. А.* Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума. // *Благословенны первые шаги...* Сб. работ молодых исследователей. – Магнитогорск: Наука, 1997.
252. *Творогов О. В.* О «Своде древнерусских житий» // *Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика.* – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. – С. 3–58.
253. *Тихонравов Н. С.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. – М.: тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1892.
254. *Томашевский Б. В.* Писатель и книга. Очерк текстологии. – М.; Л.: Прибой, 1928.
255. *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. – М.: ФЛИНТА, 2018.
256. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис; Шк. "Языки рус. культуры", 1995. – Т. 1: Первый век христианства на Руси.
257. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис; Шк. "Языки рус. культуры", 1998. – Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIII вв.).
258. *Троицкий И.* Обзорение источников начальной истории египетского монашества. – Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1906.
259. *Туров С. В.* Образ святого Симеона Верхотурского в устном фольклоре // *Христианское миссионерство как феномен истории и культуры (600-летию памяти святителя Стефана Великопермского).* Материалы Международной научно-практической конференции. В 2-х т. – Пермь, 1997 (б.изд.). – Том 2. – С. 185–190.
260. *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. – М.: Наука, 1977.

261. Уляшев О. И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. // Научные доклады. – 1997. – Вып. 385. – С. 16–17.
262. Усачев А. С. Об исторической ценности древнерусских сообщений о чудесах (на материале чуда о свечении под Казанью 1552 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2010. – № 1 (39). – С. 112–116.
263. Успенский Б. А. Этюды о русской истории. – СПб.: Азбука, 2002.
264. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). – М.: Изд-во МГУ, 1982.
265. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990.
266. Фетисов И. И. К литературной истории повести о мученике Исидоре Юрьевском // Сб. статей в честь А. И. Соболевского / Под ред. ак. В. Н. Перетца. – Л.: Академия наук, 1928. – С. 218–221.
267. Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Опыт описания жизни их. В 3 кн. – Чернигов: тип. Ильинского монастыря, 1865.
268. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.
269. Черкесов Е. Т. О взаимодействии русских народных и церковнославянских элементов речи в русском литературном языке доломоносовского периода // Материалы и исследования по истории русского литературного языка. – 1951. – Т. 2. – С. 220–221.
270. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13 500 слов: – М.: Рус. яз., 1993. – Т. 1-2.
271. Шаховской С. И., князь. Домашние записки // Московский вестник. – 1830. – Ч. 5. – № 17–20. – С. 61–70.
272. Шашков А. Т. Аввакум Петров // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2000. – Т. I. – С. 83–87.

273. *Шевырев С. П.* История русской словесности. В 4 ч. – М.: тип. Бахметева, 1860. – Ч. 4. – С. IV, 60.
274. *Щеглова С.* Житие царевича Дмитрия в обработке св. Дмитрия Ростовского // Уч. зап. Самар. ун-та. – 1919. – Вып. № 1. – С. 85–97.
275. *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. – СПб.: МАЭ, 1995. – С.110–176. (Русский Север; вып. 5).
276. *Эйхенбаум Б. М.* Сквозь литературу (сборник статей). – Л.: Academia, 1924.
277. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
278. *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд.* Под редакцией чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. – М.: Изд-во «Наука», 1977. – Выпуск 4.
279. *Юрьева Т.В.* Русская агиография: специфика изучения // Взаимодействие вуза и школы в преподавании отечественной литературы: Художественный текст как предмет изучения в школе и вузе. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 1000-летию Ярославля и году учителя. – Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, 2010. – С. 34-45.
280. *Юхименко Е. М.* Один из первых старообрядческих учителей свящ. Лазарь: Уточнения к биографии // Уральский сб.: История, культура, религия. – 2009. – Вып. 7. – Ч. 2. – С. 83–96.
281. *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. – СПб.: Синод. тип., 1908.
282. *Языков Д. И.* Добавки и поправки (об И. Хворостинине) // Русский архив. – 1880. – №3. – С. 482–483.
283. *Якубинский Л. П.* История древнерусского языка. – М.: Учпедгиз, 1953.
284. *Яхонтов А.* Жития святых как образовательно-воспитательное средство. – Симбирск: тип. И.С. Хапкина, 1898.

285. *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. – Казань: тип. Ун-та, 1881.
286. *Alissandratos J.* New Approaches to the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja // *Cyrrillomethodianum*. Thessal. – 1983. – Vol. 7. – P. 235–244.
287. *Alissandratos J.* A Reassessment of the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja in the History of Russian Literature // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica: Riccardo Picchio dicata*. – 1986. – Vol. 1. – P. 1–17.
288. *Brown P.* The Cult of the Saints. – Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
289. *Elliot A. G.* Road to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints. – Ann Arbor, MI: UMI Books on Demand, 2004.
290. *Gehrke P.* Saints and Scribes: Medieval Hagiography in its Manuscript Context. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1993.
291. *Kim S. S.* The miracles of Jesus according to John. – NY.: Wipf and Stock Publisher, 1997.
292. *Lupton J. R.* Afterlives of the saints: hagiography, typology, and Renaissance literature. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.
293. *McKenzie R. Y.* Secularizing tendencies in medieval Russian hagiography of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Dissertation: PhD. – University of London, 1999.
294. *Maslow A.H.* Dominance, self-esteem, self-actualization: germinal papers of A.H. Maslow / Lewrey R., ed. – Monterey. Calif.: Brooks/Cole, 1973.
295. *Meier J. P. A.* Marginal Jew. – NY.: Doubleday Religious Publishing Group, T.H.E., 1991. – Vol. 2.
296. Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées 2 / Aigle D.(dir.) – Turnhout: Brepols, 2000.

297. *Perrot J.-P., Pifarré A.-F. et etc.* Hagiographie, imaginaire, littérature: mélanges en hommage à Jean-Pierre Perrot. – Chambéry: Université Savoie Mont-Blanc, Laboratoire LLSETI, impr. 2015.
298. *Root J.* The Theophilus legend in medieval text and image. – Cambridge: D.S. Brewer, 2017.
299. Saints orientaux. Hagiographies médiévales comparées 1 / Aigle D.(dir.). – Paris: De Boccard, 1995.
300. *Seemann K.-D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. – München, 1976 (Series: Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Bd. 24).
301. *Ševčenko I.* Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century. – Toronto: Canadian Institute of Balkan Studies, 1995.
302. The 17th International Byzantine Congress: major papers. Dumbarton Oaks. Georgetown University. Washington, D.C., 3–8.8.1986. – New Rochelle/N.Y.: Caratzas, 1986.