

А. Л. Юрганов

Убить
Всё

Путь
от Средневековья
к Новому времени

А. Л. Юрганов

Убить беса

Путь от Средневековья
к Новому времени

Москва
2006

УДК 930.85(47)
ББК 63.3(2)4-7
Ю 64

Художник М.К. Гуров

ISBN 5-7281-0813-х

© Юрганов А.Л., 2006
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2006

Оглавление

От автора

7

Глава 1

История одного убийства

9

Глава 2

Две жизни святого

39

Глава 3

*Нелепое ничто,
или Над чем смеялись святые Древней Руси*

145

Глава 4

Традиция и апостасия

201

Глава 5

Путь к Новому времени: опыт реконструкции

323

Примечания

387

Список сокращений

433

*Посвящается памяти
моего деда Николая Ивановича Юрганова*

«...и не съобразуйтесь веку сему,
но преобразуйтесь обновлениемъ
ума вашего»

Житие Илариона Великого

Путешественнику, попавшему на остров в океане, где живет туземное племя, поневоле придется вооружиться знанием конкретного, частного, чтобы очевидности чужого культурного опыта «достроились» до некоего целого, и тогда любая мелочь повседневности будет указывать на свое неслучайное присутствие в жизни. Это правило применимо и к научному исследованию.

Перед нами текст древнерусского сочинения конца XVII в., в котором описывается убийство. Парадокс заключается в том, что в средневековой культуре не допускалось даже мысли, что такое убийство возможно. Как же оно стало фактом сознания? Текст этот написан в эпоху больших культурных перемен, в начале 70-х годов XVII в. Сказать: «Вот видите, как осуществился переход от Средневековья к Новому времени, что даже убийства стали возможны, о которых раньше не слыхали», значит ничего не сказать. У этой странной истории должна быть своя логика. Логика допущения, что подобное убийство возможно.

Непонимание текста есть лучший повод начать научное исследование. Но особый интерес вызывает то, что непонимание касается всей древнерусской культуры в ее поворотном моменте, когда она перестала быть сама собой — на пути от Средневековья к Новому времени...

От конкретного текста к реконструкции смыслов древнерусской культуры переходного периода — таков путь, предлагаемый читателю этой книги*.

Автор

* Слова искренней признательности я адресую моим коллегам Ю.П. Зарецкому, Г.И. Зверевой, А.В. Каравашкину, М.П. Одесскому, Е.Б. Смилян-ской, В.Я. Петрухину, взявшим на себя труд прочитать рукопись книги и откликнуться замечаниями. Конечно, все недочеты и ошибки остаются на моей со-вести.

Я также благодарен президенту РГТУ Ю.Н. Афанасьеву за постоянное внимание к моим трудам по истории русской средневековой культуры. Эта кни-га получила грантовую поддержку во многом благодаря его усилиям. Спасибо всем тем, кто так или иначе причастен к выходу книги, и надеюсь, что она оправдает их ожидания.

Глава 1

История одного убийства

Житие Прокопия Устюжского, юродивого. Двадцать шестое чудо

В истории древнерусской литературы Повесть о бесноватой Соломонии относится к началу 70-х годов XVII в.¹ Место действия — Ероговская волость, от Устюга Великого 40 поприщ по р. Сухоне. Жили там священник церкви Успения Пресвятой Богородицы Дмитрий и его жена Улита. И была у них единственная дочь Соломония...

«Славно Бог прославился»

В 7169 (1660/61) г. Соломония вышла замуж за землевладельца по имени Матфей. В первую брачную ночь он «не по мнозе времени» поднялся с брачной постели и вышел «на предверие», телесной ради нужды. В это время в дверь кто-то постучал: «Соломоне, отверзи».

Решив, что это муж, она открыла дверь. Ей в лицо ударил «вихрь велий», проникавший во все углы дома, в человеческое тело, глаза и уши, очень похожий на пламень «некий синь». Соломония ужаснулась, «помышляше в уме своем», что это не муж, а некое «страхование неприязненное». Словом, догадалась Соломония, что ворвался в ее жизнь не вихрь слепой и бесхитростный, а дух нечистый.

Матфей возвратился в дом, но Соломония не могла уснуть. Ее трясло и бросало в лютый озноб. На третий день после необычного происшествия она почувствовала, что в утробе её находится демон. С этого момента она стала бесноватой («во иступлении ума от вшедшаго в ню врага»).

На девятый день она подверглась насилию дьявола, который пришел в зверском обличье, мохнатый, и безбоязненно, бесстыдно лег с ней на одре, вступив в скверное смешение. На утро она пришла «во ум» и рассказала мужу всю правду о дьявольских кознях.

С того дня началось едва ли не круглосуточное, непрерывное насилие над Соломонией. Окаянные приходили в человеческом образе, «яко некоторые прекраснии юноши», нападали на нее, оскверняли и уходили прочь. Она опять пожаловалась мужу, но он смолчал, а через некоторое время вернул несчастную в дом отца.

Но они и здесь, окаянные водные демоны. Выйдет Соломония из дому отца — они хватают ее и в воду. Она кричит «гласом велиим», но никто ей помочь не может.

Жила Соломония в воде по несколько дней. Ее там мучили, оскверняли. Иногда выбрасывали в лес, иногда в поле. Случайные люди находили ее обнаженной и отводили в дом отца.

Однажды, когда Соломония была в доме одна, демоны пришли и стали ее бить, бросать то в один, то в другой угол. Затем взяли веревку, привязали к ней жернов и повесили «к стропу храмины тоя». Соседи услышали необычный стук, шум, ужаснулись и рассказали об этом отцу Димитрию. Он пришел в дом, но никого не увидел, кроме дочери, лежавшей на полу («отрешися от верху стропы»). Соломония была едва живой. Тело ее посинело от ударов.

Отец и мать стали запира́ть дом на ночь. Но это не помогло: «чернородные» приходили снова. Во время одного из таких ночных визитов бесы дали Соломонии «копие железное» и сказали: «Сим копием заколи отца своего и мать». Утром, придя в себя, она показала родителям это копьё.

Бесы хотели, чтобы она жила с ними и «веровала бы, якоже и они сквернии со отцем своим сатаною, такоже бы пила и ела с ними и волю бы их творила». Они пообещали: «Соломоние, видиши ли, коль добро житие наше все? Яко будеши ты у нас в велицей чести, и ни в чем тебе будет скудно». Она им ничего не ответила.

Но было видно, что ни ласка бесовская, ни обещания жизни богатой не могут отвлечь ее от Христа.

Тогда они продолжили ее мучить, «расковавше ея по стене по руце и по нозе, и в смыки въбиша, и начаша копии колоти, и рожны збодати, и ногти драти». Но и после таких жестоких пыток на вопрос «Веруеши ли нама и во отца нашего сатану?» Соломония ничего не ответила. Ее отковали от стены, возвели на высокое место, взяли за руки и за ноги и бросили «на землю долу».

Она лежала три дня, «аки мертве сущи». И снова демоны взяли ее к себе — в скверные «жилища». Соломонию отдали девке Ярославке, приказав той: «Увещай сию жену, дабы она с нами жила zde, и пила, и ела, и в нашу веру веровала, якоже и ты». Девушка же та стала спрашивать: «Како ты, жено, прииде семо, и коего града еси ты или веси?» Соломония рассказала о себе. Ярославка пожалела ее и решила помочь: «Жено, аще не хоцещи zde у них жити, и ты с ними не глаголи ничтоже и ни яждь, ни пий. И они тя помучат и паки отпустят». Ярославка призналась, что мать отдала ее дьяволу еще при рождении.

Бесы вновь спросили: «Соломоне, веруеши ли в нас?» Ответа не последовало. Они схватили ее, отнесли в лес и еле живую бросили. С трудом она дошла до своего дома. Прожила в нем шесть дней, и снова нечистые стали приходить «невидимо», хватать ее и уносить к себе. От скверного смещения она забеременела и полтора года вынашивала бесов. В день родов пришла в дом отца, повелела ему, матери и всем домашним выйти вон, чтобы их не убили демоны. Родила сразу шестерых бесенят. Их тотчас забрали бесы и унесли, положив под помост. Но новорожденные стали метать камни в дом Соломонии, да так удачно, что ее родители и все домашние не на шутку перепугались и выбежали из дома.

К Соломонии пришла «темнообразная жена» и потребовала, чтобы та пила кровь из сосуда: «Соломоне, егда ты крови не пиеши и нами гнушаеши, и ты въземъши копие или нож и заколи отца своего попа Дмитрия». Соломония пообещала, что сделает это: «Дадите ми еще урочное время, и аз помалу заколю его». Сказала она так лишь потому, что не в силах была терпеть «чернообразных демонов», которых только что родила: они присосались к ее грудям, «яко змии лютии».

Три дня и три ночи никто не мог войти в дом Соломонии из-за «каменного метания». На четвертый день вошли, но никого в доме не было. Бесы ушли и утащили в свои темные и мрачные «жилища» Соломонию, чтобы продолжить ее мучения.

Вновь бесы вступили с ней в половую связь («смесишася с нею темнии скверным смешением»), и зачала она от «диавольскаго насилия». Родила в доме отца еще двух демонов — их тут же тайно унесли чернородные. В родах она ничего не ела, была вне ума. Кормили ее бесы птичьей кровью, травой и кореньями.

Через некоторое время бесы вновь взяли ее с собой в воду. Была она там три дня и три ночи. Демоны радовались, что Соломония родила им «детей». Их даже спросили: «Что вам сия жена?», и бесенята ответили: «Мати нам есть». Затем бесы сели, каждый по своему чину на своих местах. Соломония не хотела с ними есть и пить. Ее заставили подавать вино. Чернородные взирали на нее и говорили друг другу: «Всяко мы сию жену мучили: и били, и ножи резали, и ужьми вязали и давили, и сверху гор долу бросали, и ногтями железными тело ея драли. И всякими разными муками и томлении мучили, дабы отступила она веры своя и в нашу веровала, и жила бы у нас, и волю нашу творила. И никакоже возмогахом превратити». Кто-то из них даже сгоряча предложил сварить ее живьем.

Соломонию вновь отдали Ярославке, с которой у бесноватой сложились тайные дружеские отношения. Девка спросила: «Жено, хочеши ли, да отпрошу тя у темных ко отцу твоему сходитьи и проститися?» Соломония ответила: «Ей, хошу, другине моя». Тогда Ярославка стала называть Соломонии десятки бесовских имен... Когда Соломония запомнила их всех, Ярославка сказала: «Жено, как тебе отпустят чернородные ко отцу твоему и к матери проститися, и ты вели отцу своему сии имена темная переписать, которые тебе ныне сказах и научих. И вели ему те имена заклинять во святем олтари, идеже безъкровная жертва приносится Господу Богу. И потом тебе они чернороднии не возмогут унести к себе, ни приблизитися к тебе, ни власти имети над тобою». Ярославка пришла к бесам и сообщила им, что Соломония желает проститься с родителями. Ничего не подозревая, они согласились и принесли ее на болото. Здесь бесам вдруг захотелось утопить Соломонию, но ее

спасла «туча велия с молниею огненною, и з громом страшным». Гроза и молнии стали их палить и убивать. Было убито множество бесов: «И бяше блато от них и езеро исполнено ими, яко смолоу». Соломония спряталась в яме. Но оставшиеся демоны нашли ее и опять стали мучить. И вновь прогремел гром, началась буря, за сверкали молнии. Бесы отступили. Соломония с величайшим трудом дошла до дома.

Отцу она рассказала всю историю последних дней и открыла ему имена бесов. Дмитрий переписал их и «нача заклinati во святем олтари». Соломония от демонского мучения впала в телесный недуг. Уснув, она увидела жену «святолепну», пришедшую к ней: «Соломоние, пойди ты ко граду Устюгу Великому, а zde не живи нимало. От волхвов себе помощи не ищи, не будет ти от них никакойже ползы». Соломония спросила ее имя, и та ответила, что она преподобная Феодора. Соломония пробудилась и рассказала отцу свой сон. Отец решительно был настроен везти ее в Устюг, но дочь отказывалась: «Не могу сего, отче, ни слышати». Возбраняла ей это делать «демонская сила» внутри нее. В конце концов отцу удалось уговорить дочь отправиться в Устюг.

В Устюге она стала жить у какой-то вдовы близ церкви Пресвятой Богородицы на Соборной площади. Начали ее водить в храм: «И оттоле начаша чернороднии демони утробу ея рвати и терзати. Соломония же от того терзання демоньскаго в недуг телесный въпаде». Сердобольные люди увидели, что ей плохо, и призвали священника соборной церкви Никиту. Он пришел, исповедал ее, причастил Христовых Тайн. И ей временно стало лучше — она ощутила себя здоровой. Но дьявол «наложи на ню... желание... ити ей ко отцу своему к попу Димитрию и к домашним своим в волость». Вернувшись, она однажды, после захода солнца, услышала, что кличут ее лесные демоны: «Полонянка, полонянка!» Затем стали бесы просить ее отца: «Попе, отдай ты нам полонянку. А мы тебе дадим много живота, сколько тебе годно».

Лесные бесы кричали, что им Соломонию уступили водные бесы, поскольку «она оболстила и прельстила их». «Не отдадите нам полонянку, сами возьмем», предупреждали они. Так каждую ночь демоны приходили, орали и разбивали дом.

В это время происходило освящение церкви Пресвятой Богородицы, что на погосте, и из Устюга Великого приехали священник Никита да священнопротоиерей Димитрий, а также другие гости. Вечером они слышали, как орали лесные бесы около дома Соломонии. Священники даже вступили с ними в перебранку.

Соломония прожила у отца восемь недель. Чернородные еще много раз приходили и кричали. Их голоса слышали, но никто бесов не видел.

Священноиерей Димитрий взял Соломонию с собой в Устюг Великий — пусть ходит по Божьим церквам и молится праведным чудотворцам Прокопию и Иоанну, Пречистой Богородице и Господу Богу.

Однажды, когда Соломония стояла в церкви во время священной литургии на чтении святого Евангелия, ее вновь стали беспокоить бесы внутри утробы. Они опрокинули Соломонию на пол и вопили, как свиньи. Эти свинячьи голоса слышали многие.

Соломонии во сне явилась преподобная Феодора, которая сказала: «Соломоне, живи ты zde неотступно на Устюге, и приходи к церкви Пресвяты Богородицы в собор и ко святым чудотворцем Прокопию и Иоанну на всяк день... А ко отцу своему в волость не ходи, да не унесут ты темнообразнии демони». Феодора открыла Соломонии тайну ее страданий: «Во крещении твоём крестил ты поп пьяный и половины святого крещения на тебе не исполнил».

Очнувшись, Соломония никому не рассказала о видении. Бесы по-прежнему сидели в утробе и досаждали ей. Иногда она, безумная, в разодранной ризе, простоволосая, выбегала из дома к реке и прыгала в воду. Оттуда ее вытаскивали едва живую. При этом бесноватая выглядела так, будто она находилась на сносях («яко жене родити хотящей»).

В 7179 (1671) г., в Великий пост, сердобольные люди принудили ее исповедаться и причаститься Святых Таин. После исповеди у попа Никиты нечистый дух стал рвать ее утробу. Она кричала и вопила. Демон «прогрызе» ей левый бок «наскрозь».

На утренней службе, как только диакон стал петь: «Богородицу и Матерь света песньми возвеличим», демоны вновь стали терзать ее чрево. После службы она ушла домой, а к святой литургии пришла снова в церковь, молилась иконам Прокопия и Иоанна

Устюжских. Демоны, не терпящие святости, стали безжалостно рвать ее чрево. Когда же началось чтение послания апостола Павла, Соломония была уже в иступлении и блевала. Ко времени божественного причастия «демонская темная сила» была ее об пол.

Однажды во сне ей явились Прокопий и Иоанн Устюжские. Они ей сказали: «Соломония, молись нам и, призывая на помощь, твори Иисусову молитву беспрестанно, крестись истинно». Демоны не давали ей молиться. Снова святые говорили: «Имееши ли у себе сердоболей? И аще имеши, повели има Псалтырь глаголати у себе на всяк день и ночь, понеже ты уже, Соломание, ходиши последний год».

8 июля 7179 (1671) г., на праздник устюжских святых юродивых, Соломония пришла в церковь Пресвятой Богородицы и поведала архимандриту Арсению, протопопу Владимиру, всему священному собору о том, что с ней случилось.

Речь Соломонии — воспоминание о мучениях и описание окончательного исцеления. Она рассказала, что в нее вселилась нечистая сила и мучила 11 лет и 5 месяцев. Незадолго до праздника памяти святого Прокопия (8 июля) она с братом пришла к церкви и встала «вне церкви у северных дверей». В то время читали Житие святого Прокопия. Вскоре брат стал принуждать ее войти в церковь: «Яз же не идох ово страха ради, ово же зазрения ради стоящих ту человек». Когда же она вошла, то почувствовала, что демон, как младенец, стал вопить в утробе. Она не могла долго стоять и вынуждена была уйти в притвор святых чудотворцев Козьмы и Дамиана. Когда пришла в себя от боли, ее вновь потащили сердоболнии к святым и посадили у гроба Иоанна. Тут она увидела неизреченный свет и «девицу святолепну и прекрасну зело». Ей в божественном видении явилась сама Пресвятая Богородица, которая сказала: «Ты же молись им (Прокопию и Иоанну. — А. Ю.) безъпрестани... Есть бо ныне во утробе твоей темнозранных седмьдесят бесов, и еще имут приити на тя *тысяща седмьсот* бесов лукавых. И ты их, окаянных, не убойся. Предстательствуют бо за тебе святии чудотворьцы Прокопий и Иоанн и избавят тебе от демоньския темныя немощныя силы».

Вскоре ей явилось новое божественное видение. Соломония увидела святого Прокопия, идущего в церковь через западные двери.

Прокопий сказал: «Отиди, проклятый демоне, от рабы Божия Соломонии». Святой пообещал, что мучение лютое продлится еще три часа, а потом наступит исцеление.

Брат услышал, как Соломония, находясь «во иступлении ума», рассказывала видение самой себе и сообщил о том отцу духовному Никите. Тот повелел привести Соломонию в соборную церковь, в придел Иоанна Предтечи. Соломония рассказала ему, что видела. Тогда священники Никита и Симеон стали читать над ней Псалтырь. Но мученье демонское ее не оставляло.

Придя домой, Соломония попросила близких привести к ней священников для причастия. И тут она увидела, как идут к ней святые чудотворцы Прокопий и Иоанн...

Прокопий перекрестил утробу Соломонии. Святой Иоанн держал в руке малое копие. Началось исцеление: «...разреза утробу мою, и взя из мене демона и отдаде и святому Прокопию. Демон же начат вопити велиим гласом и витися в руце. Святый же Прокопий показа ми демона, глаголя: “Соломоне, видиши ли демона, иже во утробе твоей вселившагося?” Аз же видех его черна, и хвост у него бяше, и уста же ему дебела и страшна зело. И положи и на помост и закла его кочергами своими».

Иоанн начал вынимать из утробы демонов.

Прокопий методично их убивал...

Когда убита была половина бесов, святые сказали: «Ныне у тебе мы изяхове половину демоньския темныя силы. А совершенно исцеление примеши в дому моем у гроба святого Прокопия».

Соломонию перенесли в церковь и положили перед гробом Прокопия Устюжского. Она уже была расслаблена телом и не могла двигаться... Ее озарил «свет велий»: Прокопий и Иоанн вновь продолжили убивать бесов. Прокопий получал их от Иоанна и топтал, «давяше их ногою своею». Наконец исцеление закончилось, Прокопий спросил Иоанна: «Чиста ли утроба Соломонины от живущих в ней темных демонов?» — и получил ответ: «Чиста есть, и несть ничтоже скверны демоньския в ней». Прокопий осмотрел утробу и убедился, что это правда: чиста утроба и «порока» в ней нет. И сказал Прокопий: «Славно Бог прославился».

Такова событийная канва известного русскому читателю XVII—XVIII вв. Чуда об исцелении Соломонии.

Исследование Чуда (или Повести) о бесноватой Соломонии началось в 1860 г. Н.И. Костомаров опубликовал текст по двум спискам и в послесловии к изданию высказал свои мысли об особенностях этого памятника. Историк предугадал, что будущий исследователь с трудом сможет объяснить, каким образом в Чуде соединяются агиографическое начало, требующее каноничности, русские народные поверья о нечистой силе, возможно, европейские и еврейские мифы о сожительстве женщин с бесами и, наконец, то, что Повесть «есть полнейшее изображение бесноватой, как она только могла представляться самому разгульному воображению в XVII веке»².

В самом деле, не странно ли, что агиография находит себе место в «разгульном воображении»?..

Ф.И. Буслаев полагал, что «Повесть о Соломонии бесноватой» возникла под влиянием западноевропейской демонологии, с которой русский читатель познакомился по «Великому зеркалу» и «Звезде пресветлой»³. Ф.А. Рязановский не стал отрывать Повесть от всей древнерусской демонологии и связывал ее с древними языческими верованиями⁴. Как видно, первые исследователи Повести разошлись в своих оценках этого необычного памятника.

В конце XIX — начале XX в. особых успехов достигли мировая и отечественная психиатрия. Фрейдизм постепенно превращался в философию познания. Человечество через сферу бессознательного жаждало увидеть скрытый лик своего подлинного «Я». Истории психических болезней публиковались и читались как настоящие романы.

Трудно было пройти мимо столь захватывающего сюжета, как история болезни Соломонии. Казалось, выход найден. В работах психиатров А.И. Роте и М. Лахтина⁵ состояние бесноватости рассматривалось в ряду известных болезней истерического толка — кликушеств. Детальный взгляд на психиатрию чуда высказал писатель А.В. Амфитеатров, большой знаток демонологии. Вывод его совпадал с фрейдистской интерпретацией невроза: истерия Соломонии скрывает от нас болезненные галлюцинации и припадки нервнобольной, сексуально неудовлетворенной женщины. Впрочем, писатель не был в том уверен до конца и допускал, что речь

в Повести может идти не о бесах, а о необычных разбойниках — прятавшихся в болотах и лесах охотниках за женщинами⁶.

Фаллическое начало в истории Соломонии отмечал и А.М. Ремизов, тонкий ценитель древнерусской литературы: «...фалл принимает зрительный образ “змия”, потом “зверя”, потом расчленился в незнакомых молодых людях и, наконец, в множество голых маленьких фаллов — “головастиков”, и эти скользкие, навязчивые, неотступные головастики начинают свою “мученическую” работу»⁷. Но и Ремизов, чуткий к новшествам в агиографии, ощущал, что случилось нечто небывалое: «И у потерпевшей, и у запиывающего духовника все свелось на бесов — “врагов рода христианского”. Да, на какой-то грани эти фаллические демоны, вышедшие из семенной туманности этой жизни всего живущего, Розановского “Кукхи”, Гоголевского “Вия”, “Тарантула” Достоевского, да, враги, но как и *почему и где начинается закаятая вражда* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — А. Ю.), эти вопросы в голову не приходили ни духовнику, ни исповеднице. А между тем, даже в том виде, как вышла Повесть в обработке попа Иакова, она глубоко символична...»⁸

Писатель не смог определить, в чем заключается этот символизм. Именно в зазоре между необъяснимым ощущением события, имевшего явно символическую природу, и недопониманием оснований целостности всего рассказа о бесноватой возникает внутренняя (и незаметная для автора) противоречивость толкования: «Поп Иаков, сочиняя о чуде, *едва ли отдавал себе отчет о тех тайнах*, о которых наговорил со слов “бесноватой”. А *пользуясь шаблонами*, подвел под бесов эпизод с “лесными бесами”, где никакого демонского духу, а просто озорство над подгулявшим духовенством и по подлости человеческой издевательство над несчастной бесноватой Соломонией»⁹.

Но если бы агиограф пользовался действительными шаблонами русского Средневековья, то ему никогда бы не удалось вместить в них сюжет с лесными демонами. Значит, не шаблонами руководствовался Иаков, но чем тогда?

Этот вопрос оказался для Ремизова трудным: Иаков держался древнего благочестия, не имея дара любви к русскому языку, коим обладал Аввакум, но писал при том книжно и довольно путан-

но. «Да и как было не спутаться? Много ли понимала бесноватая из того, что с ней происходило? Не больше понимал и духовник. Откровенная исповедь, и все, конечно, “просторечием”, бредовая и притом сексуальная: сколько труда было Иакову перевести на приличную, т. е. на книжную, речь всю эту “похабную” околесицу...»¹⁰

Иначе говоря, в Повести еще древнерусской неизвестно от чего родилось не книжное, а живое мироощущение. Ремизов искал ответ на этот парадокс в самой жизни и понимал ее, как вездесущую реальность человеческого опыта. «Все наполнено жизнью, и нет в мире пустот. И то, что “умирает”, живет, только в других, не “живых” формах», — настойчиво утверждал он. Бесноватость — лишь особое состояние жизни. «Взвих души, потрясение, удар, и вот силы, таившиеся в человеке, подают свой голос. А им на их голос будет отклик из “того мира” — отсюда же, из этого воздуха, которым дышим. Одержимость и есть обнаружение и со внутри и со вне. Бесноватый то же, что раскованный, — усиленный ритм речи и движения в подхлестывающем танце под потусторонний или, точнее, изсторонний свист»¹¹.

Рассматривая Повесть как своеобразный медицинский документ о болезни Соломонии*, фрейдисты и те, кто склонялся к идеям о бессознательных началах человеческого существования, почти не интересовались личностью автора Повести, его умонастроением.

* Обоснованность подобной точки зрения не отрицает Ив Левин, современный американский славист. В частности, она пишет: «Хотя рассказ обработан автором-клириком и изложен в рамках церковного жанра “чудес”, в центре его находится личный опыт больной женщины... <...> Переводя на современную терминологию, мы могли бы описать симптомы Соломонии таким образом: она уходила из дома как потерянная, была предрасположена к истерии и паранойе, пыталась покончить с собой и намеревалась совершить убийство, боялась собственной сексуальности и ненавидела своих детей. <...> Повесть прослеживает долгий путь, которым идет Соломония в поисках исцеления от болезни. Как деревенская женщина она не имела доступа к западным докторам из Аптекарского приказа, и о них вообще не упоминается в тексте» (Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 132–133).

В 1941 г. М.О. Скрипиль первым опубликовал статью, специально посвященную Повести. Он установил, что действующими персонажами были реальные люди¹². Их имена он нашел в документах Устюжской епархии, в переписной и писцовых книгах Великого Устюга 70—80-х годов XVII в. Имя архимандрита Арсения встречается в записях с 1661 по 1678 г., протопопа Владимира — с 1644 по 1680 г., духовника Соломонии Никиты — с 1663 по 1680 г. Таким образом, священник Иаков, упоминаемый в предисловии к Повести, вполне мог быть автором Чуда. «Можно предположить, — писал Скрипиль, — что изложение обстоятельств выздоровления Соломонии было сперва записано с ее слов, как чудо Прокопия и Иоанна Устюжских; позже этот официальный документ попал в руки попа Якова. Последний на основании бесед с Соломонией, с ее отцом и духовником дал пространное изложение событий до момента выздоровления Соломонии...»¹³ Иначе говоря, стало ясно, что личность автора Повести играет самую существенную роль в понимании смысла текста. Духовник Соломонии Никита умер в 1680 г., значит, Повесть была написана в промежутке между 1671 и 1680 гг.

Но Скрипиля волновала не только проблема авторства. Сложнее было понять особенности необычного чуда о бесноватой в контексте всей культуры позднего Средневековья. Несочетаемые компоненты чуда, о которых писал еще Костомаров, — вот вопрос, который нуждался в прояснении. Историк наметил свои пути преодоления трудностей интерпретации.

Первый из них (условно, конечно) сводился к постулированию того, что особенности Повести в описании власти дьявола над душой человека присущи жанру «богородичных легенд и посмертных чудес»¹⁴. Хотя имеются некоторые отклонения: поп Иаков «усложнил типичную сюжетную схему... у него отдельные звенья этой схемы повторяются по несколько раз... исцеление ее происходит не сразу, а в несколько приемов. Этим автор достигает значительно большей обстоятельности и большего реализма в описании событий по сравнению с “богородичными легендами” и “посмертными чудесами”»¹⁵. В демонологии Повести, писал Скрипиль, «мы находим очень много черт демонологии древнерусской церковной письменности»¹⁶. Бес в Повести слишком уж чувственно-материа-

лен, признавал историк, но так он изображался в византийских патериках. Иначе говоря, Повесть укоренена в традиции, но некоторые ее черты преувеличены. В какой мере, историк умалчивал. Он считал, что отступление от традиции не было принципиальным и затрагивало лишь частности, но не существо демонологии.

Второй путь — изучение народной культуры, важнейшего источника Повести. Скрипиль писал: «...литературное родство “Повести о Соломонии” с памятниками древнерусской церковной письменности совершенно бесспорно. Повесть живет традициями этой литературы как в отношении своей формы, так и в отношении миропонимания... Но чудовищные образы демонов древнерусской письменности в ней своеобразно “очеловечены”: они приближены к человеку и по своей организации и по мотивам своих поступков... Бесы... делятся на сообщества, или группы, вполне обособленные одна от другой, на водяных и лесных бесов... Они имеют жен, детей, прислугу и повивальных бабок. В жены и прислугу себе они похищают девушек. Весь этот комплекс демонологических представлений автором Повести сплетен из фольклорного материала»¹⁷.

Казалось бы, такой вывод напрашивается сам собой. Материал народной культуры, который обильно цитирует Скрипиль, по времени своей фиксации поздний, и нет никакой уверенности, что эти данные репрезентативны для анализа культурной ситуации именно 70-х годов XVII в.

Вероятно, историк ощущал сложность аргументации «от фольклора» и поэтому считал, что помимо всего прочего в Повести обозначены религиозные споры сторонников церковных реформ и их противников: «...не будет слишком рискованным предположить, что и в этой картине... мы встречаемся с таким случаем, когда в образе бесов автор рисует еретиков-раскольников»¹⁸.

Эту точку зрения, впервые высказанную Ф.И. Буслаевым, затем своеобразно поддержали другие исследователи, но с противоположной трактовкой. А. Шмюкер полагал, что поп Иаков стал выразителем старообрядческих настроений¹⁹. Обе точки зрения оказались возможными, но явно неубедительными интерпретациями.

Исследование Скрипиля наметило этапы дальнейшего изучения Повести и заставило исследователей обратить серьезное внимание на то, что описание Чуда о бесноватой Соломонии входит в

Житие Прокопия Устюжского, а значит, так или иначе существует в том, что принято называть агиографическим каноном²⁰. Одновременно статья Скрипиля показала, что без новых теоретических подходов к проблеме уже не обойтись.

В 1960-х годах в науке наметился существенный сдвиг в понимании эпохи перехода от Средневековья к Новому времени. А. Морозов в статье, посвященной истории барокко в русской культуре, высказал новые интересные суждения: «...барокко не специфический искусствоведческий термин, а широкое историко-культурное понятие, указывающее на общность поэтики, художественных вкусов и эстетических воззрений, охватывающее значительный круг явлений, рассматривавшихся ранее изолированно, в отрыве друг от друга... барокко понимается как своеобразный “стиль эпохи”, который накладывает свой отпечаток на все стороны культуры. Возникает представление о “человеке барокко”... Ни в одном культурно-историческом стиле так ярко не заключено единство противоречий, как в экстремистском искусстве барокко. Барокко антиномично в самой своей основе и способно сочетать несочетаемое: аскетизм и чувственность, мистику и рационализм, натуралистическую конкретность и отвлеченную символику, наивную простоту и чрезвычайную усложненность... Понятие “барокко” позволяет уяснить единство художественных устремлений, проявившихся на протяжении весьма длительного исторического периода. Однако это общее единство не исключает, а предполагает неоднородность и разнозначимость, а в некоторых случаях и противоположность захватываемых им явлений. В этом отношении барокко такое же широкое эпохальное понятие, как Ренессанс...»²¹

Морозов весьма тонко охарактеризовал известную со времен Н.И. Костомарова противоречивость Повести, отражающую общие интенции всей переходной эпохи: «...они (повести конца XVII в. — А. Ю.) отличаются барочным пристрастием к конкретным до осязаемости деталям, которые служат для создания экспрессивной живописности и эмоционального напряжения. Скверные слухи, рассказы о чудесах и знамениях бродили в народе, перекочевывая в литературу, пользовавшуюся широким распространением среди русских грамотеев. Никогда еще бесы не вели себя так запросто и обыденно, как в повести “О бесноватой жене Соломо-

ний"... Конечно, повесть о Соломонии является описанием реального бытового случая душевного заболевания, случившегося в доме захолустного священника. Но ее литературное изложение *типично для барокко* и, что особенно важно, на русской почве. Смесь реального и фантастического, поразительные приключения бесноватой с бесами, в которых нашли отражение фольклорные *дохристианские* представления о "нечистой силе" — леших и водяных, отношение к происходившему всех окружающих, их глубокая и наивная вера во все чудесное, наконец, назидательная религиозная концовка»²².

Концепция барокко позволила объединить многие факты, которые ранее рассматривались изолированно. Оказалось, что Повесть не уникальна. Со всей русской культурой случилось *нечто*, и житийный рассказ о чуде исцеления Соломонии лишь частный эпизод общего процесса изменений в умонастроениях людей. Но одного лишь признания, что противоречия Повести типичны для барокко, явно недостаточно, потому что это не ответ на вопрос о первопричинах перехода к новым нравственным ориентирам, а лишь констатация факта существования неразрешимых противоречий. В какой-то мере концепция барокко даже усилила прежний недоуменный взгляд Костомарова на то, каким образом *вдруг* стали сочетаться непримиримые крайности в некогда целостном средневековом мировоззрении? Каким образом Чудо об исцелении Соломонии совмещает в себе связь с агиографической традицией и ее отрицание?

Существенный вклад в изучение Повести внесла Н.С. Демкова. Она обратила внимание на то, что текст памятника — уже свидетельство перехода от агиографического жанра чуда к *остросюжетному* произведению: «"В Повести о Соломонии" дидактическое задание как бы отступает на второй план, замысел религиозной легенды реализуется другими средствами»²³.

Н.С. Демкова определила эту культурную ситуацию как «преодоление агиографического канона»²⁴. Она писала: «Генетически "Повесть о Соломонии" связана с жанром "посмертных чудес", где господствовала своя жесткая композиционная схема и все легенды были построены однотипно: краткая информация об обстоятельствах, в которых находится герой повествования, — внезапная

беда или болезнь, случившаяся с ним, — молитва — помощь небесных сил (Христа, Богородицы, святых и т. п.). Но иногда именно эта разновидность агиографического жанра, где герой, “случайный” в сакральном мире, не был жестко связан с требованиями “литературного этикета”, могла обрастать такими подробностями исторического, бытового, фантастического характера... Именно с такой переработанной разновидностью агиографической легенды, ломавшей самые основы традиционной художественной системы, в большей или меньшей степени связаны такие значительные повествовательные произведения XVII в., как “Повесть о Марфе и Марии”, “Повесть о Савве Грудцыне” и “Повесть о Соломонии бесноватой”»²⁵.

Демковой принадлежат интересные замечания о своеобразии развития сюжета. Она первой заметила явный *алогизм* повествования. «В самом принципе развития действий совершенно наглядно выступает намерение автора создать художественный эффект за счет длительности и подробности описания, за счет нагромождения картин “ужасов”. Бесы не только терзают плоть Соломонии, но и покушаются на самую ее жизнь. И здесь, для того чтобы сюжет не кончился со смертью героини, автору приходится прибегать к сознательному торможению действия: 1) бесы хотят повесить Соломонию... <...> но им мешают соседи и отец Соломонии; 2) бесы бросают Соломонию с высокого места, она, “падши смертно”, остается живой; 3) бесы топят Соломонию в болоте, но гром и молния разгоняют всю нечисть, а Соломония “скрывается в некую яму”. Соломонию всегда спасает от смерти случай — соседи, услышавшие шум в доме, или гроза; иногда же факт спасения остается необъясненным; 4) бесы хотят сварить ее в котле — “и не збыться злый совет их”. Необъясненность событий, своеобразный алогизм их — примечательная черта “Повести о Соломонии”, это знак того, что автор подчиняет свое повествование особой логике — логике создания максимально “ужасных” обстоятельств... Но есть в повести алогизм и другого рода, возникающий из-за непоследовательности и нечеткости выражения авторского замысла. Так, в Повести длительное время остается неясной причина первоначального нападения бесов на Соломонию — ведь в композиции отсутствует мотив прегрешения героини... <...> Соломония —

невольная грешница, жертва случая, отдавшего ее во власть бесам. <...> Объясняется эта непоследовательность некоторой неясностью художественного замысла Повести и неумением автора связать в единый сюжет различные мотивы, соединить элементы устных легенд с агиографической схемой»²⁶. Соломония — бесноватая, но одновременно святая, потому что проявила себя как мученица за веру. Логично ли?

Между тем произведение *без ясного авторского замысла*, с отсутствием единства разнородных мотивов, противоречивое в смысловом выражении, а в художественном почти ущербное становится едва ли не самым популярным чтением людей на протяжении, по крайней мере, полутора веков. Не удивительно ли?

Идейно-художественное своеобразие Повести Н.С. Демкова искала в сравнениях ее с литературными памятниками XV—XVI вв. Но по каким критериям сравнивать? Едва ли верно привлекать любые демонологические рассказы XV—XVI вв. Ведь бесноватые присутствуют и в Житии Прокопия Устюжского начиная с XVI в., и естественнее проводить реконструкцию канона по этому источнику.

Впрочем, Демкова привлекает описание чуда раннего Жития, но избирательно и без доказательств того, что, например, восьмое чудо о плененной татарами в середине XVI в. женщине по имени Соломония и освободившейся из этого плена благодаря чудесной силе Прокопия может быть поставлено в один ряд с Чудом исцеления бесноватой Соломонии. Типологически сопоставимым текстом Демкова считает «Повесть страшна и зело полезна» (XVI в.)²⁷. В «видении» Антония Галичанина, инока пустыни Павла Обнорского, обнаруживаются «натуралистические детали». Однако достаточно вспомнить описания бесов в Житии Андрея Юродивого, в «Видении» Макария Египетского, чтобы увидеть, что типичные, повторяющиеся подробности бесовских козней не превращаются в самоцель и не становятся художественным вымыслом, существующим по собственным законам, вне связи с богословием.

На новом уровне научных знаний Демкова вновь повторила вывод Костомарова о том, что в Повести сочетаются разнообразные элементы: «...источники Повести не слились вместе и не пре-

образовались в органическое стилистическое единство»²⁸. Историк литературы констатировала, что в Повести по существу отсутствует ясно выраженный художественный смысл — значит, агиограф, кроме остросюжетности, никакой другой цели не ставил перед собой (или никакой другой цели не добился).

Демкова первой заговорила о необходимости текстологического изучения Повести по всем сохранившимся спискам. Стало ясно, что без полноты анализа рукописного наследия понять что-либо трудно.

В 1980—1990-х годах были опубликованы работы А.Н. Власова, посвященные житиям Прокопия и Иоанна Устюжских²⁹. В отличие от Демковой историк пришел к выводу, что поп Иаков — «начитанный книжник, в совершенстве владеющий приемами агиографии и мастер сюжетного повествования, он явился очень тонким наблюдателем жизни устюжан»³⁰. Правда, Власов специально не анализировал художественных особенностей Повести. Но все же подобное расхождение во мнениях специалистов — симптом интересный, его не следует игнорировать. Мог ли «мастер сюжетного повествования» и агиограф порождать подобные, не вполне объяснимые, противоречия сознательно?

В те же годы монографическим изучением Повести занимался А.В. Пигин. Он изучил 130 списков памятника (XVII в. — 63, XVIII в. — 64, XIX в. — 3), текстологический анализ позволил ему выделить семь редакций Повести: Основную (ОР), Житийную (ЖР), Забелинскую (ЗР), Распространенную (РР), Особую (ОсР), Краткую (КР) и «Римскую» (РимР)*. В результате немалых усилий А.В. Пигина появилась новая, пятая по счету, публикация Повести — в полном смысле слова академическая³¹.

Исследования Власова и Пигина удачно дополняли друг друга — начальный этап литературной истории Повести теперь был соотнесен с историей становления комплекса житийных повествований о Прокопии и Иоанне Устюжских. Выводы Власова подтверж-

* В науке приняты следующие сокращенные обозначения: Житие Прокопия Устюжского (ЖПрУ); Житие Прокопия и Иоанна Устюжских (ЖПрИУ); Житие Иоанна Устюжского (ЖИУ).

дались наблюдениями Коноплева, согласно которым автором Повести и редактором комплекса житий Прокопия и Иоанна Устюжских был один и тот же человек. Власов писал: «...поп Иаков... явился последним редактором Иоанно-Прокопьевского цикла, который собрал и стилистически переработал известные письменные и, возможно, устные источники о жизни Прокопия и Иоанна»³². Однако здесь не обошлось без трудностей. Пигин отмечал: «Исходя из такой атрибуции, логично предположить, что начальным текстом Повести является ЖР, поскольку это единственная редакция, которая читается в составе ЖПРиУ среди посмертных чудес Прокопия и Иоанна. Руководствуясь прежде всего именно таким соображением, мы и пришли в 1990 г. к выводу о первичности ЖР по отношению к ОР, однако в настоящее время вынуждены пересмотреть эту точку зрения»³³. Называя эти две редакции самыми ранними, Пигин теперь настаивает на том, что «составитель ЖР целенаправленно перерабатывал текст ОР в абстрагирующей манере в традициях житийной литературы XIV—XV вв. Он стилистически “украшал” текст, делал повествование более эмоциональным, стремился открыть во “временном” и конкретном универсальное и вечное. Иными словами, редактор приводил текст Повести в большее соответствие с требованиями житийного стиля — несомненно для того, чтобы включить ее в ЖПРУ»³⁴.

Впрочем, этот вывод Пигина не безусловен, что признает сам филолог: «Если предположить обратное взаимоотношение между редакциями, то очень трудно объяснить, каким образом и зачем автор ОР так последовательно освобождал текст от абстрагирующих черт: почему он снимал именно те фрагменты текста, в которых используется прием плеоназма; зачем в сочетании из двух синонимов оставлял один или в сочетании из двух близких по смыслу слов — одно слово; почему он полностью удалил из текста такие выражения и слова, как “страхование неприязненное”, “неприязненная сила”, “скверний”, “мрачний” и др. Такое сокращение текста по стилистическому признаку если теоретически и возможно, то во всяком случае неясно по цели»³⁵.

Исследователю удалось найти автограф попа Иакова — отпись, выданную Троицкому Гledenскому монастырю в получении с него денег в митрополичью казну. Пигин установил, что Иаков

служил священником Преображенской церкви (Спасо-Преображенского женского монастыря в Великом Устюге³⁶) не дольше чем до 1676 г. Значит, Повесть не могла быть написана позже этого года и ранее 8 июля 1671 г. (даты исцеления Соломонии).

Вторая глава книги Пигина посвящена идейно-художественному своеобразию Повести. Впервые было уделено внимание топографии Велкого Устюга, местам, где совершались чудеса. Главным из них была Соборная площадь города: автор Повести «точно указывает, в какие церковные двери (западные, «полуденные») входят святые, к какому клиросу направляется Соломония, упоминает церковные приделы (придел Козмы и Дамиана, придел Иоанна Предтечи в Успенском соборе)»³⁷. Освобождение Соломонии от бесов произошло в 1671 г. — через два года после окончания строительства основных церквей Соборной площади. Прокопьевская церковь была освящена в 1669 г., когда поп Иаков был старостой Великого Устюга. Повесть завершает собой цепочку посмертных чудес 1639—1671 гг.

«Именно в этот период, с 1639 по 1669 гг., происходило и строительство церквей Соборной площади. Не исключено, таким образом, что создание последней редакции ЖПрУ и ЖИУ определенным образом связано с этим строительством: “обновление” агиографических памятников являлось своеобразным идеологическим обоснованием обновления церквей. Повесть же, возможно, была призвана подтвердить чудотворную силу вновь отстроенных устюжских храмов. Однако укреплением культа местных святых и подтверждением чудотворности их церквей идейное содержание Повести не ограничивается. Величие и славе святых противопоставляется “нестроение” дел человеческих, пространству Соборной площади — осаждаемый бесами мир людей»³⁸, — пишет Пигин.

Он не соглашается ни со Скрипилем, ни с Ремизовым и Шмюкером, считавшими, что в Повести отражены события церковного раскола: «Считать автора Повести выразителем старообрядческой идеологии не позволяет целый ряд фактов ее литературной истории. Главный из них заключается в том, что Повесть (ЖР) входила в состав официального житийного свода устюжских святых Прокопия и Иоанна и переписывалась на протяжении длительного времени. <...> В 1669 г. поп Иаков был выбран поповским старо-

стой Великого Устюга, что также делает вывод о его старообрядческих симпатиях крайне сомнительным. Однако и концепция М.О. Скрипиля вызывает не меньше возражений... Совершенно неясным... <...> ...остается... <...> ...следующий вопрос: какое отношение к старообрядцам имеют все остальные (кроме брани священников и бесов. — А. Ю.) демонологические мотивы — похищения Соломонии в воду и лес, рождение у нее бесов, бесовские пиры и др.?»³⁹

Отсюда вывод: «для обнаружения в Повести каких-то прямых аллюзий на реалии церковного раскола нет достаточных оснований. Объективно в Повести, особенно в ЖР, присутствует лишь тема церковного неблагочиния, которая решена в очень общем религиозно-дидактическом плане. На протяжении всей своей литературной истории Повесть с одинаковым интересом читалась и представителями господствующей церкви, и старообрядцами. Писцы меняли в соответствии со своими конфессиональными убеждениями лишь отдельные написания (Исус/Иисус, во веки веком/веков, формулу Иисусовой молитвы), сохраняя остальной текст без изменений. Такая «обоюдность» Повести красноречиво свидетельствует о том, что самым актуальным в ней для читателя XVII—XVIII вв. была ее древняя, восходящая в *равной мере* к русскому язычеству и Евангелию мифологическая основа, которая придавала истории героини общечеловеческий смысл»⁴⁰.

Казалось бы, Пигин нашел формулу «примирения» тезисов, восходящих к Костомарову, но остается неясным, в какой именно «равной мере» мифологическая основа Повести восходит одновременно к язычеству и к Евангелию. Разве можно в одном сюжете совместить идейные основания несовместимых между собой религиозных установок и способны ли они таким образом создать «общечеловеческий смысл»?

С этим вопросом прямо связана попытка Пигина найти, наконец, вслед за Демковой, «источники» Повести. В результате историк пришел не к «источникам», а к очевидному парадоксу... Он обратил внимание на тех лиц, которые прямо указаны в Повести. К числу таких можно отнести упоминание Феодоры, являвшейся Соломонии в видениях дважды. Но восточный месяцеслов знает четырех преподобных жен с именем Феодора — Александ-

рийскую, Кесарийскую, Цареградскую и Солунскую. «Изображение Феодоры в Повести лишено каких-либо аллюзий на один из этих образов», — замечает историк⁴¹. Наиболее часто связывают Феодору в Повести с Феодорой Цареградской. Рассказ о ней входит в памятник византийской литературы X в. — Житие Василия Нового. Рассказ посвящен воздушным мытарствам, широко известным в древней Руси. Пигин отмечает, что никаких прямых заимствований в Повести нет. Упоминание «пачеестественного» греха совокупления с бесами (18-е мытарство) встречается только в Третьей редакции Жития Василия Нового, составленного Димитрием Ростовским для Четых миней, когда Повесть была уже написана, а потому не могла быть известна попу Иакову. Поскольку сразу исключались две Феодоры — Солунская и Кесарийская, явно не подходящие для сравнения, то оставалось обратиться к Феодоре Александрийской. Но и ее житие, по мысли Пигина, хотя родственно по сюжету (Феодора стала жертвой бесовского искушения), не содержит в себе более прочных оснований для положительного решения.

Мысль Ф. Буслаева о влиянии западноевропейской демонологии на Повесть, поддержанная затем Н.К. Гудзием, не отвергается Пигиным до конца, но и не подтверждается собственным анализом. Историк склонен видеть западное влияние не в содержательных, а в стилистических изменениях русской литературы.

Суждения Демковой о связях Повести с разными демонологическими сюжетами поддерживаются Пигиным, но он оговаривается, отрицая принципиальную доказательность того или иного сопоставления. Речь идет о возможных фактах «генетической» близости, но не о безусловных семантических связях.

Иными словами, тщательное текстологическое исследование приводит автора к парадоксальному выводу: «Степень влияния указанных произведений на различные тексты Повести, как и сам факт его, установить очень трудно. Однако при рассмотрении того литературного окружения, в котором создавалась и редактировалась Повесть и от которого она получала определенные импульсы, учитывать эти произведения необходимо. Основным источником Повести являлись все же не литературные памятники, а мифологические представления русского средневековья»⁴².

Откуда же берутся мифологические представления русского Средневековья, если они не обнаруживаются в литературных памятниках самого Средневековья? Этот вопрос Пигин попытался рассмотреть в третьей главе, посвященной «мифологической основе» Повести.

Историк определил ее демонологию через фольклорно-книжный дуализм. От канона, византийской традиции восходит одна из функций беса Повести — «слуги сатаны, противника Бога и мучителя человека»; изображение его козней — «живые демонологические сцены навеяны преимущественно фольклорной традицией». Уже отмечалось, что ссылки на фольклор мало что дают, потому что необходимо иметь на руках аутентичный и синхронный по времени материал, а не поздние его фиксации в народных сказках, преданиях и песнях. Кроме того, Пигин признал, что почти все живые сцены деяний бесов *не встречаются* в классической агиографии Средневековья, не знавшей ни водяных, ни лесных демонов, ни «темнозрачной демонской жены», которая приходила принимать роды у Соломонии, ни демонских пиров, ни рождения и смерти бесов, ни того, что они пьют вино и птичью кровь, похищают женщин для вступления с ними в любовную связь и т. д. Что же составляет мифологическую основу памятника?

А.В. Пигин пишет: «Основной комплекс демонологических мотивов Повести обязан своим происхождением двум средневековым представлениям — о сожительстве людей с бесами и о бесноватости (одержимости). Представления эти очень редко объединяются в русской традиции в одном тексте. Рассказы об эротических отношениях человека с бесами, известные преимущественно по фольклору, почти никогда не осложняются мотивом одержимости, а бесноватость в житийных чудесах мотивируется сожительством с нечистой силой лишь в исключительных случаях. В истории древнерусской литературы Повесть — единственное произведение, в котором эти представления оказались настолько тесно объединены и так детально разработаны. Весьма близкой Повести в этом отношении является западноевропейская демонология позднего Средневековья с ее экзальтацией и откровенной эротикой. Демонологические трактаты богословов Запада XV—XVII вв. изобилуют различными историями об инкубах и суккубах, рассуждениями

о “семени дьявола” и т. п. И все же влияние подобных источников слишком маловероятно, даже если допустить (что само по себе крайне сомнительно) знакомство автора с какими-то из них. <...> Очевидно, что рассказ о любовных похождениях бесноватой поповны родился в недрах народной традиции, “из развалин старых преданий”. К сожалению, для реконструкции этих древнерусских “преданий” о сожительстве женщины с нечистой силой современный исследователь располагает в основном поздними источниками — записями фольклористов и этнографов XIX—XX вв. и отдельными документами о колдовстве XVII, преимущественно XVIII в. Однако даже эти источники, хотя и не могут полностью восстановить мифологический субстрат Повести, свидетельствуют о его соответствии древнерусским верованиям»⁴³.

Эти и другие оговорки Пигина, весьма обоснованные, позволяют сделать вывод, что мифологическая основа Повести восходит не к агиографии, а к народной культуре⁴⁴, но ее памятники не сохранились, за исключением лишь фрагментов. Значит, речь идет о таких мифологических представлениях русского Средневековья, которые практически недоступны для исследователя. Повесть, по мысли историка, не находит себе места в древнерусской агиографии, среди ее памятников, но соответствует тому, что *должно было бы быть* в культуре народной. Это ли не порочный круг?..

Очевидно, что историография изучения Повести испытывает ныне кризис интерпретаций: прежние способы истолкования текста уже не могут быть прочным основанием для решения вопроса о природе чуда исцеления Соломонии. Не только теоретические аспекты изучения древнерусской культуры, но и отдельные сюжеты текста Повести остаются не затронутыми наукой.

Почти не обращалось внимания на факт, без которого вообще трудно понять смысл Повести.

В ней говорится об убийстве бесов.

Причем, убийстве массовом.

Оно происходит в мифической реальности чуда.

В разных редакциях описываются два эпизода.

Первый эпизод — гибель бесов на болоте.

ОР: «И в то время бысть туча веляя с молниею и з громом страшным и с тресканием зелным. И начат их молниею палити

и убивати, и уби множество. И бяше их блато и езеро исполнено, аки смолою»⁴⁵.

ЖР: «И нача их, темных, молниєю палити и громом убивати, и уби от них множество. И бяше блато и езеро исполнено ими, яко смолою подернено»⁴⁶.

ЗР: «И изволом Бога праведнаго в то время бысть на небесех взыде туча велия, и молния, и гром с прещением страшным лютым зело. И в то время их, окаянных демонов, молниєю попало, а громом побивало, и уби их многое множество в блате том»⁴⁷.

РР: «И нача их, окаянных, палити молниєю и убивати громъм, и уби их множество. И бяше их блато и езеро исполнено, аки смолою подерено»⁴⁸.

ОР: «Милосердуй же Господь наш Иисус Христос не оставляше ю нимало и напусти на темнообразных тучею темну зело и страшно, с молниєю и з громом и с тресканием зелным и уби их и попали многое многих множество. И бяше блато оно наполнихся их и почерне, яко смола»⁴⁹.

КР: «Божиим же человеколюбием и милосердием бысть в том часе туча велия, и молния, и гром. И уби же и попали множество бесов, якоже и блатом покрытися им»⁵⁰.

РимР: «И Господь, видя такое зло мучение, не дая роду христианскому до конца погибнути. Бысть гром и молния велия, нача демонов пожигати»⁵¹.

Как видно, во всех редакциях Повести речь идет о массовом убийстве бесов. В одних редакциях прямо указывается, что сам Бог (Христос) их уничтожает, в других по умолчанию предполагается, что гром и молния существуют не сами по себе, и Бог таким образом защищает Соломонию⁵². В большинстве редакций специально указывается на то, что после массовой гибели бесов остались на болоте их пожженные божественным огнем тела, то почерневшие, то просто расплавленные, «аки смола».

Второй эпизод — массовое убийство бесов святыми Прокопием и Иоанном (в два этапа). Здесь расхождения между отдельными редакциями почти не заметны:

ОР: «(1) И паки преступи ко мне святыи Прокопий и пре-
крести утробу мою рукою своею. А святыи Иоанн держа в руце

своей малое копие. И той преступи ко мне, и разреза утробу мою, и взя из мене демона, и дав его святому Прокопию. Демон же начат вопити велиим гласом и витися в руже его. И святыи Прокопий показа ми демона и рече: “Соломоние, видиши ли демона, иже в утробе?” Аз же видех его видением черна, и хвост у него бяше, уста дебела и страшна. И положи его, окаяннаго, на помост и закла его кочергами. Святыи же Иоанн паки нача изымати из утробы моея по единому и давати святому Прокопию. Он же их заклаше по единому. И рекоша ми святии: “Соломоние, ныне мы у тебя изыли пол демонския вражыя силы. А совершенное исцеление примеши в дому моем... <...>”. (2) И святыи Прокопий отвеща: “Не имат осквернитися она, и дом мой не будет осквернен от вражыя силы”. И нача святыи Иоанн изымати тою же раною демонов, якоже и прежде. Святыи же Прокопий принимаше, и меташе под помост церковный, и давлаше их ногою своею»⁵³.

Этот фрагмент ОР почти дословно повторяется в ЖР и КР. В ЗР первый этап «исцеления» представлен чуть более натуралистичным: Иоанн разрёзал утробу Соломонии, вытащил из нее демона и дал чудотворцу Прокопию. «Демон же нача вопити великим гласом и витися в руже в святого». Эта деталь усиливает ощущение, что утробный бес схож со змеем. В РР демон не извивался в руке святого, а начал «битися». На втором этапе очистки утробы Соломонии в РР указано, что Прокопий не только ногой топтал, но «и заклаша кочергами своими».

В РимР, заметно отличающейся от других редакций, так же, как и в ЗР, обнаруживается стремление придать гибели бесов драматический характер: здесь не Иоанн разрезает утробу Соломонии, а Прокопий, передающий Иоанну бесов, которых тот бьет, «яко щенят». В РимР указывается даже точная цифра убитых на первом этапе исцеления Соломонии — 270 бесов (но о том, что это их половина, умалчивается).

Существенно иначе, чем в ОР, описывается первый этап исцеления Соломонии в ОсР: «И приступив к ней святыи Прокопий и крестообразно оградив, знамена рукою утробу ея. А святыи Иоанн держа в руже своей копие мало, и той приступи к ней, и разреза утробу ея, и изыят демона, и отдаде святому Прокопию, глаголя: *“Подай ныней тебе благодати от Господа нашего Иисуса*

Христа, да наступиши и попереши сего змия и злаго скорпия и вси его вражю силу". Святой же Прокопий, держа демона в руке своей, глагола: Соломие, видиши ли демона, вселишася во утробу твою?» Она же виде в руке его вьющася и черна зело, уста же ему дебела и страшна, и хвост имеяше. И верже его святой на помост и глагола: *"Бог мира да сокрушит сатану под ноги наша"*. И попра его ногама и закла кочергама...». Как видно, в ОсР упор сделан на концепцию Божьего попраения вражьей силы.

Трудно придумать более отвратительную сцену умерщвления бесов. Но в том-то и дело, что с богословской точки зрения вся эта история убийства немыслима и невозможна.

Беса убить нельзя!

Сатанинское воинство представляет собой павших ангелов, соучастников дьявола. После падения Денницы злые духи стали обитать в воздухе. Они могут проникать в человека, животного, способны жить в воде. Борьба с нечистой силой возможна и необходима, но положительный результат всегда заключается в *изгнании* беса.

Церковь на протяжении многих столетий научилась изгонять бесов разными способами. Но не было ни одного случая, когда бы она благословила... убийство злого духа. Разве можно лишить жизни мертвеца? Или убить гордость, зависть, злорадство? Ангел, утратив славу небесную, стал злым духом и частью вечного изгнания, сферой небытия.

А.А. Пигин приводит некоторые описания убийств бесов в народных песнях и сказках, но они относятся к народной культуре Нового времени, отражая манихейские интенции позднего (по времени фиксации) массового сознания⁵⁴. Материализация бесов в церковной культуре началась только в конце XVII в.

Как стало возможным, что в Житии Прокопия Устюжского, которое, по мнению исследователей, сохраняло прочные связи с традиционной агиографией, категорически отрицаются вековые традиции христианства? Между канонем древнерусской агиографии и Повестью о бесноватой Соломонии, хотим мы того или нет, пролегает пропасть. Средневековые переживало свою «осень» без всякой надежды на возрождение, потому что «весна» Нового времени уже прорастала во всех упавших зернах.

Естественно, что после проведенного исследования автору уже нетрудно кратко сформулировать ответы, но в таком готовом виде они не будут понятны. Более того, они могут показаться странными и неубедительными. Повторить путь научной реконструкции, но вместе с заинтересованным читателем этой книги — вот что остается.

Глава 2

Две жизни святого

История убийства ставит перед исследователем вопрос о том, каким образом Чудо о Соломонии бесноватой соотносится с житийной традицией. Существенно, что в архивах хранятся списки не опубликованного до сих пор Жития Прокопия Устюжского XVI в., которое даже на первый взгляд отличается от своего аналога конца XVII в. Два жизнеописания одного лица из разных эпох, сугубо средневековой и переходной, порождают у исследователя закономерный вопрос: только ли Чудо о Соломонии бесноватой само по себе — симптом радикальных перемен или что-то более масштабное?

Опыт интерпретации

Текст Жития Прокопия Устюжского был издан в 1893 г. по двум спискам конца XVII в. Сравнивая текст раннего Жития (архивный) и опубликованный, нетрудно заметить, что данные о жизни святого фактически противостоят друг другу. В раннем Житии нет подробных сведений о событиях жизни юродивого, но косвенно утверждается его новгородское происхождение. В поздних списках конца XVII в. рассказывается о приходе святого из Западной Европы.

Новейший исследователь устюжской литературы А.Н. Власов утверждает, что списки Жития Прокопия Устюжского XVI и конца XVII в. представляют собой единый комплекс региональной литературы, в который входит также Житие Иоанна Устюжского.

Казалось бы, для древнерусской литературы характерно, что то или иное Житие святого дополняется со временем описанием новых чудес. Например, Житие Сергия Радонежского не только переписывалось, но и расширялось на протяжении трех столетий. На основе первоначальных текстов возникали новые редакции, но нельзя сказать, что вместе они не составляют единого комплекса: несмотря на изменения, сохраняется единое семантическое ядро. Новые страницы из жизни святого не вступают в противоречие с тем, что написано предшественниками.

Как заметил Н.Г. Коноплев, один из первых исследователей Жития Прокопия Устюжского, в агиографии едва ли найдется другое Житие, которое имеет «более длинную историю»¹. Почему же, несмотря на «единый комплекс», бросаются в глаза очевидные различия двух Житий Прокопия Устюжского?

Вряд ли ускользнет от читателя специальных работ А.Н. Власова крайняя заинтересованность историка в рассмотрении устюжской литературы как специфически региональной: «...проясним нашу позицию в вопросе существования региональных литературных центров на позднем этапе эволюции средневековой русской литературы. На наш взгляд, принцип автономности в народной книжной культуре был присущ каждой отдельной культурно-исторической зоне России. Так, например, весь Русский Север можно представить в виде отдельных культурных очагов со свойственной им некоторой культурной автономией. К ним можно отнести Двинскую, Устюжскую, Верхневажскую, Вологодскую и др. традиции. С этих позиций изучение письменности городов Устюга и Соли Вычегодской предполагает другие методологические подходы при анализе литературного материала»².

Путь от целого к части (источнику) связан прежде всего с природой интерпретации: исследователь постулирует, что подобное региональное единство было³. «Новые исследования в области этнологии и мифологии, — пишет Власов, — позволяют подойти к

решению проблемы регионализма в литературе с позиций универсальных моделей, функционирующих в разных типах культуры. На этом основании в поле зрения исследователей попадает не только собственно литературная продукция, но ее региональный контекст, а главное — непосредственный потребитель. В этом случае региональная (краевая) литература становится отражением регионального менталитета, который, в свою очередь, является вариантом общенационального архетипа культуры»⁴.

Исследователь никак не поясняет, каковы эти универсальные модели, действующие в разных культурах, и что такое общенациональный архетип культуры. Власов заявляет, что литература выражает себя не только в общерусском, но и в региональном контекстах. В подобном убеждении нет ничего противоестественного до тех пор, пока оно не превращается в концепцию, утверждающую примат регионального самосознания над общерусским без всяких на то оснований.

А.Н. Власов пишет: «В развитии Устюжской литературы можно выделить два этапа: становления и самосознания. На этапе становления возникают произведения, связанные с причислением к лику общерусских святых местночтимых святых и попыткой устюжан, благодаря составлению общерусского летописного свода, ощутить свою причастность к государственной жизни. Значение этих произведений заключается в том, что в общерусский литературный контекст включаются новые литературные топонимы... На этапе “самосознания” традиции литературное пространство в местных произведениях проходит стадию “развертывания”, причем не только путем включения в орбиту основных топонимов мелких ареальных обозначений, но и более рельефного отображения судеб героев данной местности»⁵.

Автор сравнивает раннее и позднее Жития, используя два ключевых термина — становление и самосознание. В этом исходном утверждении выражается суть объяснительной предпосылки исследователя.

Становление — это процесс изменений, текучести, энтропийности. Становлению противостоит ставшее, воплотившееся. Власов называет его самосознанием. Значит, раннее Житие, находясь в состоянии постоянных изменений, как бы еще не Житие, а Житие

конца XVII в. отражает факт самосознания, потому что вобрало в себя все местные особенности региональной культуры. В «Словаре книжников и книжности Древней Руси» Власов (в статье, написанной совместно с О.А. Белобровой) утверждает, что Житие Прокопия Устюжского — агиографический памятник именно XVII в., «сложившийся на основе более ранних произведений»⁶.

В основе этой концепции — высказывание В.О. Ключевского: «Житие устюжского юродивого Прокопия, плохо написанное, составлено из отдельных эпизодических рассказов, имеющих очень мало литературной связи и разделенных хронологическими противоречиями. Это ряд легенд, сложившихся из различных местных воспоминаний независимо одна от другой и не подвергнутых в Житии искусной обработке»⁷. Однако еще Коноплев возражал Ключевскому: «...чтобы правильно смотреть на этот отзыв почтенного исследователя, нужно иметь в виду, что он сделан на основании исследования последней, распространенной редакции Жития Прокопия»⁸. Кроме того, отмечал Коноплев, и поздняя редакция Жития (опубликованная) содержит значительное количество внутренних противоречий.

Литературная необработанность Жития XVI в. может служить серьезным аргументом в пользу того, что почитание святого было народным. Записи XVI в. о чудесах от иконы святого пропитаны живым ощущением реальности, чего нет в позднем Житии, иллюстрирующем свою литературную технику. Нас интересует не то, насколько один текст литературно отличается от другого, но каковы *авторские интенции* в его перестройке.

Прокопий Устюжский был канонизирован на церковном соборе 1547 г. как местночтимый святой⁹. Житие его по составу полностью отвечает существовавшим правилам оформления подобных текстов: Предисловие, Житие святого, чудеса прижизненные, потом у гроба и от иконы, в полной мере (даже с избытком) представленные в древнейших списках данного памятника как неопровержимые свидетельства состоявшегося факта святости и народного понимания его подвига.

Почему же эту живую реальность самосознания Средневековья потребовалось заменять искусным литературным произведением?

В ответе на этот вопрос не обойтись без предварительного текстологического описания. А.Н. Власов настаивает на том, что Иоанно-Прокопьевский цикл можно определить как своеобразный свод. В этой идее уже заложена регионалистская телеология — доказать, что Житие канонизированного святого, широко почитаемого в Устюге Великом, является лишь «начальным видом» свода.

А.Н. Власов считает, что в наиболее полном составе свод середины XVI в. зафиксирован в рукописной книге, содержащей два Жития — Прокопия и Иоанна Устюжских (ОР РГБ, ф. 178. № 1365). По мнению исследователя, свод состоит из трех самостоятельных частей: Сказания о чудесах Прокопия Устюжского и Похвалы ему (Л. 1—36об.); Сказания о чудесах от иконы Прокопия и иконы Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре и Слова похвального Прокопию и Варлааму (Л. 37—174); Жития Иоанна и Похвалы ему (Л. 175—198). Это мнение в целом разделяет И.Д. Сироткина¹⁰.

Концепция «начального вида» Иоанно-Прокопьевского свода строится также на том основании, что у данной рукописной книги — единый автор, который говорит о себе в обоих Житиях.

Рассмотрим аргументы.

1. *Личность автора.* По мнению историка, «...начальный вид Устюжского агиографического цикла о Прокопии и Иоанне был составлен в середине XVI в. (1548—1554) в Сольвычегодске сыном игумена Дионисия». Власов отмечает: «В Житии Иоанна Устюжского (третьей части цикла) агиограф... говорит, что написал он Житие по рассказу и благословению отца своего, игумена Борисоглебского монастыря и сестры его, которые были жителями Устюга Великаго: “... слышах у отца своего и у сестры я свою, бе бо они жители того града Устюга... тогда убо бывшу ему саном священства у соборных... церкви... на Устюге”»¹¹. На самом деле рукописный текст читается иначе, в нем нет прямого указания на «я» авторской речи: «...слышах оу отца своего и оу стрыя своего, бе бо они жители того ж града Оустюга...». «Стрый» — дядя. Такое чтение подтверждается и другими списками¹². Прочитано Власовым: «Сия написах я вначале сих писаний, рех про разсуждения отца своего, боговещательных писаний и святых отец, просвещенных разумом».

Следует читать: «...сия написах як вначале сих писаний рех *про* *разсуждением* отца своег(о), боговещательных писаний, и святых отец просвещенных разумом...» (Л. 198об.).

Действительно, в Житии Иоанна Устюжского сообщаются подробности от первого лица, и они, скорее всего, не относятся к явлению топосов: автор, называющий себя «многогрешным» Павлом¹³, «слышал» о святом Иоанне (он умер в 1512 г.) от отца своего, который сначала был священником соборной церкви Пречистой Богородицы в Устюге, а затем — игуменом Борисоглебской обители: «...слышах оу отца своего иж последи бысть игумень в пределе того ж града Оустюга Сольвычегодцкия»¹⁴. Автор указывает на свои беседы с «отцом», который рассказал ему чудесную историю Иоанна («И азъ вопрошах его о житии блаженнаго, и он ми вся поведаше о сем святем блаженнем Иоанне еж своима очима видел»). Означает ли это, что сын устюжского священника был одновременно автором Сказания о Борисоглебском монастыре (не говоря уже о самом Житии Прокопия Устюжского)? На первый взгляд, такая возможность кажется вполне реальной. Но обратимся к текстуальным реалиям. В Сказании о Борисоглебском монастыре, вопреки утверждению Власова, *нет никаких указаний* на то, что автор — тот же самый. В Сказании сообщается, что автор узнал о событиях пожара от «самого того священника Емельяна бе бо он тутошнеи житель» и некой вдовицы. Священник Емельян не может быть «отцом», потому что к этому времени отец автора Жития Иоанна Устюжского стал уже игуменом, главным действующим лицом в Чуде. Автор Сказания всячески подчеркивает, что слышал о событиях пожара от христоробивых горожан («поведают бо нецый от христоробивых тех житель сущих ту, от православных боголюбивых крестиян») и от «блаженных тех черноризец». И ни слова о беседах с самим настоятелем монастыря («отцом»). О нем говорится весьма отвлеченно: «Духовнии настоятель игумен Дионисии тоя прекрасныя обители начат молебень пети пред наместною иконою...» Не странно ли это, если иметь в виду родственные откровения автора Жития Иоанна Устюжского? Иначе говоря, в Житии Прокопия Устюжского нет ни одного прямого высказывания, которое бы подтвердило гипотезу Власова о едином авторе двух Житий.

2. Древнерусский автор как «писатель». Власов продолжает свою мысль: «Из этих кратких замечаний становится ясно, что писатель жил в Сольвычегодске в Борисоглебском монастыре при игумене Дионисии и трудился над составлением Сказания в 1548—1552/53 гг.»¹⁵. Историк древнерусской литературы понимает текст Жития так, как если бы его сочинил современный писатель — автор «книги». Однако именно переписчик чаще всего не скрывает своего участия в богоугодном деле, потому что он лишь благоговейно копирует («переписывает») текст, имеющийся в его руках и тем ограничивает свое творчество; подлинный же составитель обычно не открывает собственного имени, но если и делает это, то оно входит в заглавие Жития, становится общеизвестным¹⁶. Автор-составитель в определенном смысле также переписывает другие тексты, но делает это уже не механически, а с определенной интенцией, изначальной идеей, принятой им драматургией повествования. Поэтому неудивительно, что «авторские» тексты легко узнаваемы. Читатель ждет таких повторов. Они помогают ему понять данное Житие не как совершенно отдельное повествование, изолированное в смысловой направленности от других текстов, а как нечто единое с тем, что уже известно ему и составляет душе-спасительный опыт всей церкви. Власов, однако, воспринимает слова из Предисловия Жития Прокопия Устюжского как исключительно авторские: «Сказание о чудесах Прокопия было записано сольвычегодским составителем на основании уже имеющихся у него “главизн”, “свитцев” и “церковных повестниц”, к которым он добавил только два последних “чуда”, “предисловие” и “похвальное слово”... Сын Дионисия в первоначальном виде “свода” мог не записать житийной биографии Прокопия Устюжского по двум причинам: либо он ее не знал, как не знал даты смерти Прокопия и даты “поставления” первой церкви над его мощами, либо его не удовлетворяли, может быть, имевшие место устные версии легенды о происхождении Прокопия (как известно, он использовал только рассказы очевидцев и документальные свидетельства)»¹⁷.

Историк не обратил внимания на то, о чем писали еще В.О. Ключевский и Н.Г. Коноплев: Предисловие к Житию Прокопия и некоторые другие важные компоненты текста, в которых рассказывается о работе автора-составителя, являются древне-

рускими топосами и встречаются в Житии Сергия Радонежского и частично в Житии Стефана Пермского.

Сравним тексты:

ОР РГБ. Ф. 178. № 1365	Житие Сергия Радонежского (1418)
<p>Благодарим Бога за премногую Его благодать, бывшую на нас, яко же апостоль рече: «Благодать Богу о неизреченнемъ Его дарѣ!» Паче же ныне должни есмя благодарити Бога о всех всяческих дарова(ни)й такова(о) светилника, глаголю же праведна Прокофья в земли нашей Русей и во стране восточней в последняя времена и лета. Гроб его в нас и пред нами есть и до сего дни, к нему же всегда с верою притекающим велико бо утешение душам нашим, от сего зело пользуемся; поистине велико то есть нам от Бога дарование даровася. Дивлю же ся о сем аз ногогрешный, како толико лет минуло — чудеса его не написанныи. О сем оубо зжалихся зело, како убо такова мужа свята и пречюдна, отнеле же преставись <i>много лет минуло</i>, а не дерзнул никто же писати о нем: ни далнии, ни ближнии мудри, ни болшая, ни меньшая убо</p>	<p>Благодаримъ Бога за премногую Его благодать, бывшую на нас, яко же рече апостоль: «Благодать Богу о неизреченнемъ Его дарѣ!» Паче же ныне дльжьни есмы благодарити Бога о всемъ, еже дарованама такова старца свята, глаголю же господина преподобнаго Сергия, въ земли нашей Русстей, и въ стране нашей полунощней, въ дни наша, въ последняя времена и лета. Гробъ его у насъ и пред нами есть, к нему же верою повсегда притекающе, велико утешение душамъ нашим приемлем и от сего зело пользуемся; да поистине велико то есть намъ от Бога дарование даровася. Дивлю же ся о семъ, како толико лет минуло, а Житие его не писано. О семъ съжалихся зело, како убо таковой святой старецъ, пречюдный и предобрый, отнеле же преставися <i>26 лет преиде</i>, никто же не дерзныше писати о нем, ни далнии, ни ближнии, ни большие, ни меньшие: болшие убо яко не изволяху, а меньшии яко не смеяху. По лете убо единемъ или по двою по представлении старцеве язъ, окаанный и вседръзый, дерзнухъ на сие. Въздохнувъ къ Богу и старца призвавъ на молитву, начяхъ подробну мало нечто писати от жития старцева, и к себе въ тайне глаголя: «Аз не хватаю ни пред кым же, но себе пишу, а запаса ради, и памяти ради,</p>

яко не смеяху. А болшия, оубоясь яко не смеяху. А болшия, оубоясь, не произволяху. Въ единою бо лето аз, окаянный, дерзнух на сие. Воздохнув къ Богу и блаженнаго Прокофья призвав на помощь, начах подобную повесть о чудесех святого писати, себе в тайне: «А не хваляся ни пред кем, написах памети ради и ползы». Имеяху же оу себе повестницы церковныя за много лет приготованыи такова мужа чюдна списания свитки — и в них же быша многия написаныи главизны о чудесех святого гроба его: ово оубо въ свитце, ово же в тетратех не по ряду, но предняя назади, а задняя наперед. Сице ожидающе ми в таковая времена и лета и дни, и жадающеми того, дабы некто паче мене разумее и мудрие, и велеоумнее, дабы писал, и аз поклонюся емоу. И он мене поучит и вразумит. Но о сем разпытах и оуслышах и оуведах известно, яко никто же нигде же не писашеся о чудесех его. И сие оубо егда воспомяну или оуслышу, помышляю и размышляю, — како преславная его чюдеса пре-

и пльзы ради». Имеяхъ же у себе за 20 лет приготованы такового списания свитки, в них же беаху написаны некия главизны еже о житии старцеве памяти ради: увоубо въ свитцехъ, ова же в тетратех, аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя наперед. И сице ожидающе ми в таковая времена и лета, и жадающе ми того, дабы кто паче мене и разумнее мене описалъ, яко да и аз шед поклонюся ему, да и мене поучит и вразумит. Но распытавъ, и услышавъ и уведах известно, яко никто же нигде же, яко же речется, не писаше о нем, и се убо егда воспомяну или услышу, помышляю и размышляю: како тихое, и чюдное, и добродетелное Житие его пребысть бес писания по многа времена? Пребых убо неколико лет, акы безделень в размышлении, недумениемъ погружа-ся, и печалиу оскорбляеся, и умом удивляеся, и желаниемъ побеждаеся. И нанде ми желание несъито еже како и коим образом начати писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца. И обретох некия старца премудры въ ответех, разсудны и разумны, и въпросих а о семъ, яко да препокоем мое желание, и рех има, аще достоит писатися. Они же отвещавше, рекоша: «Яко же бо нелепо и не подобает житиа нечистивыхъ пытати и писати, сице не подобает житиа святыхъ муж оставляти, и не писати и мълчанию предати...¹⁸

<p>быша без написания? Во многа време бих безде-лен, в размышление недо-умением погружаюся печа-лью, и оскорбляюся недо-умением оудивляюся и же-ланием побеждаюся. И наи-де ми некое желание, коим образом начати писати, и обретох некия старца премудры во ответах, разумны суть. И вопросы глаголяща: «Достоин (ли) писати?» Они же реша: «Яко нелепо во отреченных внищати, по святых мужи житья не оставляти, и преписати па-мети ради».</p> <p>Л. 1–3.</p>	
<p>ОР РГБ. Ф. 178. №1365</p>	<p>Житие Стефана Пермского</p>
<p>Аз убо есмь оумом грубъ и словом невежа, худ имея раз-ум и вредоумен смыслъ — не бывшу ми во Афинех от юности, не навыкох гораздо речия... (107об.)</p>	<p>Азъ бо есмь оумомъ грубъ, и словом неве-жа, худ имея разум и промыслъ вредо-умень. Не бывавшу ми во Афинех от уности, и не научихся у философовъ их ни плетения риторьска, ни витийских гла-голь...¹⁹</p>

Позиция Власова весьма симптоматична и требует более раз-вернутой полемики. Здесь открывается сложнейшая проблема изу-чения всей древнерусской агиографии²⁰: с одной стороны, кажущиеся авторские откровения на самом деле принадлежат топосам, с другой стороны, топосы, ставшие объектом внимания книжника, всегда индивидуально осмысливаются, поскольку они, будучи явле-ниями надысторическими, соединяются с авторской интенцией и таким образом порождают контекст. Как пройти сквозь Сциллу

и Харибду древнерусской агиографии, не потеряв ни авторских дискурсов, ни общезначимых для культуры смыслов.²

Кризис интерпретации

Не претендуя на исчерпанность обзора, отметим, что в настоящее время существуют три объяснительных подхода к изучению отношений этих внешне несовместимых модальностей (повторяемого «общего места» и авторского начала) — этикетный, центонно-парафразовый и «буквальный».

Теорию этикета обосновал в своих трудах Д.С. Лихачев. Позитивной стороной теории, с моей точки зрения, следует считать саму направленность исследовательской мысли на поиск в древнерусских источниках топосных текстов, ставших регуляторами нравственной позиции массовой аудитории. Ученый утверждал, что древнерусский автор, в силу господства идеологического принуждения со стороны трафаретного искусства и литературы, не мог заявить о себе как о личности. Ее появление в литературе датируется эпохой смены формаций, когда на месте феодального чина, ритуала возникают антропоцентрические начала. Согласно теории этикета древнерусский автор как писатель в современном смысле слова появился не ранее XVII в. Казалось бы, это так: в раннем Житии Прокопия Устюжского не найти описаний чудес, хотя бы отдаленно напоминающих Чудо о Соломонии бесноватой. Однако в теории этикета по существу отрицаются индивидуальное самосознание древнерусского автора, его собственные, пусть и не сразу уловимые, интенции в области прямых высказываний. Теория этикета не видит в способах соединения топосов исходной авторской мысли, а без нее никакое соединение вообще невозможно. Чтобы создать древнерусский текст, необходимо не только знать строительный материал (топосы), но и руководствоваться какой-то мыслью о цели проекта.

С Д.С. Лихачевым не согласен И.Н. Данилевский, предлагающий исследовать древнерусские источники путем обнаружения в них центонно-парафразовых уровней содержания. Казалось бы, этот спор должен выявить новые возможности исследования древнерусских текстов.

Но посмотрим на аргументы.

И.Н. Данилевский считает, что «представление о центонно-парафразовом характере древнерусской литературы переносит акцент как раз на содержательную сторону прямо или косвенно используемых в ней фрагментов предшествующих текстов»²¹. Однако если внимательно прочитать приводимое Данилевским высказывание Лихачева, то можно увидеть в нем констатацию того же самого: «...не жанр произведения определяет собой выбор выражений, выбор формул, а предмет, о котором идет речь. Именно предмет, о котором идет речь, требует для своего изображения тех или иных трафаретных формул»²². Данный спор не вполне корректен еще и потому, что сам Данилевский признает этикетность по Лихачеву: «Этикетная формула становится “знаком дорожного движения”, помогая читателю ориентироваться не только в данном тексте, но и в том “текстовом поле”, которое его породило, окружает и в значительной степени “раскрывает”»²³.

В чем же суть центонно-парафразовой теории? Данилевский сводит ее к следующим положениям: «Понимание информации, заключенной в письменном источнике, зависит прежде всего от того, насколько точно определил исследователь цель создания данного текста. Действительно, его содержание и форма напрямую связаны с тем, зачем он создан. Замысел — основной фильтр, сквозь который автор (для нас чаще всего летописец) “пропускает” всю информацию, которую получает извне. Именно замысел определяет набор и порядок изложения известий в летописи. Мало того, он в значительной степени обуславливает внешнюю форму изложения, поскольку ориентирует автора (составителя, редактора) на определенные литературные параллели. При этом “литературный этикет” превращается из чисто “внешнего” приема в важный элемент проявления содержания (если литературоведов интересует преимущественно психология литературной формы, то историка — психология содержания текста). Таким образом, найденный замысел должен позволить непротиворечиво объяснить: 1) причины, побуждающие создавать новые своды и продолжать начатое когда-то изложение; 2) структуру летописного повествования; 3) отбор материала, подлежащего изложению; 4) форму его подачи; 5) подбор источников, на которые опирался летописец. Путь выявления за-

мысла — обратный: из анализа содержания текстов, на которые опирался летописец (и общих идей произведений, которые он брал за основу изложения), через литературные формы, встречающиеся в источнике, следует восстановить актуальное для ее автора и потенциальных читателей содержание отдельных сообщений, памятника в целом, а уже тогда пытаться вычленив базовую идею, вызывавшую к жизни данное произведение. Видимо, в этом заключается один из путей “очеловечивания” отечественной истории, придания ей антропологического характера...»²⁴

Историк утверждает, что текст произведения формируется цитатами, а смысл открывается через исходный (предшествующий) контекст цитаты²⁵. Но состоится ли при такой текстологической «верификации» акт понимания, если не замечается авторская интенция, позиция составителя, его прямое обращение к читателю?

Исследователь приводит фрагмент из Жития Александра Невского*, а затем показывает, как цитаты формируют произведение, — смысл открывается через исходный (предшествующий) контекст цитаты. Фрагмент Жития сравнивается с цитатой из пророчества Амоса, которая не имеет *никаких текстологических связей* с Житием. К тому же слова ветхозаветного пророка (как и большинство других ветхозаветных текстов) приводятся в синодальном переводе, что недопустимо в текстологической верификации.

Но Данилевский пишет: «Приведенный текст, судя по всему, является скрытой цитатой из пророчества Амоса: “Клялся Господь славою Иакова: поистине во веки не забуду ни одного из дел их! *Не поколеблется ли от этого земля, и не восплачет ли каждый, живущий на ней?* Взволнуется вся она, как река, и будет подниматься и опускаться, как река Египетская. И будет в тот день, говорит Господь Бог: *произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня. И обращу праздники ваши в сетование*»

* «И так (Александр) Богови духъ свои предасть с миромъ месяца ноября въ 14 день, на память святаго апостола Филиппа. Митрополит же Кириль глаголаше: “Чада моя, разумеите, яко, уже *заиде солнце* Суздальской!” Иереи и дикони, черноризци, нищии и богати и вси людие глаголааху: “Уже погыбаем!” <...> Бысть же вопль, и кричание, и тута, яко же несть была, *яко и земли потрястися*».

и все песни ваши в плач... Вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод, — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних. И будут ходить от моря до моря и скитаться от севера к востоку, ища слова Господня, и не найдут его»²⁶.

В обоих текстах автор курсивом выделил то, что можно сравнивать:

Житие	Пророчество Амоса
<i>яко и земли потрястися заиде солнце</i>	<i>Не поколеблется ли от этого земля произведу закат солнца в полдень и омрачу землю</i>

Нетрудно заметить, что подобное фразеологическое сопоставление ничего не доказывает. Но резюме историка другое: «Как видим, в “Житии” речь идет, скорее всего, не только собственно о кончине князя, но и связанной с ней утрате слова Божия». Каков же контекст исходной цитаты из пророка Амоса (8, 7–11)? Речь идет о видении Амосом «корзины с спелыми плодами». Пророчество указывает на гнев Господа, обращенный на алчущих «поглотить бедных и погубить нищих» (Амос. 8, 4). Если в Житии речь идет об утрате народом своего князя, то в пророческой книге — об утрате народом доверия Господа. Если в Житии «закат солнца» означает положительной коннотацией, поскольку князь символически уподобляется солнцу, то в пророческой книге закат солнца — символ наказания избранного народа. Получается, что из идейного контекста о наказании иудейского народа древнерусский автор (вопреки Священному Писанию!) самостоятельно выводит совершенно иную идею — прославления князя.

Но на этом не завершается экскурс историка в Священное Писание. Данилевский и сам не вполне верит в такую «верификацию», а потому заявляет следующее: «Впрочем, *быть может*, мы имеем дело в данном случае и с цитатой из книги пророка Иеремии: “Ты оставил Меня, говорит Господь, отступил назад; поэтому Я простру на тебя руку Мою и погублю тебя: Я устал миловать. Я развеваю их веялом за ворота земли; лишаю их детей, гублю народ Мой; но они не возвращаются с путей своих. Вдов их у Меня более,

нежели песку в море; наведу на них, на мать юношей, опустошителя в полдень; нападет на них внезапно страх и ужас. Лежит в изнеможении родившая семерых, испускает дыхание свое; *еще днем закатилось солнце ее*, она постыжена и посрамлена. И остаток их предам мечу пред глазами врагов их, говорит Господь»²⁷.

В контексте этой цитаты (Иер. 15, 6—9) речь идет о наказании Иерусалима за грех Манасии, сына царя Иезекии. Выделенные Данилевским слова пророка снова, как и в цитате из Книги пророка Амоса, относятся к символическому образу смерти, ниспосланной в наказание.

Если следовать такому формальному сопоставлению, не имеющему никакого другого основания, кроме совпадения слов «солнце», «зашло солнце», «закатилось солнце», «земля потряслась» и других, то список «параллелей» можно легко умножить: в синодальном переводе, который существует в специальном компьютерном справочнике, «солнце» упоминается 201 раз, «зашло солнце» — 12, «закатилось солнце» — 2, «днем солнце» — 37, «земля потряслась» — 14 и т. д. Кроме того, между древнерусским книжником и Священным Писанием всегда существовало огромное множество всевозможных рукописных сборников слов, поучений, толкований, которые, как правило, и являлись своеобразным экстрактом текстов библейских книг; из них черпались цитаты, топосы, фразеологические обороты. Сказать, что книжник напрямую пользовался библейскими книгами, значит слишком упростить проблему.

Однако на приведенном выше сопоставлении текстологическая «верификация» себя не исчерпывает. Данилевский пишет: «Однако самой близкой параллелью к приведенному тексту, несомненно, является фрагмент из все того же “Откровения Мефодия Патарского”: “В последняя дни възидет крестъ с венцемъ на небо всемъ людемъ видящим. И царь Михаилъ предастъ духъ свои в руце Господеви и уснетъ сномъ вечнымъ. И тогда воскричат вси людие, горце вопиюще: “Горе намъ, братие, яко оуже погибохомъ! Днесь заиде полуденное солнце!” И тогда разрушится всяка власть и старейшинство, тогда обличится сынъ, родивыися от племени Данова по пророчеству Якова патриарха, и еже рече: “Виде змия лежаща на пути имающа коня за пятоу. И падеся конь на ногу заднюю, ждыи избавления от Господа”...»²⁸

Как и в предыдущих случаях, мы имеем дело с совпадением не смыслов, а отдельных, весьма распространенных оборотов речи — «дух свои предасть» (в Житии) и «предасть духъ свои в руде». Если рассматривать всю древнерусскую литературу с точки зрения подобных общепринятых фразеологизмов, то список совпадений станет почти бесконечным.

Но вывод историка другой: «"Царь Михаил", с которым, видимо, отождествляется в "Житии" Александр, отсылает нас к библейскому пророчеству Даниила. Согласно ему, непосредственно перед концом времени "восстанет Михаил князь великий". Впрочем, образ царя Михаила присутствует, как мы помним, и в знакомом нам "Откровении Мефодия Патарского". "Сын от племени Данова", который "обличится" сразу после смерти Михаила, — Антихрист. Так что кончина Александра ассоциировалась у агиографа с наступлением "последних времен". Во всяком случае, смерть князя, по мнению автора "Жития", явно не сулила ничего хорошего Русской земле... Что же заставило агиографа полагать, что кончина князя Александра Ярославича чревата для "земли Суздальской" прекращением Божиих милостей, утратой слова Господня и, возможно, даже Концом Света?»²⁹

Допущенные вероятности совпадения Жития с пророческими книгами незаметно включаются в стадию «несомненно» и приобретают уже силу доказанного факта: историк прямо вопрошает о том, что же «заставило» агиографа «полагать», будто кончина князя чревата прекращением милостей Бога, утратой слова Господня.

Но вернемся к приведенному тексту Жития Александра Невского: разве в нем говорится о конце мира, царе Михаиле, Антихристе? Нет, не говорится.

Этот анализ относится к двум книгам И.Н. Данилевского, посвященным Древней Руси X—XIV вв. В новейшем исследовании (Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004) нашло место большинство уже публиковавшихся «примеров». Расширенным оказалось введение к центонно-парафразовой теории. В ней так же, как и в конкретных примерах, обнаруживаются серьезные противоречия. Не сказать о них нельзя, потому что автор претендует на многое: «...предла-

гается *принципиально новый* путь организации диалога историка с источником, ориентированный, прежде всего, на работу с той частью летописного текста, которая до настоящего времени не рассматривалась как носитель исторической информации, — неоригинальными сведениями источника и так называемыми общими местами»³⁰. Конечно, если совсем не упоминать ранние работы итальянского филолога Рикардо Пиккио о «тематических ключах» в древнерусской литературе, то такая лестная самохарактеристика, возможно, и подействует на неискушенного читателя.

И все же допустим, что Данилевский прав: в том, как он использует свой метод верификации, у него действительно нет предшественников.

Итак, рассмотрим новые характеристики центонно-парафразовой теории.

Историк заявляет: «Произведение, основанное на центонном принципе, помимо буквального имеет несколько скрытых смысловых уровней, каждый из которых может быть восстановлен посредством специального анализа. При этом особое значение приобретает выявление цитат, формирующих текст, выяснение их происхождения и исходного контекста. Принципиально важным представляется то, что такая реконструкция смыслов произведения — собственно, его понимание — *верифицируема*»³¹. Подобное заявление (а оно не единственное в книге) заставляет думать, что выводы исследователя приобретают особую полноту доказательности. Иначе какой смысл многократно говорить о верификации, подчеркивая, что, «строго говоря, вплоть до сего дня (т. е. до выхода книги Данилевского? — А. Ю.) мы не можем с полной уверенностью говорить о том, что историки (какие? — А. Ю.) всегда вполне корректно используют летописный материал в том, что они называют реконструкциями прошлого»³².

Но в той же самой книге на другой странице Данилевский пишет: «Особо следует подчеркнуть, что предлагаемые нами интерпретации летописных сюжетов носят — по необходимости — *предварительный характер*. Они ни в коем случае не могут рассматриваться ни как исключающие иные объяснения (в том числе и предлагавшиеся ранее), ни, тем более, как единственно верные. Во-первых, любой летописный текст многозначен, а, во-вторых,

любая из предложенных интерпретаций учитывает лишь тот круг текстовых параллелей, которые удалось обнаружить и обосновать автору (что не исключает существования иных — пока не выявленных — совпадений)»³³.

Если что-то в исторической науке можно верифицировать, значит, достигается высшая степень достоверности полученных знаний. Однако историк называет их «предварительными»: они ничего не исключают. Чем же тогда отличается столь новаторский метод верификации, если его результаты вообще необязательны? Следовательно, эта верификация не есть верификация, а что-то другое. Что же?

И.Н. Данилевский исходит из того, что летопись, как пирог, состоит из разных слоев, имеющих свои разноуровневые смыслы, причем, что любопытно, они существуют одновременно и даже независимо друг от друга. Данилевский отсылает читателя к богословской схоластике, обратимся к ней и мы. Фома Аквинский, как и многие другие богословы, учил, что «[хотя] Августин [и] сказал, что “есть четыре способа изъяснения Закона: исторический, аллегорический, анаagogический и этиологический”, однако эти четыре вместе — не те четыре способа, о которых шла речь в первом возращении. Поэтому ясно, что *одно и то же слово Святого Писания нельзя изъяснять теми четырьмя способами*, что были указаны выше... Разнообразие значений не [обязательно] приводит к двусмысленности или иному [такого рода] умножению [смыслов]; ибо это смысловое разнообразие зиждется не на том, что одним словом обозначается несколько вещей, а на том, что обозначенные словами вещи сами по себе являются знаками других вещей. В Святом Писании потому-то и нет противоречий, что *все значения опираются на одно, буквальное, из коего, как из единого основания, выстраиваются все доказательства*»³⁴.

Далее Данилевский пишет: «Подобный взгляд на летописание позволяет использовать для его исследования *постструктуралистскую методологию*»³⁵. В таком признании много правды, но еще нет противоречия. Историк пытается соединить постструктурализм с верификацией, и это уже странно. Все направления постструктурализма основываются на убеждении, что нет и не может быть никакой верификации. В любом справочнике по современной

философии можно прочесть об основной интенции синтеза (пост-модернистского, конечно), который исключает всякую возможность опытной проверки знания и предусматривает бесконечную интертекстуальность. Вновь тот же вопрос: как понимает историк верификацию? Это еще одно объяснение, присовокупленное к другим, или нечто, меняющее взгляд на исторический источник и на прежние научные объяснения?

Автор сетует на то, что «до сих пор не предложено единой гипотезы, способной дать ответа на все подобные вопросы сразу»³⁶. Но он же заявляет, что предложенные им объяснения летописания не отрицают других объяснений.

Эти и подобные противоречия, несогласованности в теоретической части книги завершаются показным опытом верификации в первой главе, который должен убедить читателя, что все сказанное работает в полной мере. Данилевский в качестве образца берет пример интерпретации (в терминологии автора «понимания») летописного текста о смерти Святополка Окаянного.

Рассмотрим и мы этот опыт. Автор приводит текст о смерти Святополка и называет его итоговым, результатом «длительного развития некой идеи, системы образов, которую несколько поколений летописцев пытались (насколько это было им доступно) корректно выразить в вербальной форме»³⁷. Обратим внимание: анализ начинается с допущения, что данный текст является результатом развития, а не простого пересказа, дополнения, переписывания. Историк приводит «картину» развития текстов, цитируя Новгородскую I летопись старшего и младшего изводов, «Сказание и страсть и похвалу», Лаврентьевскую летопись.

Следующий этап исследования: «Попытаемся восполнить пробелы в генетическом досье путем обращения к литературным произведениям, которые, как установлено текстологами, летописец использовал в качестве своих источников или, по крайней мере, был с ними знаком. Для удобства разобьем генетическое досье этого описания на части, каждая из которых соответствует определенному этапу развития текста»³⁸.

Методика верификации Данилевского включает в себя такие ходы, которые необходимо обнажать, чтобы не оказаться в поле гипнотического воздействия исследовательских манипуляций.

Между сообщениями Новгородской I летописи старшего и младшего изводов автор незаметно помещает «Источники следующего описания». Что это? Прямого ответа нет, но ясно: таким образом Данилевский вводит в текстологический анализ поздние тексты, в том числе и, главным образом, синодальный перевод Священного Писания. В другом месте книги автор объясняет, почему использует *перевод*, а не древнерусские тексты книг Библии, хранящиеся в архивах. Смысл объяснений таков: «...обращение даже к самым близким к Повести по времени спискам Священного Писания вовсе не является гарантией отыскания текстуальных соответствий. Напротив, привлечение синодального перевода, как это ни парадоксально, может оказаться гораздо ближе к демистифицируемым текстам»³⁹. Данилевский приводит примеры разночтений в древнерусских списках книг Библии, однако ничего не говорит о том, что может случиться, если историк станет «проверять» древнерусские тексты при помощи синодального перевода. Никто еще из текстологов не обосновывал тезис, согласно которому анализ и последующая верификация сообщений древнерусских памятников возможны с опорой на перевод Библии, сделанный в XIX в.

Сравнение древнерусского текста и синодального перевода Библии иллюстрируется как «само собой разумеющееся»:

Источники следующего описания	Новгородская I летопись младшего извода
... и дым мучения их [тех, «кто по-клоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою»] будет восходить во веки веков	И бежа Святополк в Печенеги, и бысть межи Чахы и Ляхы, никим же гоним, пропаде оканнии, и тако зле живот свои сконча; яже дым и до сего дни есть, а Ярослав иде к Киеву

Какие же выводы делает исследователь?

1. Фразеологизм «межи Чахы и Ляхы» сравнивается со значениями некоторых слов из Толкового словаря В.И. Даля (здесь они не приводятся), хотя автор не раз подчеркивает, что нельзя полагаться на поздние интерпретации древнерусских текстов. Дани-

левский незаметно для читателя высказывает предположение о связи упомянутого фразеологизма с библейской Книгой Левит, на которую глухо ссылается после следующего пассажа: «Это “уточнение” оказывается поговоркой, буквально означающей: “невесть где”. В то же время *не исключено*, что оно является своеобразным воплощением “обещания”, что “беззаконные”, нарушающие Божественные установления, Его завет, должны погибнуть “между народами”, и “пожрет” их земля врагов»⁴⁰. К этой догадке Данилевский возвращается, но уже как к доказанному факту связи древнерусского текста с Книгой Левит.

2. Окаянство Святополка «подчеркивается указанием, позамыслованным, *скорее всего*, из библейской Книги Притч Соломоновых, что тот бежит, “никим же гоним”»⁴¹. Автор не ссылается на Книги Притч Соломоновых, не дает никаких других комментариев. Ничем, кроме гадания, подобное сравнение не объяснить. Но заметим, что «верификация» библейского контекста реально начинается со слов «скорее всего».

3. «...в свой рассказ летописец вставляет упоминание дыма, который якобы появляется после “злой” смерти Святополка. Он явно восходит к апокалиптическому «дыму мучений», который «будет восходить во веки веков» от грешников, поклонившихся Антихристу»⁴², — пишет Данилевский. Очень удивляет это «явно» и *полное отсутствие* каких-либо доказательств на сей счет. Подобное сравнение совершенно произвольно. Это все равно, что сравнивать «ложка в тарелке» в одном тексте и «ложка дегтя» — в другом. «Дым» — метафора зла, дьявола — упоминается в разных контекстах Библии, в том числе в Книге Иова. В древнерусской агиографии дым чаще всего связан со зловонием, иллюстрирующим природу дьявольского бессилия. Существенно, что как раз это, близкое агиографии, понимание дыма проверяется в летописном рассказе о смерти Святополка тем, что в более позднем «Сказании» «дым» уже заменяется на «смрад зельный»: парадокс, но Данилевский не видит верификации там, где она действительно возможна... Из предположительных (и «спрятанных») указаний на библеизмы возникает это «само собой разумеющееся»: «Другими словами, появившиеся детали *должны были* заклеить Святополка как богооступника и пособника Антихриста»⁴³.

Принцип «верификации» таков: одно предположение рождает другое, сразу становясь «безусловным» фактом и опорой для нового предположения.

Еще один этап «восстановления досье».

И.Н. Данилевский вновь сравнивает древнерусский текст (Новгородскую I летопись младшего извода и «Сказание и страсть и похвалу святому мученику Борису и Глебу») с синодальным переводом и обнаруживает сходство между бегством Святополка и Антиоха IV из пределов Персии. Что отмечает исследователь?

1) «...описание бегства Святополка дополняется деталями, восходящими к уже упоминавшейся Книге Левит...» (см. выше); 2) «... появляется целый комплекс деталей, которые совпадают с библейским описанием бегства Антиоха IV Епифана из Персии (“расслабленность” Святополка, результатом чего становится его передвижение на носилках, постоянное стремление беглеца ускорить свое путешествие и, наконец, “смерд зловония”, сменивший в предыдущем описании “дым мучений”»)»⁴⁴.

Теперь сами тексты: дают ли они основания для подобных выводов?

Источники следующего описания	Сказание
Около того же времени Антиох [IV Епифан] с бесславием возвращался из пределов Персии... Воспылав гневом, он... приказал правящему колесницею непрестанно погонять и ускорять путешествие, тогда как небесный суд уже следовал за ним... Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены тела. И... несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию...; смерд же зловония от него невыносим был в целом войске... <...>... Пришел	И уже къ вечеру одоле Ярослав, а съ оканьнии и Святопълк побеже; и нападе на нь бес, и расслабеша кости его, яко не мощи ни на кони седети; и несяхуть его на носилех. И прибегоша Берестию съ нимъ. Он же рече: «Побегнете осе женуть по нас!» И посылахуть противу, и не бе ни гонящаа, ни женущааго въ след его. И лежа въ немощи, въсхопив ся, глаголааше: «Побегнемы еще: женуть! Ох мне!» И не можааше търпети на единомъ месте. И пробеже Лядску землю, гоним гневъмъ

уже на него праведный суд Божий <...> Так этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания, какие причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне в горах самую жалкою смертью...

Божиемъ. И прибеже въ пустыню межю Чехы и Ляхы. И ту испровръже живот свои зъле. И прият възмездие от Господа, яко же показа ся посыланая на нь пагубная рана. И по съмърти муку вечную и тако обою животу лихован бысть: и съде — не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо — не тъкъмо царствия небеснаго и еже съ ангелы жития пореши, нъ и муце и огню предасть ся. И есть могила его и до сего дъне, и исходитъ отъ нее смрад зълыи на показание человеком

Трудно не заметить, сколь не схожи эти тексты между собой. Если Антиох упал с колесницы, которая неслась слишком быстро, то на Святополка напал бес, и в связи с нападением нечистого духа он стал «расслабленным». Данилевский не видит принципиальных различий между физическим увечьем и нападением дьявола. «Носилки» совпадают, но что из этого следует, если причины «недуга» разные? Если Антиоха тащили на носилках и этим демонстрировалась «явная сила Божия», то Святополк был «гоним гневом Божьим». Если Антиох окончил жизнь в горах, то Святополк — в «пустыне»; если зловоние исходит от самого Антиоха, то «смрад зельный» в случае со Святополком исходит от его могилы.

Историк весьма своеобразно цитирует 2-ю Книгу Маккавейскую (с отточиями), убирая не только лишнее, но и существенное: так, Антиох был наказан болезнью живота (из него вылезали черви) за то, что убивал иудеев и грозился превратить Иерусалим в кладбище. Но Антиох в конце концов, в отличие от Святополка, начал «оставлять свое высокомерие и приходить в познание, когда по наказанию Божию страдания его усиливались с каждою минутою» (2 Мак. 9,11); Антиох признал свою вину перед Богом, но

Бог уже не простил его. Между расслабленным Святополком и умирающим в страшных муках и кающимся Антиохом — существенные отличия.

Не слишком ли много разночтений для одной «верификации»? Что, собственно говоря, «совпадает»? Бегство? Но в Библии очень много таких сюжетов. Каким же принципом руководствоваться при выборе искомого? Как видно, историк не имеет никаких оснований, кроме вкусовых, для соединения летописного сообщения с библейским примером бегства Антиоха IV.

Помимо этого, следует обратить внимание на то, что 1-я и 2-я Книги Маккавейские не были известны славянской письменности вплоть до Геннадиевской Библии*. Единственная связь, которая обнаруживается между древнерусской литературой и 2-й Книгой Маккавейской — это Хроника Георгия Амартола, которой пользовался автор «Повести временных лет». В Хронике описывается бегство и гибель Антиоха, и Данилевский цитирует это место, но при этом замечает: «...там отсутствует целый ряд деталей библейского рассказа, что отличает его от летописного описания кончины Святополка и не дает возможности предположить, что летописец в данном случае опирался на Хронику Георгия Амартола»⁴⁵. Историк не считает нужным оповещать читателя о том, какие именно «детали» его не устраивают в Хронике и почему. Но тогда возникает вопрос: на что же «опирался» летописец?

«Верификация» на этом не кончается. Наступает еще один этап «восстановления досье».

И.Н. Данилевский вводит в «Источники следующего описания» новый текст: «И сказал... Господь Руфайлу: "Свяжи Азазела

* «1 и 2 Паралипоменон, 1, 2 и 3 Ездры, Неемии, Товита, Иудифь, Премудрости Соломона, 1 и 2 Маккавейские, а также Есфирь (главы 10–16) и Иеремии (главы 1–25, 46–51). Все эти книги и части книг не были известны в славянской письменности. Для Геннадиевской Библии они были переведены с Вульгаты доминиканцем Вениамином, хорватом по происхождению, в сотрудничестве с новгородскими книжниками в 1493 году» (Цуркан Р. Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001. С. 211).

по рукам и ногам и положи его в пустыне; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаэле, и опусти его туда. ...И в великий день суда он будет брошен в жар (геену). ...Ему припиши все грехи!» Это — Книга Еноха. Она сравнивается с сообщением Лаврентьевской летописи о смерти Святополка.

Характерен комментарий историка: «...в этом рассказе появляется столь любопытная деталь, как упоминание мучений, которые Святополк должен принять после смерти, связанный в пустыне. Смысл этого уточнения, как мне представляется, может быть установлен при обращении к апокрифической Книге Еноха. На славянский язык она была переведена еще в X—XI вв. В ней, в частности, упоминается Азазиэль, который связанным должен быть заключен или прогнан в пустыню Дудаэль — “для отпущения”, чтобы в судный день “он понес на себе их беззакония”. С этим-то козлом отпущения, видимо, и сравнивается Святополк»⁴⁶.

Здесь читателю книги Данилевского нужно быть особенно внимательным. «Любопытная деталь» по сути своей — *мистификация* историка, заявляющего, что мучения Святополк «должен принять после смерти, связанный в пустыне». Вот летописный текст, из которого это якобы следует: «И по смерти вечно мучим есть связан. Есть же могила его в пустыни и до сего дне».

Буквально: *после смерти* князь вечно мучается связанным (в аду: где еще?), могила же его в «пустыни». Историк откровенно игнорирует буквальный смысл летописного сообщения.

«Итоговый текст», пишет Данилевский, «*мог бы выглядеть приблизительно так*: “Нечестивый Святополк, повинный в пролитии крови человеческой, бежал от Ярослава как злодей и богохульник Антиох IV из Персии. И не было ему спасения. И умер он неведь где, подобно Ироду Окаянному, приняв муки за свое неверие. И после смерти вечно мучим, подобно козлу отпущения”».

И.Н. Данилевский считает, что летописный текст «направлся» главному Читателю — Богу: в этой функции и заключен смысл «Повести временных лет». Однако эта идея «доносительства» противоречит природе божества, как ее понимали в Средние века. Богу ничего не надо «сообщать», Он не нуждается в почтовой информации, любые грехи Ему ведомы без всякой подсказки.

От человека Он ждет только покаяния, но покаяние — это признание в грехах, прежде всего самому себе. Бог не глуховатый и не подслеповатый старичок, который не может, в силу своего неопределенного возраста, обойтись без помощников. Если прав Данилевский, то летописец — худший из еретиков, потому что он думает, что Бог не всевидящий и не всезнающий...

Бога нельзя определять положительно (например, как «Читателя»), только отрицательно (апофатически): на этом догмате строится все восточнохристианское богословие.

Но даже если мы на минуту согласимся с Данилевским (ну, допустим, абстрактно), что летописец действительно пишет для главного Читателя, то что же прочтет Он, получив такое «сообщение»? Святополк виноват в тяжких грехах (даже в неверии), и Святополк подобен козлу отпущения*, которому приписаны все грехи. Виноват — и не виноват одновременно. Можно только догадываться, что подумает Бог, прочитав очередной «донос» слегка тронувшегося умом филера...

Методика выявления центонов, направленная на обнаружение фрагментов иных текстов в древнерусском произведении, представляет собой сугубо техническую операцию, при помощи которой, как мы видим, совершенно произвольно устанавливается смысл произведения.

Парадокс центонного подхода состоит в том, что выявляются «скрытые»... от самого древнерусского книжника «смысловые уровни». Следует ли из этого, что понимать древнерусский текст необходимо только «буквально»?

Такой подход существует в науке. Его ярким представителем является Б.М. Клосс. Исследователь не обращает внимания на теорию этикета Д.С. Лихачева, выстраивая свои наблюдения без

* В иудаистической традиции на празднике Искупления один из жертвенных козлов предназначался для Яхве, другой — для Азазеля (Лев. 16, 8). В русском синодальном переводе (как и в Вульгате) козла отводили в пустыню, чтобы избавиться от зла, направив его к изначальному источнику (Махов А.Е. Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 32).

всякой теории, но последовательно в отношении используемых источников. Рассмотрим некоторые интересующие нас практические наблюдения этого стихийно существующего направления исследований.

Б.М. Клосс заявляет, что Предисловие к Житию Сергия Радонежского «буквально исполнено авторского самовыражения. Писатель подробно излагает историю создания своего труда и сообщает, что начал собирать материал для биографии Преподобного»⁴⁷. Клосс отмечает также: «Стилистически Предисловие к Житию Сергия Радонежского вполне однородно с другими сочинениями Епифания Премудрого: видна та же фразеология, обращение к одинаковым темам...»⁴⁸ Далее приводятся тексты: из Похвального слова Сергию («се бо мощи твоих гроб пред очима нашими видимь есть всегда»), из Жития Стефана Пермского («да бы былъ гробъ твой в земли нашей прямо очима нашими...»). По мнению исследователя, авторская стилистика Епифания индивидуальна, а значит, неповторима. Если Власов не замечает Жития Сергия Радонежского, то Клосс не замечает Жития Прокопия Устюжского.

В Предисловии Жития Прокопия Устюжского говорится: «...и его ж гроб пред нами есь и до сего дни». Если следовать логике Клосса, то это Житие тоже написал Епифаний. В Предисловии Жития Сергия Радонежского Епифаний отмечал, что начал собирать материалы для биографии святого через год или два после его смерти и за 20 лет написал «главизны», которые хранились у него в свитках и тетрадях, но не по ряду. Отсюда Клосс делает вывод, что писатель через 26 лет после смерти преподобного Сергия, т. е. в 1418—1419 гг., предпринял «окончательную отделку своего труда»⁴⁹. Казалось бы, такой отчет о собственной работе не может быть придуман. Однако в Житии Прокопия Устюжского, как это показано выше, утверждается то же самое: подробности захватывают своей «авторской» исповедальностью.

Суть проблемы не в том, что устюжский книжник присвоил чужой авторский текст, а в том, что это присвоение несколько не чуждо культуре, воссоздающей в своих недрах подражания «образцам». Значит, и сам Епифаний также мог присвоить чужой текст (образец), что несколько не умаляло бы его таланта в глазах современников.

менников, ожидавших от книжника не новаторских откровений, а сопричастности к принятым способам изображения исторически конкретных личностей.

Еще один пример. Приписку, помещенную на полях Жития Марии Египетской, Клосс рассматривает как исключительно авторскую⁵⁰: «Итак, писец снова назвал свое имя — Епифаний. Следует учесть, что приписка помещена на полях против начальных десяти строк Жития Марии Египетской, переписанных рукой Епифания (далее текст списывал ученик). Вот эта-то приписка и позволяет перекинуть мостик к известному сочинению Епифания Премудрого — Похвальному слову Сергию Радонежскому. Дело в том, что указанными словами из Жития Марии Египетской открывается Похвальное слово Сергию»⁵¹.

Житие Марии Египетской (приписка):

«Тайну цареву добро есть хранити, а дела Божия проповедати преславно есть... еже не хранити царевы тайны, пагубно есть и блазньо, а еже молчати дела Божья преславная, беду души наносить. Тем же и аз боюся молчати дела Божия, воспоминаю муку раба оного, приимишаго Господень талант, и в земли скрывшаго, а прикупа имь не створиша» (РГБ. Троиц. № 34. Л. 157).

Похвальное слово Сергию:

«Тайну цареву добро есть хранити, а дела Божия проповедати преславно есть; еже бо не хранити царевы тайны, пагубно есть и блазнено, а еже млъчати дела Божия преславнаа, беду души наносить. Тем же и аз боюся млъчати дела Божия, воспоминаа муку раба оного, приимишаго Господень талантъ, и в земли съкрывшаго, и прикупа имь не сътворшаго» (РГБ, Тихонр. № 705. Л. 106).

Вывод историка такой: «Данные рукописи Троиц. № 34 уже с полным основанием позволяют считать писца (и составителя) сборника именно Епифанием Премудрым (поскольку Похвальное слово Сергию Радонежскому во всех списках надписано именем Епифания Премудрого и стилистически однородно с Житием Стефана Пермского <...>). Саму же приписку Епифания на л. 157 возможно рассматривать как сигнализирующую о том моменте, когда писатель приступил к сочинению Похвального слова Сергию...»⁵²

Однако тот же самый текст обнаруживается не только в Житии Прокопия Устюжского, но и в других житиях. В «Сказании о чудесах новосотворившихся от гроба преподобного отца нашего игумена Селивестра» (ОР РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 71) читаем: «Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповедати преславно есть». Такое начало считалось в наибольшей степени каноничным для многих составителей (переписчиков) житий. Сильвестр Обнорский был учеником Сергия Радонежского. Погребен в 1379 г. в основанном им на берегу реки Обноры монастыре. Местное празднование памяти святого началось, как считал Е. Голубинский, не позднее второй половины XVI века⁵³.

Елифаний (или кто-то другой) приписал на полях то, что должно было быть в тексте Жития, потому что знал начальную формулу, ставшую топосной. В ней выражался смысловой эпицентр, традиционный по форме и весьма существенный по содержанию.

Среди сохранившихся текстов Жития Марии Египетской встречаются разные житийные вступления. «Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповедати преславно есть», — читаем в одном списке Жития (ОР РГБ. Ф. 344. № 288. Л. 4); «Предивну бывшу в роди нашем...» — читаем в другом списке (ОР РГБ. Ф. 304. № 805. Л. 2), во всем сходным с первым, кроме вступления.

Со слов «Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповедати преславно есть. Тако бо рече ангел к Товию по славнем его прозрении и ослеплению очию, еже не хранити бо тайны цареvy пагубно есть и соблазнено и еще молчати дела Божия преславная беду души наносит. Тем же боюся и аз молчати дела Божия...» начинается Житие еще одного святого — Максима Московского (ОР РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 326). В нем (как, впрочем, и в некоторых других списках Жития Марии Египетской) раскрывается источник начальной фразы — это библейская цитата из Книги Товит.

В чем же ее ценность для книжника-агиографа? Книга Товит рассказывает о праведнике, который всю свою жизнь ходил «путями правды и истины», хотя пребывал вместе с другими иудеями в чужой, Ассирийской, стране, в Ниневии. Даже когда почти весь

народ отпал от Бога, предавшись Ваалу, Товит с немногими ходил в Иерусалим для жертвоприношений Богу Израиля. Алчущим он давал хлеб, нагим — одежду. Ассирийский царь Сеннахирим нередко преследовал и убивал иудеев, приказывая бросать трупы за городскую стену. Товит тайно их погребал. Однажды на него донесли, и Товит вынужден был скрываться. Его имущество было расхищено. Сеннахирима вскоре убили сыновья. Воцарился Сахердан, который назначил домоправителем и хранителем печати племянника Товита. Он упросил царя простить его дядю и позволить ему вернуться в Ниневию. Вернувшись в родной дом, Товит не переставал помнить о Боге и, рискуя вновь оказаться в немилости царя, однажды вышел на площадь, где повесили одного из иудеев, чтобы до захода солнца похоронить его. Соседи стали смеяться над ним и говорить: «Еще не боится он быть убитым за это дело; бегал уже, и вот опять погребает мертвых» (Тов. 2, 8). «В эту самую ночь, возвратившись после погребения и будучи нечистым, — рассказывает Товит, — я лег спать за стеною двора, и лице мое не было покрыто. И не заметил я, что на стене были воробы. Когда глаза мои были открыты, воробы испустили теплое на глаза мои, и сделались на глазах моих бельма» (Тов. 2, 9—11). Молитвы и скорбные слова Товита были услышаны Богом, который направил ангела Рафаила снять бельма у Товита и освободить от злого духа Асмодея Сарру, ставшую затем женой Товия, сына Товита. Товий много странствовал с ангелом, назвавшимся Азарией. Вернувшись домой, Товий привез с собой жену Сарру и лечебную желчь рыбы, выловленной им по совету Азарии в Тигре. Отец помазал желчью глаза, и бельма исчезли. Так произошло чудо.

Товит и Товия готовы были отдать половину серебра, которое имели, но Азария открыл им тайну, что он ангел и послан Богом. Речь ангела стала лейтмотивом для агиографии: «Благословляйте Бога, прославляйте Его, признавайте величие Его и исповедуйте пред всеми живущими, что Он сделал для вас. Доброе дело — благословлять Бога, превозносить имя Его и благоговейно проповедывать о делах Божиих; и вы не ленитесь прославлять Его. Тайну цареву прилично хранить, а о делах Божиих объявлять похвально. Делайте добро, и зло не постигнет вас. Доброе дело — молитва с постом и милостынею и справедливостью. Лучше малое

со справедливостью, нежели многое с неправдою; лучше творить милостыню, нежели собирать золото, ибо милостыня от смерти избавляет и может очищать всякий грех. Творящие милостыни и дела правды будут долгоденствовать. Грешники же суть враги своей жизни. Не скрою от вас ничего; я сказал уже: тайну цареву прилично хранить, а о делах Божиих объявлять похвально...» (Тов. 12, 6—11).

Иными словами, эту приписку к Житию Марии Египетской мог сделать любой сколько-нибудь образованный монах. Возможно, использование тех или иных топосов и определяло литературную школу Троицкого монастыря, что требует специального исследования, а не общих деклараций. В нашу задачу, однако, входит лишь обсуждение проблемности авторской позиции в древнерусском житии*.

Б.М. Клосс настойчиво утверждает, что авторству Епифания Премудрого можно приписать целый ряд сочинений, в том числе Жития Сергия Радонежского и Стефана Пермского, Похвальное слово Сергию, Слово «о житии и преставлении» Дмитрия Ивановича, Троицкую летопись и некоторые другие произведения. Анализ рукописного материала сопровождается текстологическими наблюдениями, которые мне представляются во многом спорными. Нельзя не обратить внимания на эти методические аспекты, потому что от этого зависит и понимание того, какое место в агиографии занимает раннее Житие Прокопия Устюжского.

Итак, Клосс (как и Власов) исходит из того, что средневековый автор ничем по существу не отличается от автора современного.

* Еще Н.С. Тихонравов отмечал, что существует текстуальная связь между Житиями Сергия (первая Пахомиевская редакция) и Варлаама Хутынского. В самом деле, сюжет с воскресением юноши почти дословно совпадает (Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. С. 355—356; ОР РГБ. Ф. 178. № 9423. Л. 12—14). Между тем заголовок первой Пахомиевской редакции явно указывает на Епифания: «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего игумена Сергия. Списано учеником его священноиноком Епифанием, в нем же имат и от Божественных чудес его». Клосс полагает: совпадение текстов свидетельствует о том, что эта редакция составлена была Пахомием Логофетом. Однако этот аргумент теряет свою силу, если иметь в виду, что древнерусская литература строится на основании топосов.

Все написанное Епифанием признается его авторским «стилем». На этом основании и проводится текстологический анализ. Например, послание митрополита Фотия, написанное в 1415—1416 гг. по поводу незаконного поставления киевского митрополита Григория Цамблака, Г.М. Прохоров осторожно приписал руке Епифания Премудрого и допустил, что Епифаний служил у Фотия секретарем. Прохоров обнаружил, что в тексте Послания присутствует редкое слово «посетитель» в значении «епископ», которое также встречается в произведениях Епифания. Клосс доказывает, что аргументов в пользу такого понимания авторства больше, приводя собственные примеры. Они-то и смущают. Фразу в Послании «но близ вас конец веком достиже», оказывается, «можно сопоставить с выражением Похвального слова Сергию: “в последняя времена, на скончание века”». Сопоставить можно, но что из этого следует? Очевидно, что и в том, и в другом источнике используется топонимный фразеологизм, характерный для всей культуры в целом. Едва ли тут нужны специальные доказательства: «последние времена», «конец веком» — устойчивые обороты письменной речи, которые маркируют почти в каждом сколько-нибудь значимом произведении Средневековья (не говоря уже о житиях святых) рассуждения о времени Второго пришествия Христа. К числу таких топонимов можно отнести и те фрагменты текста, которые Клосс принимает как сугубо авторские проявления художественного стиля древнерусского писателя. Исследователь пишет, что один из вариантов Повести о Темир-Аксаке «наиболее полно» отражает «стиль Епифания Премудрого». Далее приводится пример: «Повесть о Темир-Аксаке начинается так: “Бысть в пятое на десять лето царства Тахтамышева, а в седмое княжения великого князя Василиа Дмитриевича... бысть замятня велика в Орде”. В следующем 1396 г. умер Стефан Пермский, и мы можем сравнить слова Повести с описанием события в Житии Стефана: “В лето 6904... при благоверном князи великом Василии Дмитриевичи, в седмое лето княжения его... в шестое на десять лето владычества Тактамыша князя”. “Бысть замятня велика” — написано в Повести о нашествии Тохтамыша, “бысть в то время замятня велика” — замечено в Троицкой летописи под 6915 г.»⁵⁴, — пишет Б.М. Клосс.

Не нужно даже проводить специального исследования, чтобы убедиться в том, что эти обороты письменной речи устойчивы, а потому повторяются в памятниках различного происхождения для обозначения смятения, замешательства, смуты, особого волнения, беспокойства и даже метели.

Обратимся к словарным данным. Воскресенская летопись (под 1377 г.): «По умертвии же Митяеве *бысть замятня* всемъ бывшимъ съ нимъ...»; Никоновская летопись (под 1304 г.): «И сопростася два князя о великомъ княжении... и поидоша во Орду ко царю въ споре и въ брани велице, и *бысть замятна* въ Суздальстей земле во всехъ градахъ...»; Новгородская I летопись (под 1345 г.): «Створися в Литве *замятня велика*»; Новгородская II летопись: «Да того же дни изутра была падорога велика, *замятна*, снег, в обедехъ было ведро»; Грамоты посольские: «В индейской, государь, земле *заметня великая* авганы индейскому шаху изменили»⁵⁵.

Доказывая, что Житие Стефана Пермского написано не Пахомием Логофетом, а Епифанием, Клосс замечает: «...выражение “окаанныи и лишеннии разума” совершенно не свойственно творчеству Пахомия Логофета, а в Похвальном слове Сергию буквально рассыпана однотипная фразеология: “окая свое окаянство”, “за оскудение разума и за мелину ума моего”, “скудость же ума”, “худым своим разумом и растленным умом”, “немощен есмь, груб же умовреден”... Аналогично читаем в Житии Стефана Пермского: “аз бо есмь груб умом, и словом невежа, худъ имея разум и промысль вредоумен”, “аз же окаанныи”, “аз многорешнии и неразумнии”, “окаанныи”, “скудоумнии”, “грубости моеи”...»⁵⁶. Однотипная фразеология самоуничтожения характерна не только для Епифания, но и для всех монахов-книжников. В цитатах, которые привел Клосс, читаются произведения, ставшие для древней Руси нормотворящими⁵⁷.

Итак, существующие подходы либо отрицают самосознание древнерусского книжника, либо лишают его конкретно-исторического своеобразия, что также ведет к игнорированию авторских интенций в объяснительных мотивах книжной культуры Средневековья.

И.Н. Данилевский, критикуя Д.С. Лихачева, не обратил внимания на то, что Лихачев незадолго до смерти высказал мысли,

которые содержали уже возможность развития теории этикета. Он писал о концептосфере русского языка, осознавая, что смысл формируется в пересечениях отдельных значений слов, образующих генетическую целостность, *не выводимую извне*: «...концепт имеет смысл своего существования в “подстановочной” роли в языке. Итак, в словарном запасе языка существуют четыре уровня: 1) сам словарный запас (включая фразеологизмы); 2) значения словарного типа, примерно так, как они определяются словарями; 3) концепты — некоторые подстановки значений, скрытые в тексте “заместители”, некие “потенции” значений, облегчающие общение и тесно связанные с человеком и его национальным, культурным, профессиональным, возрастным и прочим опытом; 4) концепты отдельных значений слов, которые зависят друг от друга, составляют некие целостности и которые мы определяем как концептосферу»⁵⁸.

Безусловно, книжник не был писателем и не обладал писательским стилем в современном понимании, но это не значит, что он не выражал своих авторских интенций в построении текста древнерусского произведения. Сложность проблемы заключается в том, что, присваивая чужой текст, книжник делал его своим, потому что изначально наделял тот или иной смысл топоса, ему заранее известный, авторским видением. Неизменные, с точки зрения данной культуры, надысторические явления текста, соединяясь с интенцией книжника, порождали контекст. Его природа заключается в том, что надысторическая (топосная) сфера всегда содержит в себе *вариативность прочтения* — в ней уже изначально заложены различные толкования. Топос «закат солнца» с имманентным семантическим ядром (закат — это закат, а не восход, солнце — это солнце, а не луна) содержит в себе возможность толкования как явления возвышенной смерти (в случае с Александром Невским), так и духовного падения избранного Богом народа (согласно пророчествам Амоса и Иеремии).

Анализ историографии показывает, что верификация в изучении древнерусских текстов возможна исключительно в области прямых высказываний, интенционально оформленных через использование общих мест древнерусской агиографии. Иначе говоря, книжник *интенционально направлен* на древнерусские топосы

и эта направленность, соединяющая надысторическое и индивидуальное, создает авторский смысл и контекст.

А.В. Каравашкин отмечает: «Реконструкция авторского замысла может быть основана на выраженных явно и недвусмысленно декларациях книжника, в контексте которых приобретают совершенно определенный смысл цитаты и аналогии, образы, заимствованные из народной легенды, сами принципы организации повествования и логика характеров»⁵⁹.

Возвращаясь к Житию Прокопия Устюжского, следует отметить, что аргументы А.Н. Власова в отношении авторства «начального свода» не убеждают, а формальное прочтение Предисловия запутывает историка устюжской литературы. Но было бы ошибкой считать, что тот, кто действительно составлял Житие Прокопия Устюжского, выполнял роль лишь потребителя чужих текстов. Использование топоса могло быть оправдано самыми разными мотивами: показать глубокую взаимосвязь всей агиографии, ее целостность, неразрывность, подвиг служения Богу; обнажить таким образом общую задачу святых и вместе с тем еще раз подчеркнуть, что только смиренномудрый, будь то игумен монастыря или юродивый Христа ради, достигает подлинной святости и т. д.

Очевидно, что Житие Прокопия Устюжского XVI в. — самостоятельный и цельный памятник, имеющий свою традицию местного почитания и официальное признание.

Не стоит забывать, что в XVI в. в Житии Прокопия Устюжского уже присутствует собственное понимание «цикла» — устюжского юродивого прославляют вместе с Варлаамом Хутынским, новгородским святым. Их совместная икона является чудотворной. Если уж быть логичным, то следует говорить об устюжско-новгородском цикле. В сборнике конца XVI — начала XVII в. находим Жития Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского: чем же не «свод», спрашивается⁶⁰? Но историк не имеет права механистически соединять отдельно существующие Жития в свод или в цикл, если подобное «логическое» соединение лишает их агиографической самости.

Обратимся к динамике текстуальных изменений состава Жития Прокопия Устюжского на протяжении XVI—XVII вв. А.Н. Власов определил три группы списков Жития Прокопия Устюжского: «Почти полная неизученность литературной истории текстов памятников позволяет нам предложить вниманию исследователей предварительный и краткий обзор рукописного материала по составу, названию и начальным строкам текста. Житие Прокопия в известных нам списках представляет собой три различных варианта текста...» К первой группе он отнес списки, содержащие раннее Житие святого, которое начинается со слов: «Слава показавшему нам Богу преславна чюдеса мужа свята Прокопия...»; во вторую группу вошли списки конца XVI — первой половины XVII в., в которых содержится новое Предисловие к Житию, начинающееся со слов: «И якоже бо сперва глаголет о блаженных и уродивых приснопамятных...» Третья группа списков самая многочисленная, относится к последней переработке текста Жития в конце XVII в., которая начинается со слов: «Искони убо божественное писание глаголет о блаженных и юродивых...»⁶¹

Как уже отмечалось, Власов считает, что «начальный свод» в наиболее раннем варианте отразился в рукописной книге из Музейного собрания (Ф. 178) Отдела рукописей Российской Государственной библиотеки под номером 1365. Власов пишет: «В него (свод. — А. Ю.) входят три самостоятельные жанрово-композиционные части: Сказание о чудесах Прокопия Устюжского и Похвала ему (л. 1—36об.); Сказание о чудесах от иконы Прокопия и иконы Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре и Слово похвальное Прокопию и Варлааму (л. 37—174); Житие Иоанна и Похвала ему (л. 175—198). По некоторым замечаниям составителя цикла, отраженного в сборнике Музейного собр., № 1365, можно судить, что отдельные “Сказания” “свода”, по-видимому, не случайно оказались в одной книге»⁶².

Однако самостоятельного Сказания о чудесах от икон Прокопия Устюжского, Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского не существует, потому что описания чудес от икон входят не в «свод»,

а в Житие Прокопия Устюжского как вполне органичная часть именно житийных (а не «сводовых») чудес. Нет и самостоятельного Сказания о чудесах Прокопия, поэтому на рукописных листах (с 1-го по 36) разворачивается текст, имеющий собственные заголовки, отвечающие общему замыслу агиографа. В Житии Прокопия Устюжского последовательно раскрывается общепринятое правило написания Житий: сначала повествуется о святом и его прижизненных чудесах, затем о чудесах у его гроба и иконы. По такому же сценарию агиограф раскрывает не «третью часть свода», а Житие Иоанна Устюжского.

Но существует и другой, тоже ранний, список Жития Прокопия Устюжского (ОР РГБ. Ф. 236. № 151), находящийся в сборнике второй половины XVI — начала XVII в.⁶³, состав которого позволяет наиболее полно реконструировать объем ранних чудес. И.Д. Сироткина не выводит рукопись № 151 за пределы так называемой сольвычегодской редакции, полагая, что в ней нет принципиальных расхождений с рукописью № 1365⁶⁴. Однако исследование списка № 151 приводит нас к выводу, что эта рукопись заметно отличается от № 1365 в разных компонентах текста и является фактически другой ранней редакцией.

Итак, Житие Прокопия Устюжского условно состоит из трех частей.

Первая часть — это Предисловие, Повесть о необычном видении и пророчествах, сообщение о создании церкви праведного Прокопия и описания 19 посмертных чудес у гроба.

Если в текстах Предисловия двух рукописей не имеется серьезных разночтений, то Повесть о необычном видении и пророчествах святого в рукописи № 151 содержит интересную датировку: «В лето СЦПС (1477/78) бе некий мужь оуродивый Христа ради именем Прокопий, живяще в паперте оу церкви святых Богородица честнаго ея Оуспенья...»⁶⁵

Эта датировка «Повести об огненной туче» подтверждает старую (почти забытую) гипотезу А.С. Орлова, который считал, что чудо Прокопия Успенского стоит в связи или даже в непосредственной зависимости от «Видения Хутынского пономаря Тарасия», входящего в состав распространенной редакции Жития Варлаама Хутынского. Орлов писал: «Эта мистическая повесть поме-

щается, между прочим, среди чудес, добавленных к Житию св. Варлаама Хутынского, составленному Пахомием Логофетом. Из “полного” Жития прп. Варлаама она занесена и в III Новгородскую летопись, под 1508 г.»⁶⁶. Содержание видения пономаря Тарасия можно свести к следующим важнейшим моментам. Ему явился Варлаам, который, поднявшись из гроба, три часа молился Христу, Богородице и всем святым. Затем он подошел к Тарасию и сказал: “Брате Тарасие, хошет Господь Бог погубить Великий Новъгородъ! Взыде, брате... на самый верх церковный, и узриши пагубу надъ Новымъ градомъ велику, что хошетъ ему Господь Бог сотворити”»⁶⁷. С церкви Тарасий увидел, что озеро Ильмень поднялось выше города и готово обрушиться на него. Варлаам пояснил Тарасию, что Господь хочет озером потопить город за умножение грехов людских и беззаконие, и вновь стал молиться. Потом Варлаам в очередной раз послал Тарасия на церковный верх. Там пономарь увидел ангелов, стрелявших огненными стрелами в людей... Тарасий рассказал Варлааму увиденное, и тот сообщил, что Господь посылает казнь на град. И вновь чудотворец молился и в третий раз посылал Тарасия на церковный верх. Тарасий увидел над городом огненную тучу, и Варлаам объяснил, что Господь наказывает город мором, пожаром, но умолением Богородицы и святых Господь не затопил Новгород. После этого «страшного мюда» Варлаам «вниде» в гроб свой.

Именно это третье видение Тарасия Орлов был склонен связывать с Житием Прокопия Устюжского. «К третьему эпизоду повести следует привести в параллель рассказ об избавлении св. Прокопием города Устюга от огненной тучи», — писал ученый⁶⁸. Однако некоторые замечания А.С. Орлова свидетельствуют о том, что он не знал текста раннего Жития и ссылался только на опубликованный вариант. И.Д. Иорданская обратила внимание на это обстоятельство, уточнив, что в ранних текстах нет такового явного сходства: «...степень близости текстов “Повести об огненной туче” и “Видения Хутынского пономаря Тарасия” не такова, чтобы можно было говорить о заимствовании. Однако общие источники у обоих произведений имеются»⁶⁹.

Сообщение о создании церкви праведного Прокопия и о 19 по- смертных чудесах у гроба святого существенных текстуальных раз-

личий в обоих списках не имеют. Приведем список чудес у гроба в сравнительной таблице:

№ 1365	№ 151
1. Григорий — «огненная» болезнь (13об.—14).	1. Григорий — «огненная» болезнь (103).
2. Окольный Владимир Тороканов — расслабленный (14об.—17об.).	2. Окольный Владимир Тороканов — расслабленный (103об.—104).
3. Слуга боярина М.С. Воронцова Пантелеймон — расслабленный (18—19об.).	3. Слуга боярина М.С. Воронцова Пантелеймон — расслабленный (107—109об.).
4. Родион — беснующийся (20об.).	4. Родион — беснующийся (109об.).
5. О похороненном близ церкви святого Прокопия слуге князя Семена Борисовича (21—22).	5. О похороненном близ церкви святого Прокопия слуге князя Семена Борисовича (109 об.—111).
6. Феодор — слепец (22об.—23).	6. Феодор — слепец (111—111об.).
7. Кирилл — расслабленный, слепой (23—23об.).	7. Кирилл — расслабленный, слепой (111об.).
8. Саломея — освобождение из плена (23об.—25).	8. Саломея — освобождение из плена (112об.—114).
9. Священник Доментиян — болезнь тяжка, недуг огненный (26—27об.).	9. Священник Доментиян — болезнь тяжка, недуг огненный (114—116).
10. Борис Архипов (28—28об.).	10. Борис Архипов — расслабленный (116)
11. Алексей — слепой (28об.—29).	11. Алексей — слепой (116об.).
12. Феодор — не видящий одним глазом (29—29об.).	12. Феодор — не видящий одним глазом (117).
13. Алексей — слепой (29об.—30).	13. Алексей — слепой (117об.).
14. Иван — слепой (30).	14. Иван — слепой (118).
15. Кирилл — слепой и бесноватый (30—31).	15. Кирилл — слепой и бесноватый (118).
16. Ефрем — онемел (31—31об.).	16. Ефрем — онемел (119).

17. Игнатий — бесноватый (31об.).	17. Игнатий — бесноватый (119).
18. Некий человек — бесноватый (31об.—32).	18. Некий человек — бесноватый (119 об.).
19. О погибшем сокровище (32—33об.).	19. О погибшем сокровище (120—121об.).
Похвала Прокопию Устюжскому (33об.—36об.).	Похвала Прокопию Устюжскому.

Вторая часть Жития Прокопия Устюжского — Сказание о чудесах в Борисоглебском монастыре в Соли Вычегодской. В составе Сказания:

I. Прембула, рассказ о монастыре (№ 1365. Л. 36об.—41об.; № 151. Л. 124об.—129).

II. Повесть о «наместной» богородичной иконе, написанной рукою «некоего зуграфа рекше живописца», с описанием чуда наказания дьякона за то, что тот пытался снять с иконы дорогие украшения (№ 1365. Л. 41об.—44; 129—131об.).

III. Чудо «великое о церкви Прокофия, сотворшееся в монастыре святых великомученик Бориса и Глеба оу Соли Вычегодцкыя» (№ 1365. Л. 44—46; № 151. 131об.—133об.).

IV. Рассказ о пожаре Сольвычегодского посада в 7052 г. (№ 1365. Л. 46—48; № 151. Л. 133об.—135).

V. Повесть о написании «чюдотворныя иконы святого Прокофия» (№ 1365. Л. 48—52об.; № 151. Л. 135об.—139).

Наиболее существенные различия в текстах двух списков коснулись частей I и III.

I

№ 1365	№ 151
Начало предисловию различных чудес и преславных знамений Божию благодатью, сотворившихся во святемъ монастыре святых мученикъ Бориса и Глеба, еж(е) есть ограда блаженнаг(о) чюдотворца Прокофия.	Начало предисловию... различных чудесь и преславных знамений Божию благодатию совершихся въ святеи обители святых мученикъ Бориса и Глеба, еже есть ограда монастырь блаженного чюдотворца Прокопия.

В лето 7056... <...> ...царствующаго и Богом венчаннаго царя и великаго князя Ивана Васильевича(а) всея Руси в третье лето, егда помазанъ бысть на царство от вселенскаго собора, от руки святейшаго митрополита Макария и всея Руси и всем святым собором Роускаго царства, при архиепископе Ростовском Никандре, при архиепископе великаго Новаграда Феодосия, при епископе Ионе Рязанском и Муромском, при епископе Акакии Тверском, при епископе Феодосии Коломенском и Коширском, при епископе Саве Сарском и Поддонском, при епископе Киприяне Пермском, Вологодском в 16 лето от рожства его, егда стал правити великое княжение Русскаго(о) царства, якоже правдоверный царь Константин и благоверный великий князь Владимир Киевский. Тако нашъ правдоверный царь и государь и великий князь Иван Васильевич всея Руси и остана отца своего государя Василья Ивановича(а) четырехъ лет. Отселе оубо нач(а)ло положим повести, еж(е) о святем семъ блаженнемъ монастыре. Якоже бо начало цветъ ягодамъ и всякому овощию сице бо начало всякому добру страхъ Божий.

Первое бо начало пресловущему пределу соливычегодцкыя перво-

Во предисловущемъ приделе от града Оустюга за 60 верстъ есть град, его же именуемъ Выбороу Соли оу Вычегодцкыи.

В лето 7056... <...> ...въ царство христоролюбиваго и Богомъ венчанаго(о) царя великаго князя Ивана Васильевича всея Руси, въ 3-е лето, егда помазанъ бысть на царство от вселенскаго събора, от руки святейшаго(о) митрополита Макария всея Руси и всем святымъ соборомъ Русскаго царства, при архиепископе Ростовскомъ Никандре, при архиепископе великаго Новаграда Феодосии, при епископе Резанскомъ и Моуромскомъ Ионе, при епископе Тверскомъ Исакии, при епископе Феодосии Коломенскомъ и Коширскомъ, при епископе Саве Сардинскомъ и Подольскомъ, при епископе Киприяне Пермскомъ и Вологодцкомъ въ 16 лето от рожства царя и великаго князя Ивана, егда сталъ правити великое княжение Русскаго царства, якоже правдоверный царь Константинъ и благоверный князь великий Владимиръ Киевский. Тако и нашъ правдоверный царь и государь князь Иванъ Васильевич всея Руси остана отца своего Василья Ивановича 4-хъ летъ.

Отселе оубо начало положим повести, еж(е) о святемъ семъ месте.

начальная сия святая и прекрасная обитель святых страстот(е)рпец боголюбивых князей русских обою брату по плоти Бориса и Глеба, иж(е) речется монастырь святых мученицы Екатерины, иже глаголется ограда блаженнаг(о) чудотворца праведнаго и оуродиваго Христа ради святого Прокофия, новаго русскаго чудотворца. Поведают бо нещии от христоролюбивых тех житель сущих ту, от православных боголюбивых крестиян. Наипаче сказуют нещии о блаженных тех черноризец: яко в начале бо имеет святии тои монастырь степень сановную сии речь архиманритию. Начальство и строение имы пречестнейших христоролюбивых отец наших и святых архиманрить началников. И по них честнейших игуменов, им же бо имянь не ведаютъ. Многих лет зело прехождением и строение ихъ и великия трудовоположения их, еж(е) видятъ очи наши а еже град или весь, или родители их пребывание, или коликими летъ возраста их, или каково бысть чудное их хождение и воспитание, или како внидоша во иноческыи чинъ, или како подвизашась коиждо их во свое время Христа ради, или како бысть строение их святых сия обители, или коим образомъ общее ли житие стяжаху, или коиждо

Лкожъ начало цвѣтъ ягодамъ и всякому овощью сиде оубо начало всякому добру страхъ Божий. Первое оубо начало предисловующему приделу Соли Вычегодцкие первоначальная сия святая прекрасная обитель святых страстотерпецъ боголюбивых князей русских обою брату по плоти Бориса и Глеба, иж(е) речется монастырь и святых мученицы Екатерины. И ныне глаголется ограда блаженнаго великаго чудотворца святаг(о) праведнаго Прокопия оуродиваго Христа ради, новаго чудотворца. Поведаютъ оубо нещии от христоролюбивых тех житель сущих ту, от православных боголюбивых христіанъ, но и паче сказуютъ нещии от блаженных тех черноризецъ, яко вначале имелъ тои святых монастырь сановную степень сиречь архимандритию. Начальство бысть пречестнейших христоролюбивых отец наших началников святых архимандритъ. А по нихъ честнейших игуменов, им же имянь не ведаютъ. Зело многымъ летомъ минувшимъ, до пременения людий сиречь до мору. И последи того пременен(и)а не мнози люди пребывати начаша на месте томъ. И начаша множитись. И строение ихъ великия труды положенья, иже видятъ ныне очи наши, иж(е) град или веси. И родители их пребы-

их особь живяше многих лет глаубины прехождением забвение приносит, но токмо слышанию последуют: и паки божиими судьбами, ово голодом, овогда пожаром, овогда частыми поветрии, тмочисленными бедами и неисчетными напастями различными согрешений многа лета пострада грех ради наших. Сими ж божиими наказаний преоскудеша силнии, обнищаша людие того прихода и преуничжиися святая сия обитель, смириися до зела.

(36об.—39об.)

ванье, или коликоми леты возраст их, или каковых роженя и възпитанья, или како внидоша во иноческий чинъ, или како подвижашась коиждо въ свое время Христа ради, или како бысть строенье святых сия обители, или коим образом святое жителство стяжашуть, и коиждо о себе живяше, и от многих летъ прехоженья забвенье приносить, но токмо ныне слышанью последуют. Паки Божиими судьбами, овогда голодом, овогда голодом, и овогда частыми поветрей и тмочисленными бедами, и неизчетными напастями различным съгрешением, многа лета пострадаша грех ради наших. И сими ж божиими наказании приоскудеша. И силнии людие того прихода обнищаша. И святая сия обитель смириися до зела.

(124об.—127)

Как видно, рукопись № 151 от отличия от рукописи № 1365 содержит информацию о месте и времени составления данного житийного текста. Агиограф подчеркивает, что «град» Выбор существует в настоящем («его ж именуем»), находясь в «приделе от града Оустюга за 60 версть».

История Сольвычегодска начинается с того, что у впадения реки Черной в Вычегду первоначально стояли города-крепости Чернигов и Выбор. Им обоим не повезло: течение изменчивой и бурной Вычегды сначала разрушило Чернигов⁷⁰, а затем и возникший поблизости Выбор⁷¹. Согласно «Сольвычегодскому летописцу» Чернигов сгорел в 1546 г., а в 1581 г. был поставлен город Выбор близ церкви Рождества Богородицы. В писцовых книгах Афанасия Вельяминова и дьяка Ивана Григорьева, относящихся

к 1586 г., сообщается, что Выбор был сметен рекой. Оставшиеся постройки и укрепления сгорели в пожаре 1594 г.⁷² Согласно описанию О.В. Овсянникова город «стоял на мысу, образованном Вычегдой и впадающей в нее рекой Черной. Стены города состояли из городен, т. е. из деревянных клеток наподобие срубов. Часть городен могла быть засыпана землей, часть использована под жилые или хозяйственные помещения. В передней части городен были сделаны бойницы. Город имел несколько башен. Наряду с глухими башнями в писцовых книгах упомянута одна проезжая, т. е. башня, в которой находились ворота. Деревоземляная крепость Выбор была типичной для русского оборонного зодчества XVI в.»⁷³ Писцовые книги к моменту переписи 1586 г. называют Выбор «старым городищем» — его фактически уже не существовало⁷⁴.

Значит, указывая на настоящее время Выбора, агиограф дает нам возможность весьма точно охарактеризовать хронику составления редакции (назовем ее Выборской): это промежуток с 1581 г. по 1594 г., когда огонь окончательно уничтожил последние остатки смытого рекой укрепления. Рукопись № 1365 назовем Борисоглебской редакцией Жития Прокопия Устюжского.

В рассказе о монастыре (в части I Выборской редакции) указывается, что в данной местности был большой мор. В синодике Афанасьевской церкви, стоявшей в XVI в. на посаде Сольвычегодска, сообщается, что в голодный 1557 г. умерло огромное для этого поселения число людей — 1000⁷⁵ (даже в эпоху расцвета города, в 1701 г., в нем проживало 3050 человек)⁷⁶. Впрочем, моровых поветрий во второй половине XVI в. было немало (1555, 1557, 1559, 1576)⁷⁷, и с каким именно агиограф связывает упоминаемый «мор», сказать затруднительно. Мы указываем на эти факты, так как их происхождение явно не литературное.

В чуде о церкви Прокофия, произошедшем в монастыре святых Бориса и Глеба «оу Соли Вычегодцкыя» (III часть Выборской редакции), говорится, что Емельян был не просто священником, а «служителем» (церкви?) святых мучеников Бориса и Глеба. Очевидно, что священник Емельян и игумен Дионисий — это разные люди. Приведем этот фрагмент по двум редакциям:

Борисоглебская редакция	Выборская редакция
<p><i>Наипач(е) слышах от самого того священника Емельяна. Бе бо он тутошней житель помещною беседою сказавшей нашей худости. Також и некая вдовица виде на том святем месте идеж ныне стоит славный храм святого Прокофия. Яко пламень огня превеликъ горя не единою бо ни дважды, но многажды и виде истовая та вдовица такового чюдеси бывшего во игуменство Тихоново во святем семъ монастыре святых мученик Бориса и Глеба.</i> (44 об.—46)</p>	<p><i>И тако слышах и от священника Емелиана. Бе бо онъ ту служитель святых мученикъ Бориса и Глеба. И многажды виде на месте том свещу горящу. Також и некая вдовица виде на том месте святемъ. Идеж ныне стоит преславный храмъ святого Прокопия. Яко пламень огня превеликъ горя. Не единою ни дважды но многажды. И тако виде въ чудо ина вдовица. При игуменстве Тихонове. (131об.—133об.)</i></p>

В других частях Сказания о Борисоглебском монастыре семантические расхождения несущественны; наиболее значимое — в рассказе о пожаре Сольвыгодского посада в 7052 г. (IV). В нем указывается на разное расстояние до огня (в Борисоглебской редакции — 10, в Выборской — 20 сажень).

В третьей части Жития Прокопия Устюжского — описание чудес от икон святого, Спаса и совместной — Прокопия и Варлаама Хутынского. Обозначая состав архивных рукописей первичной группы, А.Н. Власов умалчивает, что их тексты не вполне сходны между собой в составе и последовательности чудес от иконы⁷⁸. Чудеса от иконы распределяются таким образом:

Борисоглебская редакция	Выборская редакция
<p>1. Исцеление Ивана, расслабленного (53об.—59об.). Похвала чудотворцам Прокопию и Варлааму (59об.—61об.); о создании церкви «чудотворца Прокопия» (61об.— 62).</p>	<p>1(1). №1365. Исцеление Ивана, расслабленного (139об.—148об.); похвала святому (148об.—150); о создании церкви «чудотворца Прокопия» (150—150об.)</p>

2. Исцеление Мелании, слепой (62—63).	2(2). Исцеление Мелании, слепой (150об.—153об.).
3. Исцеление некоей черноризицы, расслабленной (65об.—67).	3(4). Исцеление бесноватого Якова (154—156).
4. Исцеление бесноватого Якова (67об.—70об.; описание массового исцеления на литургии).	4(6). Исцеление слепой Феклы (156—157об.).
5. Исцеление Трофима («зракъ от очию отъяся», 70об.).	5(5). Исцеление Трофима («зрак от очию отъяся», 157об.—158).
6. Исцеление слепой Феклы (71—72об.).	6(7). Исцеление Матрены бесноватой (158—159об.).
7. Исцеление Матрены (72об.—74).	7(9). Исцеление Артемона, расслабленного (159 об.—160.).
8. Исцеление Ивана, «очною болезнью зело томим» (74об.—75).	8(10). Исцеление Амбросия, пострадавшего от лукавого духа (160—161).
9. Исцеление Артемона, расслабленного (75—76).	9(11). Исцеление дьякона Илариона, «случися ему оударену быти от некого попа жезлом (161—162).
10. Исцеление Амбросия, пострадавшего от лукавого духа (76—76об.).	10(12). Исцеление Матфея, слепого (162об.—163об.).
11. Исцеление дьякона Лариона, «случися ему оударену быти от некого попа жезлом» (76об.—78).	11(13). Исцеление Дарьи, расслабленной (163об.—164).
12. Исцеление Матфея, слепого (78—79об.).	12(3). Исцеление некоей черноризицы, расслабленной 4 года (164—165об.).
13. Исцеление Дарьи, расслабленной (79об.—81).	13(14). Исцеление Зеновии, болевшей «очима» (166—167 об.).
14. Исцеление Зеновии, болевшей «очима» (82—82об.; похвала святым).	14(15). Исцеление Иакова («огнем великим жгом», 167об.—170об.).
15. Исцеление Иакова («огнем великим жгом», 84—86.).	15(16). Исцеление Ульяны, имевшей ногу «скорчену» (170об.—171).
16. Исцеление Ульяны, имевшей ногу «скорчену» (86—86об.).	16(17). Исцеление Ивана, расслабленного (171—174).
17. Исцеление Ивана, расслабленного (86об.—90об.).	17(18). Исцеление Устинии, болевшей «очами» (174—174об.).

- | | |
|---|--|
| 18. Исцеление Устинии, болевшей очами (90об.—91). | 18(19). Исцеление бесноватого Федора (174об.—177об.; похвала святым). |
| 19. Исцеление бесноватого Федора (91—94об.; похвала святым). | 19(20). Исцеление юноши Кондрата, «чревом болящу» (179об.). |
| 20. Исцеление юноши Кондрата, «чревом болящу» (96об.). | 20(21). Исцеление юноши по имени Калинин, имевшего ноги «скорченны» (180). |
| 21. Исцеление юноши по имени Калинин, имевшего ноги «скорченны» (97). | 21(22). Исцеление Аввакума от слепоты (180). |
| 22. Исцеление Аввакума от слепоты (97). | 22(23). Исцеление Пелагеи от корчи (180—180об.). |
| 23. Исцеление Пелагеи от корчи (97). | 23(24). Исцеление Улиты, очная болезнь (180об.). |
| 24. Исцеление Улиты от слепоты (97об.). | 24(25). Исцеление слепого Ивана (180об.). |
| 25. Исцеление слепого Ивана (97об.—98). | 25(26). Исцеление Евдокии, прозревшей (181). |
| 26. Исцеление Евдокии, слепой (98). | 26(27). Исцеление Илии, бесноватого и слепого (181—181об.). |
| 27. Исцеление Ильи, бесноватого (98). | 27(28). Исцеление Анны, слепой (181об.). |
| 28. Исцеление Анны, слепой (98об.). | 28(29). Исцеление Гликерии, слепой, расслабленной (181об.—182). |
| 29. Исцеление Гликерии, слепой, расслабленной (98об.—99). | 29(30). Исцеление Патрикея, «языком неглаголевшу» (182). |
| 30. Исцеление Патрекея, «языком неглаголавшу» (99). | 30(31). Исцеление Евдокии «очною болезнью люте мучим» (182—182об.). |
| 31. Исцеление Евдокии, «очною болезнью люте мучима» (99—99об.). | 31(32). Исцеление Матрены, слепой (182об.). |
| 32. Исцеление Матрены, слепой (99об.). | 32(33). Исцеление Пелагеи, слепой (183). |
| 33. Исцеление Пелагеи (99об.—100). | 33(34). Исцеление Гликерии, слепой (183). |

(100).

Исцеление некоей жены «убо-
зей» одним глазом не видевшей
(100об.).

Исцеление Маримияны, сле-
пой (100об.).

Исцеление Акилины, «скорбя-
щей ногами» (101; похвала свя-
тым).

Исцеление Ульяны, бесноватой
(102—104; похвала святым
(104—108)).

Исцеление Натальи от корчи
(108об.—114об.).

Исцеление Харитона, расслаб-
ленного (115—119об.).

Исцеление Феодоры от корчи
(119об.—125).

Исцеление Григория, расслаб-
ленного (125—127об.).

Исцеление инока Васьяна от
глухоты и слепоты (127об.—
130).

Исцеление Тимофея, беснова-
того (130—131об.).

Исцеление Марии от корчи
(131об.—135).

Исцеление Захарии, слепого
(135—138; похвала чудотвор-
цам, 138—144).

не видевшей одним оком (183об.).
35(—). Исцеление некоей «убо-
гой» жены, не видевшей единым
оком (183об.).

36(36). Исцеление Маремьяны,
слепой (183об.—184).

37(37). Исцеление Акилины,
«скорбящей ногами» (184).

38(38). Исцеление Ульяны, бес-
новатой (185—187; чудеса от ико-
ны Прокопия и Варлаама и похва-
ла святым, 187—193об.).

39(39). Исцеление Натальи, имев-
шей «страшный вид» (193об.—
196).

40(40). Исцеление Харитона,
расслабленного (196об.—200).

41(41). Исцеление Феодоры от
корчи (200об.—205).

42(42). Исцеление Григория, рас-
слабленного (205—207об.).

43(43). Исцеление инока Васьяна
от глухоты и слепоты (207об.—
210).

44(44). Исцеление Тимофея, бес-
новатого (210—211об.).

45(45). Исцеление Марии от кор-
чи (211об.—214).

46(46). Исцеление отрока Заха-
рия, слепого (214об.; массовое
исцеление от иконы святых,
214 об.—217 об.; похвала святым
Прокопию и Варлааму, 217об.—
222об.).

47. Исцеление Ануфрея от корчи (144).	47(47). Исцеление Ануфрия от корчи (222об.).
48. Исцеление Прокопия от лютого беса (144об.).	48(48). Исцеление Прокопия от лютого беса (223).
49. Исцеление Владимира, сына боярина Василия Григорьевича (144об.—145).	49(49). Исцеление Владимира, сына боярина Василия Григорьевича (223).
50. Исцеление Федора от корчи (145—145об.).	50(50). Исцеление Федора от корчи (224).
51. Исцеление девицы Анны от корчи (145об.—146).	51(51). Исцеление некоей девицы, «прощена» (224).
52. Исцеление Тимофея от корчи (145об.—146).	52(52). Исцеление Тимофея от корчи (224).
53. Исцеление Якова от корчи (146—146 об.).	53(53). Исцеление Якова от корчи (224об.—226).
54. Исцеление Ивана беснующегося (147 об.—148).	54(54). Исцеление Ивана беснующегося (226).
55. Исцеление Анастасии от духа нечистого (148).	55(55). Исцеление Анастасии от духа нечистого (226).
56. Исцеление вдовы Феодоры, мучимой бесами (148).	56(56). Исцеление вдовы Феодоры, мучимой бесами (226об.).
57. Исцеление Андрея, расслабленного (148—148об.).	57(57). Исцеление Андрея расслабленного (226 об.—227).
58. Исцеление Андрея, «возьмаетеся умом» (148 об.).	58(58). Исцеление Андрея, пострадавшего от дьявола («возьмаетеся оумом», 227).
59. Исцеление Федора, расслабленного (148об.—149).	59(59). Исцеление Федора, расслабленного (227).
60. Исцеление некоего человека, расслабленного (149).	60.(60?) Исцеление Ивана (восемь лет), расслабленного (227—227об.).
61. Исцеление некоего юноши Исаакия от глухоты (149об.).	61(61). Исцеление Исаака, одержимого глухотою (227об.).
62. Исцеление некоей жены от слепоты (149об.).	62(62). Исцеление некоей жены, одержимой «очною болезнью» (227об.).

- рукой (149 об.).
64. Исцеление Георгия от слепоты (149об.).
65. Исцеление некоего юноши сухорукого (149об.—150).
66. Исцеление Ефросинии, страдавшей от нечистого духа (150).
67. Исцеление Григория, страдавшего огненной болезнью (150—150об.; похвала святым, 150об.—151).
68. Исцеление Махей, беснующегося (151об.).
69. Исцеление Еуфимии расслабленной (152—153).
70. Исцеление Марии «очною болезнью» одержимой (152об.—153).
71. Исцеление некоего человека, мучимого от лютого беса (153).
72. Исцеление Алексея, мучимого нечистым духом (153—153об.).
73. Исцеление Каптелины, болевшей «очною болезнью» (154).
74. Исцеление Агафии, расслабленной (154).
75. Исцеление Матрены («оумом возьмется», 154об.).
76. Исцеление Ефросиньи от сердечной болезни и корчи (154об.).
77. Исцеление Матрены от «очной» болезни (154об.).
- («суха рука», 227об.).
- 64(64). Исцеление Григория, одержимого «очною болезнью» (228).
- 65(65). Исцеление некоего юноши, имевшего сухую руку (228).
- 66(66). Исцеление Ефросиньи, мучимой бесом (228—228об.).
- 67(67). Исцеление Григория, сына Федора, от «огненной болезни» (228об.; слово похвальное святым чудотворцам, 228об.—229об.).
- 68(68). Исцеление Малахии, «смущен оумом» (229об.—230).
- 69(69). Исцеление Еоуфимии, расслабленной (230—230об.).
- 70(70). Исцеление Марии «очною болезнью» одержимой (230об.).
- 71(71). Исцеление некоего человека, страдавшего от лютого беса (231).
- 72(72). Исцеление Алексея, мучимого нечистым духом (231—231об.).
- 73(73). Исцеление Каптелины, болевшей «очною болезнью» (231об.—232).
- 74(74). Исцеление Агафьи, расслабленной (232).
- 75(75). Исцеление Матрёны («оумом возьмется», 232).
- 76(76). Исцеление Ефросиньи от сердечной болезни и корчи (232—232об.).
- 77(77). Исцеление Матрены от очной болезни. (232об.—233).

78. Исцеление некоего человека, имевшего правую руку «суху» (155об.).	78(78). Исцеление некоего человека, имевшего правую руку «суху» (233).
79. Исцеление Козмы, слепого (155об.—156об.).	79(79). Исцеление Козьмы, слепого (233—233об.).
80. Исцеление дочери Порфирия, слепой (156об.).	80(80). Исцеление дочери Перфирия, слепой (234).
81. Исцеление «супружницы» боярина Григория Яковлевича, Марьи, расслабленной (157—161об.).	81(81). Исцеление «супружницы» боярина Григория Яковлевича, расслабленной (234—238об.).
82. Исцеление Еуфимии от слепоты (161об.—162).	82(82). Исцеление Еуфимии от слепоты (238об.—239).
83. Исцеление Анастасии, расслабленной (163об.—164).	83(83). Исцеление Анастасии, расслабленной (239—241).
84. Исцеление Афанасия от хмельного пьянства (164—166об.). Слово похвальное святым Прокопию и Варлааму.	84(84). Исцеление Афанасия от хмельного пьянства (241—243об.). Слово похвальное святым Прокопию и Варлааму (243об.—250об.).

В каждой редакции имеется по одному чуду, которое не повторяется (№ 8 Борисоглебской редакции; № 35 Выборской редакции). Интересно, что чудо исцеления Анны (№ 51 Борисоглебской редакции) весьма подробно рассказывает о событии: оно произошло 14 марта, девица Анна пришла от веси Мошкурью, ее ноги «скорчены»; это же чудо в Выборской редакции (№ 51) не содержит подробностей (нет ни имени девицы, ни указания на характер болезни), кроме указания на время исцеления (14 марта). Хотя редакции и восходят к единому протографу, они отличаются традициями переписывания.

О том, что состав чудес от иконы Прокопия и Варлаама был относительно стабильным, свидетельствует то, что в другом списке Жития Прокопия Устюжского (ОР РГБ Ф. 316. № 320. XVII в. Л. 69—163), относящемся к группе ранних списков (или к первой группе, по классификации А.Н. Власова) последовательность чудес от иконы и их состав в целом аналогичны двум вышеупомяну-

тым редакциям (но без тех чудес, которые в них не повторяются — № 8 и № 35).

Наиболее существенно расходятся редакции в описании первого чуда от иконы — исцеления расслабленного Ивана. В Выборской редакции упоминается «град Выбор» и весьма необычно повторен мотив исцеления (из «Повести об огненной туче») от мироточашей иконы. Редактор-составитель Выборской редакции явно был заинтересован в том, чтобы придать чудесной истории из Повести местное звучание: старинная икона «стояла» в Выборе, и здесь происходит спасение города от Божьего праведного наказания.

Борисоглебская редакция	Выборская редакция
<p>В лето 7056 при царьстве христолюбиваго благовернаго царя и государя самодержца русския земли великаго князя Иоанна Васильевича всея Руси, при священнем митрополите Макарии Московстем всея Руси, при пресвященнем архиепископе Ростовстем Никандре, при сидении властеля Соли Вычегодцкие Владимирова Ивана Ларионова во Устюжском пределе оу Соли Вычегодцкие неколико лет стояла икона многими леты пре(ста)релася образ святых чудотворецъ Прокофия и Варлаама в дому во церкви святых стратотерьпецъ Бориса и Глеба и святых стратотерьпицы Екатерины в монастыре. Приближаю-</p>	<p>Первое чудо преславно от иконы святаго праведнаго Прокоп(и)а оуродиваго Христа ради Устюжка(о) чудотворца. О расслабленном человеце, благослови отче. В лето 7056 при царстве христолюбиваго благовернаго царя и государя самодержца Роуския земля, великаго князя Ивана Васильевича всея Русии и при пресвященнем митрополите Макарии Московском и всея Русии, и при архиепископе Ростовстем Никандре, и при седеньи властеля соливычегодцкие Володимерова Ивана Ларионова въ Оустюжском приделе, оу Соли Вычегодцкие — в нем же имянуем град Выборъ — неколико лёт стояла икона многими леты престарелась, образ святых чудотворецъ. Очи свои възведше горе, руже свои въздевшие на высоту и со слезами въпияху глаголаше: помилуй насъ Божие по велицей милости твоей, помяни нас, смиренных и осуженных рабъ твоих, прими нас припадающе(х), к тебе привержени есмы. Изъ</p>

щеся памяти месяца июля
святого чудотворца Проко-
фия и сию предиреченную
икону поставиша на торгу
житийstem, хотяи Бог про-
славити чудесный образ оу-
годника своего Прокофия и
место просветити и люди
оудивити, якож Господь во
Евангелии рече: не может
град оукрытися верху горы
стоя, ниж свительника вжи-
гают и на одре поставляют.
Да светит всем обычеи бо
людем того предела Соли-
вычегодцкие. На всяк год
ездити во град Оустюгъ на
память праздничную бла-
женаго Прокофья и приспе
день плиты их. В том же
пределе оу Соли Выче-
годцкие бе бо некии чело-
век разслаблен, именем
Иван. Четыре лета имьи в
недузе, языком не глагола-
ше и очима мало видя, и оу-
шима тяжко слыша, просто
реши все бо уди и состави
его разслабеша. Всем бо ви-
дящим живота его отчаяху-
ся. Овогда ползая по земли
на колену и на локту своею.
А ино Господа Бога боязлив
и людие влачаху его на са-
нехъ, на торгъ житийский,
оставляючи его прочь отхо-
дят. Нецыи ж христороубцы

оутробы матери нашея ты еси Богъ нашъ.
И мы изчезом в суе днии наших. Обна-
жихомся твоя помощи, но, надеющисъ
твоим щедротамъ, зовем: призри, Госпо-
ди, от высоты святыя твоя на предстоя-
щая люди твоя, чающих от тебе богатыя
милости. Помяни Господи нищету нашу и
не погуби нас съ безаконии нашими, но
сотвори нам великую милость смирением
нашим, да тмы греховныя оубежавше. Во
дни правды ходим оболкъшеся во оружие
света, и с дерзновениемъ прославим от
всех тебе, единого истинного человеко-
любца Бога пред иконою святых Богоро-
дица, припадаючи съ слезами и оумилно
въпияху: о, пречистыя Госпоже Дево Вла-
дычице Богородице, вышеси еси Госпоже
ангель и архангель, и всея твари честней-
ши. Милостию си Госпоже спаси град
наш от труса находящаго огня, напрас-
ныя смерти и от всякаго зла. Отврати Гос-
поже всяк гневъ, подвизающисъ правед-
не, на ны, посети Госпоже милостию миръ
сей, и подаи ж(е) здравие намъ благово-
лением и благодатию Единороднаго Сына
и Бога твоего Господа нашего Иисус Хри-
ста. И бысть же в тои час явился чудо пре-
славное от иконы святых Богородица Че-
стнаго ея Благовещения. Людем зрящим
и молящимся образу ея видящи жъ ки-
пящъ источникъ мира из образа ея.
И простреся источникъ тои с высоты на
землю, и многы люди поля предстоящая
ту, и вземше же съсуд, и наполниша
мира того, и в тои ж часъ бысть ти-
шина велиа, и грому не бывшу, и разо-
жахуся облацы огненные на все страны,

ходящия даяхуть ему милостыню Бога ради. Слышав же то разслабленный он, яко вскоре хотят плыти во град Оустюгъ, на память блаженного Прокофия. Абие вскоре разслабленный поиде по земли, пресмыкаяся на колену и на лакту своею. Помышляя на сердци своемъ, како бы достигнути градъ блаженного Прокофия. А не веды и того, иде же бо хочет Богъ ту и милуетъ. С великою нуждею разслабленный приползе к рече Вычегде на берегъ и рече разслабленный къ плоущим во град Оустюгъ: молюся вам, поимете мене съ (со)бою во град Оустюгъ. Дабы и аз видел гробъ святого Прокофия. Хотящия ж(е) плыти во град Оустюгъ, ту стоя реша разслабленому: кто начнеть пещися тобою? Или кто брежеть ты? Видим бо ты зело немощна и скорбна. Разслабленный ж(е) съ плачемъ великим еще рече имъ: поимите мене Бога ради. Возмите оу мене мзду елико хотите. Они ж с великою яростию реша разслабленому: отиди отсюду, не смущай. И иди в дом свои, призывай Бога на

и поидоша на пустая места, и попалиша дебри на пустынях, и каменiem побиша, и оттого мира знаменахуся болнии, и здрави бывахуть, хромии течаху, слепии прозираху, беснованныя от одръжимых недоугъ здрави бываху. Приведени ж ту две беснованныя и помазаху их от мира того, и в том часе здрави быша. И бысть радость велия, возвеселишась вси людие, и въздаша хвалу Богу, иж избави их от горкыя смерти, яко от погыбели их своею крепкою рукою на свет изведе. Аще бы Господь оставилъ нас, то яко Содому и Гомору оуподобилися быхом. Казая и наказая нас Господь, а смерти не предасть ны. Во истинну братие праздникъ сей полнъ радости и веселия, иж(е) яви Господь чюдо свое на нас грешных, излия милость свою обилно. Милостью Пречистыя Его Матере им тамо в иерусалимских странах тмами показа чюдеса Господь <...>

Месяца июля приближающихся памяти святого чюдотворца Прокопия и сию предиреченную иконоу на торгу житийстем поставиша. И хотя Бог прославити чюдесный образ оугодника своего Прокопия, и место просветити, и множество людие оудивити, якож рече Господь въ святомъ евангельи: не можетъ град оукрытися верху горя стоя, ни вжигаютъ светилника и поставляютъ его под спудом или под одромъ, но на свешнице, да светитъ свет всем. Обычай бо людем изъ того предела Соли Вычегодцкие на всяко лето ездити въ град Оустюгъ на память праздника блаженного Прокопия. И приспе день

помощь и святого чудотворца Прокофия, то и зде помилует тя. Разслабленный ж восплака горко и поиде в дом свои, отчаявся своего спасения, и не получи желаемого. И мимо ползе икону святого чудотворца Прокофия. Яко некая сила влачаше его. И нача молитися и взираи на чудесный образ иконы святого чудотворца Прокофия. Языком не могши глаголати, но сердцемъ стения. И очима плачася на долгъ часъ, призывая Бога на помощь и святого чудотворца Прокофья, дабы здравие получилъ. Видев же Господь Богъ слезы и моление разслабленаго и милосердова о нем. И посла к нему на помощь угодника своего и блаженнаго чудотворца Прокофия. Божиею помощию прииде святыи чудотворецъ блаженный Прокофий посетити люди и место просветити, от своя иконы и чудеснаго образа. И абие вниде блаженный чудотворецъ Прокофие во храмину идеж разслабленный лежаше. Святыи ж возва, глаголя разслабленому: человеце, что скорбиши и что вопиеши от многия печали, от недуга

плытью их из того предела от Соли Вычегдцкие. Бе бо некий человекъ разслабленъ, имянем Иванъ. 4 лета имыи в недуге, яко мало глаголюще, и очи маловидя, а оушима тяжко слыша, и простореиши все оубо състави его разслабишася, вси ж видяхуот его живота ему (отщавышесь*). Овогда ползая на колену по земли, на локти своею, а иногда богобоязнии мужи влачуху его на торгъ житийский и прочь отходяху. Нецыи иж христолюбцы и мимоходящи даяхуъ ему милостыню Бога ради, слышавъ же тои разслабленный онъ человекъ, яко въскоре хотят плыти въ град Оустюгъ на память блаженнаго Прокопия. И абие въскоре разслабленный поползъ по земли, пресмыкаяся на колену и на лактю своею, помышляаше на сердцы своем, како бы достигнути град Оустюг и оувидети гробъ чудотворца Прокопия, а не ведый того идеж въсхошетъ Богъ ту и помилуетъ. И с великою нужею разслабленный приползе на брегъ к реце к Вычегде. И рече разслабленный къ плывущим людемъ во град Оустюгъ: молюся вам, поимите мя с собою въ град Оустюг, дабы аз видель гробъ святого Прокопия. Хотящи ж людие плыти въ град Оустюгъ, ту стояще и реша разслабленому: кто тобою начнетъ пешися. Или кто събрежет тя, видевъ ты такова зело немощна и скорбяща. Разслабленный ж(е) с плачем еще рече им: поимите мя Бога ради, и възмите оу меня мздоу елико хоцете. Они ж с великою яростию

* Надписано над строкой.

своего? Разслабленыи ж
возре единымъ оком. Виде
одесную себе человека стоя-
ща, от Бога посланна, не
зная, яко чюдотворецъ.
Возпроси стоящаго глаголя:
господи, ты кто еси? Свя-
тыи ж отвечава и рече: аз е-
ми святыи чюдотворецъ
Прокофеи. Послан от Бога
тебе на помощь. Его же еси
дал на иконе написати, и
молился еси ему. Разслаб-
леныи ж(е) рече: святче Бо-
жий Прокофие, помози ми!
Блаженныи ж(е) чюдотво-
рецъ Прокофеи отвеча раз-
слабленому. И рече к себе
бе поведи здравие и емъ его
за десную руку и возложи
на чело его. Сотвори крест-
ное знамение и паки рече
ему святыи: иди и любезно
целуй икону образа моего
подобия, и будеши здрав,
и призывай Бога на по-
мощь, а в лене не забывай.
Вся сия изрече въскоре.
Абие святыи невидимъ
бысть от него. Разслабле-
ныи ж(е) нача плакаться
и реч(е): аще бы было воз-
можно удержати такового
чюдотворца, иж ми здравие
даровал, то ялся бы за нозе
его. Но непо(пу)сти Бог
такъ быти. Разслабленыи ж

реша расслабленому: отиди отсюдоу не
смущай, и иди в дом свои призывай Бога
на помощь, и святого чюдотворца Проко-
пия, то и zde помилует тя. Разслабленыи
ж(е) въсплакався горко. И поползе в
домъ свои, отчаявся своего спасения, не
получивъ желаемого. И мимо ползе ико-
ноу святого Прокопия, яж стояше на тор-
гу житийстемъ. Ощути въ расслабленыи и
яко некая сила влачаше его, и начат моли-
тися съ слезами, и взирати на икону, на
чюдотворныи образ святого чюдотворца
Прокопия. Языком не моглии глаголати,
но сердцемъ стенья, и очима плачяся на
долгъ час, призывая Бога на помощь и
святого Прокопия чюдотворца, дабы
здравие получил. Видев же Господь Бог
слезы и моление расслабленого и мило-
сердова о нем, и посла к нему на помощь
оугодника своего блаженнаго Прокопия.
Божиею помощию преиде святыи чудо-
творецъ блаженныи Прокопий, посети
люди и место просветити. И показати
преславное чудо от своя иконы чудесна-
го образа. И абие въскоре вниде святыи
въ храм, идеж расслабленыи лежаше и
възва, и глаголя: человеце, что скорбиши,
и что въпиеши и о многыя печали недуга
своего. Разслабленыи ж(е) възревъ еди-
нем окомъ, и виде въ одесную себе чело-
века стояща, и не позна, яко чюдотворецъ
есть, и въспроси стоящаго глаголя: госпо-
ди, ты кто еси? Святыи ж отвечаваъ, рече
ему: азъ есмь святыи чюдотворецъ Про-
копии. Помози ми! Блаженыи ж(е) Про-
копии, отвечаваъ расслабленому, реч(е):
въскоре примешь здравие и емъ его за

воста от недуга своего, аки от сна и возьмъ две пососии, и поиде ко иконе святаго чюдотворца Прокофия. Любезно нача целовати чюдесный образ. Оумилно припадая глаголя: чюдный Прокофие помиловал мя еси оубогаго и немощнаго. Не имею помощника никогожь, развее всемогущаго Бога и тебе чюдотворца. Видеша ту сущии людие бывшее чудо. Притекоша въскоре впрашати разслабленаго о бывше чюдеси, како здравие получи разслабленный ж ту стоя. Нача им поведати от начала и до конца, како чюдотворца виде приходяща к себе. И здравие от него получи. И како ему повеле знамянати ся оу иконы чюдеснаго своего образа. Предстоящий ж(е) ту людие, взирающийи на образ чюдотворных иконы и святаго чюдотворца Прокофия, слезы испускающе, от очию не могуще слез оудержатися, но глаголаху: оле чудо се есть не проста вещь, абие прославися по всему граду. Бе бо вечеръ приближися, а нощь приспе, того ради не поведаша чюдеси властелю того пре-

десную руку, и створивъ на челе его крестное знаменье, и повеле и ему сътворити 2-ж крестное знамение, и паки рече ему святыи: иди и любезно съ страхом целуй икону — образ моего подобия. И будеши здоровъ, и призывай Бога на помощь, и явленаго не забывай. И вся си изреч(е) святыи, и въскоре абие невидим бысть от него. Разслабленный ж(е) нача плакаться и рече: аще бы было възможно оудержатися таковаго чюдотворца, иж бы ми здравие даровал, то ялся бы занозе его: не попусти Богъ тако быти. Разслабленный ж(е) вставъ от недуга своего, аки от сна. И возьмъ въ обе руце пососи, и поиде къ иконе святаго чюдотворца Прокопия вскоре. И пришед, обоим икону святаго чюдотворца Прокопия, и любезно начат целовати чюдоносный образъ, и оумилно припадая съ слезами моляся, глаголя: чюдный Прокофие, помиловалъ мя еси оу Бога, немощнаго. Не имею помощник никогожь, развее Всемогущаго Бога и тебе чюдотворца. И видеша ту сущии людие бывшее чудо, и притекоша к нему въскоре, и начаша въспрошати разслабленаго о бывшем чюдеси — како здравие получи. Разслабленный ж(е) ту стоя, начатъ поведати от начала и до конца, како видел чюдотворца приходяща к себе. И здравие от него получилъ. И како повеле ему знаменатися оу иконы чюдеснаго своего образа. Предстоящий ж(е) ту людие, взирающе на образ чюдотворных иконы святаго чюдотворца Прокопия, и слезы испускающи от очию, но глаголаху: оле чудо се есть непростая вещь. И абие прославися чудо

свѣтающе солнцу. Бѣ бо памети святаго чюдотворца Прокофія. Сшедшеся множество людий на торгъ житийскій. Слышавше то преславное чюдо от иконы святаго чюдотворца Прокофія. Абие прозлезишася вси от мала и до велика. Скоро шедше поведаша властелю того предела преславное чюдо от иконы святаго Прокофія о разслабленемъ. Слышавъ же властель предивное чюдо прослезися. Воспроси глаголя, где стоит икона? Они же реша: в дому въ церкви святыхъ страстотерпецъ Бориса и Глеба и святыхъ страстотерпицы Екатерины, в монастыри. И рече им властель: шед, возвести чюдо бывшее тоя обители, игумену и священникомъ, и всемъ людемъ того предела. И повеле им принести икону в народ. Да сътворятъ общее моление всемогущему Богу и Пречистей его Богоматери и святому чюдотворцу Прокофію. И шедше скоро поведаша игумену и священникомъ и всемъ людемъ прихода того преславное чюдо от иконы святаго чюдотворца Прокофія о разслабленемъ. По скончании ж(е) литур-

по всему граду. Бѣ бо вечеръ приспе. И нощъ приближися. Того ради не поведаша чюдеси властелю того придела. На оутрии жъ день недели суще, свѣтающе дни, и възсиявшу солнцу. Бѣ бо память в тои день святаго чюдотворца Прокопія, ишедшеся множество людий на торгъ житийскій. Слышавше жъ то преславное чюдо от иконы святаго чюдотворца Прокопія. Абие прозлезишася вси от мала и до велика, и скоро шедше поведаша властелю того предела преславное чюдо от иконы святаго чюдотворца Прокопія — о разслабленемъ человеце. Слышавъ ж(е) то властелинъ предивное чюдо и прослезився от радости, и възпроси глаголя: где стоитъ икона? Они же реша: в дому въ церкви святыхъ страстотерпецъ Бориса и Глеба, и святыхъ страстотерпицы Екатерины, в монастыре. И рече имъ властель: шедше, възвестите бывшее чюдо тоя обители игумену и священникомъ и всемъ людемъ того предела. И повеле имъ пренести икону в народ и да сътворятъ общее моление Всемогущему Богу и Пречистей его Богоматери, и святому чюдотворцу Прокопію. И шедше скоро, поведаша игумену и священникомъ, и всемъ людемъ прихода того преславное чюдо от иконы святаго чюдотворца Прокопія — о разслабленемъ человеце. По скончании ж(е) литургии, взявше священники икону, святаго чюдотворца Прокопія, и вси людие того прихода несоша в народъ с великою честью. И начаша звонити по всему граду, бысть сие чюдо преславно, оужаса и радости исполнено. И абие сте-

гии, взявше священницы икону святого Прокофия и вси людие того прихода, не-соша в народ с великою че-стию, и начаша звонити во всему граду. И бысть чудо преславной оужаса испол-нено. И абие стекошася вси гражане малии и велици, богати и оубозии, раби и свободнии. Другъ друга по-зывающе и другъ ко другу глаголюще: приидете, видим Божия таинства силу. Свя-щенни(ки) и весь народ на-чаша общее моление прино-сити всемогущему Богу и Пречистей его Богоматери и святому чудотворцу Про-кофию. По скончании ж молебна знаменаша раз-слабленаго честным крес-томъ и потом у образа чю-дотворныя иконы святого Прокофия. И потом начаша с тихостию вопрошати о преславном чюдеси. Раз-слабленыи ж нача им пове-дати. Вскоре все сказа от начала и до конца. Народ же то слыша преславное чюдо прославѣша Бога и Пречистую его Богоматерь и святого чудотворца Про-кофия. И мнози ту народи знаменашася оу образа чю-дотворныя иконы. И вси

кошася вси гражане, велицѣи и малии, Бога тии оубозии, раби и свободнии, при-идете и видим Божия таинства силу. Священницы ж(е) и вси народи начаша общее моление приносить всемогущему Богу и Пречистей Его Богоматери, и свя-тому чудотворцу Прокопию. По сконча-нии же молебна знаменаша разслабленаго честным крестомъ, и потом образом чю-дотворныя иконы святого Прокопия. И потом начаша его с тихостию спрашати о преславном чюдеси. Разслабленыи ж на-чать поведати имъ. Вскоре все сказа: от начала и до конца. Народи ж(е) то слы-шаша преславное чюдо, прославиша Бога и Пречистую Его Богоматерь, святого чюдотворца Прокопия. И мнозии ж(е) тогда народи знаменашась оу образа чю-дотворныя иконы съ страхом и с веселием и радостию, и здравие получиша. И абие отнесоша икону с великою честью. Про-водивше ю во обитель святыхъ страсотер-пецъ Бориса и Глеба и святыхъ страсотер-пицы Екатерины. И идоша в дома своя радующеся, яко некии безценнии бисеръ купиша, и славяще святую Троицу Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и в веки веком. Аминь. (139—148)

<p>получиша. Абие отнесоша икону с великою честью, проводивше во обитель святых...</p> <p>(52об.—59об.)</p>	
---	--

Обе редакции Жития дают наиболее полную информацию о составе раннего Жития Прокопия Устюжского и помогают раскрыть механизм структурной перестройки текста в более позднее время.

Рассмотрим теперь, какое место занимает текст Жития Прокопия Устюжского XVI в. (по двум основным редакциям) в пространстве житий конца XVII в.* Здесь существенно одно историко-ведческое замечание: составителю позднего Жития был известен ранний его вариант не в сокращенном (проложном виде), а в полном, поскольку агиограф упоминает не только обязательные части Жития, непременно входившие в состав любых сокращенных списков, но и те, которые почти всегда сокращались, — это многочисленные чудеса от иконы (см. ниже).

* Ср.: «Важнейшим этапом в становлении Устюжского агиографического цикла, — пишет А.Н. Власов, — явились 60–70-е гг. XVII в., когда в нем были соединены практически все памятники и письменные свидетельства о Прокопии и Иоанне юродивых. Новый составитель “свода” написал новое предисловие к Житию Прокопия, добавил к житийной биографии героя некоторые местные черты, к известным чудесам сольвычегодского цикла (кроме последнего 19-го) он прибавил еще целый ряд рассказов о чудесах (общее число “чудес” колеблется от 27 до 30, в разных списках оно неодинаково). В несколько сокращенном и стилистически переработанном виде в состав “свода” вошло Сказание о чудесах от икон в Борисоглебском монастыре и три похвалы Прокопию... На основании приведенных нами далеко не полных сведений можно утверждать, что Устюжский житийный цикл о Прокопии и Иоанне окончательно сложился во второй половине XVII в. и представлял собой своеобразную легендарную летопись...» (Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских. // Литература Древней Руси. Л., 1988. С. 156, 159).

Определим количественную долю текста ранних редакций в позднем Житии Прокопия Устюжского (табл. 1).

Таблица 1

Часть 1. Жизнь святого, начало его почитания

Листы	Название раздела	Характер написания
5–11об.	Предисловие	Новый текст
11об.–19	«О зачале жития блаженного праведного Прокопия»	Новый текст
19об.–22	«О приходе на Устюг святого преподобного и блаженного Прокопия иже Христа ради юродиваго оустюжскаго чудотворца»	Новый текст
22об.–42	«О явлении Божия благодати блаженному Прокопию и о проповеди его гнева Божия праведнаго на град Устюг и живущия в нем люди»	Повтор «Повести об огненной туче»
42–51	«О велицем зимнем мразе и о терпении блаженного Прокопия»	Новый текст
51об.–54	«О втором пророчестве блаженного Прокопия и Марии, матери святого отца Стефана, архиепископа Великопермского»	Пере- работка
54об.–59об.	«О преставлении святого праведного и блаженного Прокопия»	Новый текст
59об.–60об.	«О поставлении часовни над гробом блаженного Прокопия и о написании образа его»	Новый текст
60об.–64об.	«О собрании ратныхъ людей с Великаго Устюга»	Новый текст

В первой части Жития Прокопия Устюжского, в которой рассказывается о святом, его жизни и смерти, начале почитания, из 64 листов рукописного текста 42 можно отнести к числу новых, ни-

как не связанных с ранними текстами. Даже не учитывая, что повествование о втором пророчестве святого коренным образом переделано последующим агиографом, не менее 70% первой и важнейшей части Жития Прокопия Устюжского представляет собой именно новый текст.

Рассмотрим теперь, какое текстуальное пространство занимают описания ранних чудес у гроба во второй части позднего Жития Прокопия Устюжского (табл. 2).

Таблица 2

Часть 2. Чудеса у гроба

Раннее Житие	Позднее Житие
1. Исцеление человека от огненной болезни.	1. «Чюдо первое святого и блаженнаго Прокопия. О некоем человеце именем Григории, иже исцеле от огненных болезни в новопоставленной церкви оу гроба святого» (64об.— 65об.).
2. Исцеление «болящего» боярина Владимира.	2. «Чюдо второе святого праведнаго Прокопия. О некоем боярине именемъ Владимире в разслаблении бывшем и исцелевшемъ (66—71об.).
3. Исцеление Пантелеймона, расслабленного.	3. «Чюдо третие святого блаженнаго Прокопия о разслабленном человеце боярска роду» (71об.—75 об.).
4. Исцеление бесноватого Родиона.	4. «Чюдо (четвертое)* блаженнаго Прокопия о беснованнемъ человеце именем Иродионе» (76—76об.).
5. Об умершем и положенном близ храма.	5. «Чюдо (пятое) святого блаженнаго и праведнаго Прокопия о оумершем человеце и положену ему бывшу близ церкви его» (76об.— 79).
6. Исцеление слепого Феодора.	6. «Чюдо (шестое) именемъ Феодоре коему исцели болящее око» (79об.—80).
7. Исцеление бесноватого Кирилла.	7. «Чюдо (седьмое) о расслабленном именем Кириле како исцели святы Прокопии» (80—81).
8. О Саломеи, «бывше ей в полону».	

* Буквенные цифры в обозначении чудес меняются на современные.

- | | |
|---|---|
| 9. О священнике Доментиане. | 8. «Чудо о нашествии агаренском осмое находжение иноплемненных грех ради наших» (81—84об.). |
| 10. Исцеление беснующегося Бориса. | 9. «Чудо (девятое) блаженного Прокопия о разслабленном иереи именем Доментияне» (85—87). |
| 11. Исцеление слепого Алексея. | 10. «Чудо (десятое) блаженного Прокопия о разслабленном и беснующемся человеце» (87об.—89). |
| 12. Исцеление человека «едином оком не видевшем». | 11. «Чудо (одиннадцатое) блаженного Прокопия о слепомъ человеце Алексеи» (89—90). |
| 13. Исцеление слепца Александра. | 12. «Чудо (двенадцатое) от гроба святого праведнаго Прокопия о человеце единомъ оком невидевшемъ» (90об.—91). |
| 14. Исцеление прозревшего «очами» Иоанна. | 13. «Чудо (тринадцатое) блаженного Прокопия о слепом человеце имянемъ Александре» (91—91об.). |
| 15. Исцеление бесноватого Кирилла. | 14. «Чудо (четырнадцатое) праведнаго и блаженнаго Прокопия о слепом человеце именем Иоанне» (91об.—92об.). |
| 16. Исцеление бесноватого Ефрема. | 15. «Чудо (пятнадцатое) блаженного Прокопия о другом слепом человеце Кириле» (92об.—93 об.). |
| 17. Исцеление беснующегося Игнатия. | 16. «Чудо (шестнадцатое) святого праведнаго и блаженнаго Прокопия о беснованнем человеце именемъ Ефреме» (94—94об.). |
| 18. Исцеление беснующегося человека. | 17. «Чудо (семнадцатое) блаженного Прокопия о беснованнем человеце именем Игнатии» (94об.—95). |
| 19. О погибшем со кровище. | 18. «Чудо (восемнадцатое) святого блаженнаго Прокопия о беснованном человеце» (95—96). |
| | 19. «Чудо девятое надесять святого блаженнаго Прокопия, о некоем человеце имянем Козме, одержиму бо ему сущу корчетою люте зело» (96—99). |
| | 20. «Чудо (двадцатое) святого праведнаго Прокопия о мужи именем Карпе тоюже болезнию |

- корчетною одержиму бывшу и оу гроба свя-
таго осцелевшу» (99об.—100об.).
21. «Чудо (двадцать первое) святых правед-
ныхъ Прокопия и Иоанна оустюжскихъ чю-
дотворцевъ яже внове содеявшеесь». **1650/
1651 г.** (101—105).
22. «Чудо (двадцать второе) праведнаго Проко-
пия о разслабленном человеце имянем Про-
копие». **30 августа, 1652 г.** (105об.—107об.).
23. «Чудо (двадцать третье) святаго праведнаго
Прокопия о некоторей жене имянем Марфе
болеши бо ей глава и очима не виде ничтоже»
8 июля 1656 г. (108—110).
24. «Чудо (двадцать четвертое) святаго праведна-
го Прокопия о разслабленной жене имянемъ
Февронии» **17 января 1664 г.** (110—112).
25. «Чудо (двадцать пятое) блаженнаго Проко-
пия о беснованней жене именемъ Евдокие и о
детехъ ея». **3 июля 1667 г.** (112об.—115об.).
26. «Чудо (двадцать шестое) святых праведныхъ
Прокопия и Иоанна о некоем человеце раз-
слабленном всем теломъ, и единомъ окомъ не
видевшем именем Викуле». **28 июля 1671 г.**
(115об.—120об.).
27. «Чудо (двадцать седьмое). Пречистыя Вла-
дычицы наша Богородицы ПрисноДевы
Марии и святыхъ блаженных иже Христа
ради юродивыхъ Прокопия и Иоанна оус-
тюжскихъ чюдотворцевъ о некоей жене име-
нем Соломонии, како избавита ю от насилия
диаволскаго от водныхъ демоновъ». (121—
163).
28. «Чудо (двадцать восьмое) святых правед-
ныхъ оустюжскихъ чюдотворцовъ Прокопия
и Иоанна как избависта град великий Оустюг
от нахождения полских и литовских людей
(163—180об.).

В этой части Жития Прокопия Устюжского описание ранних чудес занимает 32 рукописных листа (первые 18 чудес). Чудес XVII в. всего 10, но они охватывают значительно больший рукописный объем — 84 листа. Общий объем этой части — 116 рукописных листов. По отношению к нему чудеса XVI в. занимают пространство, которое в приблизительном соотношении составляет около 30%. Иначе говоря, 70% и этой важнейшей части Жития относятся к XVII в.

Наконец, третья, традиционная, часть состоит из четырех Похвал (181—186об.; 186об.—196об.; 197—205; 243—254об.), двух частей из раннего Жития, Предисловия («О написании Жития и чудес святого и праведного Прокопия» (205об.—209об.) и Чуда «о церкви Прокофия, сотворшееся в монастыре святых великомученик Бориса и Глеба оу Соли Вычегодцкыя» (небольшой фрагмент из Сказания о Борисоглебском монастыре: № 1365. Л. 44—46; 131об.—133об.) под новым названием «О оуказании святого и праведного Прокопия явлении о церкви святого места како явился свет и свечи горящи, ту поставлена церковь святого и праведного Прокопия и о образе написания праведного Прокопия». (210—213), а также чудес от икон (213—259об.).

Первая Похвала (181—186об.) является переработкой ранней Похвалы с включением новых святых, которых блажат те или иные русские земли (183об.—185); вторая Похвала (197—205) составлена была во второй половине XVII в. (в ней содержится уже краткий перечень блаженных святых, восходящий к ранним спискам Жития); Слово Похвальное Симеона Шаховского (197—205) безусловно относится к агиографии XVII в. Последняя Похвала святым Прокопию и Варлааму Хутынскому является компиляцией XVII в., составленной с привлечением отдельных сообщений ранних списков Жития.

Чудеса от иконы (их всего 9) полностью повторяют ранние чудеса. Новых чудес, относящихся к XVII в., нет ни одного.

Приведем список:

Борисоглебская / Выборская редакции

1. Исцеление расслабленного Иоанна, № 1/ № 1.
2. Исцеление Матрены бесноватой, № 7/ № 6.
3. Исцеление Харитона, расслабленного, № 40/ № 40.

4. Исцеление жены боярина Григория, № 81/№ 81.
5. Исцеление «болящего человека» Афанасия № 84/№ 84.
6. Исцеление «болящего человека» Иякова, № 14/№ 15.
7. Исцеление Наталии, расслабленной жены, № 39/№ 39.
8. Исцеление жены Феодоры, болящей корчетою, № 41/№ 41.
9. Исцеление жены бесноватой Иулиянии, № 38/№ 38.

Можно по-разному считать объем используемых материалов ранних списков Жития в третьей части позднего варианта. Если в Похвалах мы видим в основном или переработанный или новый текст, то в чудесах от икон — только повторы. В позднем варианте Жития дословно представлены лишь 9 из 84: это чуть более 10% чудес, имевшихся в ранних списках. Но в общей Похвале святым Прокопию и Варлааму (243—254об.) агиограф весьма кратко (одной-двумя фразами) упоминает и другие чудеса от иконы (со стереотипной формулой «и даровали есте исцеление»).

Перечислим их :

1. Исцеление отрока Кондрата;
2. Исцеление отрока Калинника;
3. Исцеление Аввакума;
4. Исцеление Пелагеи;
5. Исцеление Иоулиты;
6. Исцеление Иоанна;
7. Исцеление Евдокии;
8. Исцеление Илии;
9. Исцеление Анны;
10. Исцеление Гликерии;
11. Исцеление Патрикеев;
12. Исцеление Евдокии;
13. Исцеление Матрены;
14. Исцеление Пелагеи;
15. Исцеление Гликерии;
16. Исцеление Ирины, болящей единым оком;
17. Исцеление Зиновии;
18. Исцеление Маремьяны;
19. Исцеление Акилины.

Из двух наиболее полных ранних списков чудес от икон (84) в новом тексте Жития упоминается (с разной степенью подробности) лишь 28. Это 30% от общего количества ранних чудес.

Итак, анализ показывает, что автор-составитель нового Жития Прокопия Устюжского радикально переделал житийный текст. Для чего потребовалась такая глубокая переработка? Текстологическое исследование, будучи внешним описанием, не может дать ответа на поставленный вопрос. Требуется реконструкция объяснительных процедур источниковой реальности⁷⁹, относящейся как к ранним текстам, так и к позднему Житию. Словом, необходим анализ различий в объяснительных мотивах агиографии середины XVI и конца XVII в. Именно столь разные тексты Жития Прокопия Устюжского дают почти уникальную возможность исследовать принципиальные расхождения в интенциональных агиомотивах средневековой и переходной эпох.

Но, прежде чем перейти к подобному сравнению, рассмотрим герменевтическую ситуацию в изучении агиографической традиции.

Агиография: святость, личность, чудо

Что такое агиография с точки зрения субъекта реального сознания⁸⁰, например автора-составителя жития? То определение, которое встречается в современной литературе, едва ли нас устроит. В «Кратком словаре агиографических терминов» В.М. Живов определяет агиографию как «научную дисциплину», которая занимается «изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости».

Автор словаря указывает на то, что «жития святых могут изучаться с разных позиций: историко-богословской, исторической, социально-культурной и литературной точек зрения. С историко-богословской точки зрения жития святых изучаются как источник для реконструкции богословских воззрений эпохи создания жития, его автора и редакторов, их представлений о святости, спасении, обожении и т. д. В историческом плане жития при соответствующей историко-филологической критике выступают как первоклассный источник по истории церкви, равно как и по гражданской

истории. В социально-культурном аспекте жития дают возможность реконструировать характер духовности, социальные параметры религиозной жизни (в частности, и так называемую народную религиозность), религиозно-культурные представления общества. Жития, наконец, составляют едва ли не самую обширную часть христианской литературы, со своими закономерностями развития, эволюцией структурных и содержательных параметров и т. д., и в этом плане являются предметом литературно-филологического рассмотрения»⁸¹.

Однако для древнерусского книжника не существует ни «научной дисциплины», ни научной истинности, ни «биографии» святого, как мы ее понимаем сегодня; автор жития мыслит истинность в пределах своего реального сознания, отдавая отчет в том, что подлинная суть святости всегда заключена в чуде...

Еще В.О. Ключевский отмечал, сколь необычны для духовной культуры Средневековья перипетии авторского написания жития святого, какими мыслями обычно делился агиограф. Весьма часто в разных житиях святых повторяется рассказ о забвении самого святого или его обители, где он бодрствовал при жизни. Вместе с тем почти всегда сохраняется какая-то изустная память людей, монахов, которые спустя много лет еще способны рассказать о том, что знают и помнят. Это один из литературных топосов, быть может, самый распространенный. Едва ли следует в нем видеть «реальные события, даже их отголосок, поскольку подобные авторские откровения призваны в конечном счете объяснить, почему агиограф осмелился написать Житие. В основе такой интенции — чувство смирения. Не забудем, что Житие могло быть написано и до церковной канонизации святого. Иногда агиограф сообщает, что его труд благословили некие *старцы*, которым он сообщил о своем богоугодном деле. К числу редких известий Ключевский относил признание агиографа Варлаама Важского, что им было предпринято написание жития пустынножителя, которого в округе мирские и монастырские люди считали человеком простым, а не святым («мняху аки проста людина, а не единого отъ святыхъ»). Так же редко говорится о том, что кто-то ополчился на агиографа за начатый труд: известно, что некоторые монахи Сийского монастыря были крайне недовольны первым агиографом

и бранились: «...преже сего никтоже дерзну писати, а сей убо писать и жития святыхъ составляетъ; инии же отъ сихъ крамолюще на святаго составляетъ; инии же отъ сихъ крамолюще на святаго хулу дерзнуша глаголати»⁸². «При строго церковном взгляде на Житие и при неуверенности, получит ли память подвижника церковное значение, попытка жизнеописателя могла представляться произвольным и преждевременным мудрованием»⁸³, — полагал Ключевский.

Наиболее распространенная причина написания жития святого состояла в заинтересованности монастырской братии иметь в своей обители святого-чудотворца. «Процветание обители зависело от отношения к ней мирского общества, окрестного населения, а это отношение определялось святыней, существующей в монастыре. Если не было чудотворного образа, такой святыней становился основатель или позднейший подвижник, оставивший по себе благоговейное воспоминание в монастыре и окрестных жителях. День его кончины собирал последних в обитель на богомолье. Сначала пели панихиды, которые потом с появлением тропаря и кондака заменялись молебнами преподобному, таким образом устанавливалось местное его чествование. Естественным выражением веры к преподобному, утверждавшейся в местном населении, являлись чудеса. Местное народное чествование и появление чудес были самыми обыкновенными побуждениями, заставлявшими монастырь дать своим воспоминаниям о преподобном церковно-литературную обработку в форме стихир, канона и жития. Поэтому биографы большей частью приурочивали жития ко дню памяти святого, помещая в предисловиях выражения, характеризующие биографию как церковное поучение на этот день»⁸⁴, писал Ключевский.

В опыте изучения житий святых не всегда осознается, что реальность агиографических текстов нуждается в специальной реконструкции. Показательны трудности современной науки: мало исследовать отдельно взятое Житие, гораздо сложнее установить его агиографические связи. В предисловии к сборнику «Мир Житий» О.В. Гладкова отмечает: «...несмотря на то что за последнее время вышел целый ряд монографических исследований по текстологии отдельных памятников (труды Б.М. Клосса, И.И. Калиганова, А.М. Молдована, С.В. Минеевой и др.), следует признать, что мы еще не располагаем текстами значительного числа житий-

ных памятников, изучение многих из которых не ведется вовсе... <...> ...фактически нет обобщающих работ по изучению жанра Жития как такового»⁸⁵.

Сложилось общее мнение, что жития не содержат богатой информации. Этот вывод следует из установки, что жития могут быть источниками по истории того, что не относится прямо к житиям. По словам Г.П. Федотова, своим фундаментальным трудом по истории житийной литературы В.О. Ключевский «надолго отпугнул русских исследователей от неблагодарного материала»⁸⁶. Но этот научный опыт стал поистине рубежным*.

Его пытался переосмыслить А. Кадлубовский. Он внес в историографию взгляд, согласно которому Жития представляют интерес сами по себе. «Такого рода памятники, — писал он, — могут представлять для историка литературы интерес именно как назидание, проповеди; его может интересовать вопрос, какой религиозно-нравственный идеал ставили они, рисуя жизнь святого как предмет для подражания»⁸⁷.

А. Кадлубовский определил значение труда Ключевского и выразил свое отношение к перспективе изучения житийной литературы: «...исследование г. Ключевского показало, что в этом отношении жития не могут дать того, чего *a priori* от них можно было бы ожидать, в силу господства в них чисто внешних стилистических

* В.О. Ключевский продолжил традицию подобного отношения к житиям. Истоки ее следует искать в трудах святителя Димитрия Ростовского, издававшего Четьи Миней и считавшего, что в житиях надо отделять историческую истину от вымысла. Между тем не все историки церкви присоединялись к подобной точке зрения. И. Яхонтов, например, думал иначе. Он писал: «Вследствие недостатка в старинном русском обществе критики для этого рода произведений в них часто вкрадывался элемент легендарный, являлись разные неисторические черты в изображении личности и подвигов того или другого святого, допускалась ошибочность в хронологических обозначениях и другие виды искажения истины. Но древнерусский человек, проникнутый непосредственным благочестивым чувством к св. угодникам, не сомневался в достоверности агиографических памятников» (Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 3).

украшений, общих мест, раз навсегда установившихся, шаблонных схем... в задачу исследователя не входило подробно рассматривать жития со стороны содержащегося в них нравоучения. Он подверг строгому критическому анализу жития именно "как исторический источник", стараясь взвесить степень исторической достоверности фактических показаний каждого из них, определить большее или меньшее количество и ценность этих показаний; это приводило его к разграничению *двух элементов* в каждом отдельном житии: 1) литературного и 2) исторического, фактического. Видя преобладание первого из них, автор охарактеризовал его роль в житиях, его общие свойства, как противоположного элементу историческому, выяснил литературные приемы, технику автобиографии, задачи, которые ставили себе агиографы, одним словом, дал историю жития как определенной литературной формы»⁸⁸.

Ключевский, однако, не входил «в рассмотрение назидательного элемента житий самого по себе: противопоставляя его элементу фактическому, он устранял его, не всматриваясь в него пристальнее». Отсюда перспектива: «мы должны рассмотреть, можно ли в житиях, наряду с этими, в строгом смысле шаблонно-риторическими фразами, искать указаний другого рода, более или менее характерных в смысле обрисовки образа мыслей, мировоззрения, идеалов...»⁸⁹ Как именно искать «указаний другого рода», если о них речь идет, как о «более или менее характерных» для изучаемого образа мыслей? Историк предложил свой путь: «При таких условиях эти характерные черты относятся уже не к биографу, не к автору жития, а к самому святому. При наличности подобных черт в житии, решить в каждом отдельном случае, какие из них следует отнести составителю жития, а какие самому фактическому материалу, которым он пользовался, и таким образом в каждом отдельном случае строго разграничивать элементы объективный (фактические данные) и субъективный (отражение личности автора)»⁹⁰. В качестве иллюстрации этого важнейшего методического приема Кадлубовский привел Житие Сергия Радонежского, «одно из самых крупных "правильных" преподобнических житий в Московской Руси». В нем уже представлена «литературная форма жития и те приемы, по которым оно слагается». Кадлубовский писал: «Что касается внемонастырской деятельности Сергия, то Житие указывает

не раз участие его в текущих исторических событиях и обрисовывает близость его к великому князю московскому и его дому. Великий князь и другие князья и бояре чтут святого и его обитель, присылают дары, приезжают за благословением и для молитвы, особенно в важных случаях (как Дмитрий Донской перед Куликовской битвой)... Главным образом эта сторона жизни и отношений Сергия обрисовывается не в общих характеристиках самого биографа, а в приводимых фактических данных...»⁹¹

Однако текст любого Жития не может быть разделенным искусственно: и места «шаблоно-риторические», и те, которые кажутся «более реальными», составляют одно целое или двуединство плана выражения неизменного и исторического*.

Если единое пространство Жития делить на «общие места» и «реальность», то никогда не будет понята авторская интенция Жития. «Каждая эпоха, писал В.Н. Перетц, имеет свои излюбленные образы и формы, и, независимо от наших оценок, от признания этих формул “поэтическими”, “художественными” или “непоэтическими”, “нехудожественными”, мы должны считаться с их развитием, возникновением и исчезновением с литературного горизонта»⁹².

В.О. Ключевский, по существу, надолго определил отношение науки к чудесам. Они стали для поколений историков нетъемлемой частью той самой шаблонности, которая есть проявление «бессмысленной» формы. Кадлубовский не ставил перед собой цели понять «христианскую легенду» как жизненный мир. Его позиция состояла в том, что существуют мир легенды и мир действительности. В легендах так или иначе отражается фактическая история. Историк выясняет эту связь «миров». Но можно ли раскрыть «религиозно-нравственный идеал», если в нем редуцируется

* «Специфика фиксации факта в средневековой литературе такова, что примеры реальности, хотя и находятся в некоторой зависимости от земной биографии подвижника, но свой подлинный смысл обретают лишь в идеальной парадигме жития» [Умбрашко К.Б. Средневековый агиографический канон в Новое время (биография-реконструкция и биография-феномен в русской историографии) // Гуляевские чтения. Барнаул, 1998. С. 153].

та его часть, которая не вписана в представление историка о том, какой должна быть действительность?.. Чудеса интересны Кадлубовскому только «с точки зрения истории христианской легенды на Руси»⁹³.

Опыт этих двух выдающихся исследований показывает, что искать «выводное знание» в житиях русских святых — значит двигаться по кругу, повторяя одно и то же заблуждение. Ни для истории колонизации, ни для другой истории, кроме собственной, жития святых не могут быть полноценными источниками. Таковыми они становятся при реконструкции объяснительных процедур агиографического сознания, представленного единством текстуальных планов выражения содержания и формы*.

Через год после выхода в свет книги Кадлубовского в Москве увидело свет исследование Е. Голубинского (1903), посвященное истории канонизации в Русской православной церкви. Историк убедительно показал, что чудесная сфера даже в близких, родственных религиозных традициях может быть неодинаковой. Казалось бы, русская агиография прочно унаследовала духовный опыт византийской церкви, ее агиографии. Но этот процесс никогда не был механистическим, формальным. Чужой опыт переваривался в собственных категориях культуры, и потому можно говорить о типологическом сходстве и различии в восприятии чудотворения при определении святости того или иного человека.

Е. Голубинский писал: «Общие правила и порядки, которыми руководилась и которые наблюдала наша Русская церковь при отдельных случаях канонизации святых суть следующие... <...>

* Как отмечает А.В. Каравашкин, проблема соотношения планов содержания и формы, т. е. изоморфизма, особого идейно-эстетического соответствия, еще не ставилась на первое место при изучении древнерусских текстов. Выводы автора, сделанные на основе изучения творчества русских публицистов, не ограничиваются тематически. Они ориентируют на новую перспективу — «изучая идеологию текста, помнить о форме и, наоборот, изучая форму, иметь в виду идейную, содержательную нагрузку всех ее элементов» [Каравашкин А.В. Русская средневековая публицистика: проблема творческой индивидуальности (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский). М., 2001. С. 4].

Основанием для причисления усопших подвижников благочестия к лику святых служило прославление подвижников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего известны, или же, как это было наибольшею частью, по смерти. В Греческой церкви... были целые классы подвижников, для причтения которых к лику святых служили иные основания кроме или помимо прославления даром чудотворений. Но у нас это прославление даром чудотворений составляло единственное общее основание для причтения к святым подвижников всех классов или для всех вообще подвижников. Что же касается до подвижников тех классов, для причтения которых к лику святых в Греческой церкви служили основания, кроме прославления даром чудотворений, то у нас только некоторые отдельные подвижники из числа принадлежавших к этим классам, представляя собой исключение из нашего общего правила, были причтены к лику святых на тех же основаниях, что в Греции»⁹⁴.

Первоначальной категорией жития является чудо как смыслообразующее начало святости⁹⁵. Чудо может случиться и без святого, но святость без чуда в культуре Московской Руси не вписана в общее правило.

В изучении чуда и чудесного можно выделить (условно, конечно) такие историографические векторы, как позитивистский, историко-антропологический и концептный. Их рассмотрение в данном обзоре ограничивается анализом предпосылок интерпретационных моделей. Систематичное исследование всей историографии — дело будущего.

Позитивистское направление

Данное направление традиционно и характерно для периода советской историографии*. В каждом чуде видится либо прямой обман, либо политический умысел, который выгоден и церкви, и, особен-

* В.Т. Пашуто в рецензии на книгу Л.А. Дмитриева, посвященную житийным повестям русского Севера, писал, что «главное, что, на мой взгляд историка, содержит труд Л.А. Дмитриева, это — определение социальной функции житий, отражения в них идейной борьбы вокруг включения Новгородской боярской республики в состав Русского централизованного государства. Автор блес-

но, великокняжеской, царской власти. Подобное узкое восприятие сферы чудесного уже отразилось в ряде работ по истории Русской православной церкви и канонизации. Наиболее типичным выражением этой тенденции явились книги А.С. Хорошева [Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.) М., 1986] и Н.С. Борисова (Русская церковь в политической борьбе XIV—XV веков. М., 1986).

Эти работы вызвали критику со стороны В.А. Кучкина и Б.Н. Флори, которые в своей рецензии на эти книги весьма резко охарактеризовали методы работы историков. Спор, в частности, шел о том, что считать канонизацией. Рецензенты указали на то, что под канонизацией А.С. Хорошев понимает самые разнообразные явления: «Хотя во введении и дается определение “канонизации” (с. 8), очень близкое к старой трактовке Е.Е. Голубинского, но в тексте исследования к ней отнесены перезахоронение останков (с. 33, 43, 48, 59 и др.), запись в синодик (с. 44), обретение мощей (с. 62), подробный летописный рассказ о смерти (с. 64), оценка в источнике XVI в. погибшего в XIII в. князя как мученика (с. 6), возобновление интереса к старому сюжету о “чудесах” иконы (с. 139) и т. д. Политический характер такой “канонизации” проявлялся, по А.С. Хорошеву, в том, что подобные перезахороне-

тияще показал, как с помощью вполне земных средств московское правительство добилось трансформации в Новгородской житийной литературе идеи боярского сепаратизма в идею московского единодержавия». Пашуто остановился на проблеме достоверности житий в связи с высказанным мнением Я.С. Лурье, что житие — «чрезвычайно опасный источник», подкупающий своей мнимой достоверностью, тогда как на самом деле повествование, включающее в себя чудеса «и им подобное», являет собой уже сложившееся сказание об определенном событии и потому в отличие от хроники «не поддается рациональному использованию». Спор с Лурье касался Жития Александра Невского, использование которого, считал он, невозможно из-за элементов чудесного. Пашуто, напротив, отстаивал точку зрения, что Житие «вопреки тенденции стереотипа говорит правду о подвигах не одного князя, а и его соратников, ибо это соответствовало патристическому замыслу редактора» (*Пашуто В.Т.* К спорам о достоверности жития // История СССР. 1974. № 6. С. 208—209).

ния, обретения мощей, записи и т. п. случались исключительно в связи с той или иной конкретной политической ситуацией, а лица, которых это касалось, были при жизни активными политическими деятелями. Нетрудно заметить, что при таком подходе к решению вопроса, носила ли и в какой степени канонизация святых в русской церкви политический характер (а некоторые примеры, в частности канонизация Михаила Ярославича Тверского в 20-е годы XIV в., царевича Дмитрия Углицкого в 1606 г., бесспорно свидетельствуют об этом), происходит, во-первых, подмена проблемы. К канонизации приравниваются самые различные церковные акции и писания. Во-вторых, всем таким действиям заранее приписывается политический смысл, причём их направленность определяется интересами не церкви, а прежде всего светской власти. Между тем для того, чтобы выяснить, носила ли та или иная канонизация политический характер, следует точно установить дату возникновения нового культа, проанализировать содержание текстов, где мотивировалось его учреждение, и сопоставить полученные результаты с общей обстановкой установленного времени»⁹⁶.

В ответной статье на рецензию А.С. Хорошев и Н.С. Борисов отмечали: «Кучкин и Флоря дают свою трактовку канонизации, представляя ее как "...время возникновения какого-либо культа святого". Но канонизацией (от греческого *canonizō* — узаконяю) называется акт официального включения («причтения») культа в пропагандистский арсенал церкви. В феодальном государстве такой акт считался мероприятием государственного значения, равно обязательным как для светской власти, так и для церковной власти. Ошибочность трактовки канонизации рецензентами приводит к тому, что они истолковывают и культ, почитание как факт канонизации. (Более или менее длительный период почитания предшествует почти каждому канонизационному акту.) Таким образом, неоправданно подменив проблему, рецензенты изложили и методику, предназначенную для изучения... истории культа святых, а не их канонизации»⁹⁷.

Следует отметить, что в ответе рецензентам Хорошев и Борисов допустили некорректность: Кучкин и Флоря не определяли сущность канонизации, цитата взята из того места, в котором речь шла об ином. Рецензенты писали: «К сожалению, ссылки на неиз-

данный материал в книге отсутствуют, автор не работал в архиве, да и опубликованных текстов Хорошев самостоятельно не сравнивает, *не обосновывает времени возникновения какого-либо культа святого*, целиком полагаясь на те данные в виде выводов или гипотез, которые смог найти в литературе»⁹⁸. Таким образом, важные по существу замечания В.А. Кучкина и Б.Н. Флори остались без ответа, дискуссии по этому вопросу, к сожалению, не получилось.

Особенность позитивистского подхода в изучении сферы чудесного заключается в том, что чудо как явление средневековой культуры игнорируется, религиозный смысл его без всяких доказательств замещается политическим либо отрицается вообще.

Еще Е. Голубинский обратил внимание на то обстоятельство, что чудеса, хотя и являются формальным основанием святости, сами по себе далеко не формальны. Конечно, нельзя отрицать факта глубокой заинтересованности в чудесах светских и церковных властей (так считал и В.О. Ключевский), но Голубинский впервые показал, сколь неоднозначна история канонизации, какие неожиданные факты ее сопровождают и таким образом открывают перед нами непростой мир религиозной жизни.

Многие святые еще при жизни получили от Бога дар чудотворения, некоторые стали святыми потому, что сразу после их смерти возникли посмертные чудеса. Но случалось и так, что те, кто имели все «политические» основания быть святыми, далеко не сразу становились ими в представлениях Русской церкви.

Приведем несколько примеров.

Пятое место в хронике домакарьевской канонизации Голубинский определил для святой Ольги. Она была признана равноапостольной, мощи ее хранились в Десятинной церкви. Однако, как пишет историк, «чаяние Владимира, с которым он, по всей вероятности, перенес мощи в церковь, что Господь прославит их даром чудотворений, не исполнилось на его глазах, но *потом* в неизвестное нам время до нашествия монголов Бог прославил мощи даром чудотворений и Ольга была причислена в лику святых»⁹⁹.

Еще более «загадочная» история произошла с самим князем Владимиром, который был назван равноапостольным. «Второй Константин Великий» очень не скоро «причислен был к лику святых

формальным образом, чрез установление празднования его памяти. Причиною сего было то, что мощи его не были прославлены от Бога даром чудотворений. Неизвестный автор жития Владимиров, написанного около половины XII века, между прочим говорит, обращаясь с укором к Русским людям: “Дивно же есть се, колико добра сътворилъ (Владимиръ) Рустей земли, крестив ю; мы же, крестьяне суще, не въздаемъ почестья противу онаго възданию: аще бо онъ не крестилъ бы нас, то ныне быле быхом в прельсти дьяволи. <...>”. Автор жития хочет сказать, что если бы Русские люди в день преставления Владимира совершали его поминовение, то Бог по молитвам их прославил бы его даром чудотворений, и тогда он был бы причислен к лику святых. Что при гробе Владимира действительно не совершалось чудотворений, об этом с полной ясностью свидетельствует монах Иаков, который, защищая память Владимира от того упрека, что он не творит чудес, говорит: “Не дивимся, възлюбленей, аще чюдесь не творить по смерти: мнозе бо святеи праведней не сътвориша чюдесь, но святи суть” и пр.»¹⁰⁰.

Другой князь, Андрей Юрьевич Боголюбский, убитый заговорщиками, был назван летописцами мучеником; его сравнивали с Борисом и Глебом. Казалось бы, вскоре после его кончины (по соображениям «политическим») следует «сверху» установить местное празднование во Владимире или во Владимирском Успенском соборе, в котором он был погребен. «Но по отсутствию всяких указаний на существование этого празднования, — писал Голубинский, — вероятнее понимать дело так, что его не было устанавливаемо и что слова летописцев выражают или народный или же только их собственный взгляд на Боголюбского. А поэтому и установление празднования князю в 1702-м году... должно было считаться не за восстановление прекратившегося древнего празднования, а за установление его впервые»¹⁰¹.

Смерть в схиме великого князя Александра Ярославича, хотя и была ознаменована 14 ноября 1263 г. чудесным видением митрополита Кирилла, но чудеса стали совершаться только после открытия мощей князя в 1380 г., когда и было установлено «местное ему празднование»¹⁰².

Не только князья оказывались в положении чтимых святых без необходимых признаков святости, но и монахи, люди, посвятив-

шие себя Богу, также не сразу ее обретали. Основоположник Печерского монастыря Антоний «не только не бы причислен к лику святых... <...>, но не был причисляем довольно долгое время и после»¹⁰³.

Безусловно, в отдельных случаях воля епископа или митрополита была решающей в утверждении празднования того или иного святого. Митрополит Макарий не дозволил установить празднование преподобному Иакову, несмотря на значительное количество чудес, потому что о нем ничего не было известно¹⁰⁴. Экспертиза чудес — главное свидетельство неформального к ним отношения. В 1539 г. переяславский игумен Даниил донес царю Ивану Васильевичу и митрополиту Иосафу, что в Переяславле при церкви Св. Николая лежат мощи князя Андрея Смоленского. Из Москвы в Переяславль был направлен Чудовский архимандрит Иона, который должен был провести расследование. «Нужно думать, — писал Голубинский, — что архимандрит Иона, с одной стороны, не удостоверился в действительности чудес, совершавшихся при мощах, а с другой — признал неудовлетворительными и исторические сведения о князе Андрее»¹⁰⁵. Историк считал, что основания почитания святого во многом вытекают из глубин самой народной жизни. Во всяком случае, история канонизации не дает нам право соглашаться с утверждением о формальности или политизированности акта канонизации.

Историко-антропологическое направление

Это направление ярко выразилось в незаконченном труде Жака Ле Гоффа «Средневековый мир воображаемого». Историк обращает внимание на то, что, по его мнению, сферы чудного и чудесного не совпадают в культуре Западной Европы. Чудесное вбирает в себя «большую часть воображаемого мира Средневековья — и на земле, и в потустороннем царстве, и в природе, и в мире людей, животных и предметов, и в географии, и в истории»¹⁰⁶. Чудесное — это древний дохристианский фольклор, наследие ушедших цивилизаций. С этой точки зрения, считает он, христианство в сфере чудесного *ничего не создало*. «Понимая всю сложность стоящей передо мной

В рассуждениях о природе чудесного Ле Гофф обнажает свое (весьма противоречивое) отношение к прошлому. Что считать реальностью, когда речь идет о чудесах? С одной стороны, Ле Гофф пишет, что всегда существенно «отношение людей Средневековья», что «серьезный историк, исследующий мир воображаемого, обязан использовать данные источники, но с учетом их специфики, понимая, что из них можно почерпнуть только то, ради чего они были

ступное ощущение напряженности и страха, полной незащитности человека перед внешним миром, что вполне может быть причиной соматических расстройств. Исследование миракул — реестров чудес, свершающихся у могилы святого, — показывает, что среди “пациентов” святых преобладали люди с симптомами, вызванными конверсионными процессами истерического характера: паралича конечностей, контрактурами, нарушениями кожной чувствительности, расстройствами речи, слуха и зрения, глубокими обмороками и припадками, болями в области сердца и т. п. Феномен истерической конверсии был подробно описан еще З. Фрейдом, определявшим его как скачок от психического к соматическому, когда возникновение телесного недуга становится видом психологической защиты, следствием перевода (конверсии) психотравматического содержания в подсознание. “Пытаясь вернуться”, психотравма выходит на поверхность в виде превращенном, часто в форме разнообразных функциональных расстройств, обратимых по своей природе и не требующих специального медикаментозного вмешательства. Все они поддаются психотерапевтическому воздействию, которое, собственно, и лежит в основе “чудесных” исцелений святыми. Явление истерической конверсии является подоплекой и всех “чудесных” наказаний болезнью, когда сам Господь (или святой) карает грешников, усомнившихся в его всемогуществе, укравших реликвии или оскорбивших его каким-нибудь иным способом. Жития и миракулы содержат десятки примеров, когда подспудное чувство вины, истинной или мнимой, предчувствие возмездия становится причиной болезни, избавиться от которой можно лишь призвав на помощь святого... <...> В экстремальной ситуации, когда у человека не оставалось ничего, кроме этой веры, сила ее способна была творить чудеса, впрочем вполне объяснимые с точки зрения психосоматики благодаря гениальному открытию З. Фрейда бессознательного и его роли в возникновении и лечении неврозов» (Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории. Представления о власти. М., 1995. С. 152–153, 168).

созданы», что «значительным успехом можно считать преодоление чисто позитивистского подхода... в изучении агиографических текстов»¹¹²; с другой — утверждает, что «необходимо провести границу между воображаемым и идеологическим. Идеологическое является носителем мировоззрения, стремящегося навязать представлению смысл, *искажающий реальность*, как фактическую (? — А. Ю.), так и воображаемую», что «позднее Средневековье... вносит раскол в ряды христиан, покончив тем самым с монопольным владычеством *средневековой христианской идеологии, вполне соответствующей идеологии тоталитаризма*»¹¹³.

Для Ле Гоффа важна идейная связь его личных представлений с тем, что он изучает: «Не привлекали меня и периоды заката и упадка, пропитанные пессимизмом и морализаторством, идеологией, которую я не разделяю»¹¹⁴. Ощущение именно такой причастности к прошлому становится серьезным препятствием в ясном отграничении себя от Другого в изучаемой культуре. Отождествление христианского учения с идеологией тоталитаризма едва ли способно открыть плодотворный путь к изучению чуда как явления культуры.

Концептное направление

В 2000 г. под редакцией Д. Айдадича в Сербии вышел сборник «Чудо в словенском культурама», в котором чудо рассматривается как концепт в разных культурных традициях — южнославянской, византийской. Вслед за этой книгой в Москве был опубликован сборник «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции» (седьмой по счету в академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации при Еврейском университете в Иерусалиме и Институтом славяноведения РАН). В данный сборник включены статьи, посвященные смысловым составляющим чуда, механизмам его функционирования и воздействия на адресатов, семантическим связям лексемы и культурных коннотаций, окружающих слово «чудо» в различных традициях¹¹⁵.

Авторы сборника в основном ограничились лишь формальными отсылками к теории концепта. Между тем в подходах

задачи, я попытался очертить границы области собственно христианского чудесного и пришел к выводу, что таковой практически не сформировалось по причине существования более влиятельного древнего мира чудесного, при столкновении с которым христианство вынуждено было определить к нему свое отношение, занять определенную позицию. Неотъемлемой частью христианской веры является вера в сверхъестественное и чудотворное, однако, на мой взгляд, и сверхъестественное, и чудотворное отличаются от чудесного и по природе, и по функции, хотя они, разумеется, оказали определенное влияние на христианское чудесное. Следовательно, большую часть чудесного христианство унаследовало от культур-предшественниц, “чудесные” элементы которых мы встречаем в поверьях, в сочинениях апологетов, в агиографии. Чудесное в литературе почти всегда имеет дохристианские корни»¹⁰⁷.

Ле Гофф определил основные этапы во взаимоотношениях средневекового христианства и сферы чудесного. В период раннего Средневековья, примерно с V по XI в., считает историк, «происходит если не отторжение, то, по крайней мере, подавление чудесного»¹⁰⁸. В XII—XIII вв. начинается «подлинное вторжение чудесного в ученую культуру». Ле Гофф склонен думать, что рыцарство, предчувствуя свой закат, хотело создать «самостоятельную культуру, служащую его собственным интересам и вместе с тем не противоречащую культуре церковной, отвечающей интересам аристократии». Рыцарство вынуждено было черпать чудесное из сокровищниц культуры. «Столкновение с чудесным выступает неотъемлемой частью странствий идеального рыцаря в поисках собственной и коллективной идентичности. Рыцарское испытание обычно сопровождается целым рядом чудесных явлений»¹⁰⁹. Постепенно происходила эстетизация чудесного: оно «все чаще начинает выступать в качестве обрамления, литературно-художественного приема, стилистического изыска»¹¹⁰.

В аналитических пассажах французского историка почти ничего не говорится о природе собственно христианского чуда. Оно противопоставляется чудесному как мир официальный, доктринальный миру неожиданных, сверхъестественных происшествий, событий. Ле Гофф так выразил свое понимание чудесного: «...меня прежде всего интересует система интерпретации сверхъестествен-

ного, в лоне которого чудесное функционировало с конца XII в. и до XVI в. Это чудесное является своеобразным “нейтральным”, “естественным” сверхъестественным, расположенным между сверхъестественным божественным (чудным, зависящим только от благой воли Господа) и сверхъестественным дьявольским (магическим, в котором преобладает разрушительное влияние Сатаны). Начиная с XIII в. чудесное, на мой взгляд, энергично устремляется отвоевывать территорию у чудного и магического, при этом чаще побеждая первое и в основном получая поражение от второго. Так не рискнуть ли высказать предположение об “обмирщении” сверхъестественного?»¹¹¹

Однако в самой средневековой культуре Запада обсуждалось различие между чудесным и чудом, начиная, по крайней мере, с «Краткого изложения богословской истины» Ульриха Страсбургского, схоласта XIII в. Весьма четко и ясно в Средние века проводилось доктринальное различие понятий. Чудо — всегда от Бога; оно вне естественного порядка вещей, происходит явно и служит на благо веры, тогда как чудесное доступно ведьмам; они могут удивить тем, что совершают свои дела вопреки естественному порядку вещей, но всегда в пределах естественных границ, установленных Богом*. Эта средневековая концепция чуда и чудесного почему-то не привлекает внимание историка.

* Современная интерпретация чуда в культуре Западной Европы исходит из того, что чудеса, конечно, были, но их следует объяснять психосоматическими аргументами от бессознательного. При этом забывается, что аргументы от бессознательного требуют, как и средневековые чудеса, такой же «уверенности в вещах невидимых». Вот типичный образец подобных рассуждений: «Нельзя сказать, что чудесных исцелений не происходило вовсе, а легковверные жители средневековой Европы и сегодняшние читатели житий и miraкул стали жертвой обмана корыстных монахов, распространявших слухи о творимых в их обителях чудесах ради умножения славы своих монастырей и привлечения паломников. Средневековое общество принадлежит к так называемым обществам с малым коэффициентом обеспеченности, и потому многие заболевания в нем носят психосоматический характер. Типичные для средневековья низкий уровень жизни, постоянная угроза голода, войн, стихийных бедствий, эпидемий создают неот-

В рассуждениях о природе чудесного Ле Гофф обнажает свое (весьма противоречивое) отношение к прошлому. Что считать реальностью, когда речь идет о чудесах? С одной стороны, Ле Гофф пишет, что всегда существенно «отношение людей Средневековья», что «серьезный историк, исследующий мир воображаемого, обязан использовать данные источники, но с учетом их специфики, понимая, что из них можно почерпнуть только то, ради чего они были

ступное ощущение напряженности и страха, полной незащитности человека перед внешним миром, что вполне может быть причиной соматических расстройств. Исследование миракул — реестров чудес, свершающихся у могилы святого, — показывает, что среди «пациентов» святых преобладали люди с симптомами, вызванными конверсионными процессами истерического характера: паралича конечностей, контрактурами, нарушениями кожной чувствительности, расстройствами речи, слуха и зрения, глубокими обмороками и припадками, болями в области сердца и т. п. Феномен истерической конверсии был подробно описан еще З. Фрейдом, определявшим его как скачок от психического к соматическому, когда возникновение телесного недуга становится видом психологической защиты, следствием перевода (конверсии) психотравматического содержания в подсознание. «Пытаясь вернуться», психотравма выходит на поверхность в виде превращенном, часто в форме разнообразных функциональных расстройств, обратимых по своей природе и не требующих специального медикаментозного вмешательства. Все они поддаются психотерапевтическому воздействию, которое, собственно, и лежит в основе «чудесных» исцелений святыми. Явление истерической конверсии является подоплекой и всех «чудесных» наказаний болезнью, когда сам Господь (или святой) карает грешников, усомнившихся в его всемогуществе, укравших реликвии или оскорбивших его каким-нибудь иным способом. Жития и миракулы содержат десятки примеров, когда подспудное чувство вины, истинной или мнимой, предчувствие возмездия становится причиной болезни, избавиться от которой можно лишь призвав на помощь святого... <...> В экстремальной ситуации, когда у человека не оставалось ничего, кроме этой веры, сила ее способна была творить чудеса, впрочем вполне объяснимые с точки зрения психосоматики благодаря гениальному открытию З. Фрейда бессознательного и его роли в возникновении и лечении неврозов» (Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // Одиссей. Человек в истории. Представления о власти. М., 1995. С. 152–153, 168).

созданы», что «значительным успехом можно считать преодоление чисто позитивистского подхода... в изучении агиографических текстов»¹¹²; с другой — утверждает, что «необходимо провести границу между воображаемым и идеологическим. Идеологическое является носителем мировоззрения, стремящегося навязать представлению смысл, *искажающий реальность*, как фактическую (? — А. Ю.), так и воображаемую», что «позднее Средневековье... вносит раскол в ряды христиан, покончив тем самым с монопольным владычеством *средневековой христианской идеологии, вполне соответствующей идеологии тоталитаризма*»¹¹³.

Для Ле Гоффа важна идейная связь его личных представлений с тем, что он изучает: «Не привлекали меня и периоды заката и упадка, пропитанные пессимизмом и морализаторством, идеологией, которую я не разделяю»¹¹⁴. Ощущение именно такой причастности к прошлому становится серьезным препятствием в ясном отграничении себя от Другого в изучаемой культуре. Отождествление христианского учения с идеологией тоталитаризма едва ли способно открыть плодотворный путь к изучению чуда как явления культуры.

Концептное направление

В 2000 г. под редакцией Д. Айдадича в Сербии вышел сборник «Чудо в словенском културама», в котором чудо рассматривается как концепт в разных культурных традициях — южнославянской, византийской. Вслед за этой книгой в Москве был опубликован сборник «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции» (седьмой по счету в академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации при Еврейском университете в Иерусалиме и Институтом славяноведения РАН). В данный сборник включены статьи, посвященные смысловым составляющим чуда, механизмам его функционирования и воздействия на адресатов, семантическим связям лексемы и культурных коннотаций, окружающих слово «чудо» в различных традициях¹¹⁵.

Авторы сборника в основном ограничились лишь формальными отсылками к теории концепта. Между тем в подходах

исследователей ощущается и большое влияние семиотики. Но очевидно, что даже не столь ярко выраженный концептуализм — плодотворный метод конкретных исследований истории и культуры. Для нас существенно понять *естественные границы* его применения.

Обратимся к теории современного концептуализма, на которую авторы сборника иногда прямо ссылаются. Речь идет о книге Ю.С. Степанова «Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования». В ней дается толкование того, что является концептом в современной гуманитарной науке: «Концепт и понятие — термины разных наук; второе употребляется главным образом в логике и философии, тогда как первое, *концепт*, является термином в одной отрасли логики — в математической логике, а в последнее время закрепилось также в науке о культуре, в культурологии, и является главным термином нашего Словаря. Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее»¹¹⁶.

Один из самых существенных вопросов — о реальности концептов. Здесь мы видим неопределенность концептуализма, который стремится занять компромиссную позицию между теми, кто признает универсалии, и теми, кто утверждает, что реальны только отдельные единичные вещи. Иначе говоря, в старом схоластическом споре реалистов и номиналистов современный концептуализм видит только крайности. Для него важнее другой вопрос: «В какой мере концепты культуры... существуют для людей данной культуры?» Ответ таков: «Концепты существуют по-разному в разных своих слоях, и в этих слоях они по-разному реальны для людей данной культуры»¹¹⁷. Но кто именно определяет степень реальности? Кому принадлежит исключительное право решать, что существенно, а что нет в самой культуре? Исследователю или субъекту культуры?

Ю.С. Степанов склоняется к ведущей роли исследователя. Степени реальности концептов открываются различными «методиками» их исследования. Одна из них изучает «буквальный смысл»,

или «внутреннюю форму», концепта, его этимологию, и ориентируется на структурализм. Цитируя слова французского этнолога К. Леви-Строса, что «мы должны представлять себе социальные структуры прежде всего как объекты, не зависящие от того, как они осознаются людьми», Степанов пишет: «Этнолог исследует глубокий слой, существующий в современном состоянии культуры в неосознаваемом людьми, латентном виде»¹¹⁸.

Другой метод изучения реальности концептов — исторический. В качестве классических образцов Степанов приводит работы В.О. Ключевского, Р.Дж. Коллингвуда, а критику классического «исторического» метода видит в трудах Л.Н. Гумилева. Соглашаясь с его историософской позицией, он утверждает; «История концептов культуры, составляющих предмет нашей книги, строится как преемственность концептов, и это потому, что сами концепты состоят из преемственных пластов; преемственность заключена в концептах. Конечно, историк концептов фиксирует и разрывы в преемственности, когда, по данным его материала, они имеют место... Разные стороны культуры могут быть по-разному отмечены такими разрывами, и даже какая-либо одна ее сторона. Так, русский язык: в отношении грамматики, современный русский язык большинством исследователей оценивается как иной, во всяком случае — иной системы, язык, нежели язык древнерусский, язык Киевской Руси; между тем как в отношении лексического состава, словаря и значений слов, а следовательно и концептов, между ними нет никакого разрыва»¹¹⁹.

Итак, мы видим, что современный концептуализм стремится к тому, чтобы определить культурно-означенный концепт максимально широко, как явление *генетическое*¹²⁰, а потому не подверженное серьезным историческим колебаниям. Концептуализм не отрицает изменений и даже разрывов в преемственности, но они не могут поколебать самой генетической (этимологической) основы понятия, даже если оно в конкретных исторических условиях воспринимается уже иначе. Отсюда преимущественное внимание исследователей концептов к константам содержания, которые релевантны вне динамики собственных семантических изменений. Эту позицию разделяют если не все авторы сборника, то многие исследователи народной культуры.

Другая граница применения метода располагается в области «активного» слоя концепта, который Степанов рассматривает через теорию Э. Дюркгейма о коллективном сознании. Фактически речь идет не о сознании, а о наличии бессознательного в области коллективных представлений. Очевидным образом концепт становится лексическим выражением неосознанных до конца коллективных представлений о мире, о себе и т. д. Степанов пишет: «Мы хотим лишь подчеркнуть особую природу, особый характер отношений описаний концептов — к действительности: они описывают действительность, но действительность особого рода — ментальную. И уж, во всяком случае, они имеют по крайней мере одно очень твердое основание — буквальный смысл обычая, представления, верования, термина, слоя. Это всякий раз — исходная точка и дальнейшего развития концепта в самой ментальной действительности, в действительно существующем коллективном сознании, и в развитии гипотезы исследователя, которую он строит по этому поводу»¹²¹.

Иначе говоря, сам концепт не может быть индивидуальным генетически; концептуализм изучает в конечном счете (если иметь в виду буквальный смысл) содержательную структуру понятия, существующего помимо индивидуальных или авторских интенций как факт неосознаваемых до конца коллективных представлений.

Такое изучение истории и культуры оставляет вне поля зрения динамику социокультурных изменений актов сознания как на индивидуальном, так и общественном уровнях.

Симптоматично, что именно в этом проблемном поле возникает научная разногласия у авторов сборника: что есть чудо для христианской (церковной) культуры? Наиболее спорной мне кажется точка зрения А. Турилова. Он пишет, что «чудо может быть и добрым и злым, и патериковые рассказы постоянно напоминают об этом»¹²². Как заметила Ж. Кормина, автор другой статьи сборника, «в ситуации, когда объектом изучения становится культура, близкая исследователю (по языковым, конфессиональным и пр. параметрам), нередко возникает опасность слишком малой “остраненности” наблюдателя по отношению к объекту изучения и как следствие — неверного определения границы между системой значений, носителем которой он сам является, и той, которую он

изучает»¹²³. Е. Сморгунова так определяет чудо с точки зрения изучаемой культуры: «это всегда действие высших сил, но ради спасения людей»¹²⁴.

Чудо в христианской (церковной) культуре не может быть злым* — оно есть явление Божьей воли в сознании человека (ложные «знамения» и «чудеса» от дьявола — лишь имитация подлинности). Эту точку отсчета принимают и другие исследователи — со ссылками на источники, словари и авторитетные суждения богословов.

Однако если отнести мнение Турилова к переходной эпохе, то оно обретает почву, потому что, вопреки теории концептуализма, всякая культура способна создавать не только устойчивые основания мировосприятия, но и перерождаться, допуская самоизменения, трансформирующие сущность общепринятых понятий, вплоть до противоположных.

Итак, содержание концепта подвержено логике становления нового смысла, а это значит, что любой концепт не является вневременным; у него должны быть жизненные границы существования.

Анализ герменевтической ситуации в изучении древнерусской агиографии показывает, что в центре познавательного метода всех перечисленных направлений закладывается требование изучать действительность (или отношение к ней). Такой многоликий объективизм мешает исследователю освободить свое сознание от установок собственного жизненного мира¹²⁵ и выявить в источниковой реальности авторскую интенциональность как единственное объективное содержание истории¹²⁶.

* «Чудо обусловлено четырьмя требованиями для своего осуществления. Во-первых, оно должно быть от Бога. Во-вторых, оно должно стоять вне пределов действия обычных естественных сил и являться нарушением их порядка. В-третьих, оно должно происходить явно. В-четвертых, оно должно служить на благо веры» (Шпренгер Я., *Инститорис Г. Молот ведьм*. СПб., 2001. С. 255).

Чудесная история личности и биография святого

Изучение динамики изменений в позднем Житии Прокопия Устюжского выявляет две тенденции: «нарастание» биографии и суммарное убавление чудес, которые вместе с тем обретают полную эстетического воплощения. Чудеса раннего Жития выглядят на этом фоне неискусными, наполненным жизнью, не отделенными от нее, не обретшими самостоятельной художественной формы.

Отметим наиболее существенные различия в авторских интенциях книжников.

Источники церковного почитания: раннее Житие

В предисловии рассказывается, что Бог прославил своего угодника за «премногую его благодать». Прокопий назван «светильником» в Русской земле, «в восточной стране, в последняя времена и лета, и его ж гроб пред нами есь и до сего дни». Предисловие написано «многогрешным» автором, который дивится тому, что столько лет уже минуло, а чудеса «не написаны». Он признает, что о таком пре-чудном муже никто «не дерзнул писати». «Меншия» люди «не смеяху», а «большие не позволяху». И вот в одно лето дерзнул он, окаянный, вздохнув от сердца, написать о Прокопии, его чудесах «памяти ради пользы».

Были приготовлены «церковные повестницы». Но чудеса святого описаны вразнобой: то на свитках, то в «тетратех», да «не по ряду, но предняя назади, а задняя наперед». Словом, без всякого порядка дошли до автора Жития записи о святом и возник вопрос: что с ними делать? Многогрешный автор стал искать разумных и мудрых людей, кто бы его «истинно вразумил». Такие люди нашлись. На вопрос «достоит ли писати?» они ответили: «Таину цареву подобает хранить, а дела блаженные ясно проповедати».

Обратим внимание на то, что церковь, посвященная святому, была без каких-либо конфликтов построена — *всеобщим* согласием — на месте, где он сидел на камне: «Поставиша церковь во имя святого праведнаго Прокопия, основана бысть над каменем, на нем же

святыи при животе седя пророчествовал, и паки съвершиша церковь, и тогда и гробницу оустроиша, и образ святого подобия его написаха на гробе, и паволоками гроб святого покрыша»¹²⁷.

В разделе Жития, описывающем чудеса от иконы Прокопия и Варлаама, также рассказывается о создании церкви. И вновь речь идет о всеобщем согласии как основе для прославления святого: «О церкви святого чудотворца Прокофия. Не по многих же днех по предиреченном чудеси игумень тоя обители и священницы благословляют народ — да воздвигнути храм чудотворней иконе во имя святого чудотворца Прокофия во обители святых страстотерпецъ Бориса и Глеба... <...> ...христоименитыи же людие святого прихода и вси граж(а)не, слышавшие такую речь от игумена и от священникъ, шедшие скоро поведаша властелю того предела. Властель то слышав от приходящих к нему и отвеща им рече: “добро есть царския тайна хранити, а Божия дела ясно проповедати... <...> Вскоре воздвигоша храм красен святого Прокофия во прекрасней обители”»¹²⁸.

Иначе говоря, топос о забытом святом соединяется с идеей смиренного дерзновения проповедовать «дела блаженные». Смысл авторского видения раскрывается в идее благого воздаяния и всеобщего согласия прославлять святого.

Истоки церковного почитания: позднее Житие

В позднем Житии автор выражает другую интенцию. Он рассказывает новую историю того, как началось почитание святого. Напомним, что составитель не выбросил раннее Предисловие, но привел его в самом конце, в разделе, описывающем чудеса от иконы: значит, работа над текстом производилась осмысленно, целенаправленно, и раннее Предисловие теперь не является смысловым эпицентром.

В 1458 г. из Москвы пришел в Великий Устюг «нищий человек» Иоанн, который, услышав рассказы устюжан о Прокопии (о церковных записях в новом предисловии не упоминается), заказал написать образ Прокопия и построил над его могилой «часовню малу». В ней поставил икону святого. Обратим внимание на

то, что приход нищего человека Иоанна в Устюг Великий рассматривается агиографом как Божий промысел: «Господь Богъ, живый на небесехъ и призираѣ на землю, восхоте угодника своего на сем месте велми прославити многими и неизреченными своими чюдесы»¹²⁹. В.О. Ключевский тонко заметил, что, установив образ Прокопия в часовне, Иоанн фактически «самовольно установил *чествование святого*, еще не признанного церковью»¹³⁰. Он ни с кем не посоветовался, ни у кого не попросил благословения. Не обратился он и к церкви, что было бы логично. Агиограф подчеркивает, что Иоанн, узнав о чудесах Прокопия, ощутил в сердце своем «желание». Оно-то и стало лейтмотивом его поступков.

Соборным иереям и диаконам не понравилось самоуправство Иоанна: «Не восхотеша они того видети и слышати, и памяти сотворити блаженному Прокопию, и того предреченнаго мужа Иоанна от тоя ново поставленныя часовни отгнаша, и часовню раззориша и сломаша и разметаша, написанный же образ подобия его снесоша оттуду»¹³¹. Заметим, что сочувствие агиографа не на стороне церкви, деятели которой имели все формальные основания быть недовольными своеволием московского нищего.

Сравним характеристики поступков нищего и деятелей церкви. Для Иоанна это — желание сердечное, оно связано с рассказами «градских» людей о чудесах святого (по логике описания — не принятых деятелями церкви): «... в лето 6966 прииде от Московского государства, державы Руския земли, на Устюгъ Великий нищии человекъ нищим образомъ, имянемъ Иоанъ, и слышит онъ от живущихъ градскихъ человекъ о житии святого, и о пророчестве Божия явления, и о терпении праведнаго Прокопия. И желание приимъ в сердце свое, повеле написати образъ подобия святого праведнаго Прокопия и постави над нимъ часовню малу. Идеже погребенъ бысть, ту же принесе и образъ написанный подобия его, и постави его в часовне на поклонение приходящим ту человекомъ»¹³².

Для деятелей церкви это — лукавый сердечный помысел, который, как известно, сам по себе не существует и выражает собой волю дьявола («Тоя же соборныя великия церкви Пресвятыя Богородицы иереомъ и диакономъ вниде в сердца ихъ лукавый помысль»)¹³³.

Таким образом, в позднем Житии история почитания святого начинается с описания *конфликта* личности и церкви.

В 1471 г. устюжские ратные люди, находившиеся в походе в Нижнем Новгороде, испытали Божий праведный гнев: «...прииде на техъ оустюжанъ служилыхъ людей болезнь тяжка зело, трясавица и чревная»¹³⁴. Но Бог не оставил служилых людей без помощи и послал им своего угодника Прокопия. Он явился в «нощном видении»¹³⁵ так, как был изображен еще на иконе Иоанна Московитина.

Вернувшись из похода, устюжане построили церковь над могилой Прокопия*, соорудили гробницу, на которой поставили икону святого, и с этого времени «начаша праздновати честно и торжественно праздникъ блаженнаго Прокопия». Вновь заметим, что к установлению культа блаженного причастны мирские люди, воины. Понимал ли сам агиограф, что такое Предисловие концептуально отличается от прежнего?

Судя по всему, не только понимал, но и пытался объяснить со своим читателем: «Подобает же намъ и начинающим и ищущим некое дело сотворити, от Бога искати и призывати споспешение и хотение, и помощь. Обачеже и еще *хотети* намъ и делати благое от Бога есть. Богъ оубо есть действуяй в нас. И еже хотети и действовать...»¹³⁶ Через этот топос восточного богословия (Иоанн Златоуст) автор выразил отношение к истокам почитания святого: для него важно показать, что Бог присутствует везде и действует «в нас», в желаниях, действиях; хотение добра, справедливости — тоже от Бога, даже если при этом наступает конфликтная ситуация.

Опыт сравнения

В раннем Житии Прокопия Устюжского авторская интенция высказана через идею смиренного дерзновения, в которой личность агиографа никак не противопоставляется церкви, а, напротив, ею вдохновляется. В позднем Житии утверждается другая интенция:

* Согласно Устюжской летописи, составленной в первой половине XVI в., церковь святому Прокопию была поставлена в 1495 г. (ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 51).

человек сам по себе (исходя из сравнительного контекста — вне церкви!) есть вместилище Бога и в своей деятельности способен искать и находить божью помощь в любом деле; церковь в этой истории либо противостоит человеческому «хотению» добра (в случае с Иоанном), либо нейтральна (в случае с ратными людьми). Вольно или невольно, но агиограф таким пониманием истоков почитания Прокопия Устюжского, столь очевидным отрицанием традиции фактически противопоставил себя церкви, свое человеческое хотение — имевшемуся в его руках преданию.

В позднем Житии Прокопия Устюжского проявляется реальное и непримиримое противоречие: одновременно утверждаются примат личного «хотения» в конфликте с церковью и идея всеобщего согласия как основы почитания святого. Однако первое утверждение сильнее; оно впереди, в гуще главных событий, тогда как идея церковного воздаяния находится уже на периферии, в «удаленном доступе».

Раннее Житие: чудесная история личности

В чудесной истории личности главное место занимают не человеческие, а «Божьи дела». Через них устанавливается тождество двух планов бытия — реального и первозданного. Но если человек стремится к самостоятельному существованию, то неизбежно рождается биография как факт антропоцентризма.

В историографии существует тенденция считать, что «биография» святого *должна быть*. Если ее нет, то как бы нет и жития. Но уход от мира сопряжен с обрывом всех прежних связей человека, посвящающего себя Богу. Что же говорить о юродивом, который ради этого ухода жертвует собой без остатка, окончательно порывая с житейским рассудком и прежней жизнью?

Что понимать под «биографией»¹³⁷? В.О. Ключевский спросил однажды на экзамене своего ученика: укажите разницу между «житием святого» и «биографией». Когда студент затруднился ответить, профессор сказал: «Ну, я вам помогу: разница та же, которая существует между иконой и портретом»¹³⁸.

Святой в средневековой культуре всегда уподоблен кому-то (другому святому, Богу), он вписан в со-бытие, сопричастен

«обратной перспективе». Изучая связь между житийной иконой и текстом жития, И.А. Кочетков¹³⁹ отмечал, что агиограф не описывает, а только называет место действия: «Житие в значительной мере состоит из отдельных легенд о святом, каждая из которых отличается внутренней завершенностью. Эпизоды связаны причинно-следственной связью между собой — по горизонтали, а по вертикали с верховной первопричиной. Многие эпизоды могут быть поэтому исключены из повествования или добавлены в него, могут поменяться местами, — без изменения смысла целого»¹⁴⁰. Список посмертных чудес принципиально «не замкнут в пространстве и во времени. Замкнутое время одновременно открыто в будущее, но отчасти и в прошедшее: чудесные знамения, сопровождающие рождение героя, показывают, что задолго до рождения его жизнь уже содержалась в божественном замысле. Так границы жития теряются в бесконечности»¹⁴¹.

«Биография» Прокопия Устюжского исчерпывается первыми строками раннего Жития, в которых сообщается, что святой жил на паперти церкви¹⁴². В раннем Житии ничего не говорится о выезде «немца» Прокопия из Европы, где он был богатым купцом, о впечатлении, которое произвело на него православие, и принятии святого крещения у Варлаама Хутынского*. Но утверждается нечто противоположное. В чуде от иконы, рассказывающем об исцелении Афанасия от хмельного пьянства, говорится, между прочим, следующее. К Афанасию святой Прокопий явился тогда, когда напал на того бес «от безмерного питья». Разговор Афанасия со святым знаменателен: Прокопий, на вопрос «кто ты и откуда», отвечает, что он «чюдотворец», был в Великом Новгороде «оу своего советника

* В рукописной летописи, хранящейся в архиве г. Устюга Великого, содержатся любопытные детали, свидетельствующие о нестабильности биографических данных Прокопия Устюжского в поздних источниках: «Въ лето отъ Рождества Христова 1285-го (исправлено: 1303-го. — А. Ю.) года июля 8-го числа преставися святыи и праведный Прокопий Христа ради Юродивый Устюжский чюдотворецъ, друг преподобного отца монаха Киприана...». Кто он, монах Киприан, — сказать трудно, но это явно другая биографическая версия дружбы святого (Госархив Устюга Великого. Ф. 363. № 6370. Л. 2об.).

у брата Варлаама чудотворца три лета, нынеж гряду в град Оустюг на праздник памяти своея». В Борисоглебской редакции Жития этот мотив даже усилен: «Был есми в Велицем Новеграде во обители Спаса на Хутины оу брата своего родимца по плоти у Варлаяма чудотворца, три лета пребых оу него, ныне ж во град Устюг гряду на праздник памети своея»¹⁴³.

Обратим внимание на то, что святой был в гостях три года, что он идет на праздник, посвященный его памяти. Замечено, что в житиях время протекает однолинейно — «время героя не осложнено наличием времени других»¹⁴⁴.

Согласно тексту раннего Жития Прокопий не иноземец, а родственник Варлаама Хутынского. В «Похвале» Прокопию Устюжскому XVI в., помещенной в «Трефологион русским святым», косвенно подтверждается именно русское происхождение святого: «От юности яко светилник въ тме восреди верных людии возсиял»; «повеления отеческая храня неврединю правоверных смыслом»¹⁴⁵.

В то же самое время существовала противоположная концепция происхождения Прокопия Устюжского. Рукописный сборник, в котором содержится Служба Знамению иконы Благовещения и Прокопию Устюжскому, относится к концу XVI в. В тексте Службы утверждается следующее: «...иже от нечестия во благочестие пришедый, и светом разумным от Бога просвещен быв, и възненавидел еси отеческое безбожие и възлюбил еси истинную веру Христову, града же нашего достигнув, и в нем в тесном и непорочнем житии Господеву оугодил еси. И многиа люди оудивил еси чудесы...»¹⁴⁶

Во всех списках «Повести об огненной туче» речь идет о чуде, которое совершилось в главном храме города Устюга — Успенском соборе перед иконой Благовещения. «Однако, — пишет И.Д. Иорданская, — храмовой иконой собора считалась икона Богоматери Одигитрии. По местному преданию, которое было впервые письменно зафиксировано в Устюжском летописце, составленном в 1765 г. священником Успенского собора Л.Я. Вологдиным, икона Одигитрии была привезена в Устюг ростовским епископом Тарасием в связи с освящением Устюжского Успенского собора в 1290 г. <...> Эта икона вплоть до XX в. считалась чудо-

творной святыней Устюжского Успенского собора. Правда, как показала современная реставрация, икона датируется XVI в.»¹⁴⁷. Возможно, несохранившаяся икона была написана в самом Великом Устюге по случаю освящения храма, что было принято на Руси¹⁴⁸.

Начиная с XVIII в. бытует мнение, что икона, перед которой произошло чудо, находилась до середины XVI в. в устюжском Успенском соборе и между 1566—1568 гг. была перенесена в московский Успенский собор. «Устюжское Благовещение» (ГТГ. Инв. № 25539) — один из самых известных памятников, хранящихся в Третьяковской галерее. В трудах В.Н. Лазарева утверждается, что икона была привезена из Новгорода и ее следует связывать с новгородской живописью. Между тем чудо связано именно с иконой Благовещения, и текст Службы Знамению иконы Благовещения свидетельствует об этом¹⁴⁹.

Чудесная история личности в раннем Житии не зависит от того, что «было на самом деле». Дела Божьи творятся через избранников Его в особом пространстве, где случайное и хроникальное не знает себе места. Но в разноголосице современников о святом уже заложена возможность развития биографического сюжета.

Позднее Житие: рождение биографии

О дальнейшей истории культа Прокопия и Варлаама Хутынского свидетельствует «Повесть о избавлении града Устюга от литвы и черемис», вошедшая в состав нового Жития. По мнению М.В. Кукушкиной, обнаружившей этот памятник в единственном списке 30—40-х годов XVII в., Повесть была создана в 20—30-х годах. В 1993 г. был опубликован еще один список Повести¹⁵⁰, относящийся к XVIII в. В историческом повествовании о Смуте рассказывается, что в Устюге Великом монах Левкий проповедовал народу, как избавиться от нахождения иноплеменников. Он говорил, что следует построить церковь «единого дни во имя собеседника блаженного Прокопия великого в чудесех преподобного и богоносного отца нашего Варлаама Хутынского новгородца чудотворца»¹⁵¹. Варлаам назван здесь «великим собеседником», «учению наставником» и «опасению вождь». Но никаких сведений о том,

что Прокопий иностранец, нет. Устюжский святой новгородского происхождения чудесным образом, «иногда бо в мале часе времени», оказывался у Варлаама для беседы о Святом Духе и получал от него благословение, как ветхозаветный пророк Аввакум обрелся в Вавилоне у пророка Даниила и вновь возвращался в Иерусалим. Любопытно, что здесь явно имеется в виду чудо от иконы, описанное в раннем Житии об исцелении Афанасия, согласно которому Прокопий был «в Велицем Новеграде во обители Спаса на Хутины оу брата своего родимца по плоти у Варлаяма чудотворца, три лета пребых оу него, ныне ж во град Устюг гряду на праздник памяти своя».

Прокопий — новгородец, получивший благословение у Варлаама Хутынского (возможно, его родственник). Прокопий достигает Устюга, где и совершает юродский подвиг. Между святыми существует мистическая связь: Прокопий, несмотря на удаленность Устюга от Новгорода, чудесным образом оказывается собеседником Варлаама. Можно лишь предполагать, что в 30-х годах XVII в. еще не была написана новая биография Прокопия Устюжского для Жития, хотя мнение о его иностранном происхождении уже существовало. В Минее 1632 г. писец Герман Тулупов повторяет без каких-либо изменений то, что читается в раннем Житии. В завершающей Похвале, правда, говорится, что Прокопий был «собеседниче великому чудотворцу Варламию», но эта характеристика представлена и в Борисоглебской редакции.

Не изменилось отношение к этим фактам жизни Прокопия и в Похвальном слове Семена Шаховского, который жил в Новгороде, был наместником в Сольвычегодске и Великом Устюге в 1646—1648 гг.¹⁵² Он писал, что Прокопий «невемый от коя страны суть или коих родителей, еже о нем писание не поведает».

А.Н. Власов считает, что с появлением в печатном Прологе 1642 г. Жития Исидора Ростовского (история жизни которого восходит к немецкой земле) меняется отношение и к Прокопию Устюжскому. Агиограф переносит на него известные характеристики: немец-купец приходит на Русь, принимает православие и становится юродивым.

Обратимся к авторской интенции в описании новых фактов биографии святого. Родился и воспитывался Прокопий среди вели-

ких богатств. Когда он стал совершеннолетним, то наполнил корабль «от имений своих во отечествии своем» и отплыл «от дому и от земли своея» в Новгород Великий со своею дружиною¹⁵³.

Повествование ведется с отсылкой на случайные свидетельства: «...о нем (Прокопии. — А. Ю.) исперва поведають некоторые отъ человекъ жителіе Великаго Нова града, быти ему от западных стран от латинска языка от немецкия земли»¹⁵⁴. Обратим внимание на отсутствие знаков Божьей воли, которые традиционно начиная с Жития Андрея Юродивого (ему подражал в позднем Житии Прокопий Устюжский) определяли судьбу человека.

Увидел Прокопий веру христианскую — «премное церковное оукрашение, и поклонение святым иконам»¹⁵⁵ — и «уязвился душею». Биографический рассказ о жизни святого-юродивого пронизан идеей *со-творения* самого себя в истинной вере. Личное «хотение» Прокопия становится решающим фактором в обретении благодати Божьей. Он возлюбил веру православную и, возненавидев веру отеческую, уязвился душой и сердцем, желая «прийти на совершенный о Бозе подвиг». Для этого он пришел в монастырь к Варлааму Хутынскому и припал к его ногам со слезами, «дабы его научил Господню евангельскому словеси и заповедем Его». Однако «хотеть» стать святым недостаточно, этому следует «*научиться*». Прокопий честно рассказал Варлааму, что он пришелец от северных стран, от «языка латинска», поведал о своем богатстве и помысле сердца к вере христианской. Любопытно, что рассказ не лишен некой интриги: Варлаам поначалу не поверил Прокопию («начат помышляти в сердце своем и во оуме, яко не истинну ему глаголет Прокопий»)¹⁵⁶. Но Прокопий не сдавался, умоляя преподобного, чтобы он «научил и наказал заповедем Господним». Варлаам открыл «оуста своя», сообщив великую тайну жизни христианской: если кто вознамерится идти на подвиг, подражая Христу, тот «отверзется от себя», т. е. откажется от себя, «возмет крест свой» и последует Христу. Текст позднего Жития драматично сталкивает между собой личное хотение святого как биографический факт и отказ от себя ради Христа как факт древнерусского юродства. Здесь открывается портретная глубина прямой перспективы изображения¹⁵⁷.

Прокопий, научившись от Варлаама пощению, принимает святое крещение, отдает свое имение нищим, неимущим, монасты-

рю преподобного Варлаама, а затем сразу принимает «юродственное Христа ради житие», т. е. идет на добровольное «буйство». Варлаам понимает, что Прокопий хочет невозможного. Он советует ученику побыть хотя бы год в затворе и потом уже идти в юродивые. Но Прокопий вновь обнажает свое «я». Не соглашаясь с духовным наставником, он говорит: «Не хощу zde пребывати, но сотвори о мне грешном молитву ко Господу Богу и благослови мя на путнее шествие»¹⁵⁸. Варлаам, поняв, что «блаженный» Прокопий непреклонен, сотворяет молитву и благословляет его.

Заключительный аккорд биографии святого — рассказ о «великом зимнем мразе». На восьмое лето прихода Прокопия в Устюг случилась зима лютая, наполнившая город снегом. Ветер был такой силы, что никто не мог его терпеть. Многие умирали от холода и ветра. Прокопий был по обыкновению «в папертном житии», в обычном для юродивого одеянии: «Не имея оу себе храмыны, ни портища тепла, ни постели мякки, ни рогозинницы, ко упокоению тела своего, но токмо едину ризу разодранну...»¹⁵⁹. После двух недель такого стояния, когда ветер поутих, Прокопий пришел «во оугольный двор иже за церковью Пречистая Богородицы к рабу Божию именем Симеон, ко отцу великого Стефана, епископа Пермского». Пришел радостный и светлый. Симеон, которому почудилось, что Прокопий от такого мороза уже умер, встал и обнял его «за выю и облобыза его любезно». Святой спросил: «Господи-не предобрый и брате, повеждь ми всю истинну, почто ты о мне страннем пожалел еси помышлением своим?» Симеон догадался, что Прокопий не просто нищий и убогий, а святой и что ему была оказана божья помощь. Он спросил у Прокопия: «Повеждь ми всю истинну о сем, где еси пребывал... в сии презельный зимний мраз, не потай от мене?» Святой не стал скрывать и рассказал всю правду о себе, но потребовал от Симеона клятвы и обета молчания вплоть до своей, юродственной, смерти. «Аз брате Симеоне, якоже видел еси зельный сей зимний мраз и бурю снежную великаго ветра... отнюдь не возмогохъ стерпети мраза того великаго, и отрекохся живота своего»¹⁶⁰. Ночью он ушел с паперти и пришел к нищим, которые его отогнали дреколями, брезгуя им. Потом он оказался в пустой храмине, где увидел лежавших в углу псов. Но и те отогнали его. И тогда, когда Прокопий решил уже отдать Богу

душу, вдруг стало тепло и было видение прекрасное — юноша, светившийся, как солнечный луч, держал в руке своей ветвь «цветом червленным»¹⁶¹. Юноша ударил Прокопия этой ветвью по лицу. Прокопий был «восхищен» на небо и спасен. Вслед за этим описанием логично вытекает тема смерти святого.

Опыт сравнения

В отличие от раннего Жития, в котором центр событий располагается в чудесном пространстве «дел Божьих»¹⁶² (так традиционно определяется Житие святого), в позднем варианте акцент смещен в сторону «дел человеческих»¹⁶³. Это еще не биография личности в современном смысле слова, но уже ее социокультурная предпосылка, своеобразная почва для появления новых форм. Личность святого в раннем Житии растворена в мифологии чудесного. Ее присутствие обнажается лишь в чудесном явлении Божьей силы. В позднем варианте Жития личность святого уже стремится быть самостоятельной, обретая «хотение» как главный элемент рождавшейся биографии. Важнейшая для позднего Жития часть — начальная; это последовательно раскрытая история жизни юродивого¹⁶⁴.

Обратим внимание на то, что «факты жизни» Прокопия Устюжского в раннем Житии не подвергаются сомнению или пересистематизации, хотя их противоречивость наглядна и внешне выглядит угрожающей для самого культа. Очевидно, что Варлаам Хутынский умер примерно на 100 лет раньше Прокопия Устюжского. Они физически не могли встретиться. Кроме того, дата смерти Прокопия явно совпадает с датой смерти великомученика Прокопия (303 г.), день памяти которого также отмечается 8 июля. В Выборской редакции Жития утверждается, что духовное пророчество Прокопия относится к концу XV в., следовательно, святой жил в это время, а не раньше, но как же он тогда встретился с Варлаамом Хутынским?

Мы сталкиваемся с очевидным фактом, что сама по себе хронология не существенна для агиографа. Прямая последовательность событий ради самой последовательности пока еще уступает место духовному смыслу, не выводимому из текучего процесса

становления, но соприродному вечности. Когда современный посетитель музея видит затылок святого на иконе или искаженный предмет на картинах импрессионистов, он не удивляется «противоречию», но воспринимает его как эстетическую данность увиденного. Точно так же и в житиях святых: несогласованность отдельных фрагментов не отменяет того основания, которое их объединяет. Чудесная история личности утверждается в фактах жизни, восходящих к смыслу непреходящему и первоначальному, вопреки всяким «правильным» логическим построениям. Это свойство культуры еще столь универсально, что даже в позднем Житии оно сохраняет свою силу: пророчество Прокопия о рождении Стефана Пермского, появившегося на свет значительно позже официальной даты смерти Прокопия, опять же показывает, что, несмотря на перемены в мировоззрении агиографа, хронология еще не столь важна, чтобы заменить собой высший духовный смысл.

Вместе с тем Житие Прокопия Устюжского конца XVII в., взятое в качестве новой истории жизни святого, уже не совсем икона (в сравнении с прежним житийным ликом святого в ранних редакциях), а попытка создать портрет, с биографией и «слезничками», с театральной драматургией, в которой явно обозначилась прямая перспектива¹⁶⁵ как новая потребность культуры.

Раннее Житие: облик святого

Средневековое чудо немыслимо без первообраза. Он определяется верой христианской как истиной, данной человеку в божественных заповедях, апостольских и священнических правилах¹⁶⁶. Любая мелочь повседневности становится существенной, если она освящается церковным преданием. Если святой является в видениях людям, заболевшим разными недугами, то он всегда соответствует принятому в агиографии образу. В средневековом сознании быт еще не отделился от бытия: в повседневности виделся смысл, восходящий к вечности. В жизни своей Прокопий имел только ризу наихудшую, но даже о такой одежде не печалился, а пищу от людей вообще не принимал. После смерти он обрел светлый облик старца. Иногда посещал больного, держа крест в правой руке и чашу с водой — в левой¹⁶⁷. Иногда — только посох¹⁶⁸. Порой своей ризой он покрыв-

вал больного¹⁶⁹. Знаменательно, что Прокопий нередко указывал в видениях тому или иному заболевшему, что необходимо идти в церковь и молиться его иконописному образу.

Позднее Житие: облик святого

В позднем Житии Прокопий Устюжский выглядит по-разному. В житийном рассказе «О втором пророчестве блаженного Прокопия о Марии, матери святого отца Стефана, архиепископа Великопермского» читаем: «Блаженный же Прокопий обычай таковъ имяше: в зиме и в лете хождаше по граду во единой раздранной ветхой ризе, и тое с плеча спустя, и во единых сапозехъ раздранных, ветхихъ и не в подошвенных»¹⁷⁰.

Соломонии святой явился в другом образе: «Видением русь, власы имея долги, браду же просту не зело малу. Одеание же на нем кратко, на нозех его сапоги, в руцехъ же кочерги»¹⁷¹. Обратим внимание на то, что в этом чуде нет указаний на качество одежды и обуви: одеяние почему-то «кратко», а сапоги без каких-либо изъянов, подходящих юродивому.

Новые (и удивительные) характеристики содержатся в Чуде о бесноватой жене Евдокии (1667). Она пришла в Устюг Великий «ис поморския далния украины от акiana моря». Евдокия рассказала священникам церкви святого Прокопия о своей беде. «Божиим попущением грех ради наших» она мучима от нечистого духа на протяжении 11 лет: «И тоя ради болезни сама ся зубы ядох, и никим же от человек брегома бываше, и во отчаяние себе влагаше». Во власти дьявола оказались и ее дети. С дочерью Анной она молилась, обращаясь к Прокопию Устюжскому: «Помилуй нас грешных, и облегчи нам сей тяжкий недуг, яко велми ныне стражем телом от нечистого духа, и после того моления». Но 16 ноября 1665 г., в день памяти евангелиста Матфея, напал дух лукавый на сына ее, Матфея, «на именины его, таже и на всех. И лежахом безгласны». Каким же появляется Прокопий в этом чуде?

В опубликованном варианте Жития читаем: «...начахом призывати паки на помощь праведнаго Прокопия Оустюжскаго чудотворца якоже и прежде. И в то время прииде к нам во храмину человек некий незнаем в немецкой краткой одежди, и сжалися о наю

зело»¹⁷². Это же подтверждается и другими списками Жития, относящимися к XVII—XVIII вв. Но любопытно, что в списках Жития второй половины XVII в. данный текст еще не имеет подобной определенности, хотя, возможно, и предполагает ее.

В этих рукописях утверждается следующее: «И в то время прииде к ним человек неведом, в широком и кратком одеянии, и сжалися о нас»¹⁷³. Имелась ли в виду здесь «немецкая краткая одежда» или нет, сказать трудно. В любом случае описание внешности святого как немца просто немыслимо в средневековой культуре: в ней семантика одежды, внешнего вида православного человека — и это общеизвестно — играла важнейшую роль в самоидентификации¹⁷⁴.

Опыт сравнения

Биографическая характеристика в позднем (опубликованном) Житии вытесняет чудесную историю личности, оставляя ее на втором плане. Новая биография святого, иностранца по происхождению, заменяет собой мифологию древнерусской святости.

Святой в средневековой агиографии немыслим вне канона, который предполагает целостность мировоззрения. Семантика одежды — один из опорных признаков этой целостности; пренебрежение канонам — явный сигнал наступления переходного периода.

Об этом свидетельствуют и прямые высказывания иностранцев о русском обществе второй половины XVII в. Еще в середине века многие из них стали приноравливаться к русским обычаям, пытаясь «замешаться между русскими»¹⁷⁵. Такое внешнее обрусение было замечено самим патриархом Никоном, который обратил внимание на иноземцев в православной церковной процессии. После этого всем иностранцам было запрещено надевать русское платье: носить разрешалось только одежду своей страны. «Стать равноправным членом государства и не испытывать уже ограничений в своих сношениях с русскими и общения с ними, — писал Д.В. Цветаев, — иноземец мог тогда не иначе, как сделавшись русским»¹⁷⁶, т. е. православным. Георг-Адам Шлейссингер, живший в Москве в 1684—1686 гг.¹⁷⁷, прямо связывает ношение одежды с религиозными приоритетами: «В Москве живут немцы двух категорий.

Некоторых называют “старыми немцами”, они обычно ходят в русском платье и уже натурализовались, ставши скорее русскими, чем немцами, ибо они еще два или даже три поколения назад приняли русское крещение и их немецкие “цветы” уже давно облетели... <...> Можно и днем и вечером, одевшись в русское платье, спокойно и беспрепятственно войти в их церковь, только никто не должен вас знать, иначе можно подвергнуться преследованию и наказанию¹⁷⁸. Но в то же время Шлейссингер замечал, что нравы русских изменились — им теперь нравится европейская мода («...знатные господа и высокопоставленные служители ныне носят короткие немецкие шпаги под своими куртками, как носим их теперь мы в согласии с модой. Вошло это у русских в обычай лишь недавно, уже после восстания...»¹⁷⁹), и, кроме того, русским все больше нравится, что иностранцы сами надевают их платье¹⁸⁰.

Как видно, необратимость смены мировоззрения ярко выразилась через восприятие «своей» и «чужой» одежды, что коснулось даже агиографического сознания редакторов позднего Жития Прокопия Устюжского.

Итак, не подтверждается традиционная точка зрения, согласно которой все редакции Жития Прокопия Устюжского — это «единый комплекс» и «ранние произведения» фактически не имеют самостоятельного значения. Нет никаких оснований определять Житие Прокопия Устюжского как агиографический памятник XVII в., поскольку имеется столь же равноправное, но другое по своим интенциям Житие XVI в.

Анализ показывает, что позднее Житие сохраняет в своем составе не более трети содержания ранних текстов. Это означает, что Житие конца XVII в. возникло не «на основе более ранних произведений, посвященных местночтимому святому», а в условиях конституирования новых интенций переходного времени, коснувшихся и агиографического сознания. Таким образом, у историка имеется возможность сравнить два образцовых жития одного святого, разновременных и разнонаправленных, как два полюса культуры — средневекового и переходного времени.

Семантический анализ интенциональности ранних и поздней редакций Жития Прокопия Устюжского доказывает, что переработка текста касалась не только формальных структур, но и смыс-

ловых оснований агиографии. Это дает право говорить о фиксации в позднем Житии переходного процесса, в котором возникает идея самоутверждения личности вопреки существовавшей традиции.

Убийство бесов в 26-м Чуде Жития Прокопия Устюжского конца XVII в. — важнейший индикатор в различении двух эпох: что было немыслимым, стало доступным. Но, прежде чем выяснить, как стало возможным невозможное, остановимся на фундаментальном вопросе о природе средневекового объяснения Добра и зла. Здесь обнаруживаются неожиданные повороты, непредсказуемые коллизии мыслительной деятельности людей.

Но об этом в следующей главе книги...

Глава 3

Нелепое ничто, или Над чем смеялись
святые Древней Руси

Смеялся ли Христос?

Такой вопрос риторически задают даже тогда, когда заранее известен ответ: Он *никогда* не смеялся.

Не отменяются радость и веселие. Напротив: они утверждаются как христианские ценности нового мира, преображенного крестной смертью Христа. Но смех, по словам Ефрема Сирина, «лишает человека блаженства... разоряет доброе устройство внутреннее, оскорбляет Духа Святого, вредит душе, растлевает тело. Смех изгоняет добродетели, не имеет памятования о смерти, ни помышления о смерти...»¹ Жизнь христианина, согласно православным взглядам, состоит в «обожении» — в стремлении стать богом по благодати, хотя по природе он стать им не может.

Смех и святость не сочетаются. Казалось бы, это так. Но почему особая святость юродивых древней Руси выражалась через поступки, в которых историки (не без оснований) видят смех, осмеяние? Юродивый не автономен в святости. Она сама есть дар Бога. Иначе говоря, в православии область *смешного* затрагивает едва ли не самую *высокую степень* святости. Смех и юродский подвиг оказываются понятиями не только близкими, но рядоположными. Значит, в православии спасение мыслится также и посредством смеха?..

О природе смехового мира в русской культуре впервые стали писать в XX в., но обобщающие труды по истории юродства были опубликованы еще до революции². Впрочем, до начала 70-х годов прошлого века в отечественной историографии преобладал социологический подход к изучению явлений духовной жизни людей³.

В 1964 г. И.У. Будовниц в работе «Юродивые древней Руси» пишет о юродивых как о париях, отверженных обществом и хлебнувших немало человеческого горя⁴. Сведения о том, что юродивые были обличителями мирских пороков, он считает недоверенными. Авторы житий, великие мастера социальной демагогии, лишь придумывали мир иллюзий. Юродивые — просто «дурачки». Они сами смешны, как всякие сумасшедшие.

Спустя десять лет была опубликована работа А.М. Панченко, в которой юродство рассматривается как *духовное явление*, имеющее *классово-обличительное* значение. «Дурачок» обретает святость и способность выражать истинную правду⁵. Его бесприютность, нагота служат укором миру плотскому и бездуховному, а *осмеяние* мира разоблачает грехи людей. Иными словами, протест серьезен, смех — средство его выразить. А.М. Панченко, конечно, понимает что непросто соединить подобные характеристики. «Житийные герои, как правило, не смеются», — замечает он.

Юродство, по мысли историка, занимает «промежуточное положение» между «смеховым миром и миром церковной культуры»; без шутов и скоморохов немислимы святые безумцы Христа ради. Судя по всему, концепция Панченко сложилась под влиянием известной книги М.М. Бахтина, в которой также обозначается особая «промежуточная сфера» в народном смехе: шуты и дурачки вроде Арлекина, Трибуле при Франциске I, Гансвурста и других «являются носителями особой жизненной формы, реальной и идеальной одновременно. Они находятся на границах жизни и искусства (как бы в особой промежуточной сфере)»⁶.

Возможно, это и так, но почему православная церковь при канонизации святых ни разу не спутала шута со святым угодником? Не возникает ли таким образом существенное расхождение между неопределенностью научной интерпретации природы юродского

смеха и уверенной позицией средневековой церкви? Эти вопросы остались без ответа.

В 1992 г. А.И. Клибанов в статье «Юродство как феномен русской средневековой культуры» поддержал основные выводы А.М. Панченко, а некоторые из них развил. В частности, он отметил, что между юродивыми и святыми есть существенное отличие: «Что в словах и действиях святых выступало как божественное веление, у юродивых выступает как акт их веления. Они “живут во Христе”, поскольку Христос живет в них. Они не причастны небу — они сами его частица. И именно так выражают они полноту христианской веры»⁷. Вместе с тем Клибанов вслед за фольклористами⁸ радикально сближает юродство с народной сказкой и поэзией.

Мысль о промежуточном положении юродивых, святость которых сочетается с глубинной народностью, не покидает науку. Юродивый — святой Иванушка-дурачок. Впервые эту точку зрения высказал Е. Трубецкой⁹. Его поддержали Е.М. Томпсон¹⁰, А.М. Панченко и А.И. Клибанов. Попыток выйти за пределы данной парадигмы никто не предпринимал.

Неопределенность отношения к юродству создает тупик в науке: историки легко соединяют противоположные характеристики потому, что не ставится вопрос о том, как воспринималось буйство Христа ради в средневековой Руси.

Характерно, что и в новейшем исследовании С.А. Иванова, посвященном византийско-русскому юродству, заявляется научная позиция, которую трудно считать непротиворечивой: «Настоящая монография призвана исследовать феномен юродства с точки зрения истории культуры. Работа носит с начала и до конца светский характер»¹¹. Но эпоха Средневековья, в которой развернулась драматическая история юродства, еще не знала светского начала в духовной сфере. Может ли историк понять сложное явление религиозной культуры, избирая акцентированную позицию именно светского наблюдателя и исследователя?..

Источниковедение культуры постулирует, что чужое объяснение раскрывается только в опыте реконструкции при временном отказе от собственной интерпретации, и не суть важно, какая она — «религиозная» или «светская»: и то и другое одинаково содержит

в себе предпосылку объяснения¹², которая принимается на веру без обсуждения.

Итак, центральное звено в понимании мифической природы смешного в подвиге юродства — слово.

Попытки реконструкции

В словосочетании *ругаться миру* максимально выражены интенции юродства, что признают современные исследователи. А.М. Панченко пишет: «Активная сторона юродства заключается в обязанности “ругаться миру”, т. е. жить в миру, среди людей, обличая пороки и грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия. Более того: презрение к общественным приличиям составляет нечто вроде привилегии и неременного условия юродства, причем юродивый не считается с условиями места и времени, “ругаясь миру” даже в божьем храме, во время церковной службы. “Благодать почиет на худшем” — вот что имеет в виду юродивый. Две стороны юродства, активная и пассивная, как бы уравнивают и обуславливают одна другую: добровольное подвижничество, полная тягот и поношений жизнь дает юродивому право “ругаться горделивому и суетному миру” (разумеется, власти признавали это право лишь до известных пределов)»¹³. Эту точку зрения поддерживает и С.А. Иванов.

Общее мнение подкрепляется разными примерами, когда юродивые устраивали беспорядки и таким образом, как считается, протестовали против пороков людей и общества в целом. Впрочем, с этой интерпретацией не все факты истории юродства согласуются. Когда историки обращаются к нескандальной жизни Михаила Клопского, то утверждается «неканоничность» юродивого. Он не скитался «меж двор», а пребывал в монастыре. «Смеховой момент в рассказах о Михаиле Клопском полностью отсутствует», — пишет А.М. Панченко. «Принадлежность Михаила к юродивым, впрочем, весьма сомнительна: он был монахом, ничего особенно скандального не сотворил»¹⁴, — отмечает С.А. Иванов.

Ученые не ставят перед собой задачу критически исследовать собственные взгляды на юродство ввиду того, что они не совпада-

ют с житийными характеристиками. Критерии каноничности соответствуют тому, что приняли в качестве канона сами исследователи и что составляет для них предпосылку объяснения, т. е. их собственный научный миф*.

Между тем уже в первой редакции¹⁵ Жития Михаила Клопского (по варианту А), список которой относится к первой половине XVI в.¹⁶, обозначено «прихождение Михайла, уродивого Христа ради» в монастырь святой Троицы «на Клопско». В Житии Прокопия Устюжского, ранние списки которого относятся к середине XVI в.¹⁷, также утверждается, что Михаил Клопский «оуродивый Христа ради».

Семантика слова и мифическое в науке

Любопытно, что слово *ругаться* историками юродства не исследуется, а воспринимается в контексте собственной языковой культуры. Уже словарь В.И. Даля вполне однозначно фиксирует, что *ругать(ся)* — значит «бранить», «поносить», «обзывать бранными словами», «безчестить на словах»; «руганье», «ругань», «ругня» — бранные слова. В соответствии с этими значениями и строятся умозаключения о юродстве: обличение властей и мира с его пороками должно быть.

Подобная установка приводит А.М. Панченко к весьма симптоматичным выводам: «Среди юродивых были не только душевно здоровые, но и интеллигентные люди. Парадоксальное на первый взгляд сочетание этих слов — “юродство” и “интеллигентность” — не должно нас смущать. Юродство действительно могло быть одной из форм интеллигентного и интеллектуального критицизма»¹⁸.

Это допущение филолог развивает дальше — от одного «могло быть» происходит переход к другому «могло быть»: «В данном

* А.М. Панченко, не признавая Михаила Клопского «каноническим типом юродивого», пишет о «непоследовательности» в агиографии, впрочем, тут же называя эту последовательность уникальной (Панченко А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 74).

случае юродство опиралось на старинную традицию античного кинизма. Конечно, нет смысла утверждать, что юродство *генетически* восходит к *кинизму* (для положительного или отрицательного решения этой проблемы нужны специальные разыскания). Сближение юродства и кинизма — это, так сказать, типологическая параллель (можно припомнить еще мусульманских дервишей), но общие культурно-бытовые моменты здесь и там налицо. Жизнь юродивого, как и жизнь киника, — это сознательное отрицание красоты, опровержение общепринятого идеала прекрасного, точнее говоря, перестановка этого идеала с ног на голову и возведение безобразного в степень эстетически положительного... <...> В кинизме бросается в глаза момент эпатирования, а в юродстве — мотивы укора»¹⁹. Любопытно, что от типологической связи юродства с кинизмом историк переходит к другому явлению обличительства — *институту европейских шутов*. «Тяготы юродства, его “безобразие” — это одновременно и плата за позволение обличать. Провозглашая нагую истину, голую правду, юродивый как бы сообразуется с пословицей “Не грози щуке морем, а нагому горем”. В этом отношении юродивые могут быть сопоставлены с институтом европейских шутов. Еще Кретьен де Труа в “Персевале” отметил две черты шута, которые непременно приписываются юродивому, — дар предвидения и неприкосновенность. Однако между шутами и юродивыми есть и принципиальная разница. Шут лечит пороки смехом, юродивый провоцирует к смеху аудиторию, перед которой разыгрывает свой спектакль. Этот “спектакль одного актера” по внешним признакам действительно смешон, но смеяться над ним могут только грешники (сам смех греховен), не понимающие сокровенного, “душеспасительного” смысла юродства. Рыдать над смешным — вот благой эффект, к которому стремится юродивый»²⁰.

А.М. Панченко интерпретирует юродство в типологическом ряду уже осмысленных явлений мировой культуры, оставляя в стороне то, что находится в объяснительном основании самого юродства. Типологизация приводит автора к мысли, что юродивый, в отличие от шута, не смеется.

Филолог честно приводит «неудобный» пример, в котором о поведении Василия Блаженного сказано, что он *рассмеялся*, уви-

дев убежавшего от него беса. Но здесь, считает ученый, внимание агиографа привлекли «не тривиальные сюжеты, ничего не раскрывающие в юродстве, а общая... тема смеха». Юродивый смеется лицом, но не умом. «Осмеяние мира — это прежде всего дурачество, шутовство»²¹.

Таким образом, юродивый сам (от души) не смеется, потому что это грех, но он провоцирует смех и обличает мир с его пороками. Панченко сводит значение юродства к протесту против мирского образа жизни и его греховной сущности. Довольно остроумно уйдя от признания того, что юродивый смеется сам, историк подошел к другой «опасной» черте — утверждению, что подвиг святого Русской православной церкви может быть сведен к протесту против человеческих пороков. Но очевидно, что христианство не может считать обличение людских пороков достаточным основанием для святости. Напротив, в таком утверждении кроется нечто, что вообще чуждо христианской культуре. Осуждение людей, а тем более их осмеяние (пусть даже косвенное), *противоестественно* для культа, в котором только Христос может оправдать или осудить человека.

Значения и смыслы: опыт лексикографии

Рассмотрим лексико-семантическое поле словосочетания «ругаться миру». Выделим ряд лексем, без которых трудно понять общий смысл. Это — руг, руга [1], руга [2], руганье, ругатель, ругати(-ся).

Этимология слова *ругать(-ся)* не однозначна и допускает двойственное толкование. В основе слова *ругать* — *руг*. Однако в древнерусском языке существуют две рядоположенные лексемы, которые состоят в этимологической связи со словом *ругать*. Это *ругъ* (м. р.) — *насмешка, осмеяние* и *руга* [1] (ж. р.) в значении *холицовая, бедная одежонка*. Слова эти определяют этимологию *ругати* в разных ступенях вокализма²². Кроме того, в древнерусском языке существовало еще одно слово *руга* [2] (ж. р.) в значении «поношение» («И паки руга глаголется досадительные речи и осрамительные»)²³.

Обратимся к словарным значениям слова *ругати(ся)*. Они таковы: *насмехаться, смеяться над кем-чем-либо; бесчестить,*

подвергать поруганию, оскорблять, глумиться; бранить, поносить, ругать; жестоко обращаться, чинить насилие, бесчестить, подвергать поруганию. Двойственность проглядывает также в значениях слова *ругатель*: насмешник, хулитель; тот, кто приносит бесчестье, оскорбитель. Аналогична ситуация со словом *руганье*: это постыдное развлечение, грубая потеха, глумление-потеха; дерзость, наглость, грубость; поругание, поношение; оскорбление²⁴. Значения слова распределяются по двум основным группам: насмешки-глумления и поношения-оскорбления*.

Таким образом, историческая лексикография позволяет считать, что юридический мог не только обличать, но также и насмехаться, глумиться. Поскольку речь идет о смыслах, оторванных от контекста источниковой реальности, то весьма затруднительно делать какие-либо выводы. Историк не может удовлетворяться буквальным, лингвистически точным переводом текста. По словам Л.В. Черепнина, это не более чем одно из вспомогательных средств для уяснения исторического смысла источника. Дословные переводы, выполненные профессиональными лингвистами с соблюдением всех норм «русского средневекового языка (и в этом их заслуга), в результате дают мало понятный текст, ибо смысл той исторической, жизненной ситуации, которая обрисована в источнике, от них ускользает»²⁵.

Перед нами — герменевтическая ситуация: непонимание «темного места» в источнике сопряжено с кризисом доверия

* Обратим внимание на то, что в старославянском тексте Нового Завета несколько раз в разных контекстах упоминается словосочетание «*ругахуся (ругатися) ему*», но переводится оно как «смеяться», «насмехаться». Приведем эти примеры. «Глагола им: отидите: не умре бо девица, но спит и *ругахуся ему*» (Мф. 9, 24; Мк. 5, 40); «да не когда положит основание, и не возможен совершити, вси видящи начнут *ругатися ему*» (Лк. 14, 29); «и стояху людие зряще; *ругахуся* же и князи с ними, глаголюще; иныя спасе, да спасет и себе, аще той есть Христос Божий избранный» (Лк. 23, 35); «*ругахуся* же ему и воины, приступающе и оцет придеюще ему» (Лк. 23, 36); «слышаху же сия вся и Фарисее сребролюбцы, *ругахуся ему*» (Лк. 16, 14). Как видим, все примеры связаны с осмеянием Христа, с неверием в Его божественную силу.

к прежним способам истолкования языковых фактов²⁶. Выход из положения — обращение к текстам юродских житий, в ряду которых были свои образцы для подражания. Идеальным типом в объяснении юродства древнерусская агиография считала Житие Андрея Цареградского, утверждавшего общезначимые идеи для борьбы со злом.

Вникнем в объяснительные процедуры (причинно-следственные связи) этого Жития.

«Истинный посмихатель сотонин»

Андрей Цареградский в начале своего пути к святости оказался во власти видения, которое открыло ему путь в новую жизнь — юродскую. Он увидел «позорище»; в нем белоризцы — люди святые, угодившие Богу, не могут противостоять чернородным «эфиопам», т. е. бесам. Вышедший со стороны бесов огромного роста эфиоп напугал белоризцев: никто не хотел с ним биться. Жизнь христианина, особенно святого, — это поле брани, утверждала агиография.

Бес вызвал святых на поединок. Он стал хвалиться, а белоризцы не были готовы к ответу. Андрей увидел в стане белоризцев божественного юношу с тремя венцами в руках. Ему захотелось купить один из них. Юноша, улыбаясь, сказал, что венцы нельзя купить даже за все золото мира: ими венчают одерживавших победу над «черными». Хочешь получить их — иди на поле брани, сразись с эфиопом! Андрей согласился и попросил юношу научить его «клюкам», т. е. хитростям борьбы. Юноша открыл главную тайну бесов: грозный и страшный эфиоп «изъгниль и немощень»²⁷. Помимо того юноша сказал, что в схватке нужно сделать все, чтобы эфиоп упал: «Запни ему и оузриши славу Божию»²⁸. Иными словами, Андрею предлагалось в борьбе опрокинуть беса подножкой. Так и случилось: эфиоп вертел Андреем много часов, и эфиопы уже начали рукоплескать, как вдруг Андрей сделал ловкое движение, и бес упал, стукнувшись лбом о камень. Настало время радоваться белоризцам, а черные разошлись с великим стыдом, осмеянные.

Подножка бесу — аллегория юродства. Беса нужно приманить, обмануть его бдительность, а затем высмеять — вот в чем суть победы. Андрей, «истинный же посмихатель сотонинъ»²⁹, случайно оказался в публичном доме. Он наносит неожиданный удар дьяволу, когда тот уже праздновал очередную победу над Божьим творением.

Блудницы, увидев аккуратно одетого Андрея, сначала ничего не заподозрили. Стали они ему «нудма скверненное дело блудное створити, таинья его оуды гнетуще, другья же лобызающе целомудраго, искушаху, на срамъ зовуще»³⁰. Все старания блудниц оказались напрасными. Они даже решили: «Любо мертвъ есть, любо ли древо есть да нечюется, любо ли камень неподвижимъ, колико бо его нудихомъ на похоть и не могохомъ ничтоже сътворити ему»³¹. Наконец одна из них догадалась, что перед ними юродивый. Андрей в этот момент увидел демона и рассмеялся. Блудницы не поняли, чему он смеялся. Если бы они знали, что именно увидел он... Перед Андреем стоял блудный бес, на его голове был конский кал, смешанный с пеплом. От беса исходил смрад гноя. Бес возопил: «Мене, рече, человеѣци имеютъ, якоже сладокъ медъ на сердци своемъ, а сеи, *иже ся ругаетъ, ходя всему миру* (здесь и далее курсив мой. — А. Ю.), брезгая мною, плюетъ на мѣ...»³². Андрей высмеял беса и плюнул в него. Святой смеется над прелестями мира, пребывающего во власти дьявола, чтобы обнажить тщету его усилий окончательно погубить человечество.

Обратимся к текстам двух рассказов Жития, в которых это скрепление дьявольского и мирского особенно заметно. В житийном рассказе «О дьяволе» говорится о том, какие «кляуки» использовал дьявол против юродивого. Борьба есть борьба: противник святого чрезвычайно опасен. К тому же святой воюет на «поле» врага, в миру; здесь это жестокое столкновение не обнажено зрительно и поэтому непонятно. Только святому открывается (в силу дарованной ему благодати) особое зрение. Он видит то, что никто увидеть не в состоянии, а значит, действия юродивого безумны, как безумен смех Андрея в публичном доме, где он увидел плачущего беса.

«Неприязньи же дьяволъ завистию пострекаемъ и ничтоже могъи створити и приложився въ оубогу старицю велми вет-

ху»³³. Старуха пришла вечером к ипподромному помосту и стала горько жаловаться, а тут «бешень некто не в своемъ оуме мимоидый»... В первую ночь Андрей украл у старухи часть ее имущества, во вторую ночь украл другую часть, а в третью начал влачить старуху за волосы то в одну, то в другую сторону, бил по животу, в ветхие зубы. Слезы и весь рассказ «бедной» старухи разжалобили горожан. Андрей был недалеко от старухи, подошел к ней и сказал: «Да что ся не плачеш, въздыхаи, съгнилая мерзости, померкълая гноище, бабо гробата, от множества вечныхъ грехъ твоих, оустроюся съ клуками твоими, душепрелестниче, и съ волхвованьемъ твоимъ, отлученая от Бога и от святыхъ»³⁴. Андрей взял кал с земли и сваяв его, «яко камень», бросил в лицо старухи, а потом дунул на «лице ея крестом, и абие приложися от человекъска образа и створися в змя велика». Увидев вместо старухи змею, горожане, которые очень сочувствовали старухе, в страхе разбежались. Обыкновенные люди не могут противостоять дьяволу в силу того, что мирское начало жизни в наибольшей степени способствует утверждению власти нечистой силы. Блаженный Андрей «немоуи демоне поругався»³⁵.

Житие святого — свидетельство духовной победы над дьяволом, которая необходима людям как лекарство от страха перед нечистой силой. По свидетельству Жития Андрея Цареградского, бесы всегда ходят «невидимо» с «нами» и «ведять» грехи человеческие.

В видении «столпа огнена» рассказывается, что на торгу некая святая жена увидела блаженного Андрея, который ходил посреди многих. Ей было видно, что он «яко столпъ пламянь блискаяся и яко искры огнены пуцающа на въздухъ». Но она увидела также, что многие «несмысли пихаху его пястями. А инии бяху его пошии». Среди толпы были «синци тъмне» — бесы. Они слушали разговоры людей, шли им вслед, приговаривая: «Да бы Богъ не далъ такого иного на земли, никтоже бо инъ пожегль есть сердца наша, якоже се нетягъ, не хотя бо тяжати дела господина своего, похаба себе створивъ, ругается мирови всему»³⁶.

Святая женщина видит, что бесы идут вслед святому, знаменуют тех людей, которые бьют Андрея, приговаривая: «Нестъ имъ спасения»³⁷. Если верна концепция Панченко, что святой своим по-

ведением осуждает мирские пороки, то тогда Андрей обязан был бы присоединиться к бесам, для которых высмеивание людей — магистральная цель. Андрей слышит (при помощи духа Божьего) разговор бесов и огненным пламенем уничтожает их знамения. Логика рассуждений святого и бесов сходна, кроме последнего вывода. Восстановим эту цепь умозаключений:

Б е с ы. Люди «без ума его биють».

С в я т о й: «Не ведать», что творят.

Б е с ы: Люди «творять грех».

С в я т о й: «Да не будет имъ греха о семь» (т. е. грех был).

Б е с ы: «Да сего дея вины осуждени суть в часъ оумертвия ихъ, яко святца божия били суть без лепа, несть имъ спасения».

С в я т о й: «Да неведения дея отпушенье примуть».

Знамение бесов — это посмертное осуждение. Именно мытарственные бесы после смерти грешника представляют ангелам некий список грехов человека. Этот список может оказаться роковым; уничтожение бесовского знамения святым огнем означает очищение людей от такого, действительно страшного греха, как избивение божьего человека³⁸. Моление святого услышано небом — оно «открывается» для него, оттуда вылетает множество «ластовиць красныхъ, посреди же ихъ голуь великъ, яко снеженъ, и сниде с ластовицами на святого <...> яко Вседержитель Отець и Господь Саваофъ послалъ ти есть от рая знамение, занеже еси милостивъ и человеколюбець <...> занеже еси судиль биющая тебе миловати, не имети имъ греха»³⁹.

В чем же «клюки» святого в этом поединке? Бесы считают, что люди, избивающие святого, достойны осуждения — посмертная судьба их уже определилась. Бесы не сомневаются, что осуждение неизбежно! «Подножка» им заключается в том, что святой умоляет Бога не наказывать грешников. Очевидное становится неочевидным, ожидаемое — неожиданным для той силы, которая жаждет падения, а не спасения человека. Тут и возникает подлинное чудо: силой Бога, пламенем огня уничтожаются грехи людей, не ведающих, что они творят. В святом проявилась сила смирения, которая ведет к осмеянию бесовской уверенности, что *никто* не способен простить обид и насилия. Для гордыни дьявола — это аксиома.

Таким образом, юродивый «ругается миру всему», вызывая «огонь на себя». Люди бьют его как «похаба». Бесы каждый раз радуются, что эти люди погибают. И каждый раз они ошибаются, потому что святой просит Бога не наказывать их. Бесы не получают своей жертвы. Они осмеяны.

Современному человеку нелегко себе представить мир, в котором между людьми незримо пребывают злые духи или бесы. Они ведут себя «как дома» в обжитом ими пространстве своего мира.

«А сѣи миръ ругается человекомъ
и губить душа ихъ»

В славянском переводе Нового Завета слово *миръ* использовалось для перевода двух греческих слов *εἰρήνη* и *κόσμος*. Как отмечает А.М. Камчатнов, «там, где греки видели два эйдоса и нашли для них два разных меональных выражения, там и славяне видели два эйдоса, но, выразив их одним словом, они до какой-то степени отождествили эти эйдосы общим для них актом понимания»⁴⁰. Слово *миръ*, будучи эквивалентом греческого *εἰρήνη*, является, по мысли филолога, эйдосом тишины, покоя, согласия. Когда же словом *миръ* переводилось греческое *κόσμος*, выражался эйдос вселенной, всего света, мира в целом, человечества, общины, земли. Камчатнов фиксирует, что между эйдосами происходит взаимодействие: «Эйдосы вселенной, человечества, согласия интерпретируются как нечто связанное; эти эйдосы диффундируют друг в друга, что и обуславливает глубокое своеобразие древнерусского восприятия некоторых мест Нового Завета»⁴¹.

Однако эта связь «начинает утрачиваться, когда это слово становится выражением эйдоса “этот мир” в противоположность “тому свету”, земли как противоположности неба... Употребление слова *миръ* для выражения эйдоса падшего человечества, эйдоса мира, лежащего во зле, было необычно на первых порах для древнеславянского языка и потому вызывало комментарии... <...> Когда слово *миръ* употребляется для выражения эйдоса падшего мира, то этим совершенно порывается всякая связь этого эйдоса с эйдосом согласия, так как мир, лежащий во зле, — это мир, подверженный распрям и вражде, порожденным похотью... <...>

В писаниях основателей пустынножительства часто выражается мысль о необходимости презрения к миру, лежащему во зле, ради сбережения любви к Богу, душевной тишины и согласия. Антоний Великий: “Кто хочет с успехом совершать подвиг иночества, тому надобно совсем расчитаться с миром и блага его все оставить и делом из него выйти и всякое пристрастие к вещам отсечь”; авва Исайя: “Как нельзя одним глазом смотреть на небо, а другим — на землю, так и уму нельзя пешиись и о Божием и о мирском”. Для русского языкового сознания такой ход мысли был затруднителен, ибо противоположные смысловые тенденции совершались в пределах одного слова: слово *миръ* было вынуждено к объединению противоположного, к одинаковому осмыслению и того, что связано согласием, и того, что раздираемо ненавистью. Если древнеславянский Апостол одновременно призывает любить мир (Рим. 14, 19) и ненавидеть мир (Ин. 2, 15), то это противоречие должно было переживаться очень остро»⁴².

В главе «О втором пришествии» разворачиваются события, которые приводят автора Жития к суждениям о мире, лежащем «во зле». Андрей отвечает на вопросы Епифана о том, что произойдет в конце мира с человечеством. К этой задушевной беседе блаженных присоединяется некто. Андрей сразу узнает его: «Отииди отсюде, нечистая неприязни». Демон заносчиво отвечает святому. Так возникает обоюдоострый диалог.

Б е с. Ты сам неприязнен, и другого такого как ты не найти в Царьграде! Но если хочешь знать, то я «чую», что скоро уже наступят последние времена, и тогда погибнет «ремество мое». Люди будут злее меня, «якоже и малыя деткы боле старыхъ будутъ лукаве, да язъ начноу тогда почивати и не оучити сыны чловецьскы ни на чтоже, яко саме о собе ведети начнуть всю мою волю и творити начнуть по своей воли»⁴³.

А н д р е й. Откуда ты это знаешь? Ведь демон не видит будущего, не может его знать!

Б е с. Отец наш «разумъливъ», в аду «вълѣхвуетъ о семъ, да оттуде все поведаетъ намъ, яко родъ нашъ не вестъ ничегоже».

А н д р е й. Скажи, «о которыхъ гресехъ род ваш веселится наиболее, егда мы чловеци съгрешаемъ?»

Б е с. «О кумиротслуженьи и о вольхвованьи, и о потворахъ, и о злобе ближняго, егда кто некого ненавидити начнетъ, о цюжеи жене и о содомьскомъ блуде, и о пьянстве, и о сребролюбьи, и о семь наиболе ся веселимъ»⁴⁴.

А н д р е й. А если кто от вас «отвержется» от дел ваших, трудно ли для вас такое стерпеть?

Б е с. Ты больше меня знаешь, как это «люто»; многие уклонялись от нас и к Богу приходили, но мы их снова возвращали к себе.

Святой не стал больше слушать демона, дунул на него, и тот исчез.

Андрей после этого разговора заплакал, а потом надолго замолчал. На вопрос Епифана о причинах такого странного поведения, святой ответил, что пришло время его смерти: «Не хрестьяньско то есть тужити о преставленьи»⁴⁵. Для праведных существуют два мира: один проходит как тень и как прах погибает, другой же мир открывает «дивны пучины вечныя».

«А сѣи миръ ругается человекомъ и губить душа ихъ... <...> ...а прежде сего демоны, с нимиже всегда промесь ходимъ, иже невидимо с нами ходяще и то ведутъ»⁴⁶, — продолжает свою мысль автор Жития. Бесы особенно «веселятся», т. е. радуются, когда человек остается с ними и не возвращается к Богу. Именно так этот падший мир дьявольски насмехается над людьми и губит их души, испытывая при этом торжество и необычное веселие. Андрей плакал о погибших и молчал о тех, кому не суждено увидеть мир вечный.

«В мирском обществе, пусть оно и христианское, — писал Василий Великий, — зло преобладает и всегда *стоит впереди* и является заправляющим делами его»⁴⁷. Пороки человека — дьявольское начало в космическом процессе отпадения рода человеческого от естества природы творения⁴⁸.

Следующий этап исследования — реконструкция предпосылки объяснения того смеха-поношения, смеха-оскорбления, смеха-глумления, которым определяется подвиг юродства. Не структура предшествует мифу, а логика мифа создает иерархию смыслов. Такая логика — фундамент человеческой культуры, ядро, без которого не мыслится атом.

В большинстве древнерусских житий юродивых два мотива смеха-поношения становятся центральными. Бесконечно повторяясь, они буквально сцепляют факты «биографии» святого.

Первый мотив — *переодевание человека в ветхую одежду*, которая сама по себе есть «руга» (ж. р.), т. е. поношение; для того, кто *ругается*, бедная одежонка (руга) и насмешка (руг) составляют единое целое. Образцовое житие Андрея Юродивого помогает понять, на кого именно был направлен разоблачительный смех святого. Он смиряет себя такой одеждой и становится личным врагом дьявола, которому нестерпимо видеть это свойство в людях. Святой насмехается над дьяволом фактом своего самовластного смирения перед Богом. Юродивый как бы напоминает дьяволу его позорное падение из-за возникшей в душе ангела гордыни и желания стать равным Богу.

Авраамий Смоленский, живший в последней четверти XII — первой четверти XIII в., был одним из первых юродивых Северо-Восточной Руси. Родился он в многодетной семье. У родителей было двенадцать дочерей. Бог услышал молитвы «подати им отроча», и тринадцатым ребенком стал Авраамий. С детства, как рассказывает его Житие, поселился в нем Дух Божий. К играм Авраамий был равнодушен, зато возлюбил книги и божественное пение в церкви. Он сам не захотел вступить в брак, возненавидев «преlestь мира сего». После смерти родителей Авраамий раздал свое богатство вдовам, сиротам и черноризцам. Обратим внимание на то, как автор Жития связывает смену риз светлых на худые и юродство Авраамия: «Богодухновенныя же книги и святыхъ житиа почитая и како бы их житиа и труды и подвигы въсприяти, изменися светлых ризъ и в худыя ся облече и хожаше яко единъ отъ нищихъ и на оуродство ся преложь...»⁴⁹ Лишь переодеванием человек не может обрести юродство, но оно само немыслимо в ризах светлых.

В раннем Житии Прокопия Устюжского сообщается, что святой жил на паперти церкви Успения Пресвятой Богородицы: «...от пищи ж и одежи никакож печашеся, и от приносящих ему никакож приимаше, имеяше бо в себе прозор Божия явления»⁵⁰; в позднем (опубликованном) Житии конца XVII в. этот мотив развит отсылками и заимствованиями из Жития Андрея Юродивого:

«...во юродство претворися и облечеса в *раздранныя и непотребныя ризы*, и во юродство преложиися Христа ради»⁵¹. Мы видим, что претворение и предложение — это органическое единство формы выражения и содержания юродства.

Однако подвиг юродства — сверхзаконный (*orega superegogatoria*): в нем не может быть уставных требований. Каждый святой сам устанавливает меру собственного смирения. В Житии Василия Блаженного подчеркивается, что он наставляем был Святым Духом. «Во юродство претворися и обнажи тело свое». Формой выражения юродства для Василия стало тело нагое.

Смена риз — особая тема для Жития московского юродивого. Она рассматривается в космическом плане, в богословской ретроспекции. Возвращение к Богу — цель человечества. Но нужно понять, как и почему изгнаны были из рая первые люди, Адам и Ева. В Житии, однако, речь идет только о преступлении мужнины. Дьявол наваждением своим прельстил его и заставил забыть о Боге данной заповеди. Адам стал преступником, «изгнан бысть и в кожныя облачится ризы»⁵². В тексте Священного Писания сам Господь надел на Адама и Еву кожаные одежды (Быт. 3, 21). Снятие всяких риз, оголение человеческого тела — символ возвращения к Богу.

История падшего ангела не была бы написана, если бы не совершилось главное чудо — вочеловечивание Бога. Видя падшего человека в мире, где безраздельно господствует дьявол, Бог-Отец посылает своего Сына для спасения людей. Мотив «человеческих риз» превращается в метафору жития: Христос, «яко ризу на ся возвлече плоть человечесю, но и обнови банею паки бытийскою, рекше святым крещениемъ, омыти повеле скверны душевныя...»⁵³ Святой Василий, рассказывается в Житии, уже в детстве возненавидел всякое зло и «облечеса в новаго человека, совлекшеса ветхаго человека тлеемаго», т. е. буквально символически обрел новую плоть, омытую Христом.

Переодевание в ветхую одежду характерно не только для юродивых. Поругание дьявола — общая забота святых. Феодосий Печерский, как и большинство подвижников, не любил в детстве играть со сверстниками и проводил время в церкви. Одежда его

была «худа и сплатана». Родители не один раз уговаривали его одеться почище («облещися въ одежду чисту») и пойти играть с детьми, но он не слушал уговоров и по-прежнему ходил словно нищий («изволи быти яко единъ от убогихъ»)⁵⁴. Достаточно было Сергию Радонежскому надеть одежды бедные, ветхие — и в глазах многих он стал казаться человеком не от мира сего: «Глаголаху неции от здешних старецъ о преподобном Сергии, яко риза нова никогда же възыде на тело его <...> Есть же егда и сице слушахся: единоу убо обретеса у них сукъно едино злотворно, и неустройно, и некошъно, яко и пелесовато, его же и вся братиа негодующе и гнушахуса его и отвращахуса. Но ово убо единъ братъ вземъ сие, и мало подръжавъ и, паки възращаше и покидаше; тако же и другий, и третий, даже и до седмаго. Преподобный же не отвратися, но съ тшаниемъ вземъ сие, благословивъ, и крааше, и шияше, и сътвори рясу, в ню же не възгнушася облещися...»⁵⁵ Элементы юродства прослеживаются в эпизоде встречи поселянина с преподобным. Некий земледелец жаждал увидеть пророка, чудотворца, а увидел человека в бедной одежонке.

Но все же переодевание юродивых — особый момент. Ветхая одежонка обычно не меняется ни летом, ни зимой. Арсений Новгородский, пребывая в иноческом чину, юродствовал и шел дальше в своем смирении: «...всегда едино рубище непотребно в зиме томлениемъ мраза, в лете же томлениемъ вара, такожде и на главе его покровение шляпное, имже полъ ея покрывашеся точию, другия же страны его главы нужду от беспокровения приимаше»⁵⁶.

Второй мотив — это *укорение*, «пхание» святого. Без него нет смысла и в перемене одежд. Юродивых (в миру) бьют, — над ними ругаются (глумятся, смеются). Они же молят Бога не наказывать людей за их прегрешения. Святые обманывают дьявола, который сначала радуется гибели избивающих, а потом уязвляется смирением святых рабов Божьих.

В XIV—XVI вв. церковью были канонизированы 17 святых-юродивых*. Все они (о ком что-либо известно) надевали нищенские одежды (или оголялись), подвергая себя *биениям и поруганию*.

Приведем краткие сведения об этих святых**.

Прокопий Устюжский. Ходил в «раздранной ветхой ризе», над ним смеялись и издевались⁵⁷. Умер в 1303 г. (Об основных редакциях Жития см. подробнее гл. 3.)

Николай Кочанов. Сведения о чудесах святого сохранились в рукописных списках XVI—XVII вв.⁵⁸ Повесть о погребении Николы дошла в более ранних списках⁵⁹. Родился в Новгороде у богатых родителей, Максима и Иулиании. С детства возлюбил благочестие. Покинул родительский дом, раздал имущество и стал ходить по улицам Новгорода в ветхой одежде, босой, с непокрытой головой. Его бранили, били, над ним смеялись, издевались⁶⁰. Умер в 1392 г.

Федор Новгородский. Житие и служба святому сохранились⁶¹. Родился он в Новгороде на Торговой стороне. По гласу апостола Павла «мы юродим Христа ради» искал спасения в юродстве и подражал Николаю Кочанову. Ходил босым и полунагим. Над ним смеялись, издевались⁶². Умер в 1392 г.⁶³

Максим Московский. Подробное Житие его не дошло⁶⁴, но известно, что ходил он «непокровенно тело имея, небрегль еси о теле... <...> ...зельне стражда солнечный варь и великия студени»⁶⁵. Умер в 1434 г.⁶⁶

Михаил Клопский. Житие святого — важнейший памятник агиографии XV в. — представлено тремя редакциями: первой, второй и Тучковской⁶⁷. В житийной повести об Ионе, архиепископе Новгородском, говорится, что до прихода в монастырь Михаил блаженный был юродивым в миру. Блаженного Михаила били

* О некоторых из них, официально не признанных церковью, сохранились лишь отрывочные сведения (ОР РГБ. Ф. 354. № 93. Л. 101—101об.).

** Об отдельных святых из этого списка более подробные сведения (касающиеся их житий) даются в гл. 5 «Традиция и апостасия».

даже дети, издевались над ним, смеялись, кидали в него мусор и забрасывали камнями*. По мнению В.Л. Янина, Михаил Клопский был сыном Дмитрия Михайловича Волынского-Боброка, героя Куликовской битвы, и Анны Ивановны, дочери великого князя Ивана Красного, сестры Дмитрия Донского⁶⁸. Блаженный чудесным образом поселился в Клопской обители в 1408 г. Умер 11 января 1471 г.⁶⁹

Георгий Шенкурский. Жил святой в XV веке⁷⁰. Сохранилось его Житие в поздних списках^{70а}. Святой терпеливо переносил холод и голод, часто уходил в лес, о прижизненных чудесах ничего неизвестно. Преподобный имел «гнусную и раздранную ризу студа ради телеснаго, покрывая тело свое яже достойть прикрыти, ходя преподобный по лесам въ непроходимыхъ местахъ, удалялся от человекъ...»^{70б} День памяти празднуется 26 апреля. По Иконописному подлиннику, святой был «подобием сед, образом и брадою и власы, аки Петр апостоль, риза вохряная съ чернью, исподняя голубая, плечо голо, руки молебныя, ноги босы, колени голы». Согласно святцам, Георгий умер 23 апреля 1465 г.⁷¹

Исидор Твердислов. Сохранилось достаточно много списков Жития святого XVI–XVII вв.⁷². По достижении совершеннолетия убедился в несостоятельности римско-католического вероисповедания и покинул Германию. В России ходил из города в город, остановился в Ростове. Оделся в ризы нищенские и принял «юродственное еже Христа ради буйственное житие». Жил в топком месте, из хвороста устроил себе жилище. Терпел от жителей «досаждение и укоризны, и раны». В Иконописном подлиннике сказано: «Подобием рус, власы велики, брада аки Никиты мученика по-

*«Единою честному Михаилу, уродивому мирови, Богови же премудрому, въ граде первое шествие творящу, детищу же сему стоящу на месте укромне, и мноземъ съченикомъ его играющим. И блаженнаго Михаила узревше, уродствено грядуща по улицы, вси детие игры своя оставльше, аки на чюдо к Михаилове притекоша, смеющесе о нем и рукающесе ему, изметаемая из домовъ сме-тия на главу безумне възметаху и камение по ногам метаху ему, не знаему ему сущу тогда» (Повесть об Ионе, архиепископе Новгородском // Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 236).

доле, риза на нем едина, раздранна серодикая, правое плечо наго, руки крестообразно, ноги голы». Умер в 1474 г.*

Иоанн Устюжский. Житие составлено со слов очевидцев в 1554 г.⁷³ Родился святой в с. Пухове, близ Устюга Великого, в семье зажиточных поселян Саввы и Марии. С юных лет отличался строгостью жизни. Вместе с родителями переселился в г. Орлец на р. Юге, в 30 верстах от Устюга Великого. Вскоре отец умер, а мать постриглась в монастырь. Иоанн стал юродствовать, поселившись около Успенской церкви. Бегал полуобнаженным, в одном рубище. Подвергался насмешкам, побоям. Умер в 1494 г.⁷⁴

Галактион Ферапонтовский. По рукописным святым значится: «Преподобный Галактион юродивый бысть въ Ферапонтове монастыре»⁷⁵. Был учеником преподобного Мартиниана⁷⁶, который благословил его на юродский подвиг. Умер в 1506 г.

Лаврентий Калужский. Его житие дошло в поздних списках⁷⁷. Жил в конце XV — начале XVI в. при удельном князе Симеоне Ивановиче. Зимой и летом ходил в рубашке, босой⁷⁸. В 1512 г. произошло чудо спасения святым г. Калуги от крымских татар⁷⁹. Умер в 1515 г.

Василий Блаженный. Сохранились многочисленные списки Жития и службы святому⁸⁰. Родился во второй половине XV в. в подмосковном селе Елохове. Был нагоходцем. Испытывал беспрестанные насмешки и побои. Умер 2 августа 1552 г.⁸¹

Арсений Новгородский. Его Житие сохранилось в поздних списках⁸². Основатель Новгородского Арсеньева монастыря, родился в Ржеве-Володимерове. Через полгода брака, который состоялся по настоянию родителей, тайно ушел в Новгород Великий и там постригся в монахи. На пустыре у самого Волхова построил (с помощью Федора Дмитриевича Сыркова, казненного Иваном Грозным) монастырь во имя Рождества Богородицы. Умер 12 июля 1570 г.⁸³

* Блаженный Исидор, Христа ради юродивый, Ростовский чудотворец. Ярославль. 1877. В тексте Жития Исидора Твердислова дат жизни нет. Поздний летописец Ростова (XIX в.) называет временем его прихода в город 1419 г. и смерти 1484 г. Эти же даты встречаются в месяцесловах XVII в.

Никола Псковский Салос. Житие его не сохранилось. Но хорошо известна история защиты святым г. Пскова от царя Ивана Грозного⁸⁴. Согласно Иконописному подлиннику, был Никола Салос «наг весь, неции пишут его въ рубашке»⁸⁵. На гробнице в Троицком Псковском кафедральном соборе написано: «Преставился святой, праведный Николай, Псковский чудотворецъ въ лето 7084 февраля 28».

Яков Боровичский. Точных сведений о нем не сохранилось, кроме местного предания, согласно которому Яков — мирянин, судовщик или бурлак, принял юродственный образ жизни и был убит молнией⁸⁶. История его прославления такова: в 1540 г. на льдине, которая неслась по р. Мсте, в дубовой колоде (гроб без крышки) находился отрок. Ёдину, приставшую к берегу, пытались отправить дальше, но чудесным образом она возвращалась на прежнее место. Однажды ночью многим явился блаженный отрок и сказал о себе, что он Яков. О событии сообщили в Новгород. Архиепископ Феодосий направил в Боровичи диакона «испытать», подлинные ли чудеса творятся у гроба. «Обыск» был составлен 2 июня 1544 г. и направлен Макарию. Митрополит, несмотря на многочисленные чудеса, не дозволил установить праздник блаженному Якову. Архиепископ, со своей стороны, разрешил чтить Якова в день перенесения его мощей (23 октября). Вскоре количество чудес у гроба Якова резко возросло, и в 1572 г. новгородский архиепископ Леонид направил новую комиссию для проверки сведений о чудесах. В результате было установлено местное почитание святого⁸⁷.

Иоанн Власатый. Сохранились списки Жития XVII—XIX вв.⁸⁸. По народному преданию блаженный Иоанн Власатый преставился 3 сентября 1581 г.⁸⁹ (или того же числа 1580 г.). На его гробнице до сих пор лежат серебряный крест и псалтырь на латинском языке⁹⁰, хотя рукописное предание XVII в. говорит о книге «греческаго писма»*. Согласно Иконописному подлиннику, ризу имел, как у Алексея, человека Божия.

* «Святого блаженного Иоанна нарицаемого Власатого, ростовскаго новаго чудотворца. Сей святой родом страны греческия прииде во градъ Ростовъ странствуя Христа ради и труждаяся в посте и в молитве пребывая день и ночь».

Симон Юрьевецкий. Житие сохранилось в нескольких редакциях⁹¹. Родился святой в с. Одеleve Костромского уезда в 20 верстах от г. Плеса. Удалился от родных и близких в безлюд-ные места. С начала весны до осени скитался по полям, а зимой жил в лесу. Однажды крестьяне увидели его в лесу в одной изодран-ной рубашке. Они пожалели его и отдали на попечение священнику Иосифу. Юродивый беспрекословно выполнял всякие поручения и никогда платы не брал, как неразумный. Симон жил в Елнати. Над ним много смеялись, издевались. Его часто били, укоряли. Он всегда молился за своих обидчиков. Умер в 1584 г.

Иван Большой Колпак. Сохранилась краткая запись о житии и преставлении святого⁹². Уроженец Вологды, оставив отца и мать и «вся сродники и красоту мира», удалился из Вологды в Ростов,

моляся Господеву Богу нашему и Пречистой Богородице и пророку и Предтечи Крестителю Господню Иоанну. Прибегаше же во граде Ростове ко церкви свя-того священномученника Власия епископа Севастийского в посаде, что в Заро-вье, почасту хождаше ж во власянице и въ милоте. И егдаж приспе честное его преставление и глагола народу, повеле себе тамо и погребсти оу церкви, и по-веле — егда де преставлюся от жития сего во онъ векъ грядущи непогребсти до трех дней. И егда преставися святыи Иоанн, в лето 7089 году месяца сентября в 3 день, и тогда быша знамения съ небеси: и чюдеса велия громи, и молния, и блистания, и пожжения церквам божиим и храмомъ, и после техъ рече иных трех дней блаженного Иоанна вернии людие со псалмы и пении духовными зем-ли предавше, честное его тело погребоша оу церкви святого Власия, что в Заро-вье. И начаша чюдеса бывати многа от святого гроба его. Вернии же людие на-чаша приходити ко гробу его съ верою и доднесь молебная совершающе пения Господу Богу и Пречистой Богородице и святому Иоанну Предтечи и блажен-ному Иоанну Власатому. И от гроба его персти емлютъ и во святую воду вла-гающе, и всю плоть свою стирающе и исцеление различнымъ недугомъ приемлю-ще от Господа Бога и от угодника его святого Иоанна Власатаго, а по народному речению Иоанна Милостиваго. Святая же его богодухновенная книга греческаго писма уставнаго в полдестъ и доднесь на гробе его. Славы жъ и блаженни непо-рочни стихи на полях самъ приписывал рускимъ писмом и потому наипаче вер-ность яко греческия земли бе и по ней всегда и глаголаше и молитвы Господеву творяше» (ОР РГБ. Ф. 354. № 93. Л. 99—100об.).

где начался его подвиг юродства. Затем перебрался в Москву. Здесь ходил босой, почти нагой в самые жестокие морозы, с распущенными волосами, на его голове был железный колпак, на теле — вериги, на «тайных удех» было продето восемь колец⁹³. Умер 3 июля 1589 г.

Образ смирения в юродстве не может быть формальным, ибо оно само — подвиг внеустановной. Вместе с тем общий список отчетливо показывает, что смирение мыслилось юродивыми по образцу Жития Андрея Цареградского. Тому подтверждение — список святых-юродивых XVII в. Хотя это время в русской культуре относят к «переходной эпохе», основные мотивы юродства остаются неизменными в Житиях Киприана Суздальского (ум. в 1622 г.), Прокопия Вятского (ум. в 1627 г.), Максима Тотемского (ум. в 1650 г.), Андрея Тотемского (ум. в 1673 г.).

Мотивация смирения

Если средневековая культура в своих собственных категориях обладает завершенностью, то жизнь человеческая в сотериологической перспективе всегда не завершена. Возникает то, что условно можно назвать драматургией спасения как особой сферы переживаний средневекового человека.

Святой в борьбе со злом может достигать успехов, но никаких гарантий победы ему никто не дает. Чем значительней эти успехи, тем непримиримее и коварнее действует враг, тем опаснее и беспощаднее сама борьба: ведь каждый неверный шаг, мимолетное упущение могут привести к духовному поражению и даже физической гибели. Этот поединок не знает себе равных в мировой культуре. Святой не видит врага перед собой. Зато враг может пребывать во внутреннем мире святого, искушая его...

Первый древнерусский юродивый Исакий-пещерник на себе испытал и ужас поражения, и радость победы. Этот опыт юродства символичен. Монах Киево-Печерской лавры (ум. около 1090 г.) в миру был богатым купцом по имени Чернь, родом торопчанин. Решив стать монахом, он раздал имущество бедным людям и монастырям и пришел к великому Антонию, который постриг его и дал ему имя Исакий. Начал он вести жизнь строгую, желая совершить

подвиг. Облекся во власяницу, велел купить себе козла и содрать с него шкуру, затем сырую шкуру надел на власяницу. На нем она и высохла. Затворился Исакий в одном из проходов пещеры, в небольшой келии размером всего в четыре локтя, и тут, не переставая, стал молить Бога со слезами. Пищу (одна просфора через день и немного воды) приносил ему Антоний, подавая в оконце, куда едва проходила рука. Так провел Исакий семь лет. Наружу не выходил, спал в пещере сидя и понемногу.

Однажды вечером он стал класть поклоны и петь псалмы — до полуночи. Наконец утомился и сел. Свечу по обыкновению загасил, и вдруг в пещере засиял такой ослепительный свет, какой бывает только от солнца. К нему подошли двое юношей с блистающими лицами и сказали: «Исакий, мы — ангелы, а вот идет к тебе Христос с ангелами». Исакий встал и увидел своими глазами процессию во главе с Христом. На самом деле то была толпа бесов. Они сказали: «Исакые, сей есть Христос, пад поклонися ему». Исакий, не распознав бесовского наваждения, забыл перекреститься, вышел из келии и поклонился бесу как Христу. После чего закричали бесы: «Нашъ еси, Исакые!» «И въведоша его в келию, и посадиша, и начаша садитися около его. И бысть полна келиа бесовъ и улица Печернаа (проход пещерный. — А. Ю.). И рече единъ от бесовъ, глаголемый Христос: “Възмите сопели и бубны и гусли и ударяйте, а Исакий намъ спляшетъ”». Исакий сплясал перед бесами... «И утомивше его, оставиша его еле жива суща, и отъидоша, поругавшеся ему»⁹⁴. Бесовский ругательный смех — торжество зла.

Исакий потерпел поражение не только потому, что забыл перекреститься. Он допустил в глубинах сознания своего «Я» несмирненную мысль (грех гордыни), что он, проведенный в пещере семь лет, уже совершил подвиг и достоин теперь того, чтобы его посетил сам Христос. В Прологе конца XV в. рассказывается поучительная история о монахе, который не позволил себе поверить, что к нему явился ангел, потому что не «достойнъ ангела видети въ гресехъ живыйи»⁹⁵. Дьявол, видя себя побежденным, вознамерился явиться старцу в образе Христа: «И пришед глагола емоу: “Азъ есмь Христос”. Видевъ же се старец и съмежи очи свои и рече диаволь: “Почто съмижи очи свои?”, “Азъ есмь Христос!” Отвещавъ же

старец и рече к нему: “Азъ Христа не хоцю видети сде”. Сам бо есь рекль. Мнози будоут лжи христи и многы прельстят. И слышавъ диавол ищезе. Старец же похвали Бога... Начало бо лсти тщеславие»⁹⁶.

Если смирение не полное, не освящено душевным трепетом и страхом Божиим, оно легко может привести человека к дьявольской гордыне. Достаточно решить для себя, что уже много сделано (даже если это правда), и нападения беса не миновать. Расплата будет жестокой. Но таковы правила этой схватки — потерпевший достоин брани и осмеяния. Весь семилетний опыт пустынножительства Исакия оказался тщетным и напрасным...

Он был найден Антонием ни живым ни мертвым на следующий день. Его положили на постель. За Исакием — уже расслабленным умом и телом — стал ухаживать Феодосий; Исакий не мог ни повернуться с боку на бок, ни встать, ни сесть. Он мог лишь лежать на боку — под бедрами заходились черви из-за того, что он мочился и ходил под себя. В течение двух лет Исакий не брал в рот ни хлеба, ни воды, ни овощей и другой пищи, ничего не говорил и был глух. Феодосий творил над ним ежедневную молитву, обращенную к Богу. Только на третий год Исакий заговорил и попросил поднять его на ноги. Феодосий стал учить его ходить. Однако Исакий не стремился попасть в церковь. Туда его насильно водили, и лишь постепенно он научился самостоятельно ходить как в церковь, так и в монастырскую трапезную. В трапезной его сажали отдельно от братии и клали перед ним хлеб, но он не брал его. Пытались научить его брать хлеб в руку, но Феодосий сказал: «Не надо, пусть сам учится». Через неделю Исакий научился принимать в пищу хлеб. Так завершилось «исцеление» Исакия от бесовского нападения — «избави его великий Феодосие от козни диаволя и от прелести его».

И вновь Исакий вступил в схватку с бесами. Когда Феодосий умер и на его месте оказался Стефан, Исакий сказал: «Се уже прельстил мя еси, диаволе, сидяша на едином месте, отселе уже не имамъ в пещере затворитися, но имамъ тя победити благодатию божиею ходя въ манастири».

Исакий снова облачился во власяницу, а на власяницу надел рубаху грубую и «нача уродство творити». Он стал помогать пова-

рам и трудиться на братию, на заутреню приходил раньше всех. Когда же наступала зима, он стоял в протоптанных башмаках («въ плесницах раздраных») на каменном полу, и часто его ноги примерзали, но он ими не двигал, пока не отпоют заутреню. Затем шел в поварню, разводил огонь, приносил дрова и воду, после чего приходили прочие повара из монастырской братии. Однажды Исакий совершил на глазах многих настоящее чудо. Один из поваров сказал ему: «Видишь, сидит ворон черный? Поди, возьми его». Исакий, «поклонився до земли», пошел, взял ворона и принес его повару. Видевшие это «ужасошася вси о бывшем».

«Смирении разрушает всю силу вражью». Эти слова из Пролога конца XV в. — лейтмотив всей борьбы с дьяволом. Но что значит смирение для святого и как понимать гордыню мира сего? Эти понятия связаны между собой: одно без другого не существует. Гордыня в человеческом измерении — это всякая честь, всякий авторитет, любое признание в этом мире. Тот, кто даже утверждает в «славе человеческой», не может обрести всю гордыню. Всю ее олицетворяет дьявол, который таким образом осуществляет власть над миром. Чтобы преодолеть закон жизни земного мира и высмеять его, необходимо показать, что можно существовать в нем, не становясь заложником даже малейшей частицы всеобъемлющей гордыни. Путь такого высмеивания — в смирении. Но трудность для подвижника заключена в том, что смириться надо во всем, совершенно. Неполное смирение — всегда причастность к миру, мирской славе, признанию людей; это всегда поражение в поединке с дьяволом. Ведь показалось же одному поселянину, что Сергей Радонежский должен быть во «мнозе чти, и славе и въ величестве», в многоцветных одеждах, окружен преданными слугами, нищими рабами, воздающими ему «честь», — это взгляд «мира сего» на святость: «Все худостно, все нищетно, все сиротиньско. И мню, яко не тотъ есть»⁹⁷.

Человек укореняется в этом мире, обретает славу, богатство, честь, силу, власть, а смерть может настичь его в любую минуту, о которой он ничего не знает и знать не может. Смерть превратит его жизненный успех в ад, под которым в древней Руси нередко понимали тление и физическое уничтожение человеческого тела. Слава мирская — пустой звук, мираж, кажимость. «Высокая бо в чело-

вещехъ мерзка суть предъ Богомъ, — читаем в Житии Василия Блаженного, — где силнии и богати, иже честно на земли живше и в неправде, Неронъ и Диоклитиянъ и Максимианъ и прочии нечестивыи. Не явели яко с шумом беззакония их погипе и память. И въскоре обрели пищу со отцем своим дияволомъ огнь негасимыи. Не льститесь подобна суть мира сего жизнь траве и сну и сну. Всехъ бо насть инъ (иной. — А. Ю.) ожидаетъ миръ...»⁹⁸ Полное смирение ведет человека к славе *не земной, а божественной*.

История с Исакием подвела нас к сложной проблеме в понимании юродства. Подвижник, даже не совершая чудес, может стать притчей во языцех: ведь явленное им совершенство волнует сознание людей. В позднем Житии Прокопия Устюжского рассказывается, как он начал юродствовать. Прокопий говорил Варлааму Хутынскому, что не может больше оставаться в прежнем месте, потому что слава человеческая уже настигла его: «Хошу... идти в путнее шествие». Варлаам не желал его отпускать и уговаривал: «Подобает ти из монастыря неисходну быти в мир, дондеже молва человека престанет о тебе. Пребуди... один в затворе». Варлаам предложил Прокопию путь спасения, избранный в свое время Исакием Печерским, но Прокопий отказался его принять. «Не хошу zde пребывати», — ответил он.

Если к святому приходит слава человеческая (Мф. 5, 14), будет ли смирение полным? Монахи удаляются от мирского, забывая о родных и близких, чтобы избежать подобных соблазнов. Другое дело — святой, живущий в миру. Юродивый просто обязан в своем подвиге творить «пакости», скрывая от людей свою святость.

Именно здесь историку и необходимо понять причинно-следственные связи чужого объяснения*.

* С.А. Иванов видит в юродстве *пакости* и *хулиганство* в контексте современной культуры объяснения и системы оценок. Юродивые, пишет историк, «бегают по городу в рубище или совсем голые; просят милостыню и потом раздают ее; их отовсюду гонят, мальчишки кидают в них камнями; иногда богатые люди заботятся о них, но юродивые не признают сытости и ухоженности: они рвут на себе чистую одежду, садятся в грязь и т. д.; некоторые “похабы” никогда не разговаривают, другие беспрерывно повторяют какое-нибудь слово или

«Не хотя славы человеческыя, нача уродство творити и пакости нача: ово игумену, ово же братии, ово мирьским человеком, друзии же и раны ему дааху. И нача по миру ходити, и тако урод ся сътвори» — говорится об Исакии в Киево-Печерском патерике.

Пакость — ответ на возможную славу мира сего. Исакий юродствовал в миру, а затем снова «вселился в пещеру». Звал к себе детей и одевал их в монашеские одежды. За это его били — то игумен, то родители детей. Блаженный терпел побои, наготу, холод. «И тако победу взя на бесы, и яко и мух, ни въ что же имяше устрашения их и мечтания». В конце концов бесы признались в своем поражении. Юродство Исакия — явление не уникальное: всеми своими смысловыми интенциями оно продолжается в житиях других святых.

Обратимся к Житию Кирилла Белозерского, который так же, как Исакий, был некоторое время юродствующим монахом. Еще юношей он был отдан в Симонов монастырь на послушание к Михаилу, впоследствии епископу Смоленскому. Кирилл своим смирением достиг предела — славы подвижника. Его посылали в поварню, где он еще больше воздерживался, памятуя об огне неугасимом и вечных мучениях. Он часто взирал на огонь и говорил себе: «Терпи, Кирилле, огонь съй, да сим огнем тамошняго възможеши избежати». Люди видели его «труды и смирение, не яко человека, но яко аггела Божиа посреди себе имеаху». Вновь возникает ситуация выбора: либо смирение полное — и победа над дьяволом, либо признание человеческое — и поражение. «Он же, утити хотя зрящим добродетель, юже имееше, урод мняшеся быти притворениемъ, яко не познан будет подвигомъ делатель. Темже начат некая подобна глумления и смеху творити, егоже виде настоатель запрещение тому даяше, рекше епитемию, о хлебе и воде дний 40 или множае. Он же с радостию сиа приемше и усердиемъ пощашеся, и пришедшимъ уреченным от отца поста днемъ, и Кирилл паки

вообще несут невнятицу, которая, разумеется, исполнена глубокого тайного смысла» (Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 144). Надо ли «исследовать» юродство, чтобы затем ограничиться неуместной иронией взамен научного описания сложного явления культуры?

иное уродство творяше». Логика поведения Кирилла заключена в следующих словах: «Тъй же блаженный Христа ради урод, егда запрещение принимаше, много радовашеся, яко свобод бывъ поститися, рекше, яко да рекутъ, зряше тако постяшеся: “Запрещения ради постится, а не по своей воли”». Для подвижника важно уйти от славы человеческой — пусть говорят, что постится он по воле настоятеля, а не своей. Впрочем, настоятель вскоре понял, что Кирилл «смирения ради притворяет уродство»⁹⁹.

Общие сентенции житийных повествований об Исакии Печерском и Кирилле Белозерском сводятся к одному, что симптоматично: «Якоже горделивый славам и честем радуется, тако смиренномудрый о своем бесчестии и уничижению радуется» (о Кирилле); «Яко въ огни искушается злато — человеци приятни в пещи смирения» (об Исакии). Гордость и смиренномудрие — полюсы земного и вечного миров, два типа славы — человеческой и божественной, символы борющихся сил — тьмы и света.

Образцами смирения для древнерусских юродивых были не только Симеон Эмесский и Андрей Цареградский. Человеческая жизнь Христа, особенно ее последние минуты, прообразуют юродство во Христе. В Житии Василия Блаженного раскрывается богословская идея этого особого подражания. Едва ли случайно история жизни Василия, чудотворца московского, начинается с истории творения человека и грехопадения. Невозможно понять богочеловеческое смирение, не увидев в нем всемирно-историческое событие. Падение ангела, навсегда ставшего сатаной, возвестило будущее. Дьявол отпал от Бога по своей воле, «тьма» возникла «отъ произволения за гордыню». Но Бог не может допустить, чтобы человек, Его творение, навсегда погиб в дьявольской тьме. Сначала Бог дал людям пророков, чтобы через них обратить человека «на исцеление». Не желая видеть человека, повинующегося «злымъ бесомъ», Господь послал в мир своего Сына.

Как понимать подражание юродивых Христу? Главой всего рода человеческого является Христос: «...и помысли кия главы есмы тело, но сам бо есть глава Христось... в последнее смирение прииде оплевание и заушение и гвозди и пропятие претерпе и кровию своею насъ спасе и намъ оставль образъ последовати стопамъ своимъ...» Последнее смирение — совершенное, образцовое.

Над Христом смеются — ругаются, ждут от Него проявления трансцендентной силы и могущества. Он же смиряется перед Отцом, Его волей, потому что Сам «не от мира сего» (1 Ин. 2, 16). Христос вытерпел поругание себя — юродивым идти вслед...

Василий Блаженный «облечется во броня правды, и на главу возложит шлем спасения, и прия щитъ веры» — таков типичный образ воина Христова во юродстве.

Идеал смирения пронизывает древнерусскую святость. За словами о воине Христове в Житии Василия Блаженного логично следует рассуждение, на которое следует обратить внимание: этот воин бьется «по апостольскому учению, якоже писаше *Павелъ апостол к Коринфомъ*, аще кто мнится мудръ быти в васъ в веце семъ буи да бываетъ яко да премудръ будетъ премудрость бо мира сего буйства у Бога есть, мы буи Христа ради. Богодухновенъныи же Василие, святымъ Духомъ наставляемъ, во юродство претворися и обнажи тело свое и хитрости и ризного одяния не восхоте и ничтожъ на теле своемъ ношаше. И не глагола же яко безгласенъ. В мире живыи и в народе пребывая *житейския славы и красоты мира сего возненавиде, и жития тревольнения оставль...*»¹⁰⁰. Слова из Первого послания апостола Павла к коринфянам о мудрости человеческой и премудрости божественной стали девизом для всех юродивых.

Послание было написано в Ефесе около 57 г. Павел проживал в Коринфе с 52 по 54 г. во время своего второго апостольского хождения. Первое, в Афины, ничем не закончилось, но в Ахии, на юге Греции, Павел учредил церковь Христову, положив много усилий для того, чтобы в столь просвещенном городе, славившемся мудрецами, добиться успеха в проповеди христианства.

Вскоре после отъезда Павла коринфяне ощутили тяготу церковного «нестроения» из-за усилившихся разногласий внутри христианской общины и желали поучения, как же им жить дальше. В общине противоборствовали четыре партии: сторонников александрийского монаха Аполлоса (воспитанника апостола Павла), апостола Петра, апостола Павла и тех, кто признавал себя только Христовыми людьми, не подчиняясь никому.

«Да вера ваша будет не в мудрости человечесей, но в силе Божией...» — ответил им апостол Павел (1 Кор. 1, 2, 4—5).

Между человеком «душевым» и человеком «духовным» пролегает пропасть: «Душевен же человек не приемлет яже Духа Божия: *юродство бо ему есть*, и не может разумети, зане духовене востязуется» (1 Кор. 2, 14). «Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог наставлять его? А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 15—16). Чтобы понять подобное рассуждение, следует обратиться к тому, что апостол говорит о себе: «И яз пришед к вам, братие, приидох не по превосходному словеси или премудрости, возвещая вам свидетельство Божие». Само это «возвещение», дух его апостол трактует так: не знать ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого (1 Кор. 2, 2), а «глаголем премудрость Божию в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу» (1 Кор. 2, 3), потому что Бог открыл это Духом своим; иными словами, апостолам открыт был Дух Божий, и они не приняли «духа мира сего» (1 Кор. 2, 12). Павел утверждает, что «мудрость мира сего» — это безумие («буйство») у Бога, и вместе с тем, говоря о роли апостолов в христианском просвещении, он не забывает о смиренном и верном служении, которое предполагает (тоже дар Божий) быть, «яко насмертники», «позором» в глазах «мира сего», осмеянными и униженными. Отсюда и следует парадоксальное суждение: «Мы (убо) буи Христа ради, вы же мудри о Христе: *мы немощни, вы же крепцы*: вы славни, мы же безчестнии» (1 Кор. 4, 10).

Обращаясь к коринфской общине, апостол особо подчеркивает, что не может говорить с «братией» как с «духовными», относясь к ним как к плотским («плотяным»). Не по Божьему велению, а по человеческому обыкновению «ходите» — вот в чем причина «нестроения» коринфской церкви.

Древнерусская культура внесла свою лепту в понимание апостольского послания. Именно идея смирения стала квазиконцептуальной в понимании человека духовного. Душевный человек принадлежит миру, является его неотъемлемой частью и не в состоянии вместить в себя Дух Святой. Ибо Дух не найдет себе места там, где властвуют мирские страсти. Человеческая немощь, обращенная к Богу с молитвой, дарует святому подлинную власть над бесами, способность их изгонять и даже подчинять себе. «Крепкие» в мире сем находятся в сетях дьявола и не могут ему никак противостоять.

Итак, юродивый, воин Христов, пошедший на брань с дьяволом, имеет силу от Духа Святого, поскольку сам является его вмес-
тилицем. Совершенное смирение — источник божественной силы.

Христос явился в мир, чтобы «разрушить дела дьявола» (Ин. 3, 8). Но почему Он не довел дело до конца? Григорий Богослов ответил: «Христос не истребил диавола единым движением воли, но оставил свободным врага и попустил ему быть в одно время среди добрых и злых, и воздвигнув между ними жестокую взаимную брань, чтобы как враг подвергался здесь ужасному позору, сражаясь с теми, кто неможнее его, так и подвизающиеся в добродетелях, всегда имели славу свою, очищаясь как золото в горниле»¹⁰¹. В учении об искуплении, которое развивал Григорий Нисский, говорится о том, что Христос как первосвященник приносит жертвоприношение, в котором жертва — Он Сам. Григорий Нисский утверждал, что жертва приносится не Богу Отцу, а дьяволу, который, обманув человека, стал князем мира сего. Непомерная гордыня увлекла дьявола, и в Христе он признал ценность, ради которой готов потерять большую часть своей власти над миром. Дьявол воспринял Христа как выкуп, потому что несравненное совершенство Его было нестерпимым для сатаны. Дьявол жаждал поглотить Христа, искушая Его всей совокупностью нечистой силы. «Сатана искушал Бога, желая одержать над Ним победу. Однако он недооценил силы противника, он не разглядел за телесной оболочкой Иисуса Христа трансцендентной мощи Божества»¹⁰². Христос не уничтожил власть дьявола окончательно, чтобы дать человеку возможность вступить в поединок с нечистой силой. Как утверждал Иоанн Златоуст, человек без Божьей помощи не в состоянии преодолеть козни нечистой силы¹⁰³.

Если принимать плоть как норму существования, то она сама будет диктовать человеку его поведение (Рим. 7, 25). Становясь автономной, плоть наследует силу греха и превращает всех в рабов закона греха (Гал. 5, 19). Но грех был побежден Христом, который воспринял «тело плоти» (Кол. 1, 22). Именно в плоти и крови человеческой заключена сила Бога, которая помогает смиренному и терпеливому, немощему и страдающему, алчущему добра, грешнику. Доверяясь силе смерти Христа, источника жизни, человек обретает победу над дьяволом¹⁰⁴.

Совершенное смирение меняет человека — происходит метанойя. Такое крещение Духом Святым открывает в юродивых сверхчувственное, сверхъестественное знание. Особым зрением они видят настоящее и будущее. Не случайно в житиях их называют пророками.

Андрей Цареградский ведет себя странно, потому что логика его поступков никогда не будет понята «душевными» людьми. Апостол Павел говорит об этом в Первом послании к коринфянам. Юродивый, ставший образцом для подражания, смеется и плачет невпопад, молчит и тоскует необъяснимо. Его ум принадлежит сфере, где существуют вечно иные, чем в земном мире, смыслопорождения. Даже если бы юродивый захотел, он не смог бы объяснить того, что знает. Он может только предупредить людей об опасности, молиться за грешников и страдать от невозможности изменить ход событий.

Особый интерес с этой точки зрения представляет рассказ Жития о похоронах грешника. Однажды Андрей пошел на «духовное свое дело»¹⁰⁵. Навстречу ему несли покойника...

Что увидели свидетели этих похорон? Великое множество людей со многими свечами и кадильницами шло за гробом, слышались громкое пение, стенания и вопли.

Что увидел святой? «Множество ефиопъ демонъ идяше, болми певецъ въпияюще: “горе ему, горе ему”». Все это чернородное племя приплясывало на ходу и нагло смеялось. Бесы, подобно бесстыжим блудницам, то лаяли по-собачьи, то по-свински визжали. Мертвец вызывал у них особые «веселье и радость». Одни бесы шли с покойником рядом и кропили покойника нечистотами и навозной жижей, другие летали вокруг одра. Смерд стоял такой, какой бывает, когда выгребают отхожие места и расплескивают нечистоты. Некоторые бесы клали на лицо покойника собачий кал и жир морского пса и тут же плясали, смеясь и издеваясь («ругающееся невидимо») над поющими людьми, приговаривая: «Не дай никому из вас видеть свет, жалкие христиане, поющие над псом “со святыми упокой душу его” и называющие рабом Божиим того, который чинил всякое зло». В этот момент юродивый увидел самого дьявола с разъяренным взглядом; в руках у дьявола были

огонь, сера и смола. Он шел к покойнику, чтобы с позором сжечь его тело.

Когда процессия проходила мимо, Андрей заметил красивого юношу, который шел вслед за гробом и плакал, одержимый печалью. Тут произошло необычное событие: Андрей на какое-то мгновение как бы забыл про тайные дела Господа («яко забывъ по Бозе таинаго дела») и простер руку к юноше¹⁰⁶. Андрей спросил его: «Заклинаю тебя Богом неба и земли, в чем причина твоего плача и почему ты такие слезы льешь?» Юноша ответил ему, что умершего взял к себе дьявол. Андрей сразу же понял, что перед ним ангел. Он спросил: «Каковы грехи покойника?» Существенно то, что ответил ангел: «Понеже еси, Анѣдреа, и ты самъ избранный Божиимъ, разумехъ, да понеже достоитъ ти оуведити, внимай и да оуслышиши»¹⁰⁷. Это — особый, доверительный разговор посвященных в тайные дела Господа. Андрею, избранному Богом, позволено знать то, что не открывается никому. Ангел утешился прекрасной и чистой душой Андрея и рассказал историю жизни знатного мужа, служившего императору. Покойный был большой грешник и злой человек. Во всем блудник, мужеловец, мздоимец, клятвопреступник. Словом, свое наказание он заслужил в полной мере.

Ангел простился с Андреем и невидимо улетел. Люди же, которые шли по улице, видели совсем другую сцену: юродивый говорил сам с собой, как «боголишь» и бесноватый: «...идущую же по оулици, на неижѣ съ анѣгеломъ повести деашѣ святыи, и видяше единого стояще и повести деюща. Ангела бо не видяху, недостойни суще, да глаголаху къ себе сами: “зрите на боголишь ону, како ся глумить, къ стене повести дея, несмысля”. Ринувше же его и отгоняше глаголаху “что то естъ, похабе, надшене, еже стоя беседы деашѣ къ стене”. Святыи же си словеса слышавъ, еже ти блядаху, помродавъ и молча и посмивавъся неведенью ихъ, отиде от нихъ и шедъ покровно место, оумолча»¹⁰⁸.

Мы видим, что святой-юродивый посвящен в тайные, мистические дела Господа, являясь его воином. Дух Святой преображает личность, которая способна существовать в разных пространствах, в мирском и духовном, одновременно. Чудесным образом нарушается евклидова геометрия и утверждаются законы относительности времени¹⁰⁹ и пространства.

Пророческая близость святых к Богу порождает вопрос: как юродство соотносится с актуальной для восточного христианства проблемой богопознаваемости? В святоотеческой традиции, как известно, эта проблема вызвала волну богословских споров. Крайнее арианство (аномейство), а также неоплатоники, оригенисты считали, что человеческий разум может познать Бога. Григорий Богослов, Василий Великий и Григорий Нисский доказывали абсолютную недоступность божественной сущности человеческому разуму. Отцы-каппадокийцы выдвинули апофатическое учение (отрицательное богословие) и учение о Троице.

Апофатический путь, или мистическое богословие, есть путь к мистическому соединению с Богом, природа которого остается непознаваемой. Соединение это, писал В.Н. Лосский, «есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел. Действительно, человек не только выходит из самого себя (что происходит и у Плотина), но он полностью принадлежит Непознаваемому и в этом соединении становится обоженным, ибо единение означает здесь *обожение*»¹¹⁰.

Все, что мы знаем о Боге, доступно нам лишь потому, что Он сам открывает себя. Мы видим только «спину» Бога, находясь «за камнем», — такими неоплатоническими образами выражал свою мысль Григорий Богослов. Ни ангелы, ни, тем более, люди, не могут видеть божества, а лицезреют лишь Его славу и величие. Цель человеческой жизни — возвращение к Богу и единение с Ним.

Тринитарное богословие Восточной церкви провозгласило, что Бог есть единая Личность в трех ипостасях. Для античных философов Бог — понятие, доступное человеческому разуму, определяемое. Но всякое положительное утверждение о Боге неизбежно ограничивает Его. Такой подход, считали отцы-каппадокийцы, ведет к идолопоклонству. Утверждения о Боге могут быть лишь отрицательные: «Ты есть Бог неизреченный, неведомый, невидимый, непостижимый». Но возможен ли положительный опыт Божества? На этот вопрос каппадокийцы отвечали утвердительно. Сущность Бога непостижима, но встреча с Ним возможна. Его присутствие в жизни ощущимо.

Слово «ипостась» Восточные отцы церкви понимались как Лицо, а не как «первосущность». Каждое Лицо реально именно во встрече, но христианин верует в единосущную Троицу, которая есть Бог. И. Мейендорф отмечал: «Эта каппадокийская интуиция — от Троицы к единосущию, — унаследованная всей восточно-христианской традицией, в корне отличается от современного западного понятия о Боге. Средний западный христианин (в особенности протестант) рассуждает как раз наоборот: он верует в Бога вообще, но утверждение Его троичности как Отца, Сына и Духа считает ненужным умствованием и пережитком прошлого... <...> В основе всего спора о Filioque — официально утвержденного латинской Церковью добавления к Символу веры, означающего “и Сына” и утверждающего исхождение Святого Духа “от Отца и Сына” — лежит другой, специфический западный взгляд на Троицу, который мы находим в латинском богословии, начиная с блаженного Августина... <...> В настоящее время большинство историков Церкви признают, что августиновское и каппадокийское объяснения Святой Троицы в корне различны и что именно эти различия вызвали к жизни спор о Filioque. Следует заметить, что вполне законно подходить к тайне Святой Троицы по-разному: от единства к троичности или от троичности к единству»¹¹¹.

Юродский опыт неизвестен Западной Европе. Точнее сказать, этот опыт (прямое столкновение с дьяволом в миру) умозрительно допускался и обсуждался, но европейское самосознание ни на одном из этапов своего существования не было готово принять подобный радикализм душеспасительного поведения человека. Тому свои причины. Эразм Роттердамский в «Оружии христианского воина» пишет, что мир сей лежит во зле и христианин обязан быть воином Христовым, дабы принять окончательный выбор. «Почему ты вероломно переходишь на сторону врага, у которого Он однажды выкупил тебя ценой своей крови?.. Какие же награды победителю предложил наш устроитель состязаний? Разумеется, не треножники и не мулов, которых получили у Гомера Ахилл, а у Марона Эней, но то, что ни глаз не видел, ни ухо не слыхало и не приходило на сердце человеку... Что же это? Счастливое бессмертие...»¹¹²

Оружие христианского служения — молитва и знание (scientia). «Молитва даже предпочтительнее, так как она соединяет

с Богом; однако и знание не менее необходимо... Аарон, верный образам, представляет собой образ молитвы. Моисей олицетворяет знание закона»¹¹³. Молитва должна быть «не громоуханием уст», но выражением преданности «пылкого сердца». Знание — это постижение Священного Писания: «...если ты полностью посвятишь себя изучению Писаний, если будешь денно и нощно размышлять о законе Божьем, то не бойся ни дневного, ни ночного страха — ты будешь крепок и готов к любому нападению врага»¹¹⁴. Культ знания признается силой в борьбе с дьяволом. При этом, «знание» толкуется расширительно и метафорически: как на военной службе есть период обучения, так и в постижении знаний необходима школа. Ее суть — античное наследие, сочинения языческих поэтов и философов. «Эти сочинения лепят и оживляют детский разум и удивительным образом подготавливают к познанию божественных Писаний, врываться в которые с немытыми руками и ногами — своего рода святотатство»¹¹⁵.

Идеал смирения не является для Эразма центральным в учении о противоборстве злу, хотя он и признает, что кротость «дает способность воспринять божественный дух». Путь одухотворенного познания становится важнейшим средством в противостоянии «отцу лжи».

Если для древнерусского сознания начало мудрости — страх Божий¹¹⁶, то для Эразма — познание самого себя. Его толкование Первого послания апостола Павла к коринфянам тоже несколько другое, чем в византийско-русских источниках. Эразм считает, что глупость мира сего заключена в том, что люди, называющие себя христианами, из-за невежества оказываются его насмешниками и противниками. Для древней Руси «мудрость мира сего» — глупость и буйство у Бога, потому что люди, принявшие крещение, не возвышаются смирением и полагают свою житейскую мудрость (всегда ограниченную) выше божественной. Если для Эразма знать больше — это сила в борьбе с дьяволом, то для Руси не знать ничего, кроме Христа распятого, — единственный путь к победе. Ставка на разум больший и мудрость большую на Западе Европы и освобождение себя от знаний обыденных для стяжания Духа Святого на Востоке составляют императивы разного христианского поведения, которые одним дают схоластику, но лишают их полноты

мистического опыта, а других приводят к невиданному опыту богоощущения, однако в ущерб рациональным знаниям.

Богословские расхождения западного и восточного христианства находят реальное воплощение в юродстве, которое стало *важнейшим проявлением традиции апофатизма и тринитарного богословия*. Апофатизм не приводит к индифферентности, к отчуждению человека от Бога. Напротив, именно апофатизм в наибольшей степени открывает область действия Духа Святого, которым определяется этот тип святости.

В античной философии понятие о смирении не возвышалось над осознанием скромности, непритязательности. Христианство углубило это понятие и возвело добродетель смирения на «пьедестал благороднейшей и необходимейшей из всех добродетелей, поскольку ею определяется существо и характер самых внутренних отношений человека и к Богу и к ближним»¹¹⁷. Между смирением в обыденном смысле и смиренномудрием в духовном плане различие принципиальное: не принижено и ущербно чувствует себя человек, постигший мудрость юродства, а радуется своей христианской любви к ближнему¹¹⁸. Только смиренномудрые «сподобляются принять внутрь себя Духа откровений, показывающего тайны»¹¹⁹.

Итак, предпосылкой объяснения смеха-поношения, смеха-оскорбления, смеха-глумления является восточно-христианская идея совершенного смирения человека перед Богом. Именно эта идея порождает в реальном сознании логические конструкции, концепты поведения, агиографические топосы и т. д.

Понятно, *над кем* смеются юродивые. Но остается неясным вопрос: *над чем* они смеются и что *для них* есть смех¹²⁰?

Обратимся к первоначалам русской агиографии — к византийским житиям, ставшим образцами для книжников Киевской и Московской Руси. Одним из наиболее значимых является Житие Антония Великого, написанное около 365 г. Афанасием Александрийским¹²¹. Это произведение всегда рассматривалось как классическое выражение православного учения о природе добра и зла¹²². Оно было переведено на славянский язык в Болгарии в X в.¹²³ Житие вошло в древнерусскую литературу рано, а преподобный Антоний упомянут уже в «Повести временных лет» под 1074 г.¹²⁴

Родился святой в местечке Кома на юге Египта, в Гераклеопольской области в 251 г. в семье коптских христиан¹²⁵. Родители умерли, когда Антонию было около 20 лет. С ним осталась сестра. Следуя евангельскому слову Христа, обращенному к богатому юноше, — «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною», — Антоний продал имущество, а полученные деньги раздал нищим, оставив себе лишь незначительную часть. Однако вскоре он отдал нищим и последнее, что имел. Сестру поручил верным и известным девственницам иноческой обители, а сам удалился в пустыню. Антоний жил в гробнице, а затем в развалинах, предаваясь аскезе. В Житии раскрываются богословские основания борьбы со злом.

Антоний твердо противился дьяволу, когда тот влагал ему нечистые помыслы: «...сестры печаль, рода величество, суетную мира славу, снеди различная услаждения и прочая прелести мирския жизни: таже добродетели жестокии конецъ, и неудобныи течения труд, и телесную немощь, и летъ множество, и инихъ многихъ помысловъ мракъ налагаше ему, всячески тщаяся его развратити»¹²⁶. Дьявол сначала не воспринял своего противника всерьез. Но когда понял («ропозна»), что от юноши ему возможно «посмеяна быти», то стал употреблять против него всякие ухищрения. Но Антоний оставался твердым: «Диаволь скверныя влагаше помыслы, Антонии же отгоняше та молитвою непрестанною, онъ услаждаше чувства естественнымъ тела скоктаниемъ и раджежениемъ сеи же верою, бдениемъ и постомъ, ограждаше свое тело. Онъ в нощехъ в красныя жени преображашеся, всеми ухищренми похоть возбуждаеся; сеи же отмстительныя геенския пламы и болезнь неусыпающаго червиа, противу тоя полагание. Онъ сказоваше ползкия юности путь ко попасти скорои, и ко падению удобныи. Сеи же безконечнаго грядущаго суда муки приводя, чистоту душевну искушениемъ невредиму соблюдение. Сия же вся на поругание и посрамление бяху диаволу иже бо Богу быти подобень мняшеся, от юноши посмеваемы бысть окаяныи, и противу плоти и крови ратуяи, от человека плоть носящаго побеждашеся»¹²⁷.

Это место в житии Антония нуждается в толковании. В самом деле, почему дьявол восстает против плоти и крови? Ведь именно

вследствие плотского состояния человек не способен видеть духов злобы. Не в плоти ли угнездилося тварное, греховное состояние человечества? Но из рук Божиих плоть вышла как бы из рук ткача (Иов 10, 11; Пс. 138, 13) или горшечника (Быт. 2, 7; Иер. 1, 5; Иов. 10, 8) и уже одним этим фактом достойна восхищения. «Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь», — писал апостол Павел (Еф. 5, 29).

Духовная брань как спасительное начало самой жизни стала возможной только после Христа, который положил предел власти дьявола. Вопрос о плоти и крови человеческой — это вопрос о силе и бессилии дьявола. Немоощный человек, чья плоть не дает ему возможность даже увидеть беса, с Божьей помощью сокрушает твердыню дьявольской гордыни и самомнения, превращая злые образы искушений в прах и дым, в ничто и небытие.

Немошь для человека — условие его победы над дьяволом путем стяжания Духа Святого, при поддержке которого осуществляется чудо — явление силы Божьей; немошь для беса — симптом пустоты, отсутствия чуда как причастности к бытию, господство формы над содержанием жизни. Дьявол творит ложное чудо, чтобы убедить всех в своей силе. В этот момент особенно ярко проявляется его бессилие. Дьявол и истинное чудо несовместимы.

Окончательная победа над злом невозможна без Второго пришествия Христа. Изгнание беса означает неизбежное его возвращение, еще более злое и ухищренное, с новой силой устремленное на святого, ибо святость всегда нестерпима.

Дьявол, видя, что Антоний может вооружиться против него пустыннолическим подвижничеством, собрал — «по попущению Божию» — всю силу демонов и подверг его таким духовным искушениям, что блаженный после них был недвижимым и безгласным, о чем впоследствии сам много рассказывал; причиненные ему мучения превосходили всякие человеческие страдания.

Побои, которые претерпел Антоний, не следует воспринимать как внешнее насилие: нечистый дух действует искушениями, производя через них физические страдания (2 Кор. 12, 7). «По милосердию Господа Бога» Антоний не умер и, не имея сил стоять на ногах, возвестил бесам: «О бесове, не бегаю вашей борьбы, аще и большая соделаете, никто же ми разлучить от любви Христови;

и воспеваше глаголя: “Аще ополчится на мя полкъ, не убоятся сердце мое”...»¹²⁸.

Дьявол, узнав с большим удивлением, что Антоний осмелился после таких побоев вновь начать борьбу, созывает всех бесов («своя пси») и с яростью говорит им: «Видите, яко ни духомъ любодееяния, ни телесными язвами побежденъ есте, паче же дерзновенно ругается намъ: вся оружия воспримете, яко иматъ жесточая драться с нами, да уразумеетъ убо, коихъ противу себе на брань призываетъ. Сия диаволу возгласившу, все множество бесовское устремися, неисчетная бо диаволь иматъ оружия к борению и тако шумень гласъ внезапно воста, яко и месту от основанна двинутиися, и стены развалишася, и абие многообразное демонское множество вниде... привидении являющесе в подобии лвовъ, волковъ, аспидов, змиевъ, скорпии рысевъ и медведевъ. И от нихъ кождо по своему естеству яряшся, рыкаше левъ хотя поглотити... <...> Антоний биемъ и уязвляемъ бяше, но приемле жесточаишии в телеси болезни неустрашенъ пребысть в трезвении ума. Аще же и творяху болезни телесныя язвы, обаче душею недвижимъ бысть и врагомъ ругаяся...»¹²⁹

Как видно, ругательство святого — это смех-поношение, смех-оскорбление, смех-издевательство в ответ на миражи, призраки дьявола. Бесовские привидения действительно страшны внешним видом, а производимый ими рев и шум ужасны¹³⁰. Антоний переносил мучительнейшие страдания, но не впал в страх перед дьяволом, сохранив бодрость и ясность ума.

Для святого всегда открыты два пути страха: бояться дьявола — значит придавать ему значение, силу, смысл, и тогда не страшен Бог. Если же испытывать страх Божий, т. е. помнить о Страшном суде, тогда дьявол, по определению древнерусских книжников, лишь «мерзость запустения»¹³¹ и бояться его просто смешно.

Христос не оставил святого во время столь тяжелой борьбы с демонами. Подняв взор кверху, Антоний увидел, что свод гробницы, в которой он себя заточил, раскрылся и к нему исходит, рассеивая тьму, светлый луч. Демонов с появлением света не осталось ни одного, телесная боль мгновенно утихла, гробница же, которая распалась при появлении демонов, снова оказалась невредимой. Уразумев в этом посещение Господне и глубоко, от сердца вздохнув,

блаженный воскликнул с лицом, обратясь к озарявшему его свету: «Где еси былъ благий Исусе, где былъ еси? Почто в начале не прииде исцелити моя рани?». И бысть гласъ к нему глаголя: «Антоние, zde быхъ, но ждахъ видети мужество твое»»¹³².

В житии Антония Великого даются наставления самого святого относительно борьбы с демонами: «Егда в помыслах ничтоже возмогутъ, то мечтанми искушаютъ и устрашаютъ преобразующесе овогда в женско, овогда в скорпинно подобия и великия некия плоти, даже доверху храма протяжующе главу и в безчисленные образы и воинственные полчища, яже вся по первому креста знамению исчезаютъ, егда же познани бываютъ ложныя тыя коварства, начинаютъ провещавати и грядущаго времени действия, нудятся пророчески предсказовати. Егда же и о сих поносимы будутъ самага уже злобу своея начальника и всехъ золь силу на помощь борбы своея призываютъ многажды преподобнии отецъ нашъ Антонии Великий и сицевое привидение диаволско исповедаше яко во и праведныхъ Иовъ, Господу открывшу ему прозре: очи его видение денницы изъ устъ его исходятъ свещи горящия, власы же с пламенемъ потрясаются, изъ ноздри его исходить дымъ печи горящия огнемъ и углени душа же его яко уголь, пламень же изъ устъ его исходить с сицевымъ страшили виденъ бысть начальник демонск, иже хотел бы весь миръ абие погубити, но ничтоже можетъ, связанъ сыи божиею силою, аки скотина уздою и яко пленникъ окованъ путы. Бойтся же знамения крестнаго и жития чистаго праведныхъ; якоже же тоиже святыхъ Антонии известуетъ глаголюще велико возлюбленный оружие на диавола есть жития чисто и непорочная к Богу вера, веруити ми искусившему. Трепещеть сатана правоживущихъ бдениа молитвъ же ихъ и постовъ, кротости самоизвольныя нищеты, безъ тщеславия, смирения, любви [самоизвольныя], гневообладания, изредне же чиста сердца к любви Христовой; не невестъ бо велехваляисе змии, яко под праведныхъ подножиемъ валяется, по повелению Божию, иже рече: се даю вамъ власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражю»¹³³.

Бог не виновникъ зла, и демоны сделались злыми не по Его воле. Такая перемена в них произошла не по природе, а зависела от их собственной воли. Созданные благим Богом, они первоначально были добрыми духами, но за гордыню свою низринуты с неба на

землю, где, коснея во зле, обольстили народы ложными мечтами и научили их идолопоклонству, утверждал Антоний.

Метафора бесовского бессилия — дым. Этот образ взят из книги Иова*, в которой описывается дьявол (Иов 41, 9–10). Антоний тоже увидел дьявола: «Видехъ иногда диавола высока теломъ, иже дерзнулъ есть рещи: азъ есмь божия сила и премудрость; и глагола къ мне: что хощеши да дам ти, Антоние? Азъ плюновениемъ довольными въ уста его плюнувъ... <...> ...и абие онъ великии взоромъ посреде рукъ моихъ исчезе <...> Таковая повествуя преподобнии, учаше братию не боятися бесовския силы, яко немощныя и от Христа побежденныя»¹³⁴.

Антоний Великий — образец для юродивых. Нет никакой особой границы между пустынножительством и юродством: общим является путь смирения человека пред Богом. Антоний называл себя «буем», воином Христовым, он ругался бесам, и его риза была наихудшей. Антония не били, над ним не измывались, тем он и отличается от юродивых, которые показали, что можно быть даже выше человеческого естества**.

Кризис интерпретаций: амбивалентность и противоречивое целое

По мнению М.М. Бахтина, смех антиэсхатологичен и противостоит христианскому культу как иное, телесно-народное начало, всегда по сути своей незавершенное.

В его книге о Франсуа Рабле народный смех — праздничный, карнавальный — живет своей собственной жизнью, отделен-

* Этот образ нашел свое отражение и в Житии Сергия Радонежского.

** В Минее общей 1637 г. приводится похвала всем юродивым: «Радуи ся стратотерпче Христовъ непобедимыи, но присно побеждаяи диявола своимъ смирениемъ... Ты цель оумомъ въкроу чюдных мудре, многи оуловил еси оуродъствовати Господа ради. Ведый наругаемъ быти, вопия чистейшею душею имярек... Праведень и незлобивъ, истинень же и непорочень и верень. Оукло-няся от всякия злобныя вещи...» (Минея общая. 1637 г. Л. 162–163).

ной от серьезности культа. Такое понимание смеха привело Бахтина к выводу, что только в пародийно-праздничной культуре человек обретает подлинную сущность. Но может ли пародия быть сущностью? Выход из этой парадоксальности Бахтин нашел в концепции амбивалентности народного смеха. Само понятие «амбивалентность» восходит к исследованию З. Фрейда «Тотем и Табу». Не исключено, что на Бахтина повлияла также работа «По ту сторону принципа удовольствия», в которой Фрейд усмотрел борьбу «взаимоисключающих влечений уже не в психике, а в биологических свойствах клетки и энергетическом режиме ее существования. Речь идет о сочетании влечения к жизни и влечения к смерти. Их естественное биологическое равновесие противопоставляется стремлению к индивидуальному совершенствованию, к подавлению влечений, которое присуще культуре. В таком контексте ставится и решается проблема смерти и бессмертия»¹³⁵. Кроме того, термин «амбивалентность» встречается в «Очерках по психологии сексуальности» в качестве технического определения деятельности телесного низа человека на ранних стадиях половой зрелости¹³⁶.

Смех, по Бахтину, «отрицает и утверждает, хоронит и возрождает»¹³⁷. Как заметила М. Рюмина, «“амбивалентность” — это такая двойственность, которая предполагает наличие противоречия с противоположностями, застывшими в своем взаимоисключении. Это — как бы “остановившееся” противоречие, т. е. непримиренное, неразрешенное и не развивающееся к своему разрешению, а именно остановившееся на стадии взаимоуничтожения, борьбы»¹³⁸. Подобное раздвоение целостности и создание концепции «незавершенного диалога» вообще присуще культурологической установке Бахтина, который, пользуясь трудами русских философов-идеалистов (В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого), оставался на позициях глубокого неприятия христианской концепции времени и вечности.

Бахтин отмечал, что необходима «правильная постановка проблемы народного смеха. В литературе о нем до сих пор еще имеет место грубая модернизация его: в духе смеховой литературы нового времени его истолковывают либо как чисто отрицающий сатирический смех (Рабле при этом объявляется чистым сатириком), либо лишенный всякой мирозерцательной глубины и силы. Амбивалентность его обычно совершенно не воспринимается»¹³⁹.

Однако философ не мог предложить реального метода исследования амбивалентности, потому что мыслил ее принципиальной неопределенностью. Получилось, что к ней можно сводить непонятые и неисследованные фрагменты источниковой реальности. Такой подход не только не предотвращает модернизацию, но в большинстве случаев ее просто предполагает.

Д.С. Лихачев и А.М. Панченко полностью приняли идею амбивалентности народного смеха, высказанную Бахтиным применительно к западноевропейской культуре¹⁴⁰: «Смех заключает в себе разрушительное и созидательное начала одновременно... Разрушая, он строит и нечто свое: мир нарушенных отношений, мир нелепостей, логически не оправданных соотношений, мир свободы от условностей, а потому в какой-то мере желанный и беспечный»¹⁴¹.

Природу двойственности необходимо соизмерять с масштабом наблюдений и выводов. Вероятно, можно допустить ее существование в абстрактно-смысловых сферах любой культуры. В пределах самосознания древнерусских книжников, например, выявляется определенная склонность к мистической двойственности при описании явлений естественной природы и самой жизни человека. Лев, воскрешающий мертвых львят, означает воскресение Христа, но образ львят выражает идею земной власти; страус, забывающий свои яйца в песке, — образ губительной безответственности, но в то же время — идеальное воплощение созерцательного одиночества в пустыни; ночная сова — символ духовной слепоты, а также дух созерцания; змея — воплощенное зло и одновременно символ мудрости. Аспид мог олицетворять собой не только Антихриста, но и распятого Христа.

Однако если изучать непосредственную источниковую данность, то окажется, что в каждом конкретном проявлении текстовой семантики всегда имеется одновременно в виду не два абсолютно противопоставленных значения (оксюморон), а только одно. Невозможно себе представить фрагмент текста, в котором образ аспиды означал бы одновременно Христа и Антихриста. Еще Матиас Флаций Иллириец, один из основоположников новоевропейской герменевтики, утверждал, что в определенном контексте возможен единственный и вполне самодостаточный смысл. При этом,

разумеется, не следует забывать, что каждый элемент того или иного контекста располагает собственным семантическим ядром. Отсюда и проистекает сугубо герменевтическое требование: изучать отношения части и целого, интерпретируемого выражения к контексту¹⁴².

Оспаривая утверждение Ю.М. Лотмана о том, что проповедь Илариона в «Слове о законе и благодати» по существу является художественным произведением, в котором разные уровни значений «не отменяют друг друга», К.Д. Зеeman настойчиво подчеркивает: «В тексте Илариона нет никакой многозначности... <...> Своеобразная имажинация, придаваемая тексту средневековыми приемами экзегезы, делает текст необъясненным, но не из-за его многозначности, а из-за отдаленности нашего времени от средних веков и из-за необычности таких прагматических проповеднических текстов. Приемы аллегорической экзегезы нельзя подвергать всевозможным интерпретациям, так как их цель однозначна: доказать преимущество христианской веры для Руси при помощи самой Библии». Зеeman обращает внимание на то, что в отличие от фикциональной новоевропейской литературы древнерусская имеет «непосредственно практические функции познавательного характера», а потому книжные «приемы экзегезы не допускают свободной игры художественной фантазии»¹⁴³. Формальный перенос приемов работы с литературой Нового времени на древнерусский материал неизбежно ведет к модернизации.

Идея амбивалентности средневековой культуры была воспринята и А.Я. Гуревичем. Изучая общество «глазами современников», он пришел к мысли, что «безразличие к противоречию отсутствия боязни парадокса... невнимание ко времени, доходящее до его отрицания... с точки зрения современной психологии, суть коренные признаки бессознательного!» Иначе говоря, бессознательное в культуре создает амбивалентность. Бессознательное — то, что люди прошлого признавали как данность, хотя на самом деле она противоречива. Откуда же мы знаем о «противоречиях»? Решающее значение имеет логика самого исследователя...

А.Я. Гуревич обращается к демонологическим сюжетам из средневековых проповедей («примеров»). По мнению ученого, нечистая сила оказывается амбивалентной, потому что в проповедни-

ческой литературе «бесы нередко выступают... в роли существ, покорных богу и деве Марии, почитают и выполняют их волю»¹⁴⁴. Но дьявол и бесы подчиняются Богу, Богородице, святым и священникам, избранным Богом людям, потому что только так и возможно само христианство! Факт подчинения *нечистой силы* Богу подтверждается *всей* святоотеческой литературой, восточным христианством и, конечно же, католичеством¹⁴⁵. Если нет этого подчинения, то речь идет не о христианстве, а о манихействе.

Нет ничего удивительного и тем более противоречивого в том, что святой Теобальд приказал дьяволу заменить собой колесо в повозке, и тот не осмелился перечить святому. Ни о каком противоречии говорить здесь не приходится, потому что *так должно быть* в соответствии с логикой преодоленного дуализма. Бесспорное тому подтверждение — евангельские слова: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам; однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10, 19–20).

В Житии Григория Неокесарийского (221 — ок. 270, один из отцов Церкви), написанного по преданию Григорием Нисским, описывается случай парадоксального (с современной точки зрения) вмешательства святителя в дьявольские дела. Однажды на пути в Неокесарию он остановился у идольского храма. Был вечер, надвигался дождь, и необходимость заставила Григория и его спутников войти в храм. «Великии же Григории Неокесарискии чудотворецъ всенощнымъ стояниемъ и славословиемъ и именемъ Исус Христовымъ и осенениемъ честнаго креста все бесы устраши и разъгна. Утру жь осиявающую и поиде блаженнии во свои путь...»¹⁴⁶. Скоро его догнал жрец, который пришел в храм утром, желая принести жертву бесам, но не нашел их там. Они так испугались, что не возвращались в храм даже тогда, когда жрец начал приносить им жертвы. Наконец бесы открыли тайну их испуга и невозвращения: они возопили издали, что не могут теперь войти туда, где был странник, шедший из пустыни в Неокесарию. Жрец, догнав Григория, стал угрожать ему царским судом и расправой.

Однако Григорий сказал, что его Бог всемогущ и дал ему такую власть и силу над бесами, что они против воли слушаются.

Жрец умерил свой гнев и стал умолять Григория разрешить бесам вернуться в храм. «Великия же Григории слышав се от прозмонариа и поверже ему от харатицы образокъ малъ имущъ. Повеление бесомъ написано сиде: *“Григорие — сатане велю: влеси (войди. — А. Ю.)”*. Онъ же вземъ образокъ отиде и полагаетъ ево на третищи и по обычному служению приношает темъ жертвы...»¹⁴⁷

Увидев, что бесы подчинились Григорию, жрец уверовал в Христа. Он упросил Григория показать ему еще чудо, и святой передвинул камень, который никто не мог бы сдвинуть с места. Это произошло при помощи Божьей силы и именем Господа*.

Словами Христа «се власть дах... над духы нечистыми» определяется суть повести о путешествии Иоанна Новгородского в Иерусалим на бесе. Увидев в сосуде для умывания бесовское мечтание, святой сотворил молитву и оградил сосуд. Бес не мог терпеть этого долго и возопил. Иоанн приказал бесу перенести его в Иерусалим¹⁴⁸. Пока святой молился в церкви Воскресения, бес не мог двинуться с места по приказу святого. Демон был унижен собственным превращением в транспортное средство. Но не бес сотворил чудо, а Бог, потому что Его властью Иоанн заставил беса передвигаться с немыслимыми для человека скоростями. На этом борьба не закончилась: Иоанн неосторожно похвалился тем, что ездил в Иерусалим на бесе, и тут же подвергся атаке со стороны нечистой силы. Приняв вид девицы, бес стал захаживать в покои Иоанна, чтобы все новгородцы это видели. Люди были возмущены поведением «блудника». Иоанна посадили на плот, решив отправить его вниз по реке. Но плот неожиданно поплыл «в верх реки», «противу великия быстрины». Так новгородцы узнали, что святой невиновен.

* Из греческого патерика в русскую агиографию вошел эпизод, в котором рассказывается, как однажды Макарий Египетский встретил в пустыне старца, одетого в длинную косматую льняную одежду, обвешанного различными сосудами. Макарий спросил, кто он, и старец ответил: «Дьявол». Сосуды же у него для совращения людей. Тогда Макарий заклил именем Бога рассказать о действии каждого сосуда, и дьявол не мог скрыть от святого своей тайны (ОР РГБ. Ф. 299. № 374. Л. 151).

Неубедительны суждения Гуревича о «странностях» рассказа Жака де Витри, который поведал, как однажды аббат цистерцианского монастыря заблудился со своими слугами и оказался в лесу. Бесы, приняв вид монахов, пригласили заблудших в свой монастырь. «Наутро местные “монахи” усердно служили мессу и попросили аббата-гостя прочитать проповедь. Аббат поручил произвести ее цистерцианскому монаху, и тот, видя перед собой более тридцати слушателей, выглядевших образованными, начал “возвышенную и тонкую речь” о небесной иерархии и о падении изменивших ему ангелов. Но местные “монахи” не могли слушать такой проповеди и, склонив головы, один за другим в смущении и стыде стали покидать часовню. Проповедник, видя немногих оставшихся на своих местах и полагая, что утомил слушателей, умолк. Аббат-гость спросил местного “аббата” о причине, по которой почти все его братья удалились, и тот не скрыл правды. “Мы — ангелы, павшие вместе с Люцифером, и они не могли слушать об иерархии, из коей были изгнаны; остался же тот разряд, которого проповедник не упомянул. И тут же исчезли и псевдомонахи, и монастырь, а на его месте образовалась топь, из которой аббат со своими спутниками с трудом выбрались... Какая странная картина! Бесы служат мессу, это что-то неслыханное, ибо считалось, что священная литургия непереносима для нечистой силы. Проповедь, напоминающая об их былом единении с богом, повергает их в расстройство и стыд, и они бегут прочь, позабыв о своем намерении напасть на цистерцианцев или вовсе их погубить... В четко очерченные богословием рамки проникает некая двойственность, двусмысленность»¹⁴⁹, — пишет историк.

Речь идет о бесовских привидениях, о способности бесов создавать иллюзорные картины, которые искушают не только простаков, но и святых людей. Чем выше святость, тем хитроумнее действует дьявол. Причем следует обратить внимание на то, что путники именно заблудились. Попасть в ад, свидетельствует Данте, можно только «утратив правый путь в долине»¹⁵⁰. То, что бесы якобы служат мессу, не должно смущать, потому что они служат бесовскую (иллюзорную) мессу. Путники оказались на высоте — они разогнали бесов подлинной проповедью. Бесы исчезают вместе со своим монастырем.

Сюжет о «заблудших» людях известен и в древнерусской демонологии. В Житии Ефросина Псковского рассказывается¹⁵¹, как однажды святой пошел во «внутреннюю пустыню». Там ему повстречался дьявол в виде знакомого Ефросину человека. Они пошли вместе. Дьявол забежал вперед и занимал преподобного разговорами, жалобами на жизнь. Святой по обычаю стал скорбеть о нем и печаловаться. Не ведая, что это сам дьявол, Ефросин поучал его быть смиренным, повторяя священные слова, что Бог противится гордым, а смиренным дает благодать. Увлечшись разговором, он не заметил, как заблудился и оказался в незнакомом месте. Спутник его выразил желание помочь найти правильную дорогу, но еще больше запутал. День уже догорал, наступал вечер, и святой, встав на колени, произнес молитву. Как только Ефросин сказал: «Избави нас от лукавого», проводник начал быстро таять, исчезать, расходясь по воздуху, как дым. Преподобный пришел в сознание и увидел, что находится в непроходимой чаще, на крутой горе, перед пропастью. Понял он, что «облуди его враг».

Нет ничего странного и в том, что демоны нередко тяготеют к Богу и порой даже прямо говорят о желании вернуть ангельское прошлое. Дьявол не в состоянии преодолеть своей гордыни, он не может смиренно молиться Богу. Его отпадение окончательно, но муки погибели велики даже для него, лишенного всякой надежды на спасение¹⁵².

Общий вывод Гуревича о том, что «делается переменчиво двусмысленной та иерархическая вертикаль, которая обычно представляется безусловно господствующей в средневековом обществе», никак не вытекает из анализа тех сюжетов, которые ученый приводит в качестве иллюстраций исходной «противоречивости» целого¹⁵³.

Очевидно, что без противоречий живое в культуре вообще не существует. Очевидно, что противоречия могут быть естественным продолжением самой жизни и могут стать ее разрушительным началом. Но также очевидно, что проблема противоречивости средневековой культуры не может быть сведена к формулам рационалистической критики чужого объяснения. Такая критика источника *никогда не приведет* к пониманию объяснительного смысла средневекового текста.

В раннем Житии Прокопия Устюжского имеется чудо о Матрене бесноватой. Оно сохранилось в двух ранних редакциях: Борисоглебской и Выборской (подробнее см. гл. 2).

Разночтения между ними небезынтересны.

Так, в Выборской редакции Жития (Л. 158—159об.) говорится: «Бе некая жена имянем Матрена роди отрочаи некогда привидением дияволим смятесе не оум и недостойная глаголаше, всегда оубо диавол ненавидяи добра человеческому роду, приходя к неи в образе мужа ея и в нощи спаше с нею, а в день седяи, и хожаше с нею, и на многа времяна мучима бяше от лютаго демона, и терпя и горкую болезнь, не бе бо ей памяти Богу молитися. Сердоболии же ея приведоша ю в монастырь святых страстотерпец Бориса и Глеба, и святого чудотворца Прокопия, святых страстотерпицы Екатерины, и не бе бо ей возможно внити в церковь до 40 днии рождения ради отрочати, но оу дверей вне церкви стоя и сердоболи своимиставляема Богу молитись и взирати на образ чудотворных иконы святого праведнаго Прокопия. Многажды же с великою нужею влекуша ея к церкви, онаже рвашеся из роук, и егда приведоша ю к церкви, и тогда сказахше им: в церкви все кроваво, а ерея видить отроча закалающе, и кровь его точаша в сосуд, плачюша, и все неудобно сказахше».

В Борисоглебской редакции акцент явно смещен: Матрена не «сказахше им», а «ей *казашеся кроваво во церкви, и иерея видит, яко отроча заклающе, и кровь его точаша в сосуд, плачюша, все неудобно *казашеся**» (Л. 73об.)

Выборская редакция: «...и паки во ин день приведоша ю к церкви во время божественных литургий и стоящи ей оу придверии церковнаго, и абие видить некоего мужа страшна, и светлостию исполнен, и скипетр держаше в руке своей, и приходяща к неи, и скоро прогна от нея духы нечистыя, и без вести исчезоша, абие беснованная жена от того часа в чюство прииде, видит свет пречюден светящъ, на чудотворней иконе святого Прокопия въскоре ту исцеление получи, и иде в дом свои, радуяся, благодаря Бога и Пречистую Его Богоматерь, и оугодника его блаженнаго Прокопия».

Увиденное Матреной в церкви характеризует степень помутнения ее рассудка. Вот почему в Борисоглебской редакции этот акцент усилен: ей все показалось. Разумеется, такое состояние непередаваемо («все неудобно...»), ибо это не видение, открывающее окно в мир божественный, а галлюцинация поврежденного демоном рассудка несчастной женщины («смятесе еи оум и недостояная глаголаше»). Причина же «смятения» ума — действие дьявола. Чудо об исцелении Матрены в соответствии с богословскими представлениями утверждает фундаментальный принцип: дьявол не в состоянии творить подлинные чудеса, он — творец иллюзий, ибо подлинная сила в руках Господа Бога, Творца и Вседержителя.

Не зная смысла ключевых слов, можно буквально прочесть текст и сделать следующий вывод: если сказано, что у Матрены родился ребенок, значит, он родился. Но смысл здесь не буквальный, а иносказательный. Матрена «роди отрочаи некогда *привидением дияволим* смятесе еи оум». Рожденное чадо — плод больного воображения и дьявольских козней. У Матрены *никто* не родился!

Именно поэтому в галлюцинации Матрены священник выглядит как убийца младенца, кровь которого течет в сосуд. Однако и в том, и в другом случае «сердоболнии» повели Матрену к церкви, и при этом оговаривается, что ей нельзя войти в церковь: «не бе бо еи возможно внити в церковь до 40 днии рожения ради отрочати». Книжник искусно создает настоящее наваждение для того, чтобы показать, что дьявольские воображаемые формы исчезнут как извращенное мировосприятие только тогда, когда произойдет исцеление Матрены. Не случайно, получив исцеление, она «иде в дом свой, благодаря Бога», и при этом ничего не сообщается об «отрочати».

Зло стремится утвердиться во власти над человеком и миром, претендуя на онтологичность. Сущность юродского смеха заключается в том, что дьявол дерзко высмеивается святыми в миру, в своей епархии как сила несущественная и власть мнимая.

Ничто претендует *быть чем-то*. Это ли не вечная тема для смеха? «Как верили наставники всего средневековья, быть — верховное преимущество Бога, и это свое преимущество он по своей благости дарит всему сущему. Именно уделенное вещи присутствие

Бога есть основание ее бытия», — отмечал С.С. Аверинцев¹⁵⁴. Зло, хотя и реально, никакой сущности не имеет. Оно «вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции»¹⁵⁵. Словом, дьявольская пустота — полное отпадение от бытия. Пустота может породить только химеры, призраки, галлюцинации. Началом и концом зла является Добро, «ибо все существует ради Добра»¹⁵⁶.

Убить беса нельзя потому, что нельзя убить нелепое ничто...

Глава 4

Традиция и апостасия

Ключевые понятия

В отечественной исторической науке существует весьма устойчивое представление о том, что канон — это некий свод правил, мешающий развитию живого содержания, а потому все, что неканонично, хорошо, а все, что канонично, плохо¹. Конечно, это схема, но речь и идет о непроясненном отношении, которое обнаруживается даже в серьезных работах по истории культуры. Остановимся на этом несколько подробнее.

Одним из первых о восприятии агиографического канона и традиции написал Б.И. Берман. Он обратил внимание на то, что для современного читателя традиция агиографии малоинтересна и ничего, кроме бесконечных повторов общих мест, лишенных уникальности, своеобразия, индивидуальности, не содержит. Средневековый же читатель, напротив, желал встречи с одной и той же темой духовного спасения: «...сирийская пустыня VI в., византийский город XI в., русский монастырь XIV в. — все многоголосие житий, греческих, русских, славянских, латинских, вся экзотическая география их от Индии до Египта сплавляется в то единое целое, которое можно назвать житийным канонм русского средневековья... <...> Канон обличает установку на выражение равного

себе эмоционального содержания. <...> Житие все же предназначено не для литературоведа»².

В качестве образца для анализа существенных черт древнерусской агиографии Б.И. Берман выбрал Житие Алексея, человека Божия. Ход верный — идти от части к целому. Но почему именно это Житие, а не другое свидетельствует о всей агиографии? В этом подходе видны затруднения не одного Бермана, а всей отечественной науки³. Можно ли изучать агиографию не только в отдельных ее частях (житиях), но и как некое целое?

Интригующие наблюдения Бермана над текстом Жития Алексея сразу превращаются в общие характеристики всей древнерусской агиографии, что неизбежно ведет к схематизму*.

Подобные трудности возникают и в работах, посвященных «переходному периоду». Так, Л.А. Черная полагает, что необходимо различать канон и стиль. Канон характерен для теоцентрической культуры, стиль — «явление слишком временное, исторически связанное с определенным временем и его содержанием, чтобы соперничать с “вечностью” канона»⁴.

Л.А. Черная считает, что канон «необходимо подразделять на идеологический и изобразительный». Почему «необходимо», не объясняется. Впрочем, в работе присутствует общее толкование истоков канона. Оно сводится к следующему: русское Средневековье желало следовать «старине», традиции. Это стремление неизбежно вело к сохранению всякого прежнего, устойчивого вопреки всякому новому, идущему не от божественных откровений, а от человеческого хотения.

Канон, отмечает исследователь, «доминирует в культурах, вошедших в фазу теоцентризма, когда канон выражает принцип “старины”, принимается за раз и навсегда данную истину и выводит идею развития из движения назад, вспять, к утрачиваемому идеалу. Идеологический канон мешает осмыслению традиции как преемственного движения культуры, так как истина единична,

* Кроме того, в житии Алексея, человека Божия отсутствуют важнейшие составляющие древнерусского канона — чудеса у гроба, от икон. Без этих элементов трудно говорить что-либо определенное о специфике агиографической традиции.

скрыта в Библии и творениях святых отцов... <...> Всякое новшество приравнивается “повреждению” истины-канона, принявшего в русской культуре форму “чина”»⁵.

Не ясно, кому мешает канон? Современнику? Исторiku? Если исследователю не нравятся правила агиографии, это еще не значит, что они не нравились читателю средневековых житий.

Другая тенденция осмысления этого термина относится к изучению исторической поэтики. Здесь виден более широкий и вместе с тем углубленный взгляд на природу канона в мировой культуре. Так, С.С. Аверинцев, М.Л. Андреев, М.Л. Гаспаров, П.А. Гринцер и А.В. Михайлов в своей статье в сборнике, посвященном литературным эпохам и типам художественного сознания, отмечали, что «традиционализм предполагал опору на образец (стилистический, жанровый, сюжетный и т. д.), и отсюда свойственный ему набор устойчивых литературных моделей, своего рода универсалий»⁶. Литература, живущая интересами канона, принадлежит к нехудожественной словесности⁷, в которой внелитературные представления о добре и правде совпадают с критерием красоты⁸. Канон — явление органичное, естественное для такой литературы: «Выразительные средства фольклора и архаики также были каноничны и стереотипны, но употреблялись стихийно и традиционно. Теперь эта стереотипичность осознается и используется с расчетом. Это позволяет свободнее пользоваться незапрещенными сочетаниями элементов традиционного набора. Основой эстетического впечатления по-прежнему остается *удовлетворенность ожидания*, но на ее фоне ярче выступают случаи *обманутого ожидания*, хотя бы минимальные, поскольку все ожидаемое оговорено»⁹. Эти весьма тонкие рассуждения о природе канона расширяют сферу его обозначения. Канон и авторская интенция не противостоят друг другу, как порой думается, но находятся в более сложном взаимоотношении¹⁰.

В том же сборнике арабист А.Б. Куделин опубликовал специальную работу о проблеме автора и традиционалистского канона (на материале арабской средневековой литературы). Он отметил, что еще в 20—30-х годах XX в. «считалось хорошей научной модой высказывать сожаления по поводу малой индивидуальной выразительности и “естественности” многих произведений, создан-

ных в период господства традиционалистского художественного канона»¹¹. То, что в творчестве древнего писателя канон играл определяющую роль, по мнению Куделина, не является результатом «погрешностей восприятия» далекой культуры современным наблюдателем. «Знатоки, критики и теоретики литературы, основанной на канонах, не только ощущали повторяемость конститутивных элементов литературной системы, но и исходили из этой повторяемости в своих суждениях о поэтических произведениях»¹². И при том «высокий уровень канонизации художественной системы литератур древности и Средневековья не превращал, однако, автора традиционалистской эпохи в копииста, бездумного воспроизводителя заданных традицией образцов»¹³.

Какова же диалектическая связь канона и автора, способная создать гармонию в художественном сочетании нормы и актов творчества? «...оригинальное в принципе не могло быть обнесено оградой собственности, поскольку оно было *общей ценностью*, являясь одним из шагов на общем для всех пути постижения абсолютного идеала... <...> Однако для характеристики средневековой арабской оригинальности недостаточно сказать, что индивидуально-авторское становится коллективным. Это лишь одна сторона дела. Другая состоит в том, что коллективное, в свою очередь, постоянно становится индивидуально-авторским... <...> Индивидуально-авторское варьирование образцов приобретало сверхзадачу целенаправленного изменения их для приближения к модели, а индивидуальное и коллективное диалектически связывалось между собой в цепи бесконечных превращений»¹⁴.

А.Б. Куделин ясно отграничил способы описания канона: «...необходимо различать два разных понимания природы канона античности и средневековья. Одно из них — понимание “изнутри”, описание канона традиционалистским сознанием, другое — понимание “извне”, описание канона посттрадиционалистским сознанием». Канон в первом значении (или «понимании») «не только неисчерпаем, но и принципиально неизменен», считал исследователь. Эволюция канона создавала «новые возможности для проявления индивидуальной авторской инициативы»¹⁵.

Мы видим, сколь сложна и неоднозначна природа художественного канона¹⁶. Она требует рефлексивного анализа¹⁷. В нашу

задачу, конечно, не входит специальное изучение этой проблемы. Это — дело будущего. Но очевидно, что при определении канона следует учитывать самосознание исторической эпохи, ее ценностные предпочтения как объективный факт.

А.Ф. Лосев дал обширное определение художественного канона, из которого мы позволим себе взять то, что в наибольшей степени относимо к культуре древней Руси и не противоречит современной общенаучной позиции. Канон, по Лосеву, — это «принцип конструирования известного множества произведений»¹⁸.

Слово *канон* греческого происхождения; первоначально это прямая палка, служащая опорой или для измерения прямой линии. Затем это слово было переосмыслено как *правило*. В таком значении оно впервые появляется в одном из посланий апостола Павла: речь идет уже о правилах веры и жизни христианской. До канона в церкви господствовал обычай. Появление канона вызвало к жизни писанное правило — его стали обсуждать и утверждать на церковных соборах¹⁹.

Канон агиографии не был письменно оформлен в Восточной церкви и относился к разряду обычаев, существовавших исключительно на добровольной основе. Точнее сказать, в топосах агиографии были как бы растворены нормы, регулирующие практику. Любое Житие уже изначально ориентировано на коллективный опыт. Всякий, кто брался за написание агиобиографии святого, знал не отдельно существовавшие правила, как именно сообщать о жизни святого, а живую ткань изложения, способы оформления подобных текстов. Эта область книжной культуры не ведала плагиата.

Агиографическое целое включает в себя неоднородные части. Каждая из них не может вместить в себя целое, но она всегда содержит в себе знание о нем. Как это возможно? Любая единица агиографии сохраняет конвенциональность — такой способ соединения (подключения), при помощи которого она оказывается частью ряда, восходящего к целому. Едва ли реально полностью восстановить целостность древнерусской агиографии, но можно реконструировать общепринятые идеи агиографического сообщества.

Чудо о Соломонии содержит в себе новые объяснительные мотивы, и необходимо понять, как они соотносятся с агиографической

традицией. Важнейший вопрос реконструкции: с чем сравнивать? Кризис объяснительной науки ведет к такому опыту аналитики, который призван исключить произвол исследователя. Необходимо редуцировать объяснение историка как *исходный момент* анализа: текст источника может сам указать (и, как правило, указывает) путь восстановления целого.

Состояния «части и целого» выводят на круг источников, которые дают возможность, во-первых, обосновать репрезентативность герменевтического круга Жития Прокопия Устюжского для характеристики смысловых сцеплений в агиографической традиции и, во-вторых, верифицировать полученные результаты²⁰.

Таким образом, Чудо о Соломонии бесноватой (как часть) находится в текстовом пространстве позднего Жития Прокопия Устюжского (см. гл. 2); раннее Житие Прокопия Устюжского (как часть) находится в типологическом ряду юродских житий XV—XVI вв. (см. гл. 3); все редакции Жития Прокопия Устюжского XVI—XVII вв. (как часть) содержат прямые авторские отсылки на связь с агиографией: перечисляются византийские и русские святые, которых «блажат» в разных землях. Заявленное отношение всех редакций Жития Прокопия Устюжского к агиографии через список святых (см. ниже) и дает нам право утверждать, что выявляемый герменевтический круг репрезентативен для анализа и выводов о содержании важнейших богословских концептов всей агиографической традиции.

Отметим особо, что принимается во внимание такая герменевтическая связь, которая обнаруживает себя либо в виде прямых отсылок Жития, либо в жанровом ряду подобных (юродских) житий. Научно устанавливаемая текстологическая связь не считается в данном случае убедительной потому, что далеко не всегда ясен действительный первоисточник цитирования. Например, нетрудно доказать, что между текстами Жития Прокопия Устюжского и Сергия Радонежского существует текстологическая связь, но она не обязательно генетически прямая, так как не исключается текстуальный повтор другого текста Жития, в котором также присутствует это «общее место».

И еще одно уточнение: термин *апостасия* используется в техническом значении как отступление от незыблемых правил; в на-

шем исследовании это также отступление от добровольных соглашений или конвенциональных идей в древнерусской агиографии.

Список святых

Обратимся к раннему Житию Прокопия Устюжского. Вот как выглядит упомянутый перечень святых, манифестирующий связь Жития со всей древнерусской агиографией:

«Царьский бо град блажить Симиона и Ио(ан)на и Андрея оуродивых Христа ради. Псков же и Великий Новгород блажить Варлама и Михаила оуродиваго Христа ради. Смоленскъ же блажить князя Федора. Московское же царство блажить Петра и Алексея, и Иону, и Максима и инех множество. Ростовъ бо блажить Леонтия и Игнатъя, Исаию, Васьяна и Ефрема. Вологда бо блажить преподобнаго Дмитрея, иныя тамо сущая места. Кая же страна своих блажить, и мы же тебя Северьская страна, по Двине реце, Вага река. На ней же град Сенькурья, и тои блажить Георгия оуродиваго Христа ради, Соловецкыи же остров и все Поморье блажит Саватия и Зосиму. Мы же тебя (Прокопия Устюжского. — А. Ю.) яко стража и хранителя имеем...» (ОР РГБ Ф. 178. № 1365. Л. 35—36).

Перечислим святых в исходном порядке:

**«Царьский бо град блажить Симиона
и Ио(ан)на, и Андрея оуродивых Христа ради»**

Речь идет о византийских святых. Симеон Эмесский жил в первой половине VI в. Его Житие было составлено кипрским епископом Леонтием Неапольским. Это «первое чисто “юродское” житие, ставшее образцом для Жития Андрея Юродивого, а через него и для всей “юродской агиографии”»²¹. Симеон и Иоанн были друзьями, вместе постриглись в монахи, а затем ушли в «пустыню», где пробыли 29 лет. Затем Симеон якобы заявил Иоанну: «Что толку нам, брате, подвизаться в этой пустыне? Послушайся меня:

вставай, пойдём спасать других! Ведь так мы приносим пользу лишь самим себе и ни от кого не получаем мзды»²².

Славянский перевод Жития Андрея Цареградского, осуществленный в конце XI — начале XII в., известен в огромном количестве списков. Широкое распространение получили также проложные варианты Жития, старшие из которых относятся к концу XIV в.²³ Обстоятельный анализ текста и публикацию Жития осуществил А.М. Молдован²⁴. Это издание используется в реконструкции.

*«Псков же и Великий Новгород блажит Варлаама
и Михаила оуродиваго Христа ради»*

Смерть Варлаама Хутынского традиционно относили к 1193 г.²⁵ Эту дату пересмотрели А.А. Зализняк и В.Л. Янин в статье, посвященной вкладной грамоте Варлаама Хутынского. Они полагают, что он умер в 1210 г.²⁶ Сходную точку зрения недавно высказала О.С. Попова в статье о миниатюрах Служебника раннего XIII в., принадлежавшего Варлааму Хутынскому²⁷. Попова полагает, что он умер вскоре после приезда Добрыни Ядрейковича (Антония) из Константинополя в 1211 г.

Е. Голубинский считал началом местного празднования преподобному Варлааму конец XIII в., хотя отмечал, что «представляется более вероятным относить его к продолжению второй половины XIV века. Побуждением к установлению празднования, несомненно, послужили чудеса, совершавшиеся при гробе преподобного... В Москве начали праздновать Варлааму с 1461-го года по тому поводу, что в бытность великого князя в Новгороде в предшествующем 1460-м году он совершил великое чудо с отроком его (князя) свиты»²⁸.

Житие Варлаама Хутынского сохранилось во многих редакциях (более 10), которые подразделяются на варианты и группы. Первая редакция — проложная, краткая. В ней говорится о рождении святого от благоверных родителей, об уходе в «пустое место», пострижении, о борьбе с бесами, построении церкви, создании монастыря. Написание редакции относится ко второй половине XIII — началу XIV в. Вторая редакция (с названием «Месяца

ноября 6, память преподобного отца нашего Варлаама чудотворца») содержит шесть новых чудес (одно из них — об исцелении Константина Дмитриевича в Новгороде в 1408—1412 и 1420—1421 гг.). Исследователи отмечают, что эта редакция текстуально совпадает с Житием Сергия Радонежского, написанным Епифанием Премудрым. Третья редакция составлена Пахомием Логофетом и имеет название «Житие и подвизи преподобного и богоносного отца нашего Варлаама игумена, иже на Хутыне пречестень монастырь составившаго...». Пахомий воспользовался второй редакцией и добавил четыре новых чуда. Большой литературный интерес представляют собой редакции XVI в. — Распространенная и Особая. Первоначальный вариант Распространенной редакции, составленный в 1526 г., до нас не дошел, второй же, дополненный рассказами о чудесах, относится ко второй половине XVI в.²⁹

Особая редакция составлена во второй четверти XVI в. В нее в отличие от Распространенной редакции вставлен заимствованный из летописи рассказ о наводнении и буре в Новгороде в 1421 г. Одновременно с Распространенной и Особой редакциями имеются и другие. Сокращением и переработкой второй редакции стал текст, вошедший в печатный Пролог 1642 г. В самом начале XVIII в. братья Иоанникий и Софроний Лихуды подготовили новую редакцию³⁰. В настоящей реконструкции используются редакция Пахомия Логофета (Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 1—12. СПб., 1897. Стб. 198—226), Распространенная редакция (Житие Варлаама Хутынского. СПб., 1881) и редакция начала XVIII в. (Никольский А. Житие преподобного Варлаама Хутынского Лихудиевой редакции. СПб., 1911).

Михаил Клопский, юродивый Христа ради, жил в Клопском Троицком монастыре (недалеко от Новгорода на р. Веряже) в первой половине XV в. Житие святого, написанное в конце 70-х годов XV в., представлено тремя редакциями — первой, второй и Тучковской. Первая редакция дошла в двух вариантах — А и Б. Вторая редакция, составленная в 90-х годах XV в., восходит к общему для вариантов первой редакции протографу Жития. Считается, что во второй редакции усилилась промосковская тенденция; возможно, текст создавался при участии новгородского архиепископа

Геннадия. В этой редакции широко используются тексты из произведений Пахомия Логофета (Жития Кирилла Белозерского и архиепископа Евфимия II). В 1537 г. В.М. Тучков составил по поручению новгородского архиепископа Макария третью редакцию, представленную двумя вариантами (отличие — рассказ-вставка о пророчестве Михаила Клопского новгородскому архиепископу Ионе)³¹. Михаил Клопский канонизирован на церковном соборе 1547 г. к общему всецерковному празднованию (11 января). Л.А. Дмитриев подготовил и осуществил издание основных редакций памятника (Повести о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958).

Смоленск блажит князя Федора «з детми»

Князь (Смоленский и Ярославский) Федор Ростиславич (по прозванию Черный) скончался в 1299 г.³² Вместе с сыновьями он был погребен в ярославском Спасском монастыре. Около 1463 г. мощи всех троих были открыты и положены в один гроб с надеждой, что произойдут чудеса. Но чудес не произошло, и в 1463 г. игумен Спасского монастыря, священники соборных церквей решили «положить их с честью в землю... Но когда сошлись священники и миряне, чтобы снести мощи в устроенную для них гробницу, от них совершилось несколько чудес: тогда отложили намерение погребать их и оставили их стоять на прежнем месте. Начавшиеся от мощей чудеса пошли затем непрерывным рядом, и о них донесено было епископу Ростовскому Трифону»³³. Однако епископ, одержимый неверием в чудеса, считая их волшебством, отправил туда протопopa «дозрети чудотворцев». Когда тот обнажил покрова, коими прикрывались мощи князей, то внезапно был поражен тяжким недугом. Епископ Трифон также впал в расслабленное состояние, отказался от кафедры и велел вести себя в Спасский монастырь, к мощам чудотворцев. Комментируя историю этих чудес, Голубинский отмечал: «Вероятнее думать, что было установлено празднование местное; только оно действительно скоро получило значительную распространенность, так чтобы в половине XVI века быть уже признану за празднование общее. Память всех троих: в день преставления отца, 19-го сентября (и в день перенесения мощей, 5-го марта)»³⁴. Житие князей фундаментально исследовал Н.И. Серебрян-

ский³⁵. Современное изучение редакций Жития принадлежит Г. Ленхофф³⁶. Она выделяет Проложную редакцию как первое произведение о князьях. Вторая редакция — Минейная, состоявшаяся в два этапа. Третья редакция — сочинение Андрея Юрьева. Четвертая редакция — Пространная, составленная иеромонахом Спасо-Ярославского монастыря Антонием. Пятая редакция написана для Степенной книги, шестая, Панегирическая³⁷, появилась в середине XVII в. Ленхофф рассматривает также древнейшие службы и песнопения святому³⁸. С текстологическими выводами Ленхофф в целом согласен и Б.М. Клосс, опубликовавший основные редакции* памятника³⁹. Обе публикации источников используются в данной реконструкции.

*Московское «царство блажить Петра и Алексея,
и Иону, и Максима и инех множество»*

Митрополит Петр скончался 20 (21)⁴⁰ декабря 1326 г. При его гробе сразу же стали происходить чудеса, с чего и началось его почитание в Москве⁴¹. Митрополит Феогност в 1339 г. установил ему общецерковное празднование, «для придания которому большей твердости и торжественности, что желательно было Московским князьям в видах политических, обращался за испрошением к патриарху Константинопольскому»⁴². Имея подтверждение от патриарха Иоанна Калеки, в Москве стали праздновать память святого Петра трижды: 21 декабря, в день кончины, 24 августа, в день перенесения мощей в 1479 г. в Успенский собор, и 5 октября, в день четырех святителей московских, установленный при патриархе Иове в 1598 г. (четвертым святителем московским был митрополит Филипп). Первоначальная (краткая) редакция Жития митрополита Петра является самым «ранним памятником московской агиографии»⁴³. В конце XIV в. на основании Краткой редакции Жития Петра была создана Пространная (Киприановская) редакция⁴⁴. В науке существует разномыслие в отношении того, когда Киприн написал Житие. Новейший обзор мнений принад-

* Не были опубликованы Панегирическая редакция и тексты древнейших служб.

лежит Б.М. Клоссу. Исследователь считает, что Пространная редакция была создана не ранее 1381 г., но «наиболее вероятным годом создания Киприановской редакции Жития Петра следует считать 1395 г.⁴⁵

Митрополит Алексей скончался 12 февраля 1378 г. «Общечерковное празднование его памяти, не знаем — предварявшееся ли местным празднованием в Чудовом монастыре, в котором он погребен, было установлено митр. Ионою в конце 1448-го года непосредственно вслед за восшествием его на митрополичью кафедру»⁴⁶. Празднование памяти св. Алексея совершается трижды в году: 12 февраля, в день преставления, 20 мая, в день обретения мощей, 5 октября, в день четырех святителей⁴⁷. В XV в. Житие Алексея существовало в двух видах — Кратком и Пространном. Пространная редакция составлена Пахомием Логофетом в 1459 г. Краткая редакция представлена двумя видами: древнейший читается в Рогожском летописце и Симеоновской летописи, более поздний — в Московском своде 1479 г.⁴⁸ Клосс опубликовал Краткую редакцию Жития митрополита Алексея. Помимо Краткой редакции в реконструкции используется и Пространная редакция Жития с дополнительными чудесами XVI в. (ОР РГБ. Ф. 256. № 371. Л. 9—113).

Митрополит Иона скончался 31 марта 1461 г., однако, как отмечал Голубинский, «при первом установлении празднования ему или собором 1547-го года память его вместо 31-го марта ошибочно положена 30-го марта»⁴⁹. В XVII в. в Успенском (московском) соборе ему было установлено празднование в различные дни⁵⁰. 29 мая 1472 г. были обретены его мощи, от которых совершались чудеса. Сначала было установлено местное празднование, и только на соборе 1547 г. митрополит Иона был внесен в список святых, канонизованных к общечерковному празднованию. Систематического и комплексного анализа текста Жития не проводилось. В предварительном плане можно выделить четыре основные редакции. Наиболее ранняя из них содержится в Великих Минеях Четьих (31 марта): она была составлена в 1547 г. по поручению царя и митрополита Макария⁵¹. Следующей была редакция Степенной книги (1560—1563). Составление третьей, Пространной, редакции

Жития митрополита Ионы относится ко второй половине XVI в. В XVII в. князь Семен Шаховской по поручению патриарха Иова написал Похвальное слово митрополиту Ионе. В реконструкции агиографического канона используется редакция Степенной книги — «Сказание отчасти жития, иже во святых отца нашего Ионы митрополита всея Руси» (ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 505—526).

Максим, юродивый московский, умер 11 ноября 1433 г. На соборе 1547 г. было подтверждено его местное (московское) празднование («пети и праздновати на Москве»). В 1698 г. состоялось вскрытие захоронения святого, его мощи оказались нетленными⁵². В рукописных святцах обретение мощей помечено 13 августа: этот день и стал, согласно решению собора 1547 г., днем почитания юродивого. В повести о перенесении мощей Максима в 1698 г. упоминается о большой книге Жития святого⁵³, находившейся в церкви Бориса и Глеба на Варварской улице, где был похоронен святой, но сохранилось только краткое Житие. Один из его списков и используется в данной реконструкции (ОР РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 326—328об.).

*Ростов «бо блажить Леонтия
и Игнатъя, Исаию, Васьяна и Ефрема»*

Старший список Жития св. Леонтия относится ко второй половине XIV в. Первую Краткую редакцию Жития историки относят к XII — началу XIII в. Согласно Краткой редакции Леонтий Ростовский родился и получил воспитание в Константинополе, был поставлен епископом в Ростове. Стал творить чудеса, крестил язычников и умер своей смертью.

Согласно посланию владимирского и суздальского епископа Симона к Поликарпу, дошедшему в составе Киево-Печерского патерика (20-е годы XIII в.), Леонтий — выходец из киевского монашества, был не третьим по счету епископом Ростова, а первым и погиб он от рук язычников.

Празднование памяти св. Леонтия было установлено ростовским епископом Иоанном (1190—1213). Вторая редакция Жития,

по мнению Г.В. Семенченко, сложилась в XIII — начале XIV в. и составляет описание посмертного чуда. По мнению А.Г. Мельника⁵⁴, в первый период существования культа св. Леонтий выступал в качестве крестителя Ростовской земли и защитника города. С конца XIV — начала XV в. культ обрел новый смысл: святому поклоняются уже как целителю недужных.

Всего существует, по крайней мере, 12 редакций Жития. Учитывая недостаточную изученность всех редакций и списков Жития св. Леонтия, мы используем в основном⁵⁵ ранние редакции, опубликованные Г.В. Семенченко⁵⁶, а также текст Жития с чудесами по списку 1497 г. (ОР РГБ. Ф. 304. № 712. Л. 458—488об.) и более поздний список Жития (1637/1638 г.) с неизвестным ранее рассказом о чуде (середины XVI в.), опубликованным Семенченко⁵⁷.

Житие Леонтия повлияло на другие памятники ростовской агиографии — Жития Исаии и Авраамия ростовских, а также на Житие Федора Ярославского редакции Андрея Юрьева⁵⁸.

Одновременно с мощами Леонтия были найдены мощи преемника Леонтия — Исаии. Епископ Иоанн установил местное празднование Леонтию, однако подобное же не было сделано сразу в отношении Исаии, скончавшегося около 1090 г. Е. Голубинский считал, что «не может быть предполагаемо никакой другой причины сего, как только то, что при мощах одного начали твориться чудеса, а при мощах другого нет»⁵⁹. Местное празднование памяти Исаии началось в 1474 г. и было установлено ростовским архиепископом Вассианом Рыло. Память стала праздноваться в день обретения мощей (15 мая): в позднейших списках Жития Феодосия Печерского читается приписка, из которой следует, что Исайя обрел от Бога дар чудотворения. В настоящей реконструкции используются две основные публикации Жития епископа (Житие преподобного отца нашего Исаии епископа. Обретение телесе иже во святых отца нашего Леонтия епископа, память иже во святых отца нашего Игнатия епископа, и память блаженного Петра царевича, Ростовских чудотворцев. М., 1862; Житие святого Исаии, епископа Ростовского // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. Казань, 1858. Март. С. 432—450).

Подробную характеристику всех редакций Жития епископа Исаяи дал Г.В. Семенченко⁶⁰.

Игнатий, епископ Ростовский, умер 28 мая 1288 г. Его стали чтить с минуты отпевания. Однако к лику святых епископ был причтен не сразу после своей смерти. Судя по всему, общерусское почитание Игнатия относится к концу XIV — началу XV в. Комплексное изучение Жития святого еще только началось. Семенченко считал, что оно сохранилось в трех основных редакциях. Это мнение подтверждает и Р.Д. Босли, обнаруживший в архивах страны более 100 рукописей Жития. Невьясненной остается датировка памятника. По мнению Р.П. Дмитриевой и Г.В. Семенченко, Житие было написано при митрополите Максиме (1283—1305 гг.)⁶¹; по мнению Р.Д. Босли, это произошло во второй половине XIV в. Самый ранний список Жития относится к первой четверти XV в. (ОР РГБ. Ф. 304. № 745. Л. 208об.—210об.). В настоящей реконструкции используется публикация Босли (Житие св. Игнатия Ростовского / Публ. и ком. Р.Д. Босли // История и культура Ростовской земли. 1992. Ростов, 1993. С. 62—69).

В рукописных месяцесловах, святцах XVI—XVII вв. упоминаются и те епископы, кто почитался, но не был канонизирован. Это Кирилл (1231—1262), Прохор (1311—1328), Антоний (1329—1336), Григорий (1396—1416), а также приведенные в списке святых архиепископы Ефрем (1427—1454) и Вассиан (1467—1481). Как отмечает А.Г. Мельник, «ни житий, ни служб, ни фактов почитания могил этих подвижников, захороненных в ростовском Успенском соборе, до нас не дошло»⁶².

Вологда блажит преподобного Дмитрия

Дмитрий Прилуцкий, основатель Спасо-Прилуцкого монастыря (в 5 верстах от Вологды), умер 11 февраля 1392 г. Сведения о чудесах относятся ко времени не ранее 1409 г. «К концу XV века из местного монастырского празднование превратилось не только в местное епархиальное, но и в более или менее общерусское»⁶³.

Житие Дмитрия Прилуцкого еще не изучалось комплексно, но предварительно можно указать на пять редакций, представленных многочисленными списками (не менее 120). Авторами Жития называются разные люди: игумен Прилуцкого монастыря Макарий, а также Марк, Марин, Логгин. Первая редакция, согласно мнению В.О. Ключевского, представлена текстом без Предисловия и Похвалы святому с пятью чудесами. Вторая редакция — наиболее популярная, в нее включены еще девять чудес, прибавлены Предисловие и Похвала святому. Самые ранние списки этой редакции относятся к концу XV в. Третья редакция — Минейная (XVI в.), Четвертая — Проложная, краткая. Филарет Гумилевский считал, что эта редакция представляет собой извлечение из Минейной редакции. Пятая редакция, Сводная, была создана на основе Проложной и Минейной редакций. Новейшее исследование Жития Дмитрия Прилуцкого принадлежит С.А. Семячко [Семячко С.А. Из истории вологодской агиографии Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского // Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Текст и словоуказатель / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 71–94 (по списку РНБ. Софийское собрание. № 136)]. В нашей реконструкции используется Вторая редакция (ОР РГБ. Ф. 228. № 142. Л. 410–440об.; ОР РГБ. Ф. 138 (Костромское собр.) № 16. Л. 328об.–342), а также наиболее полная — Минейная.

*На реке Ваге «град Сенькурья», который «блажить»
Георгия юродивого Христа ради*

Сведения о Житии содержатся в статье А.А. Романовой (Романова А.А. Житие Георгия Шенкурского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 4; Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 380–381). В реконструкции канона учитывается публикация Жития (Усердов Михаил, священник. Житие Георгия Шенкурского и грамота пресвященного Варнавы // ЧОДП. 1885. Январь. Отд. III. С. 9–20).

Савватий умер 27 сентября 1435 г., Зосима — 17 апреля 1478 г. Празднование обоим установлено до 1540 г.⁶⁴ Издание и комплексное изучение Жития осуществила С.В. Минеева. Она изучила 360 списков, выявив при этом 11 редакций памятника⁶⁵. В настоящей реконструкции используется публикация С.В. Минеевой.

Устюг Великий «блажит» Прокопия Устюжского

В двух редакциях, Борисоглебской и Выборской, содержится 19 описаний исцеления бесноватых. Приведем список этих чудес.

У гроба:

1. Родион (№ 151. Л. 109об.; № 1365. Л. 20об.).
2. Кирилл (№ 151. Л. 118; № 1365. Л. 30–31).
3. Некий человек (№ 151. Л. 119об.; № 1365. 31об.—32).

От иконы:

4. Яков (№ 151. Л. 154–156; № 1365. Л. 67об.—70об.).
5. Матрена (№ 151. Л. 158–159об.; № 1365. Л. 72об.—74).
6. Амбросий (№ 151. Л. 160–161; № 1365. Л. 76–76об.).
7. Федор (№ 151. Л. 174об.—177об.; № 1365. Л. 91–94об.).
8. Илья (№ 151. Л. 181–181об.; № 1365. Л. 98).
9. Ульяна (№ 151. Л. 185–187; № 1365. Л. 102–104).
10. Тимофей (№ 151. Л. 210–211об.; № 1365. Л. 130–131об.).
11. Прокопий (№ 151. Л. 223; № 1365. Л. 144об.).
12. Иван (№ 151. Л. 226; № 1365. Л. 147об.—148).
13. Андрей (№ 151. Л. 227; № 1365. Л. 148об.).
14. Ефросиния (№ 151. Л. 228–228об.; № 1365. Л. 150).
15. Малахия (№ 151. Л. 229об.—230; № 1365. Л. 151об.).
16. Некий бесноватый человек (№ 151. Л. 231; № 1365. Л. 153).

17. Алексей (№ 151. Л. 231—231об.; № 1365. Л. 153—153об.).
18. Матрена (№ 151. Л. 232; № 1365. Л. 154об.).
19. Афанасий (№ 151. Л. 241—243об.; № 1365. Л. 164—164об.).

В позднем Житии Прокопия Устюжского этот список дополнен:

«Царь оубо град блажитъ и прославляеть великих и досточюдныхъ святых и блаженныхъ муж, Симеона и Иоанна и Андрея иже Христа ради юродивых. Великие же Новгород блажит архиепископовъ, Иоанна, Еуфимия, Никиту и Иону, и преподобнаго Варлаама, и Савву, и Михаила Клопскаго. Псков же град блажитъ блаженных благоверныхъ и великих князей Всеволода и Доманта. Московское же Российское государство блажитъ и славит преосвященныхъ митрополитовъ Петра, Алексея, Иону и Филиппа, и блаженныхъ Христа ради Максима, и Василия, и иныхъ святыхъ. Ростов же блажитъ и славить епископов Леонтия и Исаию и Игнатия и Иякова, Василия и Ефрема, и Авраамия, Исидора блаженнаго. Смоленский же градъ и Ярославль блажатъ великаго князя Феодора и чад его, Давида и Константина. Град же Вологда блажит и славить преподобнаго Димитрия Прилуцкаго. И иныя тамо окрестныя веси, того же града славятъ преподобныхъ отецъ Корнилия Комельскаго и Павла Обнорскаго и Сергия Нурменскаго, Дионисия и Амфилохия Глушицких. Северная же страна по Двине реце, зовомая река Вага, на ней же грады и веси, и тамо блажатъ и славятъ Георгия Христа ради юродиваго. Соловецкий же Островъ в Понте окияна моря, и вси окрестныя жители блажатъ и славятъ преподобныхъ отецъ Зосиму и Савватию, и каяждо убо странна и град блажатъ и славятъ и похваляютъ своихъ чудотворцовъ...»
(Л. 183об.—185).

Далее следует повтор прежнего варианта: «восточная» страна блажит Прокопия Устюжского.

Иоанн (в миру Илья) — архиепископ Новгородский — умер в 1185 г.⁶⁶ В 1439 г. в Софийском соборе в Новгороде были обнаружены его мощи. При этом случилось чудо: Иоанн явился во сне тогдашнему архиепископу Евфимию и назвал себя «единым от святых»⁶⁷. Канонизирован на соборе 1547 г. Иоанн был священником церкви св. Василия в Новгороде. В 1165 г. был поставлен новгородским епископом, с 1167 г. стал архиепископом. В 70—80-х годах XV в. Пахомий Логофет⁶⁸ написал Житие Иоанна, в котором описал чудо от иконы Богородицы по молитве Иоанна во время осады Новгорода суздальцами в 1170 г. и знаменитое путешествие архиепископа на бесе в Иерусалим. В настоящей реконструкции используется публикация житийной Повести о путешествии Иоанна Новгородского (Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. 1—2. С. 245—248).

Евфимий — архиепископ Новгородский, умер в 1458 г. Погребен в Вяжицком монастыре. Местное почитание началось не позднее 1494 г.⁶⁹ Житие написано Пахომием Логофетом в конце XV в. по просьбе архиепископа Ионы — преемника умершего владыки. Житие сохранилось в списках XVI—XVII вв.⁷⁰ В реконструкции используется публикация Жития (Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3—4. С. 16—26).

Никита — епископ Новгородский, знаменитый подвижник Киево-Печерской обители, умер в 1108 г. Почитание его началось сразу после смерти. Сохранились четыре основные редакции его Жития. Первая редакция составлена Маркеллом, игуменом Хутынским. В 1557 г. он оставил игуменство и поселился в Антониевом монастыре, где и написал Житие. Судя по всему, оно было написано до открытия мощей святого в апреле 1558 г. (в Житии об этом ничего не сказано)⁷¹. Содержание Жития основывалось на Сказании Поликарпа, помещенном в Киево-Печерском патерике. Рассказ о затворничестве Никиты, борьбе с бесами в Киево-Печерском монастыре продолжен описанием его деятельности в качестве епископа Новгорода, а также совершенных им чудес (ГИМ. Муз. собр. № 869). Следующая редакция была составлена Иоасафом,

игуменом Данилова монастыря. В ней в отличие от первой редакции описаны обретение мощей и 25 чудес от них⁷². Еще одну редакцию составил священноиннок Варлаам (ранее псковский священник Василий). Похвальное слово святому, написанное по поводу обретения мощей Никиты в 1558 г., принадлежит Зиновию Отенскому⁷³. В реконструкции канона используется наиболее полный список Жития (ГИМ. Муз. собр. № 869).

Иона — архиепископ Новгородский и Псковский (с мая 1458 г.) — умер 5 ноября 1471 г. Мощи его были открыты в 1533 г., канонизирован в 1549 г. Житие написано Пахомием Логофетом⁷⁴. В реконструкции используется публикация Жития (Повесть о Ионе, архиепископе Новгородском // Памятники старинной русской литературы, СПб., 1862. Вып. 4. С. 27—35).

Савва — основатель Савво-Вишерского монастыря⁷⁵, находившегося в 7 верстах от Новгорода, умер около 1460 г.⁷⁶ В.О. Ключевский отмечал, что «позднейшие рукописные святцы и вслед за ними церковные историки помечают ее (смерть Саввы. — А. Ю.) 1 октября 1460 г.; но другие известия делают подозрительным это показание. По рассказу Пахомия, Савва, умирая, поручил свой монастырь попечению архиепископа Емелиана (Евфимия I, 1424—1429). Это очевидная ошибка: всего вероятнее, первое иноческое имя Евфимия I поставлено здесь вместо имени преемника его Евфимия II; позднейшие писцы и писатели часто смешивали этих епископов. Далее Пахомий пишет, что Савва пред кончиной передал управление обители старейшим ученикам своим Ефрему и Андрею и вовсе не упоминает здесь о Геласие, который однакож является у него настоятелем еще до посещения монастыря Ионой. Наконец, по житию Савва скончался на 80-м году жизни. Преп. Иосиф Санин называет его “начальником” тверской Саввиной пустыни. Так обыкновенно назывались основатели. Сохранилась рукопись Саввина монастыря с припиской, по которой в 1432 г. этому монастырю минуло 35 лет, следовательно он основан в 1397—1398 гг.; трудно поверить, чтобы основатель его был тогда 17-летним юношей, если 80-летний Савва скончался в 1460 г.»⁷⁷. В примечании к основному тексту историк также заметил, что согласно Житию «Савва пришел на Вишеру при новгородском архиеп. Иоанне... Отсюда можно заключить, что Савва ушел на Афон

около 1411 г. и пришел на Вишеру не позже 1414 г. В 1418 г. он уже основал здесь монастырь и построил в нем церковь, прожив несколько времени отшельником»⁷⁸.

Как бы то ни было, почитание началось сразу после смерти Саввы и первого посмертного чуда исцеления игумена того же монастыря. По воле новгородского архиепископа Ионы написан образ чудотворца, сочинен канон и установлено местное празднование. Житие первоначально было составлено игуменом Савво-Вишерского монастыря Геласием⁷⁹, но после 1464 г. переработано Пахомием Логофетом⁸⁰. М.А. Федотова выделяет (после исследования Л.А. Янковской⁸¹) несколько редакций Жития: Краткую, Пространную (составленные Пахомием Логофетом), Особую редакцию XVII в. (по классификации В.О. Ключевского и В. Яблонского), составленную Борисом Козыневским, Сокращенную редакцию из Месяцеслова, приписываемую Матфею Никифорову, и Проложную редакцию⁸².

В реконструкции агиографического канона привлекаются два наиболее полных списка Жития (ОР РГБ. Ф. 138. № 17. Л. 391—409; ОР РГБ. Ф. 175. № 15. Л. 370—380об.), а также публикация М.А. Федотовой⁸³.

Псков: князя Всеволод и Довмонт

Всеволод-Гавриил, сын Мстислава Владимировича, скончался 11 февраля 1138 г. О времени местного почитания князя судить нелегко: оно началось либо с 1192 г., при открытии и перенесении мощей из одной церкви в другую и последовавшем за этим чудесным знамением, либо с 1284 г., когда совершилось первое чудо при мощах⁸⁴. В 1550—1552 гг. псковский священник Василий (в иноках Варлаам) составил Житие псковского князя (ОР РГБ. Собр. Румянцева. № 397, XVI в. Л. 390об.—417). Источником послужили летописные записи, а также Житие Федора Ростиславича (Черного) и Повесть о житии Александра Невского⁸⁵. В 1602 г. монах Псково-Печерского монастыря составил новую редакцию Жития псковского князя Всеволода-Гавриила. За основу была взята редакция Василия-Варлаама, но в текст новой редакции вошли дополнительные сведения из летописей (РГАДА. Ф. 181. № 145/212).

Л. 75об.—76). Как отмечает В.И. Охотникова, «даже при поверхностном сравнении (двух редакций. — А. Ю.) можно заметить, что Г. существенно дополнил текст Василия-Варлаама, однако дополнения касаются в основном событий, которые непосредственно не связаны с жизнью Всеволода. Так, жизнеописание Всеволода начинается с повествования о временах Владимира Мономаха, деда псковского князя. Г. довольно подробно описывает ситуацию после смерти Всеволода Ярославича, рассказывает о княжении Мстислава в Новгороде, о закладке им города, “больше первого”, основании Ладоги... Манера повествования Г. более конкретна, не столь отвлеченна и абстрактна, как у Василия-Варлаама. Г. идет за летописным источником не только в изложении фактов, но и в стиле, и в объяснении событий. Подробное сопоставление двух редакций Жития еще предстоит сделать, не решены и многие другие вопросы в истории текста этого произведения»⁸⁶. В данной реконструкции используются вышеупомянутые архивные рукописи.

Довмонт, князь Псковский, во крещении Тимофей, правил городом с 1266 по 1299 г. За это время Псков обрел независимость от Новгорода. Умер князь 20 мая 1299 г.⁸⁷ Местное почитание началось, как писал Голубинский, «более или менее вскоре после смерти, если не непосредственно после нее, а не позднее как с 1374-го года», когда в Пскове была сооружена церковь во имя «святаго Тимофея, Доманта князя»⁸⁸. Сохранилась «Повесть о Довмонте» в нескольких летописных и внелетописных редакциях XIV—XVII в.⁸⁹ По мнению В.И. Охотниковой, первоначальная редакция Повести дошла в составе Псковской I летописи. В середине XV в. Повесть вошла в состав общерусского летописного свода, протографа Софийской I и Новгородской IV летописей. В настоящей реконструкции используется академическое издание Повести (Охотникова В.И. Повесть о Довмонте: Исследования и тексты. Л., 1985).

Москва: Филипп, Василий Блаженный

Митрополит Филипп был удушен в тверском Отрочем монастыре 23 декабря 1569 г. В 1591 г. состоялось перенесение его мощей из тверского монастыря в Соловецкий монастырь. Там и нача-

лось местное празднование его памяти⁹⁰. Житие святого дошло до нас в большом количестве списков и представлено тремя основными редакциями — Краткой, Колычевской пространной и Тулуповской пространной. Если Колычевская редакция возникла, скорее всего, между 1591—1598 гг., то Тулуповская, считает Г.Г. Латышева, создана в 20-х годах XVII в.⁹¹ И.А. Лобакова полагает, что традиционное мнение о первичности Пространной редакции не подтверждается сравнительным анализом текстов. Скорее наоборот, Краткая редакция ближе к архетипному тексту, который, считает историк, был написан между 1591 и 1597 гг.⁹²

В данной реконструкции учитываются основные редакции Жития митрополита (Колобков В.А. Митрополит Филипп и становление московского самодержавия. Опричнина Ивана Грозного. СПб., 2004. Приложение. С. 545—619).

Василий Блаженный умер по одним данным 2 августа 1552 г., по другим — в 1557 г.⁹³ В 1588 г. были открыты мощи юродивого. Комплексного изучения Жития святого в современной науке не проводилось*, хотя ряд дореволюционных публикаций заслуживает внимания⁹⁴. Первым попытался систематизировать данные о рукописном составе Жития Иоанн Кузнецов, опубликовавший в 1910 г. текст Жития разных редакций, а также текст службы святому. Старейший (опубликованный) список Жития, относящийся к 1600 г., отличается, как отмечал А.М. Панченко, склонностью к стилю «второго монументализма»⁹⁵. Именно этот список и привлекается для реконструкции.

* А.И. Соболевский справедливо отмечал, что издание Жития Василия Блаженного, помимо достоинств, имеет ряд существенных недостатков: в нем допущено много опечаток, выводы Кузнецова об авторстве памятника, названиях редакций вызывают серьезные возражения. Соболевский считал, что подобное издание носит все же предварительный характер [Соболевский А.И. Протоиерей Кузнецов И.И. Святые блаженные Василий и Иоанн Христа ради Московские чудотворцы // Историко-агиографическое исследование. М., 1910. (Рецензия) // Известия ОРЯС. СПб., 1913. Т. XVIII. Кн. 3. С. 391—398].

Имя «Василий», судя по всему, ошибка переписчика: имеется в виду Вассиан Рыло, ростовский епископ, упоминаемый в этом же ряду в раннем тексте Жития Прокопия Устюжского. Среди ростовских святых Василия не было (едва ли это Василько Ростовский, о почитании которого не сохранилось никаких сведений).

Авраамий умер, вероятнее всего, около 1107—1110 гг. Мощи его были обретены 29 октября 1210 г. Первая редакция Жития Авраамия Ростовского — Краткая. В ней ничего не сообщается о начальном периоде жизни святого, но рассказывается о важнейших событиях его жизни — сокрушении идола и борьбе с бесами. Во второй редакции более подробно повествуется о юности Авраамия: назван город его рождения — Чухлома, указывается, что постригся он на Валааме. Третья редакция интересна тем, что в ней вместо Авраамия Ростовского явно говорится об Авраамии Чухломском (ум. в 1375 г.). По замечанию А. Титова, «тот и другой подвижники посвятили себя одинаковой просветительской и подвижнической деятельности и, наконец, оба в этом случае имели дело с языческой Чудью»⁹⁶. Житие Авраамия Чухломского появилось в середине XV в. Первая же редакция Авраамия Ростовского появилась раньше, потому в ней нет этой путаницы⁹⁷. В реконструкции агиографического канона используются публикации первой и третьей редакций Жития Авраамия Ростовского [Памятники старинной русской литературы. Изд. Кушелев-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. Перепечатано: Преподобный Авраамий архимандрит, Ростовский чудотворец. Ярославль, 1880; Соколов М.И. Пространное Житие преподобного Авраамия, Ростовскаго чудотворца. Ярославль, 1890; Житие преподобного Авраамия Ростовскаго Чудотворца. По рукописи 17 в. Ярославль, 1892 (с предисловием А.А. Титова); Титов А. Житие преподобного Авраамия Ростовскаго (по поводу письма о нем иезуита И.М. Мартынова). Сергиев Посад, 1908; Житие Авраамия Ростовского // Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968].

Исидор (Твердислов) умер по одним данным в 1474 г., по другим — в 1484 г. Почитание юродивого началось едва ли не сразу после его смерти. Как общерусский святой он был канонизирован между 1549 и 1563 г. В Великие Четьи Миней Житие вошло под 14 мая. Обстоятельное, но еще неполное исследование списков Жития провела О.В. Гладкова. По ее наблюдению, «основная редакция» Жития сформировалась в конце XV в., скорее всего в 80-х годах. В результате дополнений к началу XVI в. возникала «полная редакция». О.В. Гладкова полагает, что у Жития могло быть, по меньшей мере, четыре автора и два редактора, «из которых, скорее всего, ни один не знал лично своего “героя”, хотя и авторы, и редакторы, и сам Исидор жили приблизительно в одно время»⁹⁸. Всего выявлено шесть редакций Жития, которые существовали на протяжении всей рукописной традиции последующих веков. В реконструкции используется публикация О.В. Гладковой.

*«Окрестные веси»: Корнилий Комельский,
Павел Обнорский, Сергей Нуромский,
Дионисий и Амфилохий Глушицкие*

Корнилий Комельский — основатель монастыря в Комельском лесу (южнее Вологды). Он жил там уединенно с 1497 г., но постепенно вокруг него собралась братия и возник монастырь⁹⁹. Умер он 19 мая 1538 г. Житие Корнилия Комельского было написано в 1589 г. иноком Корнилиева монастыря Нафанаилом. Он был современником Корнилия, принял от него хиротонию. В 1600 г. Житие было представлено на церковном соборе игуменом этого монастыря Иосифом. Борис Годунов принял решение о праздновании памяти Корнилия повсеместно (до этого память праздновалась по церквам Вологодского уезда)¹⁰⁰. Комплексного изучения Жития не проводилось^{100а}. В реконструкции агиографического канона используются два наиболее полных списка Жития (ОР РГБ. Ф. 310. № 329. Л. 1—85; ОР РГБ. Ф. 304. № 676. 1630 г. Л. 509об.—565об.), а также публикации Жития, осуществленные Хр. Лопаревым (Житие преподобного Стефана Комельскаго. СПб., 1892) и в новейшее время Н.Н. Малининой (Житие Корнилия Комельского // Городок на Московской дороге. Вологда, 1994. С. 170—197).

Павел Обнорский, основатель одного из первых общежительных монастырей в Комельском лесу, умер 10 января 1429 г. В Житии не сообщается точной даты основания монастыря, но сохранилась учредительная грамота митрополита Фотия, датированная 1414 г.¹⁰¹, с разрешением создать монастырь¹⁰². Интересно, что Павло-Обнорский, а также Спасо-Преображенский Нуромский, Николо-Мокринский и Корнильев-Комельский монастыри обрели нового покровителя — Вологду в XVI в. (до этого была Кострома)¹⁰³. Таким образом, «окрестные веси» — это именно вологодские земли. Основной вид Жития — Пространная редакция, которая делится на три части, выделенные заголовками. Комплексного изучения текста Жития не проводилось. Помимо Пространной, существует так называемая Краткая редакция¹⁰⁴ (по определению И.У. Будовница), которая в рукописях встречается редко. Но она представлена в печатном Прологе 1642 г. В реконструкции используется Пространная редакция Жития с добавочными чудесами (ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 211—308).

Сергий Нуромский, ученик Сергия Радонежского, основатель Спасо-Преображенского Нуромского монастыря, умер 7 октября 1412 г.¹⁰⁵ Житие этого местночтимого святого написал в 1584 г. игумен Глушицкого монастыря Иона¹⁰⁶. Комплексного изучения Жития не проводилось. В реконструкции агиографического канона используются списки Жития XVI в. (ОР РГБ. Ф. 304. № 667; ОР РГБ. Собр. Унд. № 369).

Дионисий Глушицкий, основатель монастыря во имя Покрова Богородицы (на Кубенском озере), умер в 1437 г. (память отмечается 1 июня). Его Житие по поручению старцев написал в 1495 г. инок того же монастыря Иринарх¹⁰⁷. Житие сохранилось в большом количестве списков, но комплексное их изучение только началось¹⁰⁸. С.А. Семячко считает, что помимо редакции, подписанной именем Иринарха и известной в подавляющем большинстве списков (Основной), существует и редакция, найденная в свое время Н. Коноплевым (Краткая) и известная только в одном списке (РНБ. Солов. собр. № 515/534). Исследователь полагает, что Краткая редакция создавалась путем сокращения текста Основной редакции.

Амфилохий Глушицкий был учеником Дионисия, его преемником в игуменстве. Умер он 12 октября 1452 г. Когда установилось его почитание, неизвестно, но, по наблюдению Семячко, в рукописных месяцесловах и требниках память Амфилохия Глушицкого отмечается с начала XVI в. Житие Амфилохия найдено Семячко и опубликовано по рукописи РНБ из собрания Погодина (№ 961). Бумага сборника свидетельствует о том, что он был создан не ранее конца 20-х годов XVII в. «Точную дату создания Жития Амфилохия Глушицкого определить пока невозможно», — пишет публика-тор¹⁰⁹. Но несомненно, что написано оно позже Основной редакции Жития Дионисия Глушицкого.

Герменевтический круг Жития Прокопия Устюжского (выраженный списком житий) манифестирует свою принадлежность к целому. Одновременно это целое является органичной частью другого целого — всей древнерусской агиографии и потому адекватно отражает наиболее значимые богословские идеи, ключевые топосы, авторские решения, делающие конвенциональными правилами повествования о святости.

Поскольку речь идет об агиографической традиции, то к вы-явленному кругу добавляются (в качестве проверочного материала) образцовые древнерусские патерики¹¹⁰ (Киево-Печерский и Волоколамский), а также богословские труды греко-византийской на-правленности и классические жития Восточных отцов церкви, хорошо известных древнерусской агиографии по Соборнику Нила Сорского¹¹¹ (Жития Антония Великого, Павла Фивейского, Симеона Столпника, Евфимия Великого, Исакия Далматского, Арсе-ния Великого, Пахомия Великого, Федора Сикеота, Паисия Вели-кого, Афанасия Афонского, Петра Афонского, Харитона Исповедника, Кириака Отшельника, Иоанкия Великого, Федора Студийского, Иоанна Дамаскина, Саввы Священного, Иоанна Безмолвника).

Итак, в Чуде о Соломонии бесноватой обнаруживаются но-вые интенции. Их новизна определяется через отношение, прежде всего, к герменевтическому кругу Жития Прокопия Устюжского, что и ведет к верификации результатов исследования.

«Умысли таково сам»

Средневековая концепция Добра в самом общем виде утверждает, что никто, кроме Бога, не может управлять миром. Даже если речь идет о худшем — о трагедиях народов, то и тогда нельзя обойтись без Бога. В его власти жизнь и смерть как отдельного человека, так и всего человечества*.

Обращает на себя внимание то, как в Основной редакции Повести (ОР) определяется характер нападения дьявола на Соломонию: «И по изшествии его иже и искони ненавидяи добра рода злы старьи враг диявол сатана, иже не престаяше человеки боря, *умысли таково сам*, и не вем, или послан буди от человека какова недобра и лукава»¹¹².

В Житийной редакции (ЖР) акценты смещены едва заметно: «И по изшествии его иже искони ненавидяй добра враг диавол и яко не престаяше человеческий род боря, дабы ему не единому в геенне мучитися, възавидев и *умысли таково сам*, или послан от некоего *потворника волѣхва*, от человека не блага, но лукава обаянника, угодника сатанина»¹¹³.

Новый оттенок смысла встречаем в Забелинской редакции (ЗР): «Возревновав же на ню искони ненавидяи человеческого рода древняя злоба, запустенная мерзость, враг проклятыи диявол злокозненный сатана, иже всегда не престаяше с человеки боряся. *Умысли сам ли о себе*, или каким иным своимя угодником, злым еретиком человеком, послан бысть на погубление жены тоя»¹¹⁴.

* Такой же была общая установка западной католической церкви: «Ведь все подчинено Божьему промыслу не только в общем, но и в частном, и не только наведение чар на людей, но и на животных и злаки происходит с Божьего попущения. Ведь промысл Бога распространяется на все, что находится под властью причинности. Божий закон причинности распространяется на все существующее, как на общее, так и на частное, как на подверженное порче, так и на неподверженное ей. Он предвидел все, т. е. Он все установил с известной целью» (Шпренгер Я., Институторис Г. Молот ведьм. СПб., 2001. С. 154).

Здесь интересно развернута формула самостоятельности («сам ли о себе»), и в отличие от ОР и ЖР обозначена фигура еретика, который направил сатану на Соломонию.

В Распространенной редакции (РР) повторяется ОР¹¹⁵.

В Особой редакции (ОсР) соединяются разные редакции: «И в той час иже искони ненавидяй враг диавол добра роду человеку, хотяй всех поглотити с собою и в ров ада свести, и не вымы же, како *умысли своими злыми коварствы*, или мню, яко послан неким человеком, наученным им же, сатаною, волхвом и окаянником, на сие злое и лукавое дело в погубление ея»¹¹⁶. В Краткой редакции (КР) эта общая мотивация нападения дьявола вообще отсутствует.

Для житий, входящих в герменевтический круг Жития Прокопия Устюжского, *невозможна ситуация*, когда книжник, рассказывая подобную историю о дьяволе, вдруг «забывает», что Бог только попускает зло. В том, что дьявол «умысли сам», нет ничего невозможного*. Речь идет об отсутствующих акцентах: ведь сказано это нарочито, а должных «противовесов» в тексте нет. Случайно ли?

Рассмотрим типичный сюжет «насылания зла». Существенны конструктивные элементы рассказа. Пример взят из Первоначальной редакции Жития Зосимы и Савватия...

Случилось Никону из Унжемы на Поморье заболеть болезнью «крепкой» — напал на него бес лютый. Эта болезнь продолжалась до полутора лет, и Никон дошел до отчаяния. В начале рассказа прямо говорится: «Вина бысть на Никона». История «вины» такая: два кудесника той же волости заспорили между собой, и Никону пришлось быть свидетелем. Одному он «оугоди», а другого явно «оскорби». Оскорбленный кудесник «бесовскимъ оухыщрениемъ» стал волхвовать и «насылаеть беса на Никона». Редактор поясняет: «...насылаеть беса на Никона, *Богу попустившу* по согрешению человеку»¹¹⁷. Мы видим, что Никон подвергся нападению

* Например, в европейской демонологии считалось, что демоны самостоятельно могут вредить невинным людям, но только с Божьего поущения (Шпренгер Я., *Инститорис* Г. Указ. соч. С. 258)

беса не случайно: своим угождением он провоцирует зло со стороны обиженного.

Никон, желая избавиться от беса, обратился к другому кудеснику, который заявил: «Не мощно ми от тебе беса отвести, понеже преданъ еси самому Сотоне». При этом он посоветовал направиться в Соловки, «к тамошнему старцу, инако же не можеши избыти от него, понеже Сатане еси преданъ въ даръ». Никон согласился ехать, а бес, ожидая свое неминуемое изгнание и «побеждение от святого старца Зосимы», еще больше мучил Никона... Во сне Никону явился Зосима, который изгнал бесов молитвой и Божьей силой и успокоил словами: «Не боися лаяния ихъ, къ тому бо оуже не оузриши ихъ!»¹¹⁸

В случае с Соломонией указывается причина дьявольского нападения: ее крестил пьяный поп, не дочитавший до конца богослужебный текст. Тем не менее в ОР *нет ни слова* о попущении Божьем! О нем — вставкой в текст — сообщается только в ЖР.

В ОР читаем: «И некогда в тонце сне явися ей преподобная Феодора и рече ей: “Соломоние, живи ты зде, не отходи от града Устюга и от церкви Пресвятыя Богородицы и святых праведных Прокопия и Иоанна никогда не отступай. А ко отцу своему на Ергу никогда не ходи. Да некогда ты унесут темнозранныи они демни, и будет последняя горши первых. А се тебе ведомо буди, что ты, Соломоние, тяжко страдала от демонов, *потому что тебе пьяной поп крестил и половины святого крещения не исполнил*”»¹¹⁹.

В ЖР нет существенных отличий, но несколько иначе говорится о бесах: «...ты страдала от *чернородных демоньских сил* того ради, яко во крещении твоём крестил тя поп пьяный и половины святого крещения на тебе не исполнил»¹²⁰.

В ЗР особо подчеркивается «неистинность» крещения: «...тебе буди ведомо, что ты крещена от пьянаго попа и он не исполнил и половины крещения. Не истинно крещена, то над тобою окаяннии и декуются»¹²¹. Этот сюжет в РР близок к сюжету в ОР¹²².

В ОсР и КР причины нападения сатаны не объясняются.

В том, что было определено как причина нападения дьявола, Соломония лично не виновата: ее крестили в таком возрасте, когда она не могла еще отвечать за себя. Иначе говоря, Соломония оказывается без вины виноватой: это нетрадиционный мотив в древне-

русской агиографии. Интересно, что в западноевропейской демонологии чужой «легкий проступок» мог стать причиной бесноватости. Об этом свидетельствуют сами инквизиторы: «...рассмотрим пять оснований попущения Богом одержимости, а именно: 1) большая личная заслуга, 2) чужой легкий проступок, 3) личный простительный проступок, 4) чужой тяжкий грех, 5) личный большой проступок. Эти же основания служат причинами одержимости с помощью ведьм... Если невинный становится одержимым вследствие легкого чужого проступка, то нет ничего удивительного в том, что и из-за собственного простительного или из-за чужого тяжкого греха люди становятся одержимыми бесами по наущению ведьм»¹²³.

В ЖР (вид Национальной библиотеки) утверждается, что «темнии дуси, не могуци сия святости (благостыни) терпети, пометающе ея о помост церковный и давяху ея»¹²⁴. Соломония оказывается не бесноватой, а святой...

Как уже отмечалось, в начальном виде ОР Повести ничего не сказано о «попущении» Богом зла. Но слова эти появляются в двух местах ЖР как дополнительные вставки к разным сюжетам. Первая вставка в ЖР возникает в том месте, где завершается рассказ о долгих мучениях Соломонии. Утомившись, бесы сказали: «Сварим воды в котле и тамо въкинем ея, да негли повинится нам, убожавшись». Сварить ее не удалось.

Эта вставка возникает для объяснения, почему так долго бесы мучили Соломонию: ведь зло в житиях святых всегда побеждается быстро. «И сего ради и беззаконий ради наших продолъжи и попусти Господь Бог сей жене Соломонии от чернородных поругане и мучиме быти. Да же наиболши прославится и возвеличится сие великое дело и в чюдодействие и удивление произыдет. Но аще Господь Бог сию жену и попусти сим чернородным демоном мучити и поругатися ей, но милость его Божия и милосердие не оставляше ея до конца погибнути. Но за помощию и за стражбою бяше сия жена Соломония ангела-хранителя живяше»¹²⁵.

Подобная вставка отсутствует также в ЗР, РР и КР. В сокращенном и измененном виде она присутствует только в ОсР, текстологически связанной с ЖР: «И не збысться злый темный совет их, зане милосердие Божие не оставляше ю до конца погибнути. И хотяше о сей жене великое чюдодействие сотворити, паче же

Матерь свою Пречистую Владычицу Богородицу и Приснодеву Марию возвеличить и сими чудодействы угодники своя праведных Прокопия и Иоанна прославить. И нашего премилостивый Богища спасения, не хошет бо смерти грешником, но ждаше покаяния, даже вси уведят сия, обратятся и покаются. Паки же да на предняя возвратимся, повествующе сице»¹²⁶. В результате правки опущены слова о попущении Богом зла, но формально указывается на покаяние.

Другая вставка о попущении зла не связана напрямую с Соломонией и возникает как своеобразная сентенция относительно спора священников с бесами¹²⁷. Она отсутствует и в других редакциях, кроме ОсР (в переработанном виде).

Еще раз обратим внимание на то, что попущение зла относится не к началу, когда сатана самостоятельно задумал и осуществил нападение, а к продолжению мучений несчастной женщины. Значит, самостоятельная власть сатаны никак не отрицается даже при такой вставке.

Концепция «попущения Божьего» принадлежит не только русскому Средневековью, но христианству в целом*. В «Духовных беседах» Макарий Египетский задал себе вопрос: «Сатана, или в воздухе, или в людях, бывает ли вместе с Богом?» и ответил: «Если солнце сие, будучи тварию, освещает места грязные, и от этого не терпит вреда, то тем паче Божество, пребывая и там, где сатана, не очерняется и не оскверняется. Попустило же Оно *быть злу для упражнения людей*. Но зло омрачается и ослепляется и не может видеть чистоты и тонкости Божества. Если же кто скажет, что свое место — сатане, и свое — Богу, то сим приводит он к мысли, что Бог описуется тем местом, в котором живет лукавый...»^{128–129}

Эта концепция покоится на двух исходных мотивах: христианин достигает личного спасения через испытания и искушения¹³⁰. Испытание — естественное свойство жизни христианина. Оно порождает духовный опыт, укрепляет силы, ведет к подлинной свободе.

* «Священное Писание говорит, что бесы имеют власть над телесным миром и над воображением людей, если на то будет Божье попущение... Никто не должен верить, что, кроме Бога, есть еще другое высшее и божественное существо» (Шпренгер Я., Институторис Г. Указ. соч. С. 48, 56).

«Испытывайте самих себя, в вере ли вы?» — пишет апостол Павел (2 Кор. 13, 5). Если испытывать себя — долг христианина, то искушение — само свидетельство духовной борьбы*.

* Образцовым примером испытаний и искушений явилось Житие одного из отцов церкви — Мартиниана. Философия борьбы была сформулирована в тексте его Жития так: «...аще ли же хощещи избыти оного огня безконечнаго, еще прими сего огня мучение». Мартиниан жестоко боролся с дьяволом всю жизнь, до конца. Сначала он испытал, как дьявол в образе змия великого подполз «под клеть его» и стал ее подрывать «от самых оснований». Блаженный ответил: «...мене оубо *привидения* твоя устрашити не могут, имам бо Христа помагающа ми, и небрегу о *привидениях твоихъ*, и силу твою низложу. Дьяволъ же слышавъ се, бысть яко *дымъ*, и бежа глаголаше, *пожди мене...*» Угроза дьявола не оказалась пустой, а первая победа Мартиниана единственной. Блаженный уповал на Бога «съ безстрашием стояше моляся, и яко ничтоже привидения вменяше». Но следующее испытание было сильнее первого. Дьявол насылает на Мартиниана «рать блудную». Некая жена, услышав о добродетелях Мартиниана, по наущению дьявола захотела проверить святого: так ли он свят? Если отворачится от нее в пустыни, тогда достоин всякой похвалы, а если нет?.. Сняла с себя одежду красивую и надела одежду ветхую. В мешок положила всякую утварь: ризы позлащенные, перстни, словом, дамские украшения для совращения. Подошла к келье святого и стала его упрашивать впустить ее: «заблудила есмь от пути»; лютый дождь, буря, говорила она, я же «тварь Божия» погибаю; сожрут меня звери дикие. Как тут не открыть — грех большой, если не помочь. Святой открыл оконце и увидел ее в рваной одежде, рыдающей. Для святого это испытание: «рече в себе: что створити не свем, от люте мне грешному, аще бо введу сию заповедь исполняя, боюся, еда как погублю душу мою ис телом, аще ли отрину сию, заповеди преступникъ явлюся, оувы мне смиренному, что створити не сведе». Вознес Миртиниан руки к небу и попросил помощи у Бога: «...не остави мене посрамлена быти лукавым змиемъ, ни попусти ему обладати мною». Это испытание оказалось и серьезным искушением для него. Впустил он ее во внешнюю пещеру, а в келье стал молиться Богу. Ночью «ражже его диаволъ зело на похотение блудное, и вставъ изыде, помышляя изъгнати жену ис келиа своего». Она же украсила себя «на прелщение мужа». Мартиниан даже испугался этого превращения: «...кто ты еси, и что есть бесовьскии сеи образъ, яко вижу ты прменену, повежь ми, что ради пришла еси семъ». Она рассказала ему всю историю от начала. Казалось бы, Мартиниану должно было стать легче. Но нет,

Искушение исходит от дьявола, но не существует само по себе, потому Богом только попускается*. Апостол Павел пишет: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемым сверх сил, но при искушении даст облегчение так, чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 7, 5).

На вопрос, зачем Бог не препятствует дьяволу искушать людей, Иоанн Златоуст отвечал: первое — чтобы человек с Божьей помощью стал сильнее дьявола; второе — чтобы пребывал в смирении и не превозносился величию даров; третье — чтобы показал терпение, изгоняющее нечистый дух; четвертое — чтобы стал еще крепче и тверже; наконец, пятое — чтобы не забывал своей немощи и Духа Святого, с помощью которого только и возможна победа над дьяволом.

«начать же помысль его колебаться и расслабляться, и беседова с нею о гресе, и зело разжеся страстию блуда». Чтобы потушить пожар внутренний, святой пожертвовал своим телом: разжег огонь, снял сандалии и стал посреди огня. Изумленная жена, увидев добровольные и нечеловеческие муки Мартиниана, бросилась на колени перед святым и стала молить его о прощении... Но следующее испытание блаженного было не менее тяжким, чем предыдущее: оно тоже явилось через искушение плоти. Мартиниан, осознавая свою слабость, немощь в страстях, ушел из пустыни, и по Божьему соизволению, поселился на морском острове, где не было ни одной живой души. Пафос борьбы не изменился: «...не мни убо о диаволе, яко изнемогъ от подвига, или оунывъ отхожу, но на большее боление...». Дьявол и не оставил в покое святого. Случилось кораблекрушение, и на остров выбросило молодую девушку. Дилемма еще серьезнее: теперь уйти некуда («искушение горше перваго»). Святой опять помолился Богу, и спасение вновь пришло. Мартиниан кинулся в море, и дельфины вынесли его на берег. Но дьявол и после того не оставил в его покое. Блаженный рассуждал так: «В коемъ любо месте жити вселюсь, всяко и еще лукавыи напасть наведет ми». Что делать, чтобы избежать напастей? Вспомнил он слова Евангелия («аще изгонять вы из града, бегайте въ друтии». Пошел он по городам и весям. Именно это хождение и сделало его в глазах людей, «юродом» Христа ради (Житие Мартиниана // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 339—361).

* «... и претерпите искушении страдания наводимая вамъ от враговъ истинны — да претерпевше сихъ, примите мздовъздаание велико...» (Житие Илариона Великаго // Сборник Нила Сорского. Ч. II. С. 115).

Чтобы не впасть в манихейство¹³¹, отцы Церкви утверждали, что противоположности земного и небесного, материи и духа разрешаются не в физическом разъединении света и мрака, а в преодолении противоположности, в переходе от земного к небесному, от греховного к божественному¹³². Иначе говоря, ничего не делается без власти Божьей, и Господь попускает дьяволу действовать и против невинного (в Ветхом завете против Иова), если Богу угодно посрамить дьявола фактом человеческой верности Ему. Евангелие же в отличие от Ветхого завета постулировало, что человек не в состоянии исполнить весь Закон. Его преодоление возможно только через веру в Иисуса Христа.

Попущение зла может относиться к двум типам ответственности — индивидуальному и коллективному.

Логика «Божьего попущения» при коллективной ответственности заключается в том, что наказанию подлежит та или иная «земля»¹³³, а не отдельный христианин. Поскольку отличаются объекты наказания, то и формы наказания разные.

В «Чуде о нахождении варваръ и пленении монастыря» из Жития Павла Обнорского приводится топос о наказании за коллективные грехи: «Многих ради греховъ наших и неправдъ яже къ Богу и къ своей братии неправдами и клеветами и лихоимством, Богу нас наказующу, ово гладом ово пожаром, иногда и нахождениемъ иноплемennых, и всякими наказанми оуча нас и наказуа яко чядолюбивый отецъ, да познали заповеди его, и отвратились от всех злобъ своих, якож и ныне Богу попустившу на нас грех ради наших безбожныи и богомерскыи языкъ казанских людей. В лето 7046 месяца генваря 17 день приходили казанские люди на Роусь, и многа зла оучинили, многы христиане мечю предаша. Тогда же Богу попустившу, и на обитель преподобнаго Павла. Все бо то грех ради наших седеашесь множицею бо Господь попускает за грехы наша на святыя церкви своя, и на образы своя и преподобныя, наказуя нас да быхом ся обратили къ Богу, и по заповедем жили»¹³⁴. Как видно, за грехи «многих» отвечают и миряне, и монахи. Бог позволяет уничтожать церкви «своя», образы «своа», но ради того, чтобы люди обратились к Его заповедям.

Формы Божьего наказания за коллективные грехи — это всегда общие беды, внешние неблагоприятные события — голод,

пожары, нападения иноплеменников. Каждый несет личную ответственность за грехи всей земли, но это не значит, что в условиях Божьего наказания невозможны богоугодная жизнь отдельного человека и, как ее следствие, святость.

Это видно на примере Жития князя Федора Ростиславича. В редакции Андрея Юрьева в самом начале рассказывается о благодатной Русской земле, в которой люди перестали творить Божьи заповеди, и по попущению Бога земля была наказана: «Мы же многогрешнии раби и воли Божии не творяще и заповеди апостольския не храняще, ни учения святительскаго не послушающе, ни книг чтения ни внимающе, ни от пророческих словъ не наказуемъся, ни которые же заповеди Господня не сътворихомъ, не работаемъ тщеславию, а православию отступихом. Тогда же врагъ нашъ и злы съветникъ сотона, искони не хотя добра роду крестияньскому, вселивыйся въ сердце въсточному царю Батыю, наведе его на насъ, не токмо на Русскую землю, но ины земли пусты учиниша грехъ ради нашихъ, великаго князя Юрья Всеволодичя и прочия князи Русскыя победиша и вся славныя грады Рускыя пожже, и бысть пленъ великъ зело. Тако же всю землю западъную пусту учиниша за умножение грехъ ради наших, иже наказуя нас Господь и отводя нас от злых наших греховъ»¹³⁵.

Монголы совершенно законны с христианской точки зрения. Обличение «злочестиваго царя Батыя» (в редакции Степенной книги) логично сосуществует с идеей праведной службы русских князей монгольским царям¹³⁶. Причинно-следственная связь здесь проста и очевидна: всякая власть от Бога и даже та, которая не исповедует христианство, но Богом «попущена».

Агиограф пишет об отношении Федора Ростиславича и «царя» проникновенно, с большой теплотой. Монгольский хан и его жена очень полюбили русского князя, приехавшего к ним за подтверждением прав на владения. Они оставили его у себя и доверили ему быть чашником. Царица даже захотела, вопреки мнению хана, выдать свою дочь замуж за Федора. Князь поведал «царю» и «царице», что он женат и просил отпустить его на княжение в Ярославль. В родном городе он неожиданно встретил отпор: князя не пустили в город, потому что княжич Михаил, княгиня Аксиния и бояре «не приаша его». Князь Федор вернулся в Орду с жалобой

царю на «свою обиду». В Ярославль был направлен посол от царя «съ великим опальствомъ и страшными грозами»¹³⁷. Но и его не приняли... А тем временем царская жена вновь захотела женить русского князя, хотя монгольский царь отвечал ей (в редакции Степенной книги): «Можаше ли тако быти, еже за нашего улусника и служебника вдати намъ дщерь свою, паче же не единоверна закону нашему»¹³⁸. Царица была неустанна в своем желании. Когда же царь наконец согласился с ней, он повелел дочери принять святое крещение. Она стала Анной. В браке родились сыновья Давид и Константин. Когда умер княжич Михаил, Федор Ростиславич упросил царя отпустить его в Ярославль. Обратим внимание на то, как описывает русский книжник *бogoустановленный* порядок *безбожных* татар: «Царь же и царица по воли его створиша и отпустиша его с великою честию и царский венець возложи на него и великим княжениемъ Ярославским почти его. Святѣи же великий князь Феодоръ Ростиславичъ прииде во славный град Ярославль въ славе велице, с ним же приидоша многи силы Руския и царева двора татаръ многое множество и *преже бывшаа ему обиды отмстиша царевым повелениемъ*. И потом отпусти татаръ къ своему имъ царю во Орду с великою честию»¹³⁹.

Может возникнуть закономерный вопрос: что необычного случилось в жизни русского, чтобы считать его святым? С татарами не воевал, а дружил, обид не прощал, по воле царя наказывал за неповиновение Орде, на собственного сына жаловался и против карательного похода на родной город не возражал. Что же имело непреходящую ценность? В сфере прямых высказываний отчетливо просматривается идейная позиция древнерусского книжника: князь Федор Ростиславич был смиренным участником событий жизни своей страны. Он принимал коллективные грехи своей земли как свои собственные и не роптал на высшую, Богом данную, власть. Антиордынская позиция Ярослава, не принявшего князя, посланного «царем», есть, в отличие от праведного служения Орде Федора Ростиславича, настоящее отступление от Бога, свидетельство несмирненного состояния перед всемогущим Промыслом.

В Житии Корнилия Комельского еще более парадоксально раскрывается связь таких понятий, как поущение Божье и смирение/гордость в связи с нашествием татар. Когда блаженный без-

молстовал, случилось «Божьим попущением» нашествие татар. Они дошли до вологодских пределов. Тогда не только мирские люди, но и монастырские разбежались. Об этом братия рассказала Корнилию, своему настоятелю. Он ответил неожиданно (для современного сознания), но вполне закономерно для своей эпохи: *«Сотворим человеческая, бежим и мы, да не в гордость вменится намъ. Аще и не бежимъ сядяще зде избудемъ, но тщеславнаго беса не избудемъ. Нестъ бо добро кому самому вметатися в беду, яко же и Христос от Ирода телесне бежа во Египеть... уклонися (Корнилий. — А. Ю.) в Белозерския пределы на Ухтому и тамо моляшеся Господу Богу и Пречистой Богоматери о тишине и оумирении сего мира и о сохранении обители его».*

Смирение даровало Корнилию и его монастырю настоящее чудо: татары подошли к монастырю и увидели там множество воинов, испугались божественного видения и ушли¹⁴⁰.

Кровавые усобицы князей также воспринимались через концепцию «попущения Божьего». Никакой случайности не было в том, что вятчане напали, согласно Житию Дмитрия Прилуцкого, на Вологду и разорили ее. Агиограф отмечает: *«...вся сиа бывааху. Не сотворихом бо заповедей Его, ни закона, ни страха Его имеюще, ниже любви между собою. Много бяше тогда зла в Руской земли. Княземъ неуправление и межоусобныа рати»*¹⁴¹.

Рассмотрим теперь особенности индивидуального типа ответственности (при «попущении Божьем») в агиографии, принадлежащей герменевтическому кругу Жития Прокопия Устюжского.

Ключевыми здесь являются слова апостола Павла, употребляемые в конкретных текстах житий: Бог предаёт грешника сатане «во измождение плоти, чтобы дух был спасен» (1 Кор. 5, 5). Бог отдаёт грешника сатане на время, чтобы муки плоти заставили его вернуться на путь истинный*.

* Индивидуальные попущения разнообразны. Например, Симеон Столпник сподобился неслыханной чести увидеть Христа и услышать дьявола, крайне недовольного, что Бог особо защищает Симеона «оружиемъ силы». Бог попустил дьявола на святого, но само это попущение было весьма ограниченным:

В Пространной редакции Жития Павла Обнорского говорится: если «не радить и разслабеет помысль, и тогда волею съгрешит Господеви... и Пречистый Владыка оставит» грешника, и в него «вселится нечестивый и с нимъ внидет похоть злаа». Но если «не обленитесь помолитись к Богу прилежно постомъ и молитвою, бдениемъ ж(е) и слезами», то дьявол отступит¹⁴².

В Житии рассказывается, что в человека по имени Иоанн «по попущению Божию вселися» нечистый дух и стал его томить: «...и въ воду и въ огнь вметашеся, и на человеки оустремляшеся, и многих врежаше, и держим бысть от многих и не могуща его дрѣжати, и путы железными вязаша его, он же поута на себе растераше и гоним от нечистаго доуха». Сродники решили вести его к преподобному Павлу в монастырь. На пути Иоанн стал страшно вопить: «О горе мне, где мя хотите вести, не могу бо поити тамо». У раки преподобного он вскричал, упал на землю, «яко мертвъ», и лежал целый час: все решили, что он умер. Но Иоанн пришел в себя, рассказав, что из гроба Павла вышел огонь, поразивший и исцеливший его от болезни¹⁴³.

Особое внимание привлекает житийное чудо о сыне боярина Мелентия Федоре, который неводержанно предавался пьянству и объедению и таким образом погрязал в скверное. Его наказание агиограф связывает с апостольскими словами «И того ради предасть его Бог сатане въ изможение плоти да и духъ спасется». Из рта Федора выходила пена, он бросался в воду и огонь, кричал голосами животных, грыз свою плоть и нападал на людей. Федора связывали железными «путами», но он и их разрывал. Отец, видя мучения сына, решил отвести бесноватого к гробу преподобного Павла. От многих он слышал, что у гроба святого происходят чудеса с теми, кто верит в них. Повез он Федора в монастырь, посадив на коня так, что с обеих сторон его держали десять человек. По дороге Федор стал хульные слова произносить о монастыре и преподобном, вопрошая: «Къ какому ведете мя тунейдцу»? Когда процессия

«...разуме же святыи Симеонъ от Святаго Духа, яко не даль есть Богъ на нь власти диаволу, еже низложити его, но точию попусти братися с ним» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 109).

приблизилась к вратам монастыря, больной внезапно закричал: «О горе мне, яко хотят мя оубити чернии людие». Его спросили: «Где эти люди, кто они?» Федор сказал: разве вы не видите, что они стоят в «вратехъ». В руках у них топоры и копья, они не велят ийти в монастырь: «Лица же их черны паче смолы, а очии их медяны». Федор упал на землю, лишившись чувств. Его положили на носилки и «донесоша и до гроба преподобнаго Павла, и приложивша его къ гробу». Федор еще раз вскричал «велимъ гласомъ: о горе мне яко горю, и в тои час изыде из негѡ бес, и здравъ бысть, и смыслень, якоже и первие»¹⁴⁴.

Интересно рассмотреть случаи Божьего «непопущения» зла, когда ни волхв, ни кудесник, ни дьявол не в состоянии, даже при большом желании, навредить человеку. Такие случаи зеркально отражают картину «попущения»: все то же самое, но асимметрично.

Обратимся к Житию Стефана Пермского. В нем кудесник Пам угрожает святителю: «...напущю боги своа многиа нань, и ижженут, и устрашат, и искрушат и, и так потреблен будет от лица моего»¹⁴⁵. Христиане, слушавшие Пама, смеются: «Безумне старче! Что всуе хвалишися на истинаго раба Божия? Се бо Стефан и боги ваша раскопаль естъ, и не могоша его вредити; и же с нарочитых кумиров соймав пелены и помета отрочищу своему, именем Матфейка, и створи в них гаша и онуша, и ногавица, и износи я бес пакости и без вреда. Се же створи не яко прибытка ради, но на поруганье идолом. Да аще мнимому Матфейку — а нашего же рода был тотъ преже, пермин, последи же веровав и крестися и бысть ему ученикъ, и не могоша ему кумири зла створити, — да аще ученика не могоша вредити, колми паче учителя! Темъ, от сего паче разумехом и познахом, и веровахом, яко суетни *суть и немощни и прелести бози твои*. Иже себе не могут пособити, тебе ли пособят?»¹⁴⁶

Сотник Пам не способен творить подлинные чудеса. Его чародейства агиограф именует «кудесами»: «Аз бо не обленюся створити кудес на твое потребление, и многи боги моя напущю на погубление твое, еже потребити от земля память твою»¹⁴⁷. Пам отказался пройти испытания веры, которые предложил ему Стефан Пермский, и сказал: «Аз же многи злокозньныя хитрости во всем своем житии учил есмь, и умею чары творити, волшвенья же, и кудеше-

нья, и обаянья же, и потворы, и прочая многи мечты, а сего единого не умею, еже умлѣвливати (заговаривать. — А. Ю.) огонь и воду, или преобидети я: у батка своего сего не навыхою»¹⁴⁸.

В Синодальной редакции Жития Леонтия Ростовского идеей недопущения зла доказывается сила христиан в борьбе с язычниками: «...устремишися невернии на святопомазанную его (св. Леонтия. — А. Ю.) главу, ови с оружиемъ, а друзии с дреколем, яко изгнати из града и убити и. Епископъ же нимало не смутися, но паче укрепляше сущая с ним прозвутеры и диаконы, глагола к ним: “Чадца, не убоитесь нахождения их, не могут бо нам что без божия попущения створити”. И абие облечеса в священныя ризы и повеле прозвутером и дьяконом облещися в ризы. И яко придоша, и видеша лице его, яко ангелу. И абие падоша, яко мертви, а друзии ослепоша...”»¹⁴⁹

Принцип индивидуальной ответственности при попущении Богом зла состоит в том, что исцеление наступает только через прощение грехов*. Как падение души рождает недуг физический, так и духовное восстановление приносит выздоровление плоти¹⁵⁰.

Сатана, находясь во власти Бога, исполняет волю Творца, Его замысленный план. Если же допускается, что дьявол есть сила самодостаточная («умысли таково сам»), власть изначальная, то очевидным образом *уменьшается* Бог как *единственная причина* событий жизни христианина. В объявленных причинах нападения беса на Соломонию нет ее личной вины — бесноватая-святая становится игрушкой в руках *самоизолированных* сил тьмы. Допущение самодостаточности зла есть прямое свидетельство апостасии — нарушения прежних фундаментальных договоренностей в агиографическом сообществе.

* «...аще не мы дадим на себе время нечистым бесомъ, ничто же могутъ на насъ, нашего бо ради брежения, попускается темъ от Бога ратовати насъ. Нечтоию же на нас не имоуть власти без попущения Божия, но ни скотомъ могутъ что створити» (Житие Илариона Великаго // Сборник Нила Сорского. Ч. II. С. 104).

В тексте Повести ясно определяется, что лютый демон первоначально оказался в утробе Соломонии не путем полового сношения, а как дух нечистый, который тут же материализовался и стал вполне ощутимо, чисто физически, терзать ее утробу. Этот путь трансформации духа нечистого в грубое телесное существо описан следующим образом.

ОР: «Она воста от ложа своего и отверзе двери храмины, мня мужа своего пришедша. И прииде ей в лице, и во очеса, и во ушеса аки некоторые *вихорь велии*, и явися аки некое пламя огненно и сине. Она же наипаче ужасеся и бысть ту всю ночь без сна, прииде на нея трясение и велии лютыи озноб. И на третий день очюти у себе во утробе демона люта, *терзающа утробу* ея. И бысть в то время во изступление ума от живущаго в ней демона»¹⁵¹.

На девятый день после свадьбы вечером к ней пришел не муж, а демон в зверском образе — «мохнат, имяше у себе и нохти, и ляже к ней на одр». Бес совершил с ней блудодеяние. Если в ОР лаконично утверждается, что «той же зверь и оскверни ея блудом», то в ЖР этот мотив усиливается: «Той же окаянный скверный зверь сочтася с нею скверным смешением»¹⁵². Теперь демоны стали приходить к ней по «пяти и по шти человеческим зраком, якоже некотории прекраснии юноши. И тако нападаху на нея, и скверняху, и отхождаху. Людем же ничтоже ведевшим сего...»¹⁵³

Бес в утробе Соломонии рвал ее бок неистово, но не во время исповеди и причастия, что было бы естественно для древнерусской агиографии, а после того как Соломония исповедалась и причастилась Святых Таин. Особо подчеркивается это «после»: «по захождении солнца смутися в ней окаянный демон, и нача он рвати утробу ея. Она же велми крычаше, и *погрызе у нея левый бок*. Абие же она Соломония очюти себе, и во ум пришедши, и виде страцицу свою окрававлену. И показа домашним своим, что ей сотвори демон в нощи...»¹⁵⁴ Закат солнца, явление природное, в объяснительных процедурах Повести оказывается важнее, чем очистительная функция Святых Таин — причастия и исповеди.

Мы уже выяснили, что в заявленных самим источником причинах дьявольских козней нет личной вины Соломонии. Какой же тогда бес напал?

Бесы не только соотносятся с определенными грехами и болезнями, но являются их своеобразным воплощением: одни бесы возбуждают скверную похоть, другие располагают к богохульству, иные — к гневу и ярости или к печали. В Житии Саввы Вишерского описываются, например, исцеления людей у гроба святого от трясавицы, и составитель Жития называет беса трясавичным¹⁵⁵. В Киево-Печерском патерике в Слове о Тите и Евагрии говорится о гневном бесе¹⁵⁶. В Житии Паисия Великого выделяются бес блудный и бес тщеславный («и различно блудному бесу и тщеславному бесу последующа»)¹⁵⁷. Нельзя одновременно разжигать похоть и оболящаться тщеславием, нельзя глупо смеяться и раздражаться гневом. Преподобный Иоанн Кассиан писал: «Необходимо каждому духу отдельно делать нападение на душу, так что, когда побежденный отходит, то уступает место другому духу, сильнее себя, нападать на нее, а если останется победителем, то предоставляет другому оболящать человека иным родом оболящения»¹⁵⁸. Вместе с тем, согласно евангельскому тексту, Христос изгнал множество бесов из гадаринского бесноватого: бесы могут побеждать «по всем фронтам» и гнездиться в человеке в большом количестве¹⁵⁹. Это подтверждает рассказ Жития Леонтия Ростовского о чудесном исцелении ростовского священника, страдавшего от множества бесов: «Не от единого же беса моучимъ, но от многихъ, якоже последи самъ сказоваше»¹⁶⁰.

Судя по тому, что нечистая сила стала вступать с Соломонией в половые сношения, эти бесы «отвечали» за блуд. Но, согласно Повести, бесы являются отнюдь не блудными, а водными. Конечно, в народном сознании издавна существует вера в то, что адомы пропасти находятся в глубинах рек, озер и водоемов, но традиция агиографии ничего не говорит о водных бесах. Обратим внимание и на то, что помимо водных демонов в Повести рассказывается также о демонах лесных. Между водными и лесными существуют свои отношения. Водные бесы отдают полонянку лесным братьям: «И по вся нощи прихождаху онии окаяннии, кричаще и ревуще, и храмину ломающе, идеже она Соломония пребывает»¹⁶¹.

По неписаному канону агиографии бес искушает прежде всего ум человека, лишая грешника на некоторое время памяти о Боге*. В Повести утверждается, что бес проникает в женскую утробу...

Искушение — единственное условие, при котором бес воздействует на человека. По существу и проникать специально никуда не надо: злой дух и так присутствует в той мере, в какой ему не противится сам человек. Не случайно Макарий Великий писал о скрытой сатанинской духовной силе, действующей «ниже ума и глубже мыслей». На языке современной психологии место обитания нечистого духа — наше подсознание, в кладовых которого гнездится искушающее начало зла. Но только в сфере осознаваемых ощущений, реальных мыслей обнаруживается вражда злых духов всякому стремлению приблизиться к Богу: «...ум есть правитель колесницы, и он запрягает колесницу души, держа в руках вожжи мыслей; и вот она несется против колесницы сатаны, которую и тот запрягал против души»¹⁶².

Трудным для восточного христианства является вопрос о том, в какой диспозиции находится нечистая сила, когда язычник принимает святое крещение. Диадок Фотикийский, ученый богослов, полагал, что до крещения душу на добро побуждает благодать извне, после крещения — благодать внутри, в «сердце», защищает ум от воздействия злых духов¹⁶³. В любом случае бес добивается своей цели через искушение ума, христианского чувства.

Русское Средневековье не знало «пачеестественного» греха совокупления с бесами (18-е мытарство). Описание этого греха впервые встречается в Третьей редакции Жития Василия Нового, составленной Димитрием Ростовским (Туптало) для Миней Четых уже после написания Повести¹⁶⁴.

* Это представление характерно и для европейской демонологии: «...душа человека обитает в голове. Как демон может пребывать там же? На это можно ответить, что основное место пребывания души — в середине сердца, откуда она сообщает жизнь всем членам тела... Дьявол же находится в голове для того, чтобы производить воздействие на образы и силы воображения» (*Шпренгер Я., Инститорис Г. Указ. соч. С. 252—253*).

Согласно древнерусским представлениям, соитие с бесом *невозможно*: природа нечистого духа такова, что его телесность (впрочем, как и ангельская) ощутима только в сравнении с Божественной природой¹⁶⁵. В отличие от человека нечистый дух лишен плоти и не может быть источником новой жизни. Бесы могут жить в воде, хотя обычно обитают в воздухе. Их земное присутствие определяется не материальной, а духовной функцией: всегда быть преградой на пути христиан к Богу.

Дьявол в Повести о бесноватой Соломонии действует самостоятельно, но *не через искушение, а физически*, порабощая тело так, будто речь идет о реальных животных, способных незаметно проникать внутрь человеческого организма и терзать его.

«Вне ума»

Согласно святоотеческой традиции злые духи могут духовными искушениями наносить человеку страдания, сравнимые с физическими¹⁶⁶. Эти страдания всегда являются следствием попущенной Богом необходимости напомнить человеку о спасении души. Антоний Великий был жестоко «избит» злыми духами* и найден в таком состоянии, что, по его собственному утверждению, раны, наносимые людьми, никогда не могли бы причинить столь тяжкое мучение¹⁶⁷.

В Чуде о бесноватой Соломонии демоны воздействуют на свою жертву не духовными средствами, а исключительно физическими: в ее ум они не проникают (и, судя по тексту Повести, не ставят перед собой такой цели). Соломония совершенно отчетливо понимает, что с ней происходит и кричит «гласом велиим», когда ее тащат от крыльца дома к воде. Когда же Соломонию «сердоболии» приводят к церквам, демоны начинают «утробу ея рвати и терзати». Любопытно, как передает автор Повести смысл последствий этих терзаний: «Она же Соломония от того терзания демонскаго в *недуг телесныи* впаде»¹⁶⁸.

* «...и пришед въ едину нощь съ множеством бесовъ толма и биша ранами, яко же и без гласа ему от муки слежати на земли. Извещаше оубо сице зело быти болезнею яко не мощи язвами яже от человек — таковыа муки створити» (Житие Антония Великаго // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 158–159).

Обратимся к топосу средневековой агиографии о поврежденном уме исходя из материалов выявленного герменевтического круга Жития Прокопия Устюжского.

Бесовские мечтания опасны тем, что человек может признать их за реальность, поверить им, и тогда они могут стать смертельно опасными.

В Житии Дмитрия Прилуцкого рассказывается об отроке Харитоне: «Тому случися *смятись умомъ* от завести бесовскихъ». Отрок шел от дома своего к школе, и внезапно напалъ на него «бесчисленно множество бесов», они запрещали ему молиться, творить крестное знамение. Харитон устрасился, и наваждение бесовское стало для него реальностью: «Он же убояся и падеся на земли безгласенъ. Неции жь того обретоша на распути поверженна ле жива, и воздвигше того въпрашаху того: что бысть ему? Он же с плачемъ вся нача поведати, яже от бесовъ пострада...»¹⁶⁹

Понятие ума в богословской традиции особое¹⁷⁰. Ум для Иоанна Дамаскина — это «истина, обсужденная и определенная»¹⁷¹. Вне Бога — состояние без-умия, без-истины. Как же складывается ум-истина? Человеку даровано Богом свободное решение, но само по себе оно плод непростых внутренних состояний. Иоанн Дамаскин отмечает важнейшие из них: человек свободно *стремится*, свободно *желает*, свободно *исследует*, свободно *сообщается*, свободно *решает*, свободно *устремляется*, свободно *поступает* в «тех делах, которые согласны с природой». Стремление, желание, исследование, совещание предшествуют решению. Совещание возможно потому, что человеку свойственно неведение. Только Бог не совещается — ему все известно. Чтобы прийти к истине, к уму, необходимы усилия по преодолению неведения. Ум — это обретенное, т. е. обсужденное и истинное в своей определенности знание о чем-либо*. Повредить уму — значит повредить истине знания, ввести человека в состояние смятения, смущения, ис-

* Не случайно в святоотеческой агиографии манифестировалась связь смирения и ума: «и оум имеюща смиренъ и о божественных и человеческих вещехъ премудра» (Житие Арсения Великого // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 447).

ступления, потери точки опоры, в результате чего он будет уже не способен принимать умные решения*. Поскольку истинному знанию предшествует выбор через стремление и желание, то в области ума оказывается сердце, и нередко эти понятия становятся синонимами.

Сколько бы ни обсуждалась проблема перехода от Средневековья к Новому времени, всегда останется неизменным то, что этот переход касается самосознания человека и его отношения к истине. Однако совершить движение из одного культурно-исторического времени в другое можно... со скоростью мысли. Скорость мысли — это такое допущение в одной мыслительной системе, которое совершенно недопустимо в другой. Ведь достаточно помыслить, не отрицая ни Бога, ни святых, что, к примеру, болезнь отступает от человека не по милости и воле Божьей и не по молитвам святого, а просто сама по себе, как человек оказывается за пределами теоцентрической культуры, теряя «ум»**.

Приведу примеры. В первоначальной редакции Жития Зосимы и Савватия рассказывается о некоем слепом земледельце по имени Горяин. Случилась с ним болезнь «очная». Горяин обратился за помощью к старцу соловецкому, который научил его молиться святому. Зосима помог, произошло исцеление слепого. Но история эта, вполне типичная для древнерусской агиографии, имеет свое не вполне обычное продолжение. Горяин вновь ослеп: «И абие пакы мракъ нападе на нь, ничто же ему видящю». Его привели к тому же соловецкому старцу. И он, человек пронизательный, стал «прилежно» спрашивать Горяина: «...онъ же едва пришедъ въ чювство маловериа своего, нача клятися къ старцю, сице глаголя: *Помыслихъ*

* «...оумъ смятоша действом бесовьскимъ, и злыми мечтаними погрузиша»: типичный оборот речи в святоотеческих житиях (Житие Евфимия Великого // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 275).

** В Житии Симеона Столпника ум определяется через идею первоначального самовластия, которое было даровано человеку Богом; ум определяет движение к добру и злу; умом человек грешит: «Богъ бо исперва створи человека самовластна, и оумъ в немъ владыку постави правяща» (Сборник Нила Сорского. Ч. I. С. 57).

въ сердци своемъ, не от святаго Зосимы исцеление прияхъ, но тако проста болезнь во мне скончася».

Старецъ, к которому он обратился, стал грозно его укорять: «Како, окаянне и страстне, дрѣзнулъ еси тако помыслити о святемъ; и раздражилъ еси святаго, наипаче же Бога прогневал еси!»¹⁷²

Горяин пошел вновь к гробнице святого, горько плача, сетуя и «кася о своем мысленнемъ совещашии». Обратим внимание на то, что автор Жития точно фиксирует состояние ума грешника: перед мысленным совещанием было и стремление, и желание, и исследование (если пользоваться терминологией Иоанна Дамаскина): оно привело к умозаключению (т. е. к решению), что святые и Бог не имеют отношения к его выздоровлению, которое случилось само по себе.

Горяин ушел из обители, «много благодаря Бога и святаго старца Зосиму, свое же безумие и маловерие оукоряя»¹⁷³.

Между безумием и маловерием устанавливается связь: ум и вера — это воплощенное истинное знание¹⁷⁴. Потеря ума-истины означает и потерю полноты веры как истины*, данной христианину в Божьих заповедях, апостольских и священнических правилах. Маловерие — форма апостасии.

В Житии митрополита Ионы рассказывается, что он своей молитвой вернул к жизни дочь великого князя Анну. Но нашелся человек, который «отъ зависти дьяволя, неверием одержимъ», сказал Ионе: «Нестъ дивно, яко великая княжна вскоре пременися отъ болезни во здравие. Ничто же ино есть развее яко по естеству прииде болезнь, тако и отиде». Иона призвал этого человека и с «тихостию» стал поучать его: «Почъто смущаешися, о человеце? Ведый буди, яко паче надежа дарова Богъ животь отроковице веры ради благочестно державствующих ея родителей. Не усумневайся о сихъ ничто же. Еже невозможная отъ человекъ, отъ Бога же вся возможна». Но человек еще больше стал говорить

* Весьма важен концепт безумия для объяснения конкретного (и неистинного) поведения человека: предатель митрополита Филиппа, его ученик Паисий, отмечается в Колычевской редакции Жития, определяется не только «легкоумным», но и «безумным» (ОР РГБ. Ф. 310. № 380. Л. 102).

«хульная» слова. Тогда митрополит сказал: «Понеже дерзнулъ еси на Божию благодать глаголати неправду, и того ради связуетъ Богъ языкъ твой лукавый. И да заградятся хульная твоя уста, глаголющая на высоту беззакония. И вместо оная девицы великия княжны, хотящия умерети, ты имаши умерети! И абие въ той часъ хульник онъ на землю паде и бысть безгласенъ»¹⁷⁵. И в тот же час хульник пал на землю и вскоре умер. *Одержимость* неверием — одна из форм потери ума, рассудка, истины, ведущая к физической и духовной смерти. Не случайно в Житии митрополита Ионы поведение предыдущего митрополита — отступника от православной веры — характеризуется как «Исидорово безумие», которое сам Бог обличил¹⁷⁶.

Отказ от богозависимости фиксируется в недрах средневековой агиографии как единичная (и «безумная») возможность. Значит, сущность перехода за «малым» — это единичное допущение должно укрепиться как объяснение *нового ума**.

Древнерусский книжник порой весьма искусно пользовался топосом об *исступлении ума*, демонстрируя, по крайней мере, два возможных варианта** его прочтения: буквальный (представленный

* Подобный случай находим и в позднем Житии Прокопия Устюжского. В 21-м чуде (7159 г.) описывается, как два человека из Астрахани — Алексей и Даниил — устремились в Соловецкую обитель (!) к святым Зосиме и Саватию. По пути они оказались в Устюге Великом, и у гроба святого Прокопия один из них, Даниил, «*помысли в себе глаголя: почто сии чудотворцы (Прокопий и Иоанн. — А. Ю.) именуются, а исцеления от них несть*. Мнози бо рече болящии во граде Оустюзе, а ни един от них исцеления восприят. Аще рече и было от них исцеление в древних родах... а в нынешних несть. Добро бы рече яко аще бы и аз видел своима очима исцелевашаго от них, и сие бы и во стране своей поведати». Как только он так подумал у гроба Прокопия Устюжского, к нему тотчас же пришла «*болезнь люта зело, яко очеса ему развратишася, и оуста ему искривишася, и язык его оцепене*». Познав свое согрешение, он исповедал «*неверство свое*» и получил прощение от святого (Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893. С. 118—119).

** При этом следует, конечно, иметь в виду, что «исступление» имеет двойственный характер и может (без ссылки на «ум») обозначать особое состояние оцепенения, которое служит актом вхождения в мир божественных

выше) и по аналогии. Буквальный, как правило, не содержит в себе указания на «яко», зато вариант по аналогии обязательно включает в себя этот союз. В Третьей редакции Жития Варлаама Хутынского рассказывается о рыбаках, которые утаили от святого большую рыбину (осетра). Когда же Варлаам прямо спросил их, зачем они это сделали, рыбаки «яко ума иступивше, друг на друга въззирающе бяху не имущимъ, что отвещати»¹⁷⁷. Состояние глубокой растерянности, онемения аналогично потере ума на короткое время: это и имел в виду агиограф.

Состояние смятения (исступления) ума свидетельствует, что человек не может правильно судить о мире*, он оказывается во власти нечистой силы и готов не только нападать на окружающих, но даже отгрызть собственный палец. В Третьей редакции Жития Варлаама Хутынского рассказывается о бесноватых людях. Один иконописец бросился с кулаками на архимандрита Михаила, другой, сын священника, подвергся нападению бесов, и когда они его спросили, «наш еси», он ответил «ваш есмь». Бесы потребовали знамения и повелели ему отгрызть «персть» правой руки, что несчастный и сделал. Он исцелился у гроба Варлаама, но, вернувшись домой, увидел «свой отъяденый пръсть» и вновь стал «бесноватися наипаче пръваго». Снова его привели в монастырь, и молитвами Варлаама он выздоровел¹⁷⁸. В рассказе о чуде 1548—1549 гг., находящемся в рукописи Жития Леонтия Ростовского 1637/1638 г., описывается, как некий Владимир, посватавшись за дочь священника, получил от него икону Богородицы. Возвращаясь домой, он уронил ее и, не слезая с коня, трижды ударил икону мечом по тыльной стороне, чтобы поднять ее с земли. Владимир, приехав домой с иконой, рассказал о происшествии «сродникам». Узнав о страш-

откровений (Деяния 22, 17.). Но это не повреждение ума, а его необходимая трансформация для восприятия божественных сущностей. В Житии Саввы Вишерского говорится: «Некогда же ему стоящу на молитве, и седшу опочити. Воздремався и оуспе или яко во иступлении бывъ видить некоего незнаема пришедша к нему...» (ОР РГБ. Ф. 138. № 17. Л. 403об.)

* «Некоему человеку именем Тимофею оума ему изступившу дотолика, яко не ведети ему камо пойти или откуду грядеть», говорится в Распространенной редакции Жития митрополита Алексия (ОР РГБ. Ф. 256. № 371. Л. 100).

ном событии, священник Тимофей предсказал горькую участь будущему зятю. Божья кара не замедлила: Владимир ослеп. Страшное Божье видение вводит его в полное оцепенение, и он, осознав грех, получает прощение. Это психологическое состояние оцепенения сравнивают с «изступлением» ума. «Его же мняху ума изъступша» стали спрашивать о видении: “Что ти, рече, бысть, повеждь ны, еже тако внезапно велиим гласом возопил еси”¹⁷⁹. От великого страха Владимир не сразу смог говорить, но, лишь очнувшись, стал исповедоваться перед окружающими.

Невозможно говорить о божественном видении, находясь в состоянии бесноватости, исступления ума. Только получив прощение-исцеление, можно здраво вспомнить случившееся. Прощение беснующегося гарантирует главное — изгнание беса из сознания. В Житии Леонтия Ростовского с чудесами по списку 1497 г. рассказывается о беснующемся священнике. Сердоболнии привели его, закованного «в железы» по рукам и ногам к гробу св. Леонтия. Но и в таком состоянии его трудно было удерживать: «...гласы бо некия странныи и страшны испоушааше, иногда же и пения некая страшна и грозна поаше. Очи же его бяхоу кровавы оустрашающи всехъ, видение же его изменися, и сего ради страненъ и страшенъ позоръ всем бяше. И въ церкви оубо пению не слышатися от его кричаниа въпля и лааниа, не точию человекомъ, но и на Бога некия глаголы хоулны изношааше. Не *тъи бо глаголаше, но живыи в немъ бесъ оусты его глаголаше*, и нощи убо приходящи, никто же смеаше его к себе в домъ вести, всехъ бо быаше, и на многы же дни привязанъ бысть оужемъ вне церкви. Противоу гроба св. Леонтия, ни яды, ни пиа день и ночь тоу пребываше. Но и тоу де стражемъ церковнымъ въ кроугъ церкви ходити не дааше, якоже обычаи имоут»¹⁸⁰. Бесноватого попа приковали у местной колокольни: «...ныким же оубо не брегомъ за великою лютость его». Несчастного оставили даже сердоболнии — никто уже не верил в его исцеление. И только 15 мая, в праздник святого Исаяи Ростовского, Богородица и святые чудотворцы спасли грешника. Когда тот пришел в себя, то поведал, что страдал не от одного, а от многих бесов.

Не все средневековые чудеса завершаются благополучно. Некоторые из них выглядят как знамение смертельной угрозы, чудесное напоминание о возможном падении с любой высоты лестницы,

ведущей вверх. Так, в Житии Павла Обнорского говорится, что некий монах, которому дьявол «вложи... в ум мысль утаить сусло квасити в келии своей», расслабел всеми «удами» и в таком состоянии пролежал много лет, а умер неизцеленным. Другой «брат» украл одежду больных и бежал из монастыря. Он был найден посреди поля с усохшими рукой и ногой. Монастырские нашли его еле живого, довели до монастыря, где он так и умер неизцеленным¹⁸¹.

Действия бесов имеют силу именно потому, что они, по популению Божьему, могут заставить грешника следовать их извращенной логике: человек как бы теряет ум, подчиняясь кажимости, и в такой иллюзорности совершаются извращенные поступки. Это состояние агиографы понимали как *немыслие*.

В Житии Корнилия Комельского говорится, что один христианин по имени Самсон, живший около Корнильева монастыря, заболел «огницею»: «изъступи ума и *нача немислити*, и уродовати в дому своемъ, мучим многими бесы». По выздоровлении Самсон рассказал, что он слышал и видел в искаженном, ирреальном мире: «...приидоша к нему многия бесы, и начаша его страшити и глаголати — приидуть из монастыря многия люди стреляти тебе; он же начат износити ис клетей своихъ рухло, и метати посреде двора, и потомъ шедъ вверже ся въ кладязь и хотеса утопити, и по Божию смотрению увиде жена его съ плачемъ воскричала, и стекошася братия его и иныя некия, и едва извлекоша его исъ кладязя, и всадиша его на скоть, и привезоша его в монастырь».

Самсона привели в церковь к гробу преподобного Корнилия и *наильно* заставили молиться: «С нуждею веляху ему молитися». Он же «худе моляшеся». Но однажды в субботу перед неделей праздника всех святых он впал «в сон тонокъ» и ему явился Корнилий с крестом. Святой знаменовал его и повелел встать и молить Господа Бога и призывать Пречистую Богоматерь. Проснувшись, Самсон ощутил вернувшийся разум: «...в томъ часе *изъменися ему разумъ*, и бысть смыслень, и начать познавати всехъ, бе бо прежде не зналъ никого, и поведаетъ разумная же виде, слышавше же вси прославиша Бога и Пречистую Его Матерь, и преподобнаго отца нашего Корнилия. Человекъ же тои мало ногами поболе, и пребысть некия дни в монастыри, и бысть здравъ яко же и прежде, и отиде в домъ свои радуясь»¹⁸².

Обратим внимание: нет ничего странного в том, что бес может находиться *внутри* человека. Ведь это нахождение согласно агиографии всегда является следствием духовного поражения: плоть грешника становится вместилищем злого духа, который через извращение ума лишает человека на какое-то время возможности самостоятельно мыслить, помнить о Боге и проявлять собственную волю для избавления от зла.

В Пространной редакции Жития Павла Обнорского рассказывается, как однажды привезли в монастырь некоего беснующегося человека по имени Леонтий: «...егда же приведоша его къ гробу преподобнаго Павла начят же бесъ в нем кричати и глаголати отпустите мя, не могу бо zde пребывати»¹⁸³.

Игумен и священники стали петь молебен Пречистой Богородице и преподобному Павлу; бес, находившийся в Леонтии, стал его мучить: он «язык свои грызаше и меташеся на обе страны коуды бы мощно ему бежати, сродници же его дръжаху и ноужею привлачяху его къ гробу. Егда ж(е) начят игумень Еувангелие чести, беснии же много бився и внезапу усноу. Егда же отче Еуангелие и едва его разбудиша, и тогда обретесь здравъ, и смыслень, и вси прославиша Бога и Пречистую Его Богоматере и преподобнаго Павла чюдотворца»¹⁸⁴.

Смятение ума — это нарушение субстанциональной связи бытия и сознания, болезненное состояние, при котором человек, как в беспамятстве, видит только внушенные дьяволом иллюзии, потому что он *отлучен* от бытия*. В Житии Сергия Нуромского

* Проблема реальности и кажимости была также весьма актуальна для католической церкви, боровшейся с ведьмами и колдунами: «...превращают ли ведьмы людей в животных; там говорилось об одной девице, которая превращена была в кобылу, как то думала она сама и многие другие, видевшие ее, за исключением св. Макария, чувства которого дьявол не мог обмануть. Когда ее привели к нему с целью излечить, и он увидел ее как настоящую женщину, а не кобылу. Другие, наоборот, восклицали, что она им представляется в виде кобылы, святой силой своих молитв освободил ее и других от наваждения, прибавив, что это с ней приключилось потому, что она пренебрегла божественным и не пользовалась, сколько следует, таинствами исповеди и причастия» (Шпренгер Я., Институторис Г. Указ. соч. С. 244).

(Обнорского) почти все исцеления у гроба святого связаны именно с таким состоянием¹⁸⁵. Так, некая жена Матрона «смятеся оумомъ зело вельми». Приятели привезли Матрону в монастырь к гробу Сергия, и тогда бесы пришли к ней, преобразившись в пса и кота. Они сказали ей, чтобы она шла прочь, и она ушла. Потом «кот» и «собака» явились Матроне в образах человеческих и стали призывать ее бежать в дебри, на болото. Но Бог решил помочь несчастной и послал старца («сединами украшена»). Приход святого Сергия избавил Матрону от потери ума: «она же в тои час в чювство прииде разум(е) святаго посещение и бесов поругание»¹⁸⁶. Некая жена Елена «оумомъ смятеся зело от бесовскаго нападения» и у гроба Сергия, к которому ее подвели сердоболнии, спросила: «Почто... ведете мене ꙗз зверю на снѣдь»? В некую девицу по имени Антонида «вселился... бес и жил с нею польгода»¹⁸⁷. Обратим внимание на то, что бес «вселился» в Антониду, в ее сознание, и одновременно «жил» с ней. «И ходил к ней человеческимъ зракомъ», т. е. в образе человека. Бес управлял сознанием Антонида и внушал ей этот образ как действительный, подлинный. Антонида в таком состоянии «не знаша ни отца, ни матери»: она не узнавала их, потеряв связь с реальностью. В монастыре во время литургии бес «оттиде от нея», и она стала здоровой¹⁸⁸.

В Житии Леонтия Ростовского с чудесами по списку 1497 г. рассказывается об Александре, который оказался в исступлении ума, и бесы стали являться ему всякими страшными видами. Однажды Александра привели к гробу святого Леонтия, где случилась примечательная история. Она показывает, до какой степени противостоят друг другу реальность бытия и дьявольские кажимости. Сердоболнии стали понуждать Александра приложиться к гробу святого и целовать его иконописный образ. Он же не хотел, потому что видел все это как бы в другом измерении: бес стал являться ему «страннымъ и страшнымъ образомъ въ женоу страшноу преложься». Бес внушал: «Если приблизишься к гробу, то святой проткнет тебя копьем, и умрешь злой смертью. Александр, испугавшись бесовской кажимости, рванул и освободился от державших его, «прискочивъ напрасно роукою оудари, мнев беса оного оустрашающаго его. Онъ же святаго образъ по главе оудари иже есть на гробе. О чюдо, о дивство святаго незлобию и

милосердию не прогнева бо ся протершаго рукоу еже безчестити ти его образъ»¹⁸⁹.

Чаще всего бесы норовят овладеть сознанием человека. Но иногда они ограничиваются телесным пространством. В таком случае топос о поврежденном уме не используется. Это доказывает Житие Сергия Нуромского. Человека по имени Андрей привезли в монастырь: «вселися в него нечистый духъ во оуху правое и вопиша бес во оухе различными гласы»¹⁹⁰. Здесь ничего не говорится о поврежденном уме, поскольку такое вселение беса не ведет к бесноватости.

Рассмотрим теперь, как в двух первых редакциях Повести о Соломонии бесноватой, Основной и Житийной, осмысливается топос о поврежденном уме.

ЖР: «...прииде враг ко храмине ея, и толкий во двери без молитвы, и рече человеческим гласом: “Соломоне, отверзи”. Она же, восставши от ложа своего и отверзе двери храмыны, непущу мужа своего пришедша к ней. И в той час прииде ей в лице, и в очеса, и во уши яко некоторый вихорь велий, и явися яко пламень некий синь»¹⁹¹.

Это — топосное начало многих историй о повреждении ума, когда дьявол неожиданно появляется в образе человеческом. Однако Соломония ведет себя не вполне обычно для подобного сюжета: «Соломония же ужасшися и в недоумении бысть, *помышляше во уме своем, яко не муж ея прииде к ней*, но некое страхование неприязненное»¹⁹². Она испугалась и всю ночь дрожала от страха.

В ОР: «Она же Соломония *во уме убоявся* и в недоумении бысть. И паки помале прииде муж ея к ней во храмину. Она же наипаче ужасеся и бысть всю ночь без сна, прииде на нея трясение и велий лютыи озноб. И в третий день очюти у себе во утробе демона люта, терзающа утробу ея. И бысть в то время во изступлении ума от вшедшаго в ню демона»¹⁹³. В ЖР — близкий текст, здесь демон назван врагом.

Мы видим явное противоречие объяснительных процедур. Демон вошел в утробу, а не в ум Соломонии. От чего же изступление? Странная логика книжника является противоречием не вообще, а в отношении к прежним общеупотребительным смыслам агиографии, не позволявшим путать вселение беса в ум и, скажем,

вселение беса в ухо. Однако книжник, допустивший подобную вольность, не был противоречив в отношении самого себя, поскольку для него топос об исступлении ума стал означать совсем другое — физическое состояние человека.

Это новое интенциональное отношение к древнерусскому топосу о поврежденном уме доминирует в тексте Повести (Чуда).

ОР: «И внезапно виде она Соломоние демона, пришедша к неи зверским образом, мохнат, имяше у себе и ногъти, и ляже к неи на одр. Она велми его убояся и изступи ума. Той же зверь и оскверни ея блудом»¹⁹⁴.

ЖР: «И внезапно виде она Соломония неприязненного демона, пришедша к ней зверским образом, мохнат, и ногти имея у себе, и безбоязненно и безстыдно ляже к ней на одре. Она же зело убоявшись его и изступи ума своего. Той же окаянный скверный зверь сочтася с нею скверным смешением»¹⁹⁵.

Если исступления ума, потери рассудка, дьявольского покушения на сознание человека не было, то сцену совокупления с мохнатым и когтистым бесом необходимо признать плотской, произошедшей на самом деле.

Объяснительные процедуры Чуда и герменевтического круга Жития Прокопия Устюжского здесь не совпадают: топос один и тот же, но совершенно различно его осмысление. Исступление ума Соломонии — это физический страх, доводящий ее до обморочного состояния. После скверного смешения с бесом она «прииде во ум на утрии в третий час дни и не поведи никомуже бывшее диавольское кознодействие»¹⁹⁶. Прийти в себя после возникшего исступления ума в традиции агиографии можно лишь при помощи святых и Бога. Соломония же, *не утратив адекватности* поведения с самого начала бесовского нападения, приходит в себя как если бы с ней произошел сильный обморок, физиологический спазм.

Любопытно одно расхождение в редакциях, описывающих состояние Соломонии после очередного физического насилия со стороны бесов.

ОР: «И тако нападаху на ню, и скверняше, и отхождаху. Людем же ничьтоже видевшим сего. Она же Соломония поведи мужу своему яже о себе, како к неи демони прихождаху»¹⁹⁷.

ЖР: «И нападаху на ню, и скверняху, и отхождаху. Людем же ничтоже видевшим того, Соломония же внегда прихождаше в *чувственный ум свой*, поведую мужу своему вся бывающая о себе, како к ней демони прихождаху»¹⁹⁸.

Правка в ЖР уточняет физиологическое состояние: не случайно в одном из списков ЖР сделан еще более определенный акцент — вместо чувственного ума говорится о «чувстве». Значит, Соломония приходит в себя, в чувство (в «чувственный ум»). Это тоже возвращение к сознанию, но чисто физическое, а не духовное. Оно не требует божественной санкции.

Демон рвет утробу — Соломония кричит; левый бок прогрызен. Соломония возвращается в сознание после страшных физических мук («во ум пришедши») и видит окровавленную рубаху: «И показа домашним своим, что ей сотвори демон в нощи». В следующий раз Соломония целует святые иконы в церкви, бес вновь начинает рвать ее утробу: «И во время Павла апостола чтения нача блевати, и бывши еи во изступлении ума»¹⁹⁹. Состояния возвращения в себя и исступления ума чередуются у Соломонии в зависимости от действий бесов.

В Чуде обнаруживается нейтрализация исходного смысла то-поса о поврежденном уме, которая приводит к нарушению логики его самообоснования. Соломония вернулась домой из церкви и стала рассказывать божественное видение: «*И бых аз во изступлении ума, и нача поведати* свое видение, еже виде во церкви святаго Иоанна чудотворца. И не бе храмины стояше, слушает словес моих, еже аз глаголю. Аз же того не вею, с кем глаголю или кому поведаю видение»²⁰⁰. В состоянии исступления ума грешник может увидеть божественное видение, которое спасает его от смерти, но нельзя рассказывать о божественном видении, находясь в исступлении (смятении) ума. Без рассудка истинный рассказ невозможен. Приведем некоторые типичные описания последствий смятения ума: «Смятен бысть оумомъ бесовскимъ мечтаниемъ, и нелепыми гласы вопияше отъ неприязни»; «смятеся оумомъ своимъ впаде в недугъ лють: и скотомъ рычалъ и собакою лаялъ»²⁰¹.

Но опять же в логике построения текста Повести (Чуда) о Соломонии бесноватой возникает авторское отношение к уму. Допускается, что Соломония, преодолевая физическую боль, рассказывает о божественном видении. Она не уверена в том, что

узнает окружающих, — это лепет измученной женщины, которая никого не обманывает, но ей не хватает сил рассказать яснее...

Новое объяснение автора Повести нейтрализует семантическое ядро топоса о *поврежденном уме*, приписывая ему другие, ранее неизвестные, причинно-следственные связи.

Реальность и мечтания

Топос о поврежденном уме выводит на весьма сложную проблему в самой агиографии — о *происхождении* истинной реальности и кажимости.

Трудность в понимании онтологической пустоты дьявольского мира заключается в том, что это ничто согласно византийско-русской агиографии не существует самостоятельно и всегда предполагает *нечто*. Обратим внимание на то, что бес может присутствовать в божественном видении как его неотъемлемый атрибут. Хотя «эфиоп» и борется с Андреем Цареградским, но сам *субстанционально* «изгнѣн и немощен». В пределах бытия Божьего все реально. Однако если бес будет пытаться творить, «аки Бог», и ему придет на ум *создать* истинную реальность, то получится не что иное, как пустое «мечтание»*.

* Симеону Столпнику Святой Дух открыл («показал») сразу «все мечтания въ кратце времени»: святой увидел бесовские полки, предстоящие ему, он увидел «злато же и сребро и бисеры и камене драгое, яко калъ виде; и скверны суща ласкания сласти гнусоту оузре; сопели же и прегудница и различныя мусикиа, яко дщерь прелестну ловления своа простирающи, — тамо виде дух пронырьства» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 52). В Житии Илариона Великого дается перечень плотских состояний, с которыми соотносятся вполне определенные бесовские нападки — «мечтания»: «...не престааше въополчѣяся на свѣтаго, но паки инеми нашествии искушаше его: спящу тому — жены наги срамно глумѣяся представляя; алчноу емоу — мечты различных брашен множество принося; молящуся ему — волк бывъ близъ его стоя выѣше, иногда паки лисица лукуятемъ начѣть предъ нимъ скакати; и поющу емоу — ратныи мятежъ творя, и яко оубиенымъ предъ ногама его падати, да погребени темъ боудуть. Сими же всеми приразився ему врагъ, не възможе прельстити...» (Житие Илариона Великого // Соборник Нила Сорского. Ч. II. С. 87–88).

В Житии Сергия Нуромского описан очень любопытный случай. Однажды Павел Обнорский вышел из кельи и ушел «походити по пустыни». Вернувшись и подойдя к келье, он увидел ее «от верху и до основания разметану». Павел направился к Сергию сообщить об этом: «И прииде къ преподобному отцу нашему Сергию, скорбенъ зело и пристрашенъ, и сказа ему вся приключаящая ему. Преподобнии же Сергие Нуромский чюдотворецъ, слышавъ от великаго Павла *бесовское мечтание* быти вмени, глаголя: иди, рече, брате Павле, Давидово слово прирече ему: Богъ намъ прибежище и сила. Обрящеши келию свою нерушиму. Великий же отецъ Павелъ пришед обрете келию целу невредимымъ же. Яко же рече ему святыи Сергии...»²⁰² Бес, как видно, пытался навязать Павлу свое «мечтание»: оно могло устрашать даже подвижников церкви. Это не детские игры, а большая опасность, реальная угроза для жизни христианина, если не готовить себя к отражению подобной атаки. Бес и прежде пытался победить святого, но ничего не получалось: «Яко видя в себе побеждаема, яко собою и мечтанми своими не может *святаго* победити, но паче самъ от него побежденъ бываше...»²⁰³ Дьявол направил злодеев, которые избили Сергия, но монах молился Богу, вытерпел побои и по Божьей воле не умер. Злодеи еще раз приходили, но Бог по молитвам святого устрасил разбойников, и они разбежались.

В Житии Сергия Нуромского содержится весьма примечательное чудо «О явлении преподобнаго Сергия Нуромскаго чюдотворца старцу Никифору». В нем рассказывается о том, что старцу Никифору явился в видении Сергей. Но старец не поверил в истинность увиденного, опасаясь (не без оснований!), что это дьявольское мечтание. Сергей явился во второй раз — и вновь Никифор устрасился мечтания. Сергей явился в третий раз, но уже с угрозой: «Аще сего не сотвориши — будеши преданъ сатане в наказание». Старец даже после столь сурового приговора не поверил божественному видению, и тут же подвергся атаке лукавого духа. Испугавшись, он обратился к игумену, каясь: «...и како он ослушався, *мняше мечтание быти*, и како второе и третье явися глаголя, и како наказанъ бысть от святого, и показа им место идеже лежить, яко показа ему святыи»²⁰⁴.

Другому старцу по имени Савватий из Жития Зосимы и Савватия также стал являться в ночном видении (вариант: «бдении») «старецъ некый». Савватий задумался: «Язь помышляхъ беговое мечтание быти, не веровахъ виденнымъ, донде же и въ дело произыде»²⁰⁵. Он не верил видению до тех пор, пока не убедился на деле в правильности слов старца.

Древнерусские патерики приводят разные сценарии поведения монахов в случаях, когда от них требуется ясно видеть происхождение реальности*. Цель — научить не только правильно сомневаться в привидениях**, но и не терять при этом веру в божественное откровение***. Поиск точки опоры явно беспокоил по-

* В житиях отцов Восточной церкви описываются не только видения Христа, но даже Его человеческие посещения. Например, Паисию Великому Христос являлся в видениях не один раз. Однажды он пришел к нему в человеческом облике (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 399, 452). Эти описания не могли не возбуждать интереса у русского монашества к подобной встрече, но в то же время опасность оказаться в руках дьявола была слишком велика: в древнерусской агиографии существовал неписанный запрет на подобные описания. Отцы церкви — это одно, мы — другое. Что-то подобное внушалось монахам с излишне воспаленным воображением.

** Дьявольский обман столь коварен, что даже очевидные признаки божественности порой оказывались искусной подделкой. Так, в «Слове о Никите затворнице» (из Киево-Печерского патерика) рассказывается история искушения монаха, которого обмануло «благоухание неизреченно» от гласа, молящегося с ним. Он ошибочно подумал: «Аще се не аггел бы был, не бы молился со мною, ни духа святаго обоняние не бы было» (Киево-Печерский патерик. С. 37). Ведь в святоотеческих житиях постоянно напоминалось о смрадном запахе бесов (Житие Евфимия Великого // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 275).

*** В рассказе тверского епископа Акакия (из Волоколамского патерика) священноинок монастыря святого Николы на Улейме начал однажды служить литургию и внезапно упал, «яко мертвъ». Монахи принесли его в келью. Очнувшись, инок рассказал, что он, окаянный, сотворил грех прелюбодеяния, и пришел в такое состояние, что даже не побеспокоился смыть «скверну тела» перед божественной литургией: «И егда прочтоша апостольское учение и начаша пети “Аллилуиа”, азъ же восхотевъ пойти чести святое Евангелие». На пути инока оказался сам святитель Николай, сказавший ему с яростью: «Не дерзай

движников церкви*. В рассказе Паисия Ярославова (из Волоколамского патерика) один из иноков стал вдруг говорить старцам:

служити, окаянне! *Аз мнехъ, яко призракъ есть*, и времени принужающе устремиться чести. Онъ же удари мя по главе и по раму жезломъ, сущимъ в рукахъ его. И падохъ, яко мертвъ, и пребысть, лежа на одре, много время полсухъ» (Волоколамский патерик. С. 104). Если бы инок не совершил столь тяжкого греха, то имел бы право сомневаться в подлинности видения. В этом рассказе греховное равнодушие монаха к собственной телесной и духовной чистоте порождает и его неверие в явившегося святителя Николая.

* Об этом говорится и в святоотеческой агиографии. В Житии Петра Афонского рассказывается, сколь хитрыми могут быть действия дьявола и как трудно различить истинное явление от мечтания. К святому явился бес в образе «единого от домашнихъ»; вошел он в пещеру и стал обнимать и целовать святого и плакать перед ним, говоря: слышали о тебе, что ты в плен попал, и Господь с помощью Николая Угодника вывел тебя из темницы, и в Греческую землю привел, чтобы быть монахом-отшельником (что истинная правда). Домашние плачут, продолжал «отрок», везде тебя искали («многие грады и веси обшедше, и обрести тебе желаемого намъ не возмогше»). Стали тогда просить Николая Угодника, чтобы он указал место твоего пребывания, и он указал. Просим тебя идти в дом родной («веси же яко добръ и красенъ есть»); если хочешь безмолствовать (Петр принял обет молчания), то на родине много монастырей, и там есть «молчально житие». Речь отрока была столь убедительна, что даже святой Петр начал «смущатися». Но, прослезившись, сказал: «...въ место сие ни ангелъ, ни человекъ приведе мя, но самъ Богъ и Пречистая его Матери Богородица, и аще не по их воли и повелению, не имамъ отсюду отити». Как только «отрок» услышал имя Богоматери, тотчас же растворился в воздухе. В другом случае Петру Афонскому явился бес в образе ангела и вновь весьма убедительно стал искушать святого, говоря: послан от Бога, радуйся, что Бог тебя избрал и уготовал тебе венец жизни вечной. И ныне мужайся и крепись, «иди в миръ на оутвержение и ползу многимъ». Господь ради тебя, продолжал «ангелъ», источник водный около пещеры твоей иссушил, чтобы не было разных зверей и гадов «нашествиа». Святый смиренно ответил, что не заслуживает этой чести; но «ангелъ» продолжал: ты превзошел и Моисея, и Илию, и Даниила, и Иова и потому «иди отсюду в монастырь иже в мире, и ту буду с тобою, и спасу многих тобою, глаголетъ Господь вседержитель». Святый опять вспомнил Богородицу, и вновь бес растворился в воздухе: «...и разумевъ хитрости лукаваго святыи, еще же и немощь его въ всемъ» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 245—248).

«Являет ми ся, — рече, — Фома-апостоль». Как поступать в такой ситуации? Ведь нет гарантии ни в том, что это — правда, ни в том, что это — ложь. Когда сам не знаешь, следует слушать мнение других старцев — вот опора в поведении монаха. Старцы сказали иноку: «Не приемли того, *мечтание есть*, но твори молитву. Онъ же рече имъ: “Мне молящуся, и той со мною молится”. Они же мно-го наказоваху его, онъ же не послуша». Старцы и Паисий продолжали его увещевать, но прельщенный отрок уже никого не слушал и к святому причастию перестал ходить, говоря: «Фома-апостол не велель мне причащатися». Тогда уже старцы с «великим прещением» стали говорить ему: «Старче *безумный*, прелщень еси *бесовьскимъ привидѣниемъ*». Прельщенный же отрок отвечал: «Как приидет ко мне Фома, и яз с нимъ спрошуся, велит ли мне причащатися». Через несколько дней он сказал: «Велель мне Фома-апостоль причащатися и говети седмицу и с пятка на субботу». Но на следующий день братия не увидела инока. Игумен явился в его келью и нашел его мертвым: «удавлена руками за щеки от злаго беса, являющагося во образе Фомы-апостола»²⁰⁶.

Сентенция — в прямых высказываниях о большом вреде всякого самосмышления, ведущего к тщеславию: «Многообразне все-лукавый Сотана тщися на погубление человеку. Аще кого видит не послушающа на злыя дела и подвижающа на добродетель, уловляет его последовати своей воли и ни с ким же советовати, якоже свя-тый пишет Дорофей: “Во мнозе совете спасение бывает, последуя же самосмышлению падаетъ, якоже лист”. Потом же влагает ему тщеславия помыслы, и то самосмышление — начало и корень тщеславия»²⁰⁷.

Многие житийные истории о проделках нечистой силы бледнеют перед драматичным описанием столкновения добра и зла в «Слове о преподобныхъ отцихъ Феодоре и Василии» из Киево-Печерского патерика.

Федор оставил все мирское, раздал богатство, стал нищим и постригся в монахи. Он много лет подвизался в подвигах, поселившись в Варяжской пещере. Но под влиянием дьявола вспомнил и пожалел о своем прежнем богатстве. Некий монах Василий пришел к нему на помощь и сказал: «Брате Феодоре, молю ти ся, не погуби мзды своя. Аще ли имению хочещи, все, еже имам, дам ти.

токмо рци пред Богом: “Все, еже раздах, твоа буди милостыни”, и ты бес печали будеши, приим богатство, аще стерпит ти Господь»²⁰⁸. Услышав это, Федор испугался и стал плакать о своем прегрешении, хваля брата. Федор исцелел, а дьявол был уязвлен.

Через некоторое время Василий уехал из монастыря, и к Федору явился бес уже в образе Василия («преобразився в того брата»). Федор не заметил злого умысла. Василий-бес приветствовал брата словами: «Како ныне пребываеши» и спросил, как бы между прочим, не прекратилось ли нашествие бесов, искушающих его любовью к богатству, по-прежнему ли они напоминают о розданном имении? Федор отвечал: «Тобою утвержден бых и не имам послушати бесовских мыслей». Он также сказал, что теперь будет слушать его во всем: «Аще что велиши, со усрдьем створю, не преслушаюся тебе, зане ползу обретох велику души твоим наказанием»²⁰⁹. Василий-бес тогда заявил: я тебе дам другой совет, благодаря которому ты обретешь покой. Попроси у Бога, и Он даст тебе много золота и серебра, но при этом не разрешай никому входить к тебе в пещеру. Федор обещал сделать так, как велел ему мнимый брат.

Василий-бес стал внушать ему мысли о сокровище: его можно будет раздать. Федор во сне увидел беса, светлого и прекрасного, как ангел, показывающего ему место сокровища в пещере. Федор нашел это место и действительно обрел большой клад со множеством золота, серебра, сосудов многоценных.

На этом интрига не закончилась. К Федору вновь явился Василий-бес и сказал: где сокровище, данное тебе? Тот, кто тебе являлся, и мне сказал, что ты получил сокровище по молитве. Но Федор не захотел показывать ему клад. Василий-бес продолжал разговор с Федором и при этом тайно внушал ему мысль взять золото и уйти в иную страну.

В а с и л и й-б е с: Брат Федор, разве я тебе не говорил, что скоро получишь воздаяние? Ведь Бог сказал, что всякий, кто оставит дом, или села, или имение ради Меня, получит во сто крат больше. Бесовское ухищрение — и в толковании Священного Писания: Бог говорит о духовном воздаянии, бес — о материальном.

Ф е д о р: Ради того я и просил у Бога, чтобы раздать в милостыню.

В а с и л и й-б е с: Берегись брат, чтобы снова враг не заставил тебя тужить о розданном имуществе, как прежде. Я велю тебе взять это богатство и идти в другую страну, купить там села и все, что потребуется, и в миру можно обрести спасение от козней беса.

Ф е д о р: Не стыдно ли мне будет, что я, оставив мир, дав обет всю жизнь провести в пещере, теперь сделаюсь бегуном и мирским жителем?

В а с и л и й-б е с: Ты не можешь утаить сокровища — узнают и заберут, но последуй моему совету, тому, что я велю тебе. Если бы это не было угодно Богу, то не даровал бы богатства тебе, а мне знание о нем.

Федор поверил мнимому брату и стал готовить возы и ящики, чтобы забрать сокровища и уйти, куда повелит ему Василий-бес.

В это время вернулся настоящий Василий и пришел к Федору со словами, которые обычно произносят после долгой разлуки: «Брате Феодоре, како о Боже пребываеши ныня»? Федор удивился приветствию: вчера и третьего дня, и все время ты был со мной и поучал меня, и вот я иду, куда велишь. Василий переспросил: Что означают слова «вчера и третьего дня»? Может быть, это бесовское привидение? Федор разгневался: Зачем ты меня искушаешь? Кому я должен верить?

После ухода Василия в пещеру к Федору пришел Василий-бес и сказал: «Лишился ты, брат, жалкого разума, но я не буду помнить обиду, а ты поскорее, в эту же ночь, уходи, взяв сокровище».

На следующий день в пещеру к Федору пришел Василий с черноризцами, свидетелями того, что его не было три месяца: «Ты глаголеши: “Вчера и оном дъни”, — яко нечто бесовское действо»²¹⁰. Василий посоветовал Федору никому не разрешать беседовать с ним до тех пор, пока приходящий в пещеру не сотворит молитву. Василий произнес запретительную молитву, призвав на помощь святых.

Бес уже не посмел явиться, и Федору стало ясно, кто приходил в образе Василия: «Господь избави его от мысленных зверий и работну не быти, якоже многым случается, в пустыни пребывающим, или в пещерах, или в затворе живущим особе»²¹¹. Но история сокровища на том не завершилась. Федор спрятал его и снова пре-

дался работе, чтобы не быть праздным. В пещере поставил жернова и, беря из сусека пшеницу, руками перемалывал ее. Всю ночь он пребывал без сна, в молитве, а днем ссыпал муку и снова брал жито. Так он трудился много лет, облегчая жизнь монастырских рабов, беспрестанно моля Бога, чтобы он отнял у него память сребролюбия. И Бог освободил его от этой страсти, так что не мог он и помыслить о богатстве. Золото и серебро стали для него грязью. Однажды келарь, видя его страдания, отправил к нему в пещеру пять возов жита, чтобы он не утруждался постоянными приходами за житом. Федор начал молоть, распевая псалмы. Утомившись, он прилег, но внезапно раздался гром, и жернова начали работать. Он сразу понял, что это бесовское действо и произнес молитву: «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, свергъщаго тя съ небесъ и давшего тя в поправление своим угодником, велит ти мною, грешным, не престанеши от дела, дондеже измелеши жито, да и ты поработаеши на святую братию!»²¹² Бес не посмел послушаться и перемолол все жито. Бесы хотели устроить монаха, но сами обрели узы тяжелой неволи.

Федор и Василий решили, что никогда не утратят друг от друга помыслов своих, но вместе будут обсуждать их, следуя Божьему совету. Теперь Василий поселился в пещере, а Федор из-за старости оставил ее, желая поставить келью на старом дворе. Монастырь тогда горел, и Федор вынужден был поднимать бревна в гору, чтобы построить келью. Бесы и тут навредили святому: они сбрасывали бревна вниз. Тогда Федор опять заставил их потрудиться во благо монастыря, приказав им носить бревна наверх.

Дьявол не мог стерпеть такой обиды. Он нашел среди княжеских слуг одного, нравом лютого и свирепого, и явился к нему в облике Василия. Василий-бес сказал, что Федор нашел в пещере сокровище и со всем этим хочет бежать в иную страну. Бес добавил, что если Федор не отдаст, то его надо устроить побоями и пытками; если же после этого не отдаст, то надо предать его страшным мучениям, а если и тогда не скажет, призвать Василия-беса изобличить его, и тот-де покажет, где спрятано сокровище. Хитрый расчет беса состоял в том, чтобы погубить и Федора, и Василия.

Князь Мстислав, узнав об этом, приказал схватить Федора, который признался, что нашел сокровище, но, будучи лишенным

памяти о сребролюбии, не помнит, где его спрятал. Его вешали вниз головой и держали над огнем. Из пещеры вытащили Василия, который сразу увидел козни нечистой силы и сказал всем, что их обольстил дьявол. Князь разгневался, приказал мучить Федора еще сильнее. В буйном состоянии он вонзил стрелу в Василия. Потом приказал обоих, но порознь заточить. В ту же ночь Федор и Василий умерли страдальческой смертью.

Природа беса сочетает онтологическую пустоту и присутствие силы, которая, не имея собственного начала, попускается Богом и ограничивается Им*. Сочетание пустоты и силы в природе зла полностью зависит от Добра, равнозначного бытию. Если его недостает, то пустоты становится больше; если же истинное Добро умножается, то исчезает кажимость, иллюзия и зло превращаются в дым — в ничто**.

* В Житии Паисия Великого дьявол назван служебником, который иногда своеобразно отчитывается перед высшими силами, в том числе и перед святыми подвижниками. Так, «начальник» бесов предстал перед Паисием, который устроил ему форменный «разбор полетов». Дьявол по-своему стал оправдываться: «...азъ на входящая новоначалики не прихожу, подвига ради ихъ начялаго — не оставляет бо мя благодать касатися сим, понеже тепло подвизаются, отходящим же благодати лености ради сих, абие прихожу азъ яко левъ готовъ». Но, когда человек ленится, дьявол еще ждет: «Сматряю последнее оуныние ихъ, и того ради сихъ презираю». Опасно, если грешник захочет вдруг вернуться к «теплу» тех, кто самоотверженно исповедует Христа: «...тогда оубо съ всею моею силою на нихъ ополчаюся, оусердие ихъ хотя оудержати». Все это говорит дьявол не потому, что хочет сказать, — служба такая: «...связаника сего и вражебника истине» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 438–441). Дьявол связан Добром, без которого не может существовать, хотя и враждебен ему.

** Природу зла как онтологической нетости ярко демонстрирует Житие Симеона Столпника: «...мечтанием сатана събра змии множество, и показа ихъ святому сопуща на нь; он же молитвою без вести тех створи... <...> ...слышав же диаволь Христово имя, въскричавъ, исчезе <...> Божии же рабъ сътвори крепное знамение, яко пламенемъ попали и; в конецъ явися ему врагъ, яко безступенъ отрок великъ зело, и покушашеся руце на нь положить, глаголя устрашаше его братися имаь с тобою. Христовъ же отърокъ съ оупованиемъ съвлечеся на нь, призвавъ Божию помощь, и имъ и за руце, о паки связа друту къ другу,

Этот своеобразный закон существования Добра понимали в Древней Руси столь глубоко, что находили ему фактическое подтверждение. Обратимся к рассказу из Волоколамского патерика учеников отца Пафнутия. Некий старец Евфимий не только в келье, но и в церкви безмолвно испускал теплые слезы, и Бог решил показать, что эти слезы не суетные, а обращенные к Нему...

В монастыре два монаха имели духовную любовь друг к другу. Отец Пафнутий был недоволен этим, поэтому они решили тайно уйти из монастыря. Во время божественной литургии старец Евфимий, в умилении проливая слезы, посмотрел на Пафнутия и поющих с ним этих двух монахов. Неожиданно старцу открылось особое божественное зрение, и он увидел беса («мурина») с острым колпаком на голове, с разноцветными клоками, держащего в руках железный крюк. Этим крюком он стал притягивать двух монахов к себе. Но движение крюка было странным: то мурин привлекал монахов к себе и готов был их схватить, то отпускал, и железное орудие лишалось силы, отлетая в сторону.

Книжник объяснил эту странность так: *«И отъ сего разумети есть, яко: егда врагъ всеааше имъ помысль, еже не покоритися старцу и изыти отъ обители, они же приимаху его и согласоваху ему, сего ради и тѣмъ удобно привлачаше ихъ; егдаже супро-*

и разыдесе противныи яко дымъ» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 73). Обратим внимание, что в лексиконе древнерусской агиографии, берущей свое начало от святоотеческой и византийской духовной литературы, для характеристики сути дьявольской природы используется не только слово «дым», но и слово «ничто» (отнюдь не выдуманное наукой!), которое присутствует как аутентичный индикатор агиографического отношения ко злу. В Житии рассказывается, что Симеон Столпник обрел невиданную благодать и лицеизрел самого Господа с ангелами. Симеон передал сцену общения Господа с дьяволом, который выглядел как бесстыдный «мурин» с кровавыми очами, ярящийся на святого. Дьявол стал жаловаться Господу: «оградилъ еси его всемъ оружиемъ силы, и егда хотяху озлобити и отбегахъ яко отъ огня съжигаемъ. Не моги створити ничто же. Даль бо еси ему власть победити мя, и не бережеть о мне, и вменяетъ мя яко ничто же суща, и яко пружи попираетъ ны...» (Там же. С. 109). Также характеризует зло и Житие Антония Великого: «...и нитакъ подобаетъ сихъ мечетъ оужасатися — ничтоже бо суть, но скоро исчезаютъ» (Там же. Ч. III. С. 174).

тивляхуся помыслу и отлагаху его, тогда и железное то орудие безсилно бываше и отскакаше отъ нихъ». Бесовский крюк отлетал в сторону, когда нечистая сила встречала сопротивление вражьему помыслу уйти из монастыря, но в то же время крюк хватал иноков, когда они не сопротивлялись.

Борьба завершается победой Добра: «Егда же начяша чести святое Евангелие, тогда муринъ той безъ вести бысть, и по скончании же Евангелие паки явися, по первому образу творяще; и во время Херувимския песни паки исчезе, по скончании же тоя явися, по тому же творяще. Егда же възгласи ерей “Изрядно Пречистей Владычице нашей Богородици”, страшный той мурин, яко дым, исчезе и ктому не явися»²¹³.

В чудесных историях можно увидеть разные проявления закономерности существования Добра.

В Житии Зосимы и Савватия рассказывается о бесноватой жене Марье. Случилось ей войти в гробницу к Зосиме. Здесь она увидела беса: «И ста предо мною ефиопъ чернъ, великъ, образомъ страшень, дрѣжавъ въ руце свои и древо велико. И оудари мя по главе древомъ онимъ, еже держаще. Азъ же от удара оного и от страха возопихъ, елико можахъ, и падох на земли кроме всякого чувства»²¹⁴. Удар по голове древком вполне ощутим, потому что это происходит в области чудесного видения. Зосима вышел из гроба и вытер ее лицо своей мантией. Затем вышел из гроба Савватий и посетовал, что она не обращалась к нему раньше.

Зосима (по образцу Антония Великого) видел в жизни немало угрожавших ему бесов-животных, но понимал, что они суть только призраки: «О вражия грубая немощь! Аще приали есте на мя власть, то творите, иже хотите, аще ли ни, то всеу тружаетеся, мене бо вы от любви Христовы отлучити не можете»²¹⁵. Зосима получил власть над духами нечистыми и «не можаху приблизитися къ нему призраки мятежными виды прилестихъ»²¹⁶. Вне божественной санкции бесы суть небытие, «мечты»*, но в божественной действительности они наделяются ее свойствами.

* «...прииде неколи алчушу ми, яко инок льстивый, хлебъ имея мечтомъ, съветъ творяще ми глаголя — яжъ и почини от трудов своих: человек бо еси и имаша боleti. Аз же разумев его проказство, въстах помолитися, и онъ не стерпевъ

Не случайно при церковной канонизации святого всегда существенно, чтобы чудеса были подлинные. Нередко возникали конфликтные ситуации, когда руководство церкви сопротивлялось признанию святости даже при большом количестве чудес. Так случилось, например, с канонизацией Якова Боровичского. Обратим внимание на пафос проверки, который присутствует в «Повести словеси явления честных и многоцелебных мощей преподобного телеси святого Иякова»: «...да не мечтанием дело вменить»²¹⁷.

Яркий образец каноничных рассуждений о силе дьявола и онтологической пустоте его содержания представляет собой Житие Авраамия Ростовского. Преподобный не смог сразу изгнать злого духа из идолища. Этот дух обладал большой силой в «мечтах», омрачавших сердца людей в идолопоклонстве. Авраамий хотел искоренить злое «волшебство» собственной силой, но оно не позволило ему даже близко подойти. Преподобный оказался в недоумении. Повстречавшись со старцем, он горестно поведал: «Тщуся и молюся Господу Богу разорити многострастного сего Велеса и невъзможно ми, презре бо Господь Бог моление мое и се скорбя седох»²¹⁸. Старец посоветовал идти к дому Ивана Богослова в Царьград. Авраамий, сокрушаясь о долготе пути, все же пошел. На дороге ему чудесным образом явился Иоанн Богослов, который передал ему трость со словами: «...возми сию трость, и приступи и ко идолу великому, и збоди его тростью сию в Иванов имя Богослова и будет ти прах окааныи». С тростью апостола Авраамий превратил идола в «прах», а на его месте построил церковь во имя Иоанна Богослова. Здесь стали селиться монахи, и много зла было от «неверных, овогда раны злы принимаше, овогда же разорити хотя святыню и съжжещи хотящи, но Богу не попустившу им молитвами и терпением преподобного»²¹⁹.

Однажды Авраамий почувствовал присутствие злого духа в сосуде для умывания и закрыл его, положив честный крест сверху и осенив сосуд крестным знаменiem. Бес оказался запечатанным

исчезе, и дверми исходя яко дымъ явися» (Житие Антония Великого // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 192).

в ловушке²²⁰. Его буквально обжигала сила креста*. Неизвестно, сколько пришлось бы мучиться злему духу в такой «тюрьме», но как-то раз ростовские князья Борис и Ярослав заехали в монастырь и один из них зашел к Авраамиию, которого не было на месте. Увидев сосуд с крестом, князь открыл его, не зная, конечно, кто там находится. Бес «изыде ис сосуда аки дым черно, злосмраден, яко ту устраши всех сущих». К этому времени и Авраамий подошел. Злой дух стал угрожать Авраамиию будущей мстью: «...яко ты мне сотвори, окаанне, мучитися силою невидимою Бога, жжену быти ми крестною силою, тако ж аз тебе спону сотворю в мале времени и одолею ти».

Любопытно, как тонко книжник очертил возможности беса, который действительно может что-то предсказать, но при этом судьбы человека не знает. Бес говорит преподобному: «...муки злы наведу на тя и на пезеи ослятице всажен будеши без седалища в сандаля женская червленнаа обвуен будеши...». Так и случилось: к великому князю во Владимире явился бес в образе воина («преобразися бес») и рассказал, что некий человек выдает себя за «мни-ха», а на самом деле он «волхв», стерегущий богатства земных недр. Великий князь велел немедленно привести Авраамия. Когда к Авраамиию пришли от князя, он молился в «единой власянице и необуен бысть в сандаля». Его схватили и повезли к князю: «Взем же его воин всади его с собою на свои конь, женяще к Володимеру, и обрет на оной странне езера селянина яздяща на пезе ослятице и в руце имы сандалия женскаа червьлена суть и всади преподобнаго на ослятицу и сандаля възложи на ногу его»²²¹. В таком предсказанном бесом виде и предстал Авраамий перед князем Владимирским. Казалось бы, что можно доказать, если бес имеет силу перевоплощения? Но Авраамий, воздев руки к Богу, сказал, обращаясь к нечистому духу: «Запрещаю ти именем Господа нашего Иисуса Христа повежь ми кто ты еси, иже такими глаголы обольстиши мя князю». Бес стал трепетать, но не подчиниться не мог: «Аз бес Зефеус, искони ненавида...». По воле Бога и святого

* «...слышав же онъ (бес. — А. Ю.) Спасово имя, не терпя от того жьжения, без вести бысть» (Житие Антония Великаго // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 194).

Авраамия бес рассказывал правду о себе и монахе, которого пытался победить. Бес бы победил своими «мечтаниями», если бы не сила Духа Святого, подлинная реальность, разрушающая любую галлюцинацию²²².

Порождением «мечтаний» являются сатанинские орудия пыток и убийства. У силы, не имеющей самостоятельности, субстанции, не может быть собственных материальных орудий*. Бесы пугают грешников всякими ужасными привидениями, но лишь в помутненном рассудке их можно принять за действительность**.

Зато в руках святых (и после смерти) любые предметы имеют изначальную подлинность²²³. Среди большого числа примеров такого понимания сути вещей приведем некоторые, наиболее яркие.

В Житии Павла Обнорского уже упомянутый выше Леонтий рассказал (после исцеления), что произошло во время нападения беса: перед ним стоял «некий» страшный видом «весь чернъ яко смола», в одной руке он держал «оружие оустрашаа мя и глаголаше ми: аще начнеши молитися, то оружиемъ погублю тя», а другой рукой держал ризу, закрывая таким образом гроб преподобного. Игумен стал читать Евангелие, и гроб преподобного открылся: из него вышел Павел, держа в руке жезл. Павел «оудари чернаго и абие невидим бысть. Риза же его, иже держа в руце своей, яко прахъ разсыпаса...»²²⁴

Удар святого — и риза бесовская превратилась в ничто, в прах. Но нечистая сила *всегда претендует* на самостоятельность бытия. Это особенно касается бесовских орудий устрашения.

* «Аще убо хошем преобидити врага, помышляемъ присно, яко Господь с нами есть, и радуемся надежею Его, и оузримъ яко дымъ исчезающе бесовския игры» (Житие Антония Великого // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 195).

** В Житии Антония Великого описывается, как дьявол наслал на Антония бесов, преобразившихся в зверей — львов, медведей, змей, рысей, скорпионов, волков: «кождо убо сих хожаше по своему образу». Переживая тяжкие духовные муки-искушения, попущенные Богом, Антоний, «рутаяся глаголаше имъ: аще есть кая сила въ вас, то довлело бы единому токмо приити от вас; и понеже без силы есте, сего ради множествомъ искушаете; како оустрашити — знамение же немощи вашей, еже безсловесных образу подобитеся» (Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 160–161).

Впечатляюще выглядит хорошо известный науке житийный рассказ монаха Антония Галичанина из Жития Павла Обнорского о некоем таинственном «видении»²²⁵. Однажды Антоний, лежащий на одре, увидел, что в келью пришли множество демонов. Они стали говорить с монахом «издалече», не приближаясь к одру. У одного гиганта-беса в руках была палица великая, другой стоял и кричал, как свинья; иные, подошедшие к Антонию поближе, стали демонстрировать друг другу свои «орудия»: «Ове глаголаше и казаше оудици, а ове клещи, а инъ пины малыа, а ин же рожны, ин же шила, а инъ бритвы, а инъ глаголетъ: *распорем его да опять сшишемъ*, а инъ чяшу дръжит в руце, а инъ стоачи понужаеъ дръжащаго чяшу веля ему глаголя: даи же емоу пити и покушает сладко ли ему будет, а инъ дръжит пилу великую и глаголетъ: тою пилою претрет его наполю, а на бедра оу коегождо оу иного брусъ, а оу иного осла и сядаше и остряше коиждо свою снасть. А инъ въ обоихъ руках дръжит свою снасть да брякает ею. А инии мнози толко брячат и гремят коиждо своєю снастию. А инъ прискочивши з бритвою да оу обоих рукъ въдъругъ затылки те срезаль и с мясом и с кожею. А инъ стоячи глаголетъ заткните ему ротъ кожею и мясомъ темъ. А инъ доску велику медяну дръжитъ и глаголетъ по сеи накину на него и онъ оумрет»²²⁶.

Обратим внимание: бесы предлагают разные орудия мучения и обсуждают, что хорошо бы «распороть» Антония и снова «сшить» (упоминаются пила, бритва, шила, острые снасти).

Монах Антоний находился в страхе от увиденного, но ему пришло на ум молиться — он стал призывать на помощь Живоначальную Троицу и преподобного Павла. И, как только он призвал их, тут же явилась «некая сила», которая, подобно сильному вихрю или грозной буре, смела «хмелевое перие» и по «всему въздуху развеало их (бесов. — А. Ю.): «Таже приде на них некаа сила, якоже подрожати и месту тому, якоже великыи силныи вихрь или грознаа буря на листь или хмелевое перие. И по всему въздуху розвеало их: ового несет кверъху ногы поперекъ, а иного несет головою внизъ а ногами въверъх, а иного — то голова въверъхъ, то ногы въверъх, а иного — кое-какъ. Да всех розомчало по въздуху, и без вести исчезоша, и мечтание их все погыбе, и ни въ что же бысть»²²⁷.

«Мечтание» — это бесовские орудия пыток и убийства, устрашение для устрашаемых. Рассказ монаха Антония не слишком оригинален и, скорее всего, восходит к «Видению» Макария Египетского²²⁸.

Мотив «распороть и сшить» встречается и в другой ситуации, когда действуют уже не бесы, а святой... В Пространной редакции Жития Павла Обнорского представлено чудо «о нахождении варваръ и пленении монастыря» (1538). Рассказывается, как монастырский человек по имени Иоанн пострадал от татар и был спасен святым Павлом: «...и начыша (татары. — А. Ю.) его мечи своими сечи и шию его пресекоша»²²⁹ и «внутреня его сквозе прокалываху и покинуша его нага на снег»²³⁰. На снегу он, иссеченный и проколотый татарами, пролежал пять часов, как мертвый, и к вечеру «възбну яко от сна».

Он услышал, что кто-то сказал ему: «...въстани человек и изыди отсюдоу и иди в дом свои. И аще не изыдеши отсюдо, то смертию оумреши. Он же мало нечто прогла(гола): господи, кто еси, глаголя ми сия. Не могу бо въстати, и не прострется нога моя ни на едино ступенье живот бо мой кончается, и душа моя съюзе телесных разлоучается. Глаголя же ему пришедый человекъ: о человеке, въстани и помолися Живоначальной Троици, и на помощь призови преподобнаго Павла»²³¹.

Явившийся Павел посоветовал Иоанну приложить к ранам «бумагу». Иоанн не знал, где же ее взять, но, оглядевшись, увидел бумагу и приложил к страшным ранам. Затем он стал «помышляти въ оуме своемъ», кто же этот человек: «...кто есь человекъ таковая ми глаголя, оуже бо конецъ приближился и сила моя в конецъ изнеможе, и внутреняя моя вся проливаются, не токмож сия едина, но и от мраза измерзъшоу ми ризы же на себе ни единого(о) рубища имея, а путь далече расстояние имея идеже бе сечень, до жилища моего три версты»²³².

Мороз был «велик», вихри «страшни», Иоанн стал проливать слезы о своей гибели и внезапно «сведен бысть в тонокъ сонъ». Во сне он увидел перед собой «старца столепна», который ему сказал: «...о человеке, что сия помышляеши въ оуме своем, не веси ли человеколюбие Божие на себе, колицеми ранами ранен еси. И вся внутреняя твоя пронзена бысть, и шиа твоя пресечена, и от

мраза изъмерьзшу ти. И кто ти дась силу и живот на толико время, и кто ли греаше тело от толикыя зимы тои ти дась и ныне помощь. Въстани оуже и поиди ничто же сумняся въ оуме своем мощен бо есь Бог въскрешати мертвыя, и от небытия в бытие приводити, и тои и ныне хочет явити на тебе славу свою»²³³.

Сказав это, старец ушел. Иоанн проснулся с радостью, удивившись такому видению. Несмотря на смертельные раны, он встал и пошел, чувствуя в себе неведомую силу. Он быстро прошел весь путь и оказался в своей хижине. Жена, увидев входящего в дом мужа, устрасилась и даже не признала его — так он изменился: «Он же пригласи ю к себе тихо и едва ю оустави от толикого страха, и възлеж в хиге своей. Дивна братиа Божиа дела и неисчетенны чюдеса его. Толико язвень и оутроба ег(о) вся пронзена бысть, и шиа его пресечена, и толикъ поутъ преиде».

Иоанн лежал в таком состоянии многие дни, ничего не употребляя в пищу, «яко мертвъ». Однажды он увидел, что к нему идет через окно избы старец: «...и ста оу одра его дрѣжа в руце своей ножъ. И начят брюхо его резати и вывали всю внутрьнюю его и остругаше ножемъ, и въкладываше опять въ оутробу его. Больнии же проглагола ему: господи, язъ хотех дабы мя еси исцелилъ, а ты оутробу мою всю изрезалъ. Столепнии же старецъ реч(е) ему тихо: *азъ не утробу твою режу, но болезнь твою*»²³⁴. Сказав это, старец ушел из дома через окно...

«Больнии же начат обзиратися чюдясь великому милосердию Божию и помощи оугодника его Павла. Раны же его вси в тои час исцелеша, яко николи же болевъши. Въста же съ одра своего бе в хизе его образ Пречистыя Владычица нашеа съ превечнымъ еа младенцем. Туж и образ преподобнаго Павла, издавна бо дрѣжа образ преподобнаго. И начя припадати съ слезами многы и въздыханиемъ из глубины сердца хвалу въздаваа Божи Пречистой Богоматере, и оугодникоу их преподобному Павлоу, исцелившаго от толика болезни и лютых ранъ»²³⁵.

Насколько бесы немощны в создании истинной реальности, настолько же святые изначально владеют ею*. Однако нельзя рас-

* В Житии Симеона Столпника также рассказывается об особом знахарстве святого, который не только оживил (с помощью Божьей) умершего, но и ис-

смаatrивать бесовские устрашения только как ужасный сон. Воздействие нечистой силы ощутимо в тех пределах, которые попускает Бог. Так, Иван Многогoтерпеливый (из Киево-Печерского патерика) рассказал о своей борьбе с похотью и о последней схватке с дьяволом, когда тот явился ему в образе лютого змия, *опалившего его* волосы на бороде и на голове («якоже мя ныне видиши»). От смерти Ивана спасла молитва, обращенная к Богу: «...и главу мою, и руце мои во уста своя вложи... <...> Азъ же убо в гортани быв, возпих из глубины сердца: “Господи мой! Спасе мой! Воскую мя еси оставил? Ущедри мя, яко Ты еси единъ человеколюбец. Спаси мя, грешнаго, единае безгрешне! Избави мя от сквернаго беззакония моего, да не увязну в сети неприязните на веки веком! Избави мя от устъ врага моего, се бо, яко лев, ходит, рикаа, хотя мя поглотити! Воздвигни силу Твою, приди, да мя спасеши! Блесни молния Твоя и ижъжени, да исчезнет от лица Твоего!” И яко скончах молитву, и абие молнии бысть — и *лютый той змий* исчезе, и ктому не видех его и доныня»²³⁶. В Житии Симеона Столпника дьявол бежал от святого, но при бегстве коснулся «брады его, и отяшася власи, идеже прикоснуса, и виде Симеон бывшее, и благодарит Бога»²³⁷. Но Господь коснулся лица его — и проросли волосы.

Итак, древнерусская агиография утверждает, что любые орудия пыток и убийства бесовских сил по своему происхождению *изначально, генетически* относятся к сфере иллюзии, кажимости, так как дьявол не может ничего создать, что имело бы статус бытийности*.

В Повести (Чуде) о Соломонии бесноватой манифестируются противоположные интенции.

пользовал при этом какие-то таинственные методы лечения: «...и приде душа его вонь, и живъ бысть, и рече святыи — ведите его поспати, да недостатокъ его исправить Господь. И успе отрокъ. И пусти ему святыи кровь невидимо силою духовною, и излияся кровь многа слухома его, и бысть весь здравъ» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 147).

* В Житии Петра Афонского рассказывается о встрече святого с охотником, который, увидя Петра, испугался. Святой ему крикнул: «Что боишися мене и бежиши, брате, азъ оубо человекъ есмь яко же и ты, а не привидение бесовско» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 251).

В ОР читаем: «Отец же и мати ея к нощи запираху едину во храмину, занеже бояху бо ся ея: еда они окаяннии демони к ней и прихождаху, тогда она бываше вне ума. И дают ей демони копие железное, дабы она заклала отца своего. И воста заутра, и *покажет копие отцу своему истинно, а не привидением*»²³⁸.

Автор Повести рассматривает акт передачи демонами железного копья как полемику с традицией. Иначе говоря, то, что *исходит* от бесов, получает статус бытийности, материальности.

Сравним с ЖР: «И приносят они сквернии копие железное и дают ей, глаголюще: “Сим копием заколи отца своего и мать”. Заутра же восставая показывает копие отцу своему и матери, *яко истинно есть копие, а не привидение*»²³⁹.

Здесь копье явственней, чем в ОР: «не привидение», а «истинно» существующая вещь.

В ЗР иначе мотивируется истинность, но с не меньшим, чем в ЖР, акцентом на материальность: «И показа копие отцу своему и матери, *ино истинно есть копие железное, а не привидение*»²⁴⁰.

В РР повторяется ОР.

В ОсР полемика снята, но смысл не утрачен: «Иногда же даши копия и с прецдением глаголюще: “Шед, заколи отца и мать. Аще ли не заколешь, то мы убием тебе”. Она же очютився и заутра принесе копие, показуя отцу и матери, плачюще...»²⁴¹

В КР также сохранен общий смысл, но снята полемика: «Иногда ж прихождаху к ней нечистии дуси, и даваху той Соломонии ножи и копия, и веляху ей отца и мать свою заклати ножем. Она же то отцу и матери сказаще»²⁴².

Мы видим, что во всех редакциях Повести утверждается — и в большинстве редакций полемически, что железное копье *от бесов* — это истинная вещь.

Смысл сюжета трудно понять, если не учитывать употребление формулы «истинно, а не привидение» в других местах Повести.

В ЗР читаем: «Убоявшись же Соломония зверя велми, *яко истина зверя видит, а не привидение*»²⁴³. Мотив телесности дьявольского насилия получает развитие в РимР: «Достигнувшу же полунощному времени, востав Василий от ложа своего, поиде из ложницы на двор для телесной утвари. И внезапно во образ Василиев нечистый и злокозненни демон вниде в ложницу, и возляже на

одр к Соломоние, и растли девство ея. Потом муж ея Василий прииде от ветру, и нечистый и неприязненный злокозненный демон невидим бысть. И возляже на одр по-прежнему и восхоте с Соломониею по желанию своему и по закону исполнити. Она же глагола к нему любезно: “Како чрез такое короткое время хощеши со мною паки прелюбодеяние сотворити?”. Василий же рече к ней: “Что сие пустошное глаголеши? Аз николиже с тобою не пребыхом”. Соломония же нача клятися и глаголати к нему, *яко он сеи час растли девство ея, и показа ему все телесные составы*»²⁴⁴.

Как видно, общая интенция направлена на то, чтобы считать присутствие дьявола плотским, а исходящие от него действия (в том числе орудия убийства) — материальными. Бытийно несуществующему, иллюзорному придается *статус* материального объекта.

В герменевтическом круге Жития Прокопия Устюжского формула «истинно, не привидением», восходящая к евангельскому тексту, встречается в повествовании о Василии Блаженном. После грехопадения человека нечистому духу было позволено нападать на людей и искушать их «лестью». Христос пришел в мир, чтобы спасти людей: «...не возгнуша бо ся во тлении лежаща человека, но яко ризу на ся возвлече плоть человечесю, но и обнови банею паки бытиискою; рекше святым крещениемъ, омыти повеле скверны душевныя по небесною хризмою помаза раны наша и исцели я своим милосердием рабии зрак приемый истинною, ни привидением всяческии кроме греха намъ подобен бывъ волею оубо родися волею взалкася, волею вжедася волею трудися, *волею оумре истинною а не мечтанием*»²⁴⁵.

Такое противопоставление подчеркивает суть мечтания (кажущегося, иллюзорного): Бог — источник истины и сама истина; дьявол не имеет никакой самостоятельности, не способен творить, создавать, и с этой точки зрения его способность влиять на материальный мир ограничена Божественной волей.

В некоторых случаях агиограф специально не раскрывал эту концепцию, если смысл произошедшего и так вполне определенно указывал на причинно-следственные связи в объяснении Божественной и дьявольской природы. Так, в первом чуде Жития Михаила Клопского монастырский поп Макарий увидел у себя в келье

старца, сидящего на стуле: перед ним горела свеча, а сам он переписывал «Деяния апостолов»²⁴⁶. Поп переполошился и призвал игумена Феодосия и других чернецов. Игумен посмотрел в окно и тоже увидел старца. Игумен сотворил молитву, и старец сделал тоже самое. Игумен трижды сотворил молитву, и старец трижды сотворил молитву. Что взволновало Феодосия? Об этом он и спросил: «Кто еси ты, человек ли еси или бесь?» Эта сцена показывает, что Феодосию важно было убедиться, что перед ним не привидение, не мираж, а подлинный человек. Бес здесь выступает своеобразным эквивалентом «мечтания». Не случайно Феодосий приказал сломать дверь в келью, не случайно он кадил на старца. Бес не терпит каждения. Феодосий осознал наконец, что этот старец чудесным образом послан в монастырь самим Богом.

Итак, между Повестью и древнерусской агиографией (адекватно представленной герменевтическим кругом Жития Прокопия Устюжского) возникает идейное противостояние: в новой авторской интенции явно обозначен протест против прежней договоренности считать, что дьявол не есть субстанция*.

Водно-демонская «вера»

В начальном виде ОР читаем: «По сем же времени приидоша окаянии тии же воднии демони многое множество и начаша нудити ея, чтобы она жила у них и веровала бы, якоже и они во отца своего сатану, такоже бы и пила и ела с ними и волю бы их всю творила»²⁴⁷. Этот текст читается и в других редакциях памятника.

Вера христианская в своем категориальном значении содержит для средневековой культуры единый этимологический и культурно-исторический план: вера есть истина. Это — истина уже данная, безусловная, неизменная, сама себе равная и воплощенная в Божьих заповедях, апостольских и священнических правилах.

* Суть отношения к дьяволу в святоотеческой традиции весьма просто выражена в Житии Антония Великого: «...оубо чернь еси оумомъ, и яко отрокъ без силы еси» (Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 155).

В таком контексте внешняя сторона христианской веры (обрядовая) имела большое значение для средневековых людей.

В сатанинской «вере» также, но зеркально противоположно, видится причастность к «истине». Она выражается в следующих элементах бесовской обрядности. Девица Ярославка, ставшая для водных демонов своей, причастной к сатанинской «вере», сочувственно говорит Соломонии (ОР): «Аще ты, Соломоне, не хочещи жити zde, и ты у них ни яждь, ни пий и ничто им отвеждаи. И они тебе помучат и отпустят»²⁴⁸. Как видно, непричастность к бесовской вере выражается через *неупотребление иноверной пищи*.

Когда Соломония рожала, бесы принесли ей сосуд крови и велели пить. «Она же не можаше пити». Ей было сказано тогда: «Когда ты крови не пиеш, и ты заколи отца своего». Таким образом, питье крови приравнивается к закалыванию отца — и то и другое являются своеобразной инициацией сатанинской «веры»; причем, и сосуд крови мыслится как реальный, не иллюзорный, и копье, которым Соломония должна убить собственного отца, тоже материальное.

Во время родов Соломония не ела хлеба. Бесы ей приносили «птичью кровь, и траву, и корение, и мох — и тем ее питаху». Значит, полностью освободиться от бесовской «веры» она не смогла. Но бесы настаивали на *добровольном* (как и положено в христианской церкви) принятии «веры» (ОР): «И начаша ясти и пити и ея, Соломонию, принуждати ясти и пити начааша с собою, ей же не хотящи. Они же окаянънии начаша муками претити, она же им повиновашеся неволею. И даваша ей ковш, и начаша вином наливати, и всем темнообразным повелеша подношати и имяны всех звати. Она же Соломония всем подаяше пить от первого и до последнего, и бяше их многое множество. Глаголюще же они друг ко другу: «Всяко мы ея мучили: и били, и ножом резали тело ея; и копием клали, и ногти драли, дабы она *отступила веры своя и в нас веровала и жила бы у нас. И никакоже могохом ея отвратити*»²⁴⁹.

Как видно, сатанинская «вера» — самостоятельная «истина», имеющая собственные культовые начала, укорененные в бытовой жизни. В сатанинской «вере», согласно всем редакциям Повести,

существуют брак, семья и дом. Отцом бесов является сатана. У водных бесов имеются свои жены*. В семьях живет прислуга (Ярославка). В домах демонов свой порядок сидения за столом: «...каждо седоста на своих местех, друг друга честию болши творяще и почитающе». Бесы говорят (ОР): «Видиши ли, Соломоне, какво житие наше все добро? И будеш ты у нас в чести велицей, и не будеш ты ничем скудна»²⁵⁰. Если бы подобные разговоры объяснялись (в источниковой реальности) частью дьявольских привидений, то они выглядели бы обычным искушением. Но здесь все происходит в материальной действительности.

Важнейший атрибут водно-демонской «веры» заключается в том, что такая бесовская домашняя жизнь, с семейно-брачными отношениями, прислугой, хорошей пищей, порядком в «доме», — «вечная». Во всяком случае так утверждает Ярославка, обращаясь к бесам (ОР): «Отпустите Соломонию ко отцу ея проститися. И простяся она со отцем, будет zde вечно жити»²⁵¹.

Когда же Соломония отказалась (в очередной раз) «жить» вместе с бесами и те увидели, что не могут отвратить ее от «истинных веры Христовы», была устроена пытка (ОР): «...расковаша ея по стене за руце и на нозе и начаша копием колоти, и рожны збодати, и ногты драти все тело ея. И паки вопрошаху ея: “Веруеши ли в нас и во отца нашего сатану?” Она же ничтоже им отвеща. И расковаша ея, и возведше ея на некое место высокое, и възяша ея за руки и за ноги, и ринуша на землю»²⁵².

Вопрос «Веришь ли в сатану?» здесь очевидным образом рассматривается как признание не только факта его существования (что естественно для любого христианина), но прежде всего факта *самоизоляции* этого существования или сатанинской «веры» как особой религии, включающей в себя зеркально подобные христианству правила жизни.

* В Житии Сергия Нуромского содержится крайне редкое для древнерусской агиографии упоминание «чертовки» — бесовской жены. Однако такая «жена» — плод наваждения, а не реальности: «Смятесе вельми оумом, чернымъ недугом одержимъ, яко прикоснутися ему иже глаголют бесовьская жена привидениемъ своимъ, сии речь чертовка» (ОР РГБ. Ф. 310. № 667. Л. 124об.; Ф. 310. № 369. Л. 138).

Подчеркнем особо: древнерусская агиография *ничего не говорит* о такой «вере» и реальных (а не призрачных) семейно-брачных отношениях между бесами, их культово-обрядовой пище, домашнем обустройстве. Средневековый книжник основывался в своем объяснении дьявольской природы на евангельских текстах и христианском Предании. Псевдо-Клемент (I в.) писал, что демоны, как паразиты, пытаются проникнуть в тело человека и обосноваться в нем. Их призрачная физическая природа вступает в противоречие с присущими им низкими страстями: «Они, духи, желают есть, и пить, и удовлетворять похоть, но не могут; ибо, поскольку они суть духи, они лишены необходимых органов, и они входят в человеческие тела, чтобы как бы завладев нужными членами, удовлетворить свои желания: желания пищи — посредством зубов, похоть — посредством половых органов человека»²⁵³. Афанасий Великий в Житии преподобной Синклитикии советовал гордецам не забывать, что демоны не спят, не едят, никогда не пьют, не женятся и не пребывают в пустынях.

Пределы дьявольской власти

Чудеса в ранних редакциях Жития Прокопия Устюжского свидетельствуют, что рассказ об исцелении должен быть правдивым и кратким. В построении сюжета важны обстоятельства нападения беса и оказания скорой помощи — либо самим святым, либо высшими небесными силами. Нападение беса иногда описывается с подробностями, но в таком случае, как правило, увеличивается и та часть, в которой речь идет об исцелении.

Так, в чуде о беснующемся Федоре рассказывается, что он ощущал себя связанным «оужема». Он терзал на себе ризы, «слова нелепая глаголюще». Однажды Федор «перерва оужое, им же быаше связан и бежаша в пустая места и непреходимыя дебри и гоним духи нечистыми. Бысть клич велик и вопль созаде его, яко пси мнози обыдоша его, яко зверие дивии восхитити хотяхуть, или яко лви рыкающе нань. Демони ополчишася с различными оружии и дреколии оубити его хотяху, мнети яко саженеи за десять от него или далие, и оутрудившужеся ему велми, еле дыша, смерть имея пред очима»²⁵⁴.

В этой ситуации, когда бесы в образах псов, диких зверей за-
травили Федора, крик о помощи, обращенный к святому Проко-
пию, — это логичный переход к следующей части повествования.
Беглецу является блаженный со скипетром и утешает его: «Не бой-
ся, аз есмь с тобою». Появление святого там, где нечистая сила
устраивала «охоту», очищает пространство.

Святой при помощи силы Божьей, «скоро прогна» нечистых
духов от Федора, — «всех розомчало по воздуху и безвести исче-
зоша и мечтание их погиге»²⁵⁵. Развитие сюжета укорачивается
двумя обстоятельствами: рассказ о нападении бесов не может быть
слишком длинным, чтобы не придавать дьявольским хитростям
неподобающего им значения, а появление святого со скипетром не
может не означать скорого конца мучений.

В герменевтическом круге Жития Прокопия Устюжского об-
наруживается то же самое: скорое исцеление грешника связано
прежде всего с тем, что высшие силы своим присутствием изгоня-
ют нечисть*. Некий Зиновий из Жития Сергия Нуромского, нахо-
дясь в «смятении ума», стал свидетелем божественного видения:
«И абие болныи виде множество бесовъ, последи же зрит бесныи
пришедша к нему столепна старца, Сергиемъ себе именующа, образ
Пречистыя имуша в роукахъ... Бесовское множество, егда оузрев-
ша преподобнаго Сергия пришедша Пречистыя образ в рукахъ
имоуша, абие вси оужасошася яко дымъ исчезоша...»²⁵⁶

Уже упоминавшийся ростовский священник, ставший бесно-
ватым, увидел спасительное явление Пречистой Богородицы и свя-
тых. Их присутствие — это божественный свет, которого не тер-
пят силы тьмы: «И се вънезапоу с полоуденныа страны на оугле
церковнемъ светъ възсиа, и является оубо бесноующемоуся въ све-
те томъ на въздоусе, яко Пречистаа Богородица и съ святыми
чюдотворци Леонтиемъ и Исаиемъ. Беси же не тръпяще света
оставльше его вси исчезоша. Ономоу же от света оного гласъ слы-
шашеся, повелевающъ на оутренюю въ церковь внити, и съвръше-
но исцеление въсприати. Ключарю же церковному по обычаю къ

* Это общее место и всей святоотеческой житийной литературы, в кото-
рой одно лишь упоминание имени Христа рассеивает «мечтания» бесов (Житие
Антония Великаго // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 194).

цѣркви съ свещею идоущу еже оутренняа клепати. Оному же пригласившу его, и все емоу видение исповеда. Ключар же повеле от железя разрешити его. На оутренюю же вниде самъ о себе простъ въ цѣрковь. И припадаа къ образу святыа Богородица и къ гробомъ святыхъ чудотворецъ Леонтиа и Исаиа. На мнозе съ слезами моляся, исповедаа грехы своа. Всемъ же намъ зрящимъ и дивящимся преславному чудеси Божиа Матере и святыхъ чудотворецъ. И по оутрене иже изыде из цѣркви. И к тому беси не смеаху приблизитися к нему, но точию издалеча похваляхуся и зѡубы скрежщѡуще на него. Онъ же не престааше от молитвы. И егда начаша божественною литоргию, тогда паки вниде въ цѣрковь и къ гробѡу притече святого Леонтиа, и тоу въ храмѣ святого и на крилосе нача пети и святеи доре(м) причастися. И изыде здравъ яко ничтоже пострадавъ, съвръшеное исцеление въсприимъ. Беси бо до конца от него прогнани быша, молитвами святыа Богородица и святыхъ чудотворецъ Леонтиа и Исаиа. И тоу немало дни пребывъ въ цѣрковь приходя Святыа Богородица и къ гробомъ святыхъ чудотворецъ. И отиде въ домъ свои радуяся и славя Бога»²⁵⁷.

При этом следует иметь в виду, что в древнерусской агиографии допускалось неизгнание беса *действующими* в земной жизни святителями или монахами. Это обычно объяснялось большой силой нечистого духа. В Киево-Печерском патерике в «Слове о Лаврентии затворнице» рассказывается, что монах Лаврентий прославился Божьим даром исцеления. Но, когда к нему привели одного беснующегося, «затворникъ не возможе изгнати, бе бо лют зело». Лаврентий повелел вести его в Печерский монастырь. И тогда бес начал вопить: «Х кому посылаеши мя? К пещере не смею ни приблизитися святыхъ ради, положеныхъ в ней, в монастыри же тридесятихъ единехъ боюся, с прочими борюся»²⁵⁸. Как видно, бес не может устоять перед святостью, прославленной Богом, но сопротивляется живущим в монастыре монахам, твердо зная, что его способны изгнать 30 иноков, а с остальными (всего их тогда было 180) он готов бороться.

Как видно, изгнание нечистого духа — дело непростое, но в древнерусской агиографии никогда не только не обсуждался, но и не ставился вопрос о трудностях, а тем более невозможности изгнания беса святыми, прославленными Богом и причисленными

к лику святых. Если же посмотреть на святоотеческие жития, то в них святые не только изгоняли беса с Божьей помощью*, но и насылали его, когда требовалось наказать грешника. В Житии Симеона Столпника рассказывается, что некий дякон из Антиохии постоянно произносил «хулны речи» против Симеона и даже написал ему ругательное письмо. Симеон направил к дякону своего человека сказать, что если он не смирится, то в него войдет бес. Как только посланник передал слова святого, дякон тотчас же упал: «зело же стужа емъ от беса»²⁵⁹. Жена и друзья его пришли к святому просить об исцелении. Симеон ответил: «...и да оувеси яко есть сила Божия въ мне, се повелеваю бесу не стужати ти сорок дни и сорок нощи, и се бысть по глаголу святаго»²⁶⁰. На тридцать девятый день к Симеону пришел дякон просить избавить его от нечистого духа «до конца». Однако Симеон не простил и позволил бесу мучить его до конца жизни: «...примъ же онъ таковое окаанное осужение». Дякон ушел, плача и воздыхая: «...и пребысь борясь съ бесомъ вся дни живота своего по глаголу святаго»²⁶¹. Симеон пользовался бесом как послушным орудием наказания по сценарию «войди—выйди», и однажды нечистый возопил: «Не ты ли извел меня из мужа и вселил в жену его, зачем же снова изгоняешь?» Но бес и думать не смеет ослушаться, и по слову святого выходит из жены с покорным бормотанием: «Исхожу и не вселюся ни в кого же, призывающих Бога, молитв твоих ради»²⁶². Трудно придумать более жалкую и унижительную роль для нечистого**. Но в этом и кроется немощь зла, онтологически зависящего от

* Изгоняли нечистый дух даже из животных, например из верблюда (Житие Илариона Великого // Соборник Нила Сорского. Ч. II. С. 107).

** В Житии Петра Афонского почти так же ведет себя бес, проявляя некоторую форму протеста в виде жалобы и при этом подчиняясь непререкаемой воле святого: «О Петре, не довлеет ли ти 52-мъ летомъ гонение еже створилъ еси на мя изъгна мя ись пещеры моя. Но и ныне изъгнати мя хощеши ись сего жилища моего (из бесноватого. — А. Ю.); не послушаю тебе, не изыду. И зрящим предстоящимъ бысть ясно некако и преудобрено святаго лице, и много пружавъ и истрясъ бесъ человека, изчезе яко дым изъ усть его» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 253–254).

Добра и попускаемого лишь в условиях *принципиального неравенства сил**.

В Чуде о бесноватой Соломонии, напротив, раскрывается идея *принципиального равенства сил*: соприсутствие бесов и Богом прославленных святых становится фактом, из которого следует иное объяснение власти дьявола — слуги его неизгонимы.

Во сне Соломонии сначала явилась преподобная Феодора, но она не предложила собственную помощь, а посоветовала идти «ко граду Устюгу». Во второй раз Феодора сообщила истинную причину нападения бесов и вновь посоветовала Соломонии не уходить из Великого Устюга, быть у церковей Пресвятой Богородицы и праведных Прокопия и Иоанна.

В «нынешнем во 179 году» на Великий пост с принуждением сердоболый Соломония пришла к духовному отцу, священнику Никите, исповедоваться. Если в древнерусской агиографии сердоболые помогают грешному человеку найти путь в церковь из-за бесноватости, то Соломонии трудно было идти к церковному причастию, потому что бес физически грыз ее утробу. Страшные боли сдерживали Соломонию: «...по захождении солнца смутися в ней нечистый дух темный и нача он рвати утробу ея. Она же зело нача крычати и вопити. И прогрызе ей левый бок наскрозь. И абие Соломония помалу ощути себе, и во ум пришедши, и виде страцицу свою в крови...»²⁶³

«Смятение» происходит не с умом Соломонии, а с бесом, который пребывает в ней. Бес мучительно переживает не чтение церковное, а то, что происходит *после*, — захождение солнца: бесу невыносимо пребывать в природной тьме, как будто солнце, свет — сущность бытия нечистого духа.

Утром Соломония вновь пришла в церковь, и когда дьякон начал произносить «Богородицу и Матерь света песньми возвеличим», в тот же час «нача демон паки утробе мучити ю и терзати чрево ея»²⁶⁴.

* Характерное и устойчивое выражение святоотеческой агиографии: «...уразуме Божия силы величество и бесовскую немощь» (Житие Феодора Сикеота // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 409).

Автор всячески подчеркивает «утробный» характер этих мучений: «И от того времени нимала покоя даяше ей живущий в ней злый темный демон, терзаше утробу ея, и люте рваше, и вельми мучаше ю паче перваго»²⁶⁵.

В этом месте ЖР наблюдается интересное расхождение с другими редакциями Повести (ОР, ЗР, РР, ОсР). В ЖР далее следует такой текст: «Яко позна убо окаянный свою конечную погибель и вечное себе томление и мучение и со старейшиною своею сатаною»²⁶⁶. В этой редакции «конечная погибель» связана с вечным томлением и мучением сатаны. Иначе говоря, из данного текста будущая физическая смерть беса никак прямо не вытекает: здесь сохраняется верность средневековому топосу.

В ОР (напомним, первоначальной) нет указания на *вечное томление и мучение*: текст обрывается на слове *погибель*, означая по контексту Повести смерть физическую: «И от того времени нимала покоя даяше живущий в ней демон, терзаше утробу ея люте рваше, и вельми мучаше ю паче перваго, позна бо он окаянный свою погибель».

Так же описывается этот сюжет и в ЗР, и РР. В ОсР акцентируются внимание на топосе о попрании змея («И виде мерзостный змий свою конечную погибель, изшествие от нея, и под ноги праведных поверженна и попруну быти, и начаша мучити ю горши перваго»)²⁶⁷.

Во всех указанных редакциях Повести, кроме ЖР, нет противоречия: бесов действительно убивают, тогда как в ЖР манифестируются их вечное духовное томление и мучение, но смерть та же — физическая. Вероятно, составитель ЖР испытывал сильнейшие противоречия. Он допустил, что бесы уничтожаются, хотя Евангелие говорит о вечной муке. Коренное противоречие объяснительных процедур в ЖР налицо: это свидетельство переходного периода, когда топосы средневековой агиографии потеряли свою актуальность, а новые мысли, означающие явный разрыв с традицией, еще не окрепли.

Обратим внимание на весьма символический диспут священников с бесами, демонстрирующий пределы дьявольской власти.

Из Устюга Великого на освящение церкви Пресвятой Богородицы, находившейся на погосте, приехали священник Никита,

протодьякон Дмитрий и многие люди «от града». Они уже слышали о «кознодействах» бесов. Но тут им пришлось вступить с ними в диспут (ЖР): «И яко кто и каков человек в каких речах их неприязненную силу по гласу и по вопросу их оспорит или бранити начнет, и они окаяннии врази всяко тех людей браняще и обличающе всякими греховными винами. Кто что в житии сем сотворил, и каков грех, и сия вся обнажающе и обличающе всякого человека совесть»²⁶⁸.

Никакая власть, кроме божественной, утверждает древнерусская агиография, не может позволить себе изобличать в человеке греховные вины прожитой жизни. Лишь после смерти человека мытарственные бесы (по божественному установлению) вступают в судебный поединок с ангелом-хранителем о душе грешника — это принципиально — и предъявляют душе «счет». У любого человека должна быть возможность покаяться в совершении злых дел и таким образом *смыть* грехи.

В «Слове об Арефе» (из Киево-Печерского патерика) рассказывается, что Арефа, будучи черноризцем, имел у себя в келье богатство и никому не подавал милостыни, одержимый скупостью. Однажды ночью воры забрались к нему келью и все украли. Арефа от печали по богатству стал одержимо искать виноватых. Как ни уговаривали его не печалиться, не помогало. Наконец Арефа тяжело заболел, но даже в болезни продолжал роптать. Перед самой смертью увидел он ангелов и полк бесов. Устрашившись видения, Арефа стал звать на помощь Бога: «Господи, помилуй! Господи, согреших — твое есть, не жалею си». Любопытно, как развернулся спор между ангелами и бесами вокруг судьбы монаха со слов самого Арефы, рассказавшего обо всем увиденном братии. «Егда, — рече, — приидоша аггели, внидоша же и беси, начаша ся истязати о краденем богатстве. И глаголаша: “Яко не похвали, но похули, и се нашъ есть, нам предан бысть”. Аггелом же глаголющим: “О окаанный человек! Аще бы благодарил Господа о сем, и се бы ти вменилося, яко Иеву. Аще ли кто милостыню дать — велие есть пред Богом, но своею волею сотвори; а взятое насилием, аще благодари Господа — болии милостыни есть: хотел убо диавол в хулу воврещи человека, се створив, тый же Богови все преда, и сего ради паче милостыни есть со благодарением”. Сии аггелом рекшим

ко мне, аз возпих: “Господи, помилуй! Господи, прости! Согреших, Господи, — твое есть, не жалею си!” И ту абие беси ищезоша, и аггели възрадовашася и вписаша же ми въ милостыню погыбшее сребро»²⁶⁹.

В одном варианте Распространенной редакции Жития Варлаама Хутынского описывается чудо, в котором умерший воскрес и рассказал, что видел. А видел он у ног своих стоявших некоторых «синцов», т. е. бесов, «им же не бе числа». Один из этих мытарственных бесов («от темных») держал в руке «свиток велик, и рече — zde суть написана дела его и помышления, и начат прочитати в нем написанная вся злая дела моя и помышления, яже содеях от юности моя, аз же ничтоже смех противу рещи им. Он же вся прочита-ше, и о чем покаяние положих и та вся у них *заглаживается* на свитцах их, а иная еще не заглажена». Помощь юноше оказал Николай Чудотворец, явившись в святительской одежде с посохом в руке. Николай обратился к бесам, говоря, что «се и малая добродетель отрока в мерилах превозмогут вас»; он также напомнил бесам, что у юноши есть отец духовный — Варлаам Хутынский, после чего сразу бесы «исчезоша»²⁷⁰.

27 мая 7179 г. (1671) Соломония, мучимая лютым бесом, уснула и увидела святых праведных Прокопия и Иоанна, пришедших к ней. В традиционных чудесах об исцелении бесноватых появление святых означало бы конец мучениям. В Чуде же об исцелении Соломонии святые Прокопий и Иоанн лишь обещают, что «по мале времени» избавят от бесовского мучения. Но при этом указывают срок: «...Соломоние, *ходиши* последний год»²⁷¹.

Соломонии являлась также Пресвятая Богородица. Она подошла к Соломонии, тронула ее за правое плечо и сказала: «...аз же есмь нарицаюся Пресвятая Мария, рождышая плотию Господа нашего Иисуса Христа, Творца небу и земли, яже суть в них. Днесь убо аз хошу показати тобою чудо велие и преславно, страха и ужаса исполнено ради предстателей и молебников за тебе к Сыну моему и Богу нашему, праведных реку чюдотворцов Прокопия и Иоанна Устюжских. Ты же молися им безъпрестанни, яко да исцелееши. Есть бо ныне во утробе твоей темнотных седмьдесят бесов, и еще имут приити на тя тысяща седмьсот бесов лукавых»²⁷².

Удивляет это равенство сил: святые только обещают исцеление, называя время ношения бесов в утробе, Богородица знает сколько еще бесов прибудет, и *тоже не может*, как бывало раньше*, разогнать толпу призраков одним своим появлением. Не может она это сделать, потому что в утробе Соломонии — не пустые «привидения», а самые что ни на есть материальные субстанции, подлинно живые существа.

В другом видении, как и обещала Богородица, Соломония увидела Прокопия, идущего в церковь от западных дверей, а также Иоанна, восставшего из гроба.

Они подошли и сказали: *«Отиди, проклятый демоне, от рабы Божия Соломонии»*²⁷³. Казалось бы, бес после этих слов Богом прославленных святых обязан был подчиниться силе Духа Святого и покинуть Соломонию. Это непременно случилось бы в древнерусской агиографии**, но не происходит в Повести.

Бес не слушается.

Не подчиняется.

Не покидает Соломонию.

Изгнания не происходит.

Зло укореняется, и божественная сила никак не может его вытеснить, изгнать. Равенство сил заключается в том, что после неизгнания беса возможно только одно средство борьбы — убийство...

Сила и немощь

Особый интерес представляет собой количественное употребление в Повести таких понятий, как *сила* и *немощь* бесовская. Во всех ранних редакциях эти понятия присутствуют, но только в разном соотношении.

* В святотеческой агиографии бесы растворялись в воздухе от одного имени Богородицы (Житие Петра Афонского // Сборник Нила Сорского. Ч. I. С. 247).

** Согласно святотеческой агиографии *безусловно и безоговорочно* нечистая сила *изгоняется* святостью, прославленной Богом (Житие Симеона Столпника // Сборник Нила Сорского. Ч. I. С. 85 и др.).

Таблица 1

ОР		ЖР		ЗР		РР	
Сила	Немощь	Сила	Немощь	Сила	Немощь	Сила	Немощь
10	1	27	1	9	1	11	1

Как видно, дьявольская немощь упоминается по одному разу, зато многократно сила бесовская. В Житийной редакции, казалось бы, обязанной своим происхождением быть ближе к канону агиографии, фиксируется наибольшее число упоминаний дьявольской силы; цель — показать читателю прежде всего могущество дьявола.

Как же определяется немощь? В ОР, ЖР, ЗР, РР говорится, что Богоматерь предупредила Соломонию: в ее брюхе находятся 70 бесов и «еще имут приити» 1700 лукавых.

ЖР: «И ты их, окаянных, не убойся. Предстательствуют бо за тебе святии чюдотворцы Пркопий и Иоанн и избавят тебе от демоньския темныя немощныя силы. И крестися ты, Соломоне, крестным знамением разумно и внятно»²⁷⁴.

Совершенно не ясно, в чем заключается демонская немощь, если, вопреки присутствию самой Богоматери, бесы не разбегаются в ужасе, не исчезают, как дым, не говорят о жжении святости, а резко увеличиваются в количестве. Понятие немощи в данном контексте теряет смысл, становится искусственным обрамлением, чистой формой, лишенной всякого содержания.

Теперь рассмотрим подробнее палитру смыслов «бесовской силы» в ЖР.

Таблица 2

№ п/п	Текст
1.	«И живши Соломония с мужем своим неколико время, мучася и труждашеся демонскою вражиею силою люте зело»* (179)
2.	«...страдаше от множества демоньския неприязненныя силы» (180)

* В скобках указывается страница.

3.	«Яко хошет родити наприязненную силу демоньскую» (181)
4.	«И не видеша никогоже во храмине, понеже отиде демоньская сила нечистии дуси в темная и мрачная своя жилища» (182)
5.	«Возъбраняше бо в ней демоньская темная сила» (184)
6.	«И по вся нощи прихождаху темнии они демоньския силы, кричаше и вопиюще и храмину разбивающе» (185)
7.	«И по вся нощи прихождаху темнии они демоньския силы, кричаше и вопиюще и храмину разбивающе, идеже Соломония пребываше» (185).
8.	«И яко и каков человек в каких речех их неприязненную силу по гласу и по вопросу их оспорит или бранити начнет, и они оканянии врази всяко тех людей браняще...» (185)
9.	«А яко убо ты страдала от чернородных демоньских сил того ради, яко во крещени твоём крестил тя поп пьяный...» (186).
10.	«По том же видении такожде Соломония страдала, мучаху бо ея темная проклятая сила нечистии дуси, живущии в ней» (187)
11.	«И сие мучение и томление от демоньския силы многажды ей бываше» (187)
12.	«Егда же прииде время божественнаго причащения, и тогда в ней живущая демонская темная сила нача ея пометати и бити о помост церковный» (187)
13.	«...како от демоньския темныя силы пострада и томима» (188)
14.	«...вселися в мя иже искони ненавидящаго человеки и всегда борющгося сатаны диаволская темная сила» (189)
15.	«И едва с великим трудом принужением братним внидох во церковь, възбраняше бо мне демоньская темная сила, яже во мне» (189)
16.	«И живущая во мне демонская сила смутися и движется» (189)
17.	«...аз бо тамо не могу быти от живущыя во мне демоньския силы» (189)
18.	«...в скорби велицей от живущия во мне демоньския темныя силы» (190)
19.	«...не могах стояти от живущия во мне демоньския темныя силы» (191)

20.	«Мне же наипаче мучение почало быти от демоньския темныя силы, живушья во мне» (192)
21.	«А на шуй стране видех многое множество темныя силы демонов: видением черны и сини, изуверы и страшны» (192)
22.	«И паки рекоша святии: “Ныне у тебе мы изяхове половину демоньския темныя силы”» (193)
23.	«Но яко мнетися быти ми мертве от демоньския темныя силы» (193)
24.	«Не имать осквернитися срачица, и дом мой не будет осквернен от вражия демонския темныя силы» (193)
25.	«Яко не презрѣд еси мене, грешную, до конца погибнути вражиею демоньскою темною силою...» (194)
26.	«Во утробе же моей ничтоже демоньския силы вражия» (194)
27.	«А на чреве моем, коим местом вынимали святии демонскую вражию темную силу...» (194).

Среди таких прилагательных, как *демонская, вражия, темная, неприязненная, чернородная, проклятая*, выделяется *живущая* сила. Она живет отдельной, самостоятельной жизнью: рождается, умирает, оскверняет, мучает, спорит, бранится, кричит, вопит и т. д.

В образцовом для древнерусской агиографии Житии Андрея Юродивого также упоминаются сила и немощь бесов, но в противоположном соотношении.

Таблица 3

Сила	Немощь
1. «и душевнаго разума. и плотныя дея силы» (160)	1. «блаженны же Андреи немощи демоне поругався» (218)
2. «Исусе Христе. Велика и неизведома есть сила твоа» (173)	2. «грозне и страшиве (ефиопы) немощьни» (164)
3. «вышней великая сила. страшныи. Не оставляи нас» (173)	

- | | |
|---|--|
| 4. «пресветлая небесных сил» (213) | 3. «якоже бо зелье гнило. тако и тои (бес. — А.Ю.) есть изъгнать и немощень» (164) |
| 5. «въ плотней похоте по силе подви-
заяся» (219) | 4. «едину женку кротку. Стару
въвести хотять и немощну и
Осудити тебе» (309) |
| 6. «воздержашеся по силе» (225) | 5. «эри на немощну и худу су-
щую теломъ» (309) |
| 7. «силою Святаго Духа» (236) | 6. «Христов чюдотворче. по-
милуи мя немощнаго и лише-
на» (394) |
| 8. «да бы ему тело силу взяло от мно-
гаго пощения» (243) | |
| 9. «оудари его палицею. юже держаще
всею силою» (245) | |
| 10. «другое же дело святыи делае.
подавающую ему силу» (247) | |
| 11. «силою Святаго Духа» (249) | |
| 12. «да ты възвеличить великодарецъ
предъ всеми святыми и предъ мно-
гими онехъ силахъ» (270—271) | |
| 13. «херовимъ и серафимъ и силы»
(277) | |
| 14. «воинством небесныхъ силъ» (282) | |
| 15. «яко приде съ востока дух силен. яко
молния пламяна. и прикоснуса змия
того. Поядающи силу его» (298) | |
| 16. «да бы не ясти чрес силу» (309) | |
| 17. «не яжь чресъ силу» (309) | |
| 18. «веде бо силу храняаго мя» (327) | |
| 19. «всею силою хотяху» (328) | |
| 20. «оугоди же ся в то время взяти дья-
волу силу на Елифана. Да пожагаше
его блудныи демонъ люто» (337) | |
| 21. «и не бояшеса страшныя силы не-
прикосновеннаго божества» (344) | |
| 22. «вдал есть Бог силу животворити»
(349) | |
| 23. «небесныхъ силъ воинства» (354) | |
| 24. «силы небесныя створилъ есть»
(355) | |

25. «начала. власти. от сихъ силы»
(355)
26. «якоже сила можетъ хотящему ви-
дети его» (357)
27. «выше всих горних сил Бог есть»
(359)
28. «оужагания бо силу имеетъ в себе
большоу земнаго огня» (365)
29. «зри же ми Божию страшну силу»
(370)
30. «и в силе твоеи суди ми» (376)
31. «и прииму силу нашедшую святаго
духа» (376)
32. «се бо есть твоя сила. суди ми ду-
хомъ твоимъ» (376)
33. «и в силе твоеи суди ми» (377)
34. «а сила Святыи Духъ» (377)
35. «да кая сила есть в сеи» (иконе)
(388)
36. «расыпа знамения ихъ силою
страшною» (390—391)
37. «нѣ Божия сила» (392)
38. «бранить бо ми невидима сила» (392)
39. «и во мне сила моя мятется» (392)
40. «и яко ничтоже есть сила наша про-
тиву сотонину лукавству» (393)
41. «Бог бо невидимою силою прине-
сетъ» (414)
42. «и страшною силою крепости сво-
ея» (414)
43. «серпомъ силы своя посечеть» (415)
44. «невидимою силою повиснути хо-
щетъ на въздуси» (417)
45. «и тогда встанеть сотона аньтих-
рестъ от племени Данова. но не

своею силою человекомъ ся створивъ» (419)	
46. «вся ты Господь духомъ силы своея въ святѣи град Сионъ сбереть» (421)	
47. «а мука силою благодатью Божиею бывающихъ болезни не чюеть» (429)	
48. «ангель же Господень валить по-среде его и словомъ силы его пови-нуясь» (430)	
49. «якоже будетъ сила ис чресь силоу милость» (444)	
50. «и сподобися нас освятитися силоу твоею» (446)	
51. «силоу твоею хранимъ» (447)	
52. «страшныя молитва силъ» (447)	
53. «и съблюди его въ своей святости и въ своей силе» (448)	

В Житии Андрея Юродивого идея силы выражается через связь с Богом. При потере человеком этой связи дьявол обретает свою власть (см. № 20), но сатана нигде в тексте не определяется как самостоятельная сила; его природа обнаруживается в немощи. Эта также характерно и для герменевтического круга Жития Прокпия Устюжского.

Например, в первоначальной редакции Жития Зосимы и Савватия упоминается сила беса, но в каноническом объяснении. Некий «брат» Викентий рассказал о своей монашеской юности: «...прииде ему искушение от диавола, Богу попустившу, или юно-стнаго наказавшу, или оугодника своего преподобнаго старца Зоси-му прославляюща, да и всемъ победителя его покажетъ на нечиста-го беса силу, еже и бысть. Случи же ся ему такова страдба, мука не-терпима от бесов, за летнее обхождение мучаху его непрестанно, на всякъ день разбивающа, пены кровавыя точаща, яко же ми самъ исповеда»²⁷⁵. Мы видим, что сила беса — в искушении, в злых

помыслах, но они обречены на поражение, иначе нет и чуда как явления Божьей силы: вот суть немощи бесовской.

Функция демонской силы в Чуде о Соломонии бесноватой — быть силой и ничем другим. Иначе говоря, демон есть изначальная сила. Здесь вообще нет места для немощи бесовской; это понятие никак не укладывается в новое содержание зла. Немощь беса обнаруживается только в одном — нечистый дух оказывается смертным. Его можно убить. Но смертность еще не означает побежденность. Убитый, однако духовно не побежденный бес сильнее, чем изгнанный, но бессмертный в человечестве нечистый дух...

Но вернемся к Повести.

Святые сказали Соломонии (ЖР): «...молися ты из глубины сердца своего заступнице христианстей Пресветей Богородице и святым праведным чудотворцем Прокопию и Иоанну. И будеши на сей день исцелена. И обещаеся нама, чтобы тебе к прежнему твоему мужу не ити и за иного не посягнути. Но и еще тебе, Соломоние, мучение люто на *три часы*, и потом исцелееши. И егда тебе сие мучение приидет, и ты призови в то время к себе *дванадесять священников*, и чтобы они над тобою *проглаголали 12 псалтырь в те три часы*. А буде те псалтыри не исполнятся, и ты призови отца духовного, чтобы ты он исповедал и причастил святых страшных Христовых Таин временного ради лютого мучения»²⁷⁶.

Число священников, явно символическое, нежели реальное, чтение 12 псалтырей, неслыханное само по себе и явно театральное, нежели возможное в церкви, указывают на преувеличенный характер самой спасительной акции, ее сверхмасштаб, который прямо («А будете псалтыри не исполнятся») и косвенно возвращает читателя Повести к мысли о *бессилии божественной власти* перед бесами в утробе Соломонии.

В ОР Повести автор вполне осознанно идет на явную и дерзостную «ошибку», передавая слова святой Феодоры, что Соломонии необходимо иметь «*триех отец духовных*»²⁷⁷. Эта «ошибка» исправлена в ЖР.

Любой религиозный человек, тем более средневековый, знает, что у христианина может быть только один отец духовный, а не три. Об этом можно прочитать в любых церковных правилах.

Значит, речь может идти не о том, что составитель ОР ошибся или недопонял эти правила, — такого рода «неточности» в агиографическом пространстве просто немыслимы. Судя по всему, ставилась задача показать вторичную, не сугубо реалистическую, а *искусственную* (театральную) картину события.

Решиться на такое изменение автор мог лишь в одном случае: если он был уверен в том, что его правильно поймут. Нельзя сказать, что автор полностью добился своего: в других редакциях Повести текст о трех духовных отцах был снят. В одном списке появляется даже частица «не». Феодора говорит: «И не подобает тебе имети триех отцов духовных»²⁷⁸. Но в то же время следует заметить, что наличие трех духовных отцов в тексте ОР Повести уже *органично сосуществует* с другими элементами вполне театральной репризы Чуда о бесноватой Соломонии, представленной и в ЖР.

На «равенство сил» как на сценарно-драматургический компонент Повести указывает то, что Соломония в церкви Пресвятой Богородицы узрела «видение преславно». В нем на правой стороне — священнический и дьяконский чин, поющие, со крестом и Евангелием, с кадилами и фимиамом, а на левой стороне — «многое множество» демонов: «А видением они окаяннии бяху черны, и сини, и изуверы, и страшны, и бяхе их яко туча велика. И на лице мое они окаяннии плеваху и сморкаху». Итак, в присутствии праведного священнического и дьяконского чина, поющего и славящего Бога, бесы занимаются своим делом без всякого страха быть распыленными, развеянными по воздуху.

Только заключительное аккордное появление святых Прокопия и Иоанна ставит точку в этом противостоянии: бесы, *непобежденные* духовно, становятся *жертвами* физической расправы.

Рождение и смерть беса

Хотя о физическом насилии говорится едва не в самом начале описания мучений Соломонии, факт зачатия отнесен автором Повести к более позднему времени, когда закончились основные пытки. Два дня и две ночи потребовались бесам, чтобы Соломония «зачала от них в утробе» и «носила их полътора года».

После рождения бесов демонская «жена» их забирает и уносит под мост. В дом Соломонии возвращаются ее родители, и тут же новорожденные «синцы», выйдя из укрытия, начинают метать камни и землю в дом своей матери. Родители Соломонии, испугавшись, убегают из дома: «И три дня, и три ночи не внидоша в дом вси домашнии страха ради смертнаго от каменнаго метания»²⁷⁹.

Физическое соитие бесов с человеком не вызывает вопроса у автора Повести, кто же родится от такого «пачеестественного греха». Водные бесы вынашиваются в водной среде беременной женщины. В первых родах на свет появилось шесть бесенят: «они сини и темни». Для беса согласно Повести не существует человеческого взросления — бесы рождаются бесами, а не детьми. Следовательно, долгое вынашивание «темнообразных» свидетельствует, с одной стороны, о *произрастании* злых существ в утробе («и нача демон вопити во утробе моей, аки малыи младенец»), но, с другой стороны, им *не требуется* жизненное становление: они окончательно укоренились во зле еще будучи в женском организме.

Авторская концепция зла в Чуде о Соломонии бесноватой не в состоянии согласовать традиционные и новые свойства дьявольской природы, например духовное отпадение от Бога и временное существование нечистого духа, обусловленное признанием факта его рождения. Бес либо нерожденное явление нечистого духа, отпавшего от Творца, создателя всякой, в том числе и ангельской, природы, либо рожденное существо, а потому не лишенное плоти и возможности обрести спасение. Другого выбора нет*.

Автор Чуда приписывает бесам импульсивность, темпераментность, нелогичность, приверженность собственной стихии жизни. Ярославка их убедила позволить Соломонии проститься с отцом. Но на болоте они *вдруг* изменили свое решение и стали топить Соломонию. Поскольку стихия их поступков явно никем не контролируется, то возникает такая же реакция на бесовское своеволие — стихия грома и молнии.

* «...съ невидимыми бесы борющесе, и естество присно понужающе, бесплотнымъ противитися въ плоти суще» (Житие Паисия Великаго // Сборник Нила Сорского. Ч. I. С. 392).

Здесь обнаруживаются интересные расхождения между ОР и ЖР. В ОР гром и молния возникают сами по себе: в тексте нет никаких оговорок, что эти явления природы не случайны: «И в то время бысть туча велия с молниею и з громом страшным и с тресканием зелным. И начат их молниею палити и убивати, и уби множество. И бяше их благо и езеро исполнено, аки смолоу. Она же оттоле побеже и от них скрыся в некую яму. Они же окаянии оставшиися демони и тамо нашедше, всякими муками неудобьсказуемыми паки начаша мучити ея. И в тои час бысть буря велия, и гром, и молния»²⁸⁰. Заметим: бесов убивает «туча велия» и «буря велия» с громом и молнией.

Иначе читается этот эпизод в ЖР. Редактор не согласился с такой «природной» мотивировкой и вставил: «И начаша ю в благе оном топити. И в то время *Божиим промыслом* бысть туча велия и с молниею огнею, и з громом страшным, и трескотанием зельным. И нача их, темных, молниею палити и громом убивати, и уби от них множество. И бяше благо и езеро исполнено ими, яко смолоу подерено. Она же оттоле побеже от них и скрыся в некоторую яму. Они же проклятии оставшии демони и тамо ея нашедше и всякими муками неудобьсказуемыми паки начаша ея мучити. И паки в той час *Божиим промыслом* бысть буря зелна с громом и молниею»²⁸¹.

Редактор ЖР внес необходимое пояснение, *почему* погибали бесы, но остался равнодушным к самому факту их смерти, в результате которой от бесов осталась их материальная оболочка наподобие черной смолы.

В заключительной сцене Чуда, перед исцелением Соломонии, в ее брюхе, по словам Пресвятой Богородицы, находилось уже 70 бесов и «еще имут приитить на тя тысяща седмьсот бесов». Цифры эти фантастичны, нереальны, неестественны. Они пародируют традиционный сюжет исцеления, потому что в средневековой агиографии никогда не *высчитывалось* количество зла*. Количество имеет смысл только в том случае, если природа зла материальна.

* Конечно, древнерусский агиограф писал о «множестве» бесов, иногда указывал их конкретное число, но при этом его внимание никогда не сосредоточивалось на количественном масштабе для качественной характеристики зла.

Вскрытие брюха у Соломонии — чисто хирургическая операция*, апофеоз материальности в духовной сфере. Утробу режут малым копьем, из нее вынимается бес, который беспомощно бьется в руке святого и вопит, как щенок. Прокопий спрашивает (ЖР): «Соломоне, видиши ли демона, иже во утробе твоей вселившагося?» Соломония видит беса «черна, и хвост у него бяше, уста же ему дебела и страшна зело»²⁸². Этого «щенка» кладут на помост и убивают кочергами, которые суть не только пророческий символ (о чем не раз писалось в литературе), но и обыкновенное орудие убийства. Автор Повести с явным наслаждением описывает каждую деталь казни. Прокопий убивал бесов кочергами, и когда была убита ровно половина бесов (885 — ?), то святые успокоились и сказали: «Ныне у тебе мы изяхове половину демоньския темныя силы. А совершенно исцеление приимеши в дому моем у гроба святого Прокопия»²⁸³.

Согласно тексту Повести убивают бесов черных, с хвостами**, но в рукописной иллюстрации изображен вынутый из утробы

* Вскрытие живота святыми не противоречит традиции агиографии, о чем уже говорилось в связи с Житием Павла Обнорского. В Житии Ануфрия Пустынного описывается сходная операция: «...и ты простиру руку свою положи на мне, и персты съвѣкупивъ прорежа ребра моя яко ножем, и изыть ятра моя, и показа ми язвы, яже имях на тех, и отеръ рукою своею и исцелена от язвъ сътворивъ, встави ятра моя въ место свое. И осяза все тело мое благословенныма своимъ рукама, и слепи прорезаныя ребра, и рече къ мне: “Се здравъ бысть к тому не согрешай” (Житие Ануфрия Пустынного // Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 199—200). Противоречие начинается тогда, когда святая «хирургия» направлена на удаление из живота бесов. Эту направленность исцеляющей хирургии на уничтожение нечистой силы в человеке следует считать демонологическим оксюмороном, свидетельствующим о торжестве художественности над богословием. Поясню: если современный хирург в отчете о проведенной «по жизненным показаниям» операции напишет, что ему удалось вырезать у пациента мешающие ему жить гордость, жадность, сребролюбие, то такой медицинский оксюморон никто всерьез не воспримет. Но если так начинается юмористическая новелла, то, вполне возможно, это заинтригует читателя.

** В Житии Саввы Вишерского упоминается бес в виде «злообразна мужа черна и перната», который при разоблачении исчез (ОР РГБ. Ф. 138. № 17. Л. 408об.).

голый человек с распростертыми руками. Этого человека святой Прокопий поднял рукой на высоту. Под ногами Прокопия обозначены скрюченные фигуры бесов в виде погибших людей²⁸⁴.

Смысл исцеления изменился до неузнаваемости. Если в древнерусской агиографии оно означало изгнание бесов и прощение грехов, то для автора Повести (Чуда) этим словом обозначается убийство бесов и сугубо физическое выздоровление: из брюха Соломонии вынимают мешающие ей жить материальные субстанции.

Сравнение Чуда о Соломонии бесноватой и датированных чудес исцеления бесноватых позднего Жития Прокопия Устюжского показывает: ни одно из них не выходит за пределы агиографического канона в отношении природы зла, хотя в чуде исцеления бесноватой Евдокии (4 июля 1667 г.) возникает весьма глубокое идейное отступление от агиографических правил в изображении святого (подробнее см. гл. 2). В описании действий дьявола и последующего исцеления бесноватой сохраняется прежняя установка считать изначальную природу дьявола небытием: «...видит та жена Евдокия во сне демонския бесовския мечты, яви бо ся ей среди храмины тоя яко столп стояше высотой в человека, и около того столпа всякия демонския бесовския мечты всякими виды, овы претворяющесе в цыплята, овии же во псы, иныя же во всякия различные демонския мечты, мы же вси оужасошася от видения и на-чахом призывати паки на помощь праведнаго Прокопия Оустюжскаго чудотворца якоже и прежде. И в то время прииде к нам во храмину человек некий незнаем в немецкой краткой одежде, и сжалися о наю зело: в руках же своих держаше яко же бердыш остр... и в той час разсече демона натрое, и вся его бесовския мечты, и столп до основания искорени, и изверже вон из храмины мояя своима рукама якоже прах»²⁸⁵.

Рассечение демона «натрое» внешне напоминает убийство, однако текст 25-го чуда Жития Прокопия Устюжского не дает оснований так думать, потому что речь идет об особом уничтожении кажимости, иллюзии, которая по природе своей — и это общее место всей древнерусской агиографии — не более чем «прах».

Но вернемся к Повести.

Соломонию перенесли в церковь святого Прокопия, положили у гроба. Она не могла двинуть ни руками, ни ногами, язык онемел «от демонския силы». Внезапно церковь озарилась светом, появились святые Прокопий и Иоанн. Поговорив между собой о том, как не осквернить «срачицы» Соломонии, они вновь приступили к выниманию бесов из утробы. Здесь уместно обратить внимание на то, как усиливается мотив осквернения церкви.

В ОР (повтор в ЖР) читаем: «И рече святыи Иоанн святому Прокопию, чтоб “у Соломонии срачицы не осквернити”. И святыи Прокопий отвеща: “Не имат осквернитися она, и дом мой не будет осквернен от вражия силы”»²⁸⁶.

В ЗР (повтор в РР): «И рече святыи Иоанн Прокопию чудотворцу: “Брате Прокопие, дабы церковь Божию не осквернить, у Соломонии бы срачиц не окрававить”. И отвещав святыи Прокопии чудотворец и рече ко святому Иоанну чудотворцу: “Не имат Соломония окровавитися, и дом мой не будет осквернен от вражия силы”»²⁸⁷.

Иоанн стал вытаскивать их «тою же раною». Прокопий теперь убивал бесов не кочергами, а бросал на церковный помост и давил ногой...

В редакциях Повести неодинаково описывается момент изъятия бесов из утробы и по-разному оценивается «чистота» утробы.

В ОР: «И глагола святыи Прокопий ко Иоанну: “Чиста ли утроба у Соломонии от живущих в ней демонов?” И отвеща святыи Иоанн: “Чиста есть, и несть порока в ней”. Посем и святыи Прокопий смотряще во утробу мою сам, яко чиста есть. И рече святыи Прокопий: “Славно Бог прославися”»²⁸⁸.

В ЖР: «“Чиста ли утроба Соломониина от живущих в ней темных демонов?” И отвеща святыи Иоанн, яко “чиста есть, и несть ничтоже скверны демоньския в ней”»²⁸⁹.

В ЖР — особая правка; редактора не удовлетворило слово «порок», возникает «скверна»; если порок связывать с духовной сущностью, а скверну — с физической, то правка логична: убийство демонов в утробе есть именно освобождение от своеобразной грязи. «Чистота» в обеих редакциях указывает на физическое освобождение от нечистой (в материальном отношении) субстанции. В этом направлении идет дальнейшая правка текста. В ЗР также

упомянут «порок», но добавлена характерная натуралистическая зарисовка: «Аз бо, окаянная, вся в скарестве лежаща и в смраде от вражия кознодейства и насилия»²⁹⁰.

Исцеление, таким образом, тоже физическое (ЖР): «И паки глагола ми святыи Прокопий: “Соломоне, от сего дне буди ты исцелена от того великаго дьявольскаго мучения и томления и плотския лютыя болезни”»²⁹¹.

Исцеление от бесов объясняется в Повести по-разному. В ОР говорится: «...язва, яже от дьявольскаго злаго нападения прогрызения язва, исцеле. И отныне бых здрава, якоже и первие. И понудихся ийти к правому крилосу и рещи, якоже святии рекоша ми. И не могах ово утеснения ради всенароднаго множества, ово же стыда ради, и бояся, чтоб мятежу не учинить во время божественныя литургии»²⁹².

В ЖР осуществлена очень важная правка — добавлено объяснение этого факта исцеления: «И язва, от дьявольския темныя силы прогрызенная, исцеле. И отныне бых здрава, якоже и первие. И понудихся ийти к правому крилосу, якоже святии рекоша, и не возмогах ово утеснения ради всенароднаго множества, ово же страха ради. И бояхся, чтобы мятежу не учинить во время божественныя литургии. А на чреве моем, коим местом вынимали святии демонскую вражюю темную силу, и *то место знать для ради истиннаго свидетелства, дабы не помышляли людие привидение се бысть, а не истинное чудо святых и праведных чудотворцов Прокопия и Иоанна*»²⁹³.

Эта манифестация нового объяснения чуда отсутствует во всех других редакциях. Вновь составитель ЖР возвращается к мысли, что верить можно только в материально (или телесно) засвидетельствованное.

В герменевтическом круге Повести присутствует топос о нанесении язвы, но в значении духовного поражения — человека или дьявола, а не для характеристики телесного повреждения. В Житии Василия Блаженного фиксируется: «...и от бесовъ оуязвленныя исцеляше»²⁹⁴. Общая задача христиан — нанести язву дьяволу, доказать его немощь. В том же Житии говорится: «...и отъ того гласа со Иевом прославишися и сугубу язву даси дьяволу»²⁹⁵.

Топос о нанесении язвы чаще всего используется в значении борьбы с дьяволом* (дать, нанести, наложить язву — таковы его основные конструкции). Иногда язва определяется как конечная. Приведем характерные примеры.

В Первоначальной редакции Жития Зосимы и Савватия читаем: «Къ сему же многимъ въздръжаниемъ и пощениемъ изнуряше тело и съодолеваше и страстемъ, купно же и всемъ съличнымъ четамъ бесовскимъ и самому дьяволу язву наложи»²⁹⁶.

В Третьей редакции Жития Варлаама Хутынского рассказывается о человеке, который часто приходил в монастырь, чтобы поклониться мощам Варлаама. Однажды он взял с собой жену. Оставив щедрые дары в монастыре, они поплыли в ладье, но на середине реки она перевернулась. Жена спаслась, а ее муж на глазах рыбаков утонул. Рыбаки своими мрежами вытащили утопленника. Жена его, другие люди стали говорить: «...сицеваа-ли възмездия нам дарова, старче Божий? Пришедши же поклонитися раце твоей, мы надеяхомся многолетний животъ получитьи молитвами твоими». И тут произошло чудо: «Святый же не тръпя на длъзе досаждаему себе, диаволу же в конецъ радоватися, и иже таковаа наведшему, *конечную язву ему наведе*; темже святый того предваряеть и отъ вратъ смертныхъ того спасаетъ»²⁹⁷. Утопленник ожил — все увидели силу святого и посрамление дьявола, его немощь.

Таким образом, истинность чуда о бесноватой Соломонии в Житии Прокопия Устюжского устанавливается путем признания факта уничтожения бесов. Чудо и привидение здесь как бы меняются местами: подлинное явление Божьей силы оказывается недостаточным без материальных доказательств уничтожения демонов. Новое объяснение добра и зла — вот что определяет в данной реконструкции путь от Средневековья к Новому времени.

* В Житии Симеона Столпника язва отождествляется с напастью — попущением Божьим: «Приде же время напасти, еже испросивъ диаволь приять от Господа, поразити и добрыя от человек, и дети, и борити братию раба Божия. И иде дьявол на Онтиохию, и простресе на северную страну и на вѣстокъ, и начат язва быти смертоносна...» (Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 112). Бесовские язвы описываются весьма подробно в Житии Илариона Великого (Соборник Нила Сорского. Ч. II. С. 94—96).

А.В. Пигин утверждает, что «натуралистическое изображение самого “заколения” Прокопием Устюжским бесов... ставит Повесть в один ряд с очень большим числом русских демонологических сказаний»²⁹⁸. В доказательство филолог приводит несколько примеров, в частности народный рассказ, записанный Н.Е. Ончуковым, согласно которому мужик убивает беса веслом, сказку «Солдат и черти», записанную Б. и Ю. Соколовыми, в которой солдат убивает беса молотом, Житие Ульянии Осорьиной, в котором сообщается, что Никола-угодник отогнал бесов палицей, и, наконец, Житие старца Елифания, в котором старец бьет беса об лавку, а затем обнаруживает, что руки его «от мяса бесовского мокры».

А.В. Пигин не учитывает времени появления указанных источников. Житие Ульянии Осорьиной относится к традиционной агиографии: в нем нет убийства; Николай-угодник в пространстве видения отгоняет бесов, и они, как полагается, исчезают, словно «дым». Житие Елифания относится уже к переходному периоду русской культуры. В нем действительно обнаруживаются внешне сходные с Повестью интенции, которые необходимо еще специально изучать. Но это Житие сохраняет верность канону*. Что же

* Никакого убийства нечистой силы в Житии Елифания нет. Описание расправы с бесом, конечно, перекликается с художественностью Повести о Соломонии бесноватой, но радикальной перемены мировосприятия здесь не наблюдается. Между прочим, в житиях отцов Восточной церкви мотив мучения беса святым хорошо известен (Житие Федора Сикеота // Сборник Нила Сорского. Ч. III. С. 399). Однако обратим внимание на некоторые важные детали, нередко ускользающие из поля зрения историков и филологов. Елифаний впадает в сон «тонок»: это важнейший топос агиографии, указывающий на то, что человек входит в пространство божественного «видения»: «И приидоша ко мне в келию два беса: один наг, а другой ф кавтане. И взем доску мою, на ней же почиваю, и начаша мене качати, яко младенца, и не дадяху ми опчинути: играюще бо. И мно- го сего было у них. Аз же, осердясь на них, воста со одра моего скоро и взем беса нагово поперекъ посреде его (он же перегнулься, яко мясище некое бесовское) и начах его бити о лавку, о коничекъ». Как видно, речь не идет буквально о бесовском мясе: автор понимает, что такого мяса в природе нет, и потому употреб-

касается прочих указанных памятников (сказки, записи народных былин), то эти источники поздние: в культуре XVIII в. сюжеты убийства бесов действительно не редкость.

Добро в условиях перехода к Новому времени перестает быть равновеликим бытию; оно начинает делить свое существование со злом, порой даже становясь зависимым от него. Если в древнерусской агиографии природа зла определялась через отсутствие Добра, то теперь Добро надо подтверждать фактом материального уничтожения зла.

ляет слова «яко... некое», т. е. использует неподобный символ, который призван лишь показать драматургию конфликта. Не следует забывать это «яко» в дальнейшем прочтении Жития: «Азъ же велегласно вопию ко Господу, по выше реченному. И сего было время не мало. И не вемъ, как бесъ из рук моих ишезнул. Аз же возбнухся, яко от сна, зело усталъ, биюще беса, а руже мои от мяса бесовскаго мокры». Но бесы вновь нападают на Епифания: гнут его вдвое — «ни дышать, ни пицать, только смерть». Епифаний успел крикнуть и попросить помощи у Николая-угодника, и бесы исчезают (как полагается). Потом Епифаний стал молиться Богородице. Молитва Богородице несколько удивляет своей тональностью: монах не просит, а упрекает ее в отсутствии помощи: «О пресвятая владычице моя, Богородице! Почто мя презираеши и не брежеш ми мене, беднаго и грешнаго! Я веть на Христа-света и на тебя, света, надеяся, миръ оставил, и вся, яже в мире, и монастырь оставил, и идох в пустыню работати Христу и тебе...» Но подобные упреки слышались и ранее, например в Житии Варлаама Хутынского. Конечно, эта тональность менее смиренна, но канонические правила и здесь прямо не нарушаются. Епифаний исповедально рассказывает именно о себе, а не о ком-то другом. В конце концов он действительно не книжник, знающий досконально свое дело, а монах, волей судьбы вынужденный писать о своей жизни в условиях церковного раскола. Но Богородица откликнулась, что и снимает вопрос о несмирности Епифания. Богородица держит в руках того самого беса, который мучил Епифания. Она теперь сама мучает «злодея». «Аз же зрю на Богородицу и дивлюся; а сердце мое великия радости наполнено, что Богородица злодея моего мучает. И даде ми Богородица из рук беса уже мертваго в мои руки». Казалось бы, этот текст свидетельствует о том же, что мы наблюдаем в Повести о Соломонии бесноватой. Однако это не так. Прочитаем далее: «Азъ же взем у Богородицы из рук беса мертваго и начах его мучити в руках моих, глаголюще сице: “О злодей мой, мене мучилъ, а и сам пропал!” И бросилъ

Мы вновь возвращаемся к вопросу об источниках Повести. Новейший исследователь Повести, как уже отмечалось, не склонен видеть в тексте памятника западное влияние, хотя допускает его в стилистических изменениях всей русской литературы второй половины XVII в. Откуда же берутся новые идеи, радикальные для книжной культуры Средневековья?

Традиционный вопрос об источниках чаще всего предполагает процедуру объяснения, потому что заранее постулируется возможность увидеть в предшествующих текстах первопричины создания нового произведения. Но нельзя судить о том, что не дано в опыте непосредственного наблюдения, и для нас навсегда останутся тайной творческие муки автора Повести, его мысли, чувства, переживания и прозрения. Из этого скептицизма отнюдь не следует, что вопрос об источниках не имеет смысла. Напротив, это ключевой момент нашей реконструкции.

Сфера источников (в данной реконструкции) — это прежде всего объяснительные предпосылки ключевых идей, положенных в основу всего «проекта» и раскрывающихся в прямых высказываниях нового произведения.

С этой точки зрения можно утверждать, что у Повести обнаруживается, по крайней мере, два важнейших источника. Первый находим в книге «Мир з Богом человеку» Иннокентия Гизеля (ок. 1600—1683), которая была опубликована в 1669 г.

его в окно на улицу. Он же и оживе и восстал на ноги свои, яко пьян. И рече ми бесъ сице: “Уже я опять к тебе не буду: иду на Вытергу. (Бе бо Вытерга, волость велика, тамо есть.) И азъ рех ему: “Не ходи на Вытергу, иди тамо, где людей нету”. Он же, яко сонной, побрелъ от кельи прочь. Аз же, яко от сна, убудихся и обретохся вместо печали в великой радости» (Житие Епифания // ПЛДР. М., 1989. С. 310—336). Мы видим, что никакого убийства не происходит. Речь идет о традиционном изгнании беса, причем он подчиняется воле Епифания, святых и Богородицы, как и должно быть согласно канону древнерусской агиографии. Вместе с тем очевидно и другое: в агиографический опыт вторгается *стремление к художественности*, что интенционально сближает Житие Епифания с Повестью о Соломонии бесноватой.

В Распространенном виде ЖР, представленном шестью списками (XVII в. — 3; XVIII в. — 3), обнаруживается вставка: «Книга “Мир з Богом”, лист 91, 92, тем же четирижды в лето в вся четири святыя посты единою да быхом ся исповедали и причащали, церковь наша православная прилежно увещавает. Егда же бы и в тыя вся времена не случилось сего исполнити, то уже отнюд да быхом поне единою в лето, наипаче в пост Святый Великий исполняли, повелевает не токмо под грехом смертным, но и под клятвою и отлучением от верных. Да бы самоволне престапующий сию заповедь и в житии не был пушан в церковь и по смерти не был погребен христиански»²⁹⁹. Это дополнение читается в отступлении-проповеди, которое появляется сразу после рассказа о диспуте священников с бесами. А.В. Пигин констатирует, что приведенный текст представляет собой дословную выписку из книги «Мир з Богом человеку» (Л. 92).

Рассуждая о нечистоте, Иннокентий Гизель задает вопрос: «Что есть нечистота?» Ответ: «Нечистота, или блуд, обще взятый, есть безчинное вожделение нечистаго плотскаго оутешения, или есть самое неподобающее похоти телесное исполнение». «Какия суть родства нечистоты?» — вновь спрашивает он. И отвечает: «Любодеяние, Раствление, Прелюбодеяние, Хищноблудие, Кровосмешение, Блуд противу святыни и Блуд противу естества...»³⁰⁰

Первое «родство» — любодеяние, «или блуд прост, есть смешение телесное беззаконное мужа свободного съ женою свободною».

Второе — растление блудное, «или лишение нераствленного девства».

Третье — прелюбодение «есть повреждение и осквернение чуждаго ложа».

Четвертое — хищноблудие, «егда кая жена, вдова или дева, паче и мужа тая, похищается от кого насилем, против хотения своего».

Пятое — кровосмешение «есть смешение телесное между лицами сродными, или от крови, или от брака, или от крещения».

Шестое — блуд «противу Святыни есть осквернение деломъ плотским лица Богови и священнаго, чрез Обет чистоты».

Седьмое — блуд «противу Естества», делящийся на «трое: на малакию, содомию и скотоложство». Малакия — «егда кто безъ смешения телеснаго обычнаго, оскверняется самохотне чрез прикосновение телеси своего безстудное»; содомия, или мужеложство, «есть смешение плотское между мужемъ и мужемъ».

Третий вид блуда «против Естества» — скотоложство: это «...грехъ плотскій *наигоршій*, съ животными безсловесным коим-либо, инаго естества от человекаго. Кую мерзость запрети Богъ еще въ Ветхомъ Завете глаголя: Иже аще даст ложе свое четвероножному, смертию да оумреть. *Здеже прилучитися может и Смешение Телесное съ дьяволом, сиесть съ Летавцемъ, который блуд есть наитяжшій, и Правосвернымъ противный*, сие ради осквернения чина Христианскаго, якоже и ради общения съ злымъ духомъ: сеиже род греха, изгнатиися может по словеси Христову, наипаче, молитвою и постомъ»³⁰¹.

Телесное смешение с дьяволом Гизель относит к разряду скотоложства. Не известно, этот ли конкретный текст повлиял на сознание автора Повести или близкий, созвучный, но безусловно, что именно с данной европейской тенденцией связано новое понимание дьявольской природы, так как в древнерусской агиографии подобные сюжеты вообще не встречаются³⁰².

А.Н. Власов обратил внимание на то, что книга «Мир з Богом человеку» хранилась в XVII в. в Великом Устюге в церкви Николая Мирликийского³⁰³. А.В. Пигин, в свою очередь, сделал вывод, что Распространенный вид ОР Повести создавался не одним книжником, а устюжским прицерковным или монастырским скрипторием³⁰⁴. Так или иначе, но суждения Гизеля близки Повести и кругу ее читателей. Новые для русской средневековой культуры допущения в области демонологии оказались созвучны новаторским откровениям русского книжника.

Весьма непросто вопрос о происхождении взглядов, высказанных Гизелем³⁰⁵. Он родился в Пруссии, где получил первоначальное образование. Был в «реформатском исповедании», но в юные годы пришел в Киев и принял православие. Как отмечал Н.Ф. Сумцов, историкам ничего неизвестно о его жизни до принятия православия: «Молодость Гизеля покрыта таким же густым мраком неизвестности, как молодость знаменитых его современни-

ков, Барановича и Галятовского». Гизель появился на Украине, когда южнорусская церковь была в руках Петра Могилы, сначала печерского архимандрита, потом киевского митрополита. Петр Могила отправил несколько избранных монахов за свой счет учиться разным наукам за границу³⁰⁶. Неизвестно точно, каким наукам и где обучался Гизель, но, отмечает Сумцов, «пройденная им в молодости школа по тому времени не могла быть иною, как только схоластическою, и Гизель во всю жизнь не мог отрешиться от вынесенного из нее доктринерства, формализма, неумеренной склонности к мелочным дефинициям»³⁰⁷.

Петр Могила оценил в Гизеле богословские познания, литературную одаренность, ревность о православии и предоставил ему возможность учить других: Гизель стал ректором Киевской духовной коллегии. Для нас существенно, что в круг его общения входили многие будущие участники важнейших культурных перемен в Москве — Л. Баранович, Е. Славинецкий, И. Галятовский, А. Сатановский и, возможно, С. Полоцкий³⁰⁸. В 1649 г. царь вызвал на службу ученых киевских монахов Славинецкого и Сатановского, приблизительно с этого времени начинается переписка Гизеля с Алексеем Михайловичем.

После опубликования книга Гизеля была отправлена в Москву через печерского старца Кирилла. Баранович писал царю 31 марта 1669 г.: «Ю-же книгу душеполезную от писма и святыих учителей собранную отъ миротворецъ съ милостию прияти изволь»³⁰⁹. 4 июня 1669 г. царь ответил Барановичу и Гизелю грамотами с извещением, что книга принята благосклонно. Гизелю были даны 200 руб., 200 четвертей ржи и утвердительная грамота на несколько вновь приобретенных «маетностей»³¹⁰.

И. Гизель, составив свой труд по латинским источникам, догадывался, конечно, что православным это может не понравиться: «...аще что и новое зде обреталоя, с верою православною соглашается», — писал он³¹¹. Эту оговорку признавали в Москве недолго, и в 1690 г. патриарх Иоаким отнес «Мир з Богом человеку» к числу зловредных киевских «новотворных» книг. Интересен комментарий историка Сумцова: «Нельзя сказать, чтобы московская точка зрения на “Мир” Гизеля была ошибочной. Нужно было иметь светлый философский ум и глубокие богословские сведения, нужно

было иметь опору, так сказать, в местной *строго ортодоксальной богословской* литературе, каковой, как известно, не было ни в северной, ни в южной России, чтобы не подчиниться “внешним учителям” в толковании религиозных предметов и в решении спорных церковных вопросов, и Гизель значительно им подчинился, в ущерб даже чистоте православного греко-восточного веручения. Подчинение Гизеля латинским писателям обнаруживается уже на первых страницах его объемистого труда, в рассуждении о покаянии»³¹².

Нет ни одного исследователя творчества Гизеля и всей украинской учености второй половины XVII в., который бы не отмечал большого влияния латинской схоластики на образование и мировоззрение киевской братии³¹³. Этот факт действительно невозможно опровергнуть. Но что из него следует? Прежде всего схоластика давала свое, актуальное для всей западной культуры, объяснение дьявольской природы³¹⁴. Оно превращалось в «школьное» знание, преподававшееся в латинских, иезуитских, униатских и прочих учебных заведениях Европы. Словом, учиться в таких школах и избежать близкого знакомства с трудами, например, Фомы Аквинского (1225—1274) было невозможно. Разумеется, изучались произведения и других авторов, но мы специально коснемся творчества Фомы Аквинского, самого авторитетного схоласта, чтобы не рисковать с примерами (хотя, повторюсь, список схоластов легко расширить).

В таких трактатах, как «Сумма против язычников», «Сумма теологии», «О зле» Фома Аквинский обсуждал природу зла — важнейший вопрос всего богословия. Его выводы не расходятся принципиально с итоговыми рассуждениями Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского или Бернара Клервосского. Это дает основание причислять ключевые положения Фомы Аквинского к богословской традиции, которую и преподавали ученикам всех без исключения школ Западной Европы.

Фома Аквинский утверждал, что природа Добра — само существование вещей. Быть добрым и быть — одно и то же. Зло — это ничто в себе, отсутствие Добра, недостаток бытия и блага. Зло существует само по себе, оно бытует только в Добре. Зло есть нарушение космической гармонии, естественного порядка вещей, поворот в сторону небытия.

Фома отмечал, что зло представляется в четырех видах: абсолютное зло — оно же абсолютное ничто; метафизическое зло (это понятие он отклонял); зло как лишенность того, что должно быть по природе; зло как недостаток добра (нравственное зло). Он развертывал доказательства *зависимости* зла от Добра и *непричастности* Бога к злу. Бог ответствен за все, что происходит в мире, а зло — это ничто, не способное само по себе создать *ничто*. Дьявол всегда зависит от Бога, потому что от Него получает бытие. Бог не причастен к злу*, так как грех является следствием акта свободной воли человека. Бог попускает зло как необходимое условие существования самого мира. Иначе говоря, Божественное промышление охватывает весь мир и его будущее, но не препятствует свободе воли и ее последствиям. Дьявол не способен заставить человека согласиться со злом или принудить к нему, но сам грешник — причина греха³¹⁵.

Дьявол, считал Фома, не обладает материальным телом, но может принимать телесный облик, с помощью которого способен вступать в половые отношения. Но инкубы и суккубы *не могут сами* дать потомства.

Фома лишь повторял актуальные мысли схоластов своего времени, которыми была обоснована (с отсылками на Блаженного Августина) теория происхождения инкубов и суккубов³¹⁶. Одним из первых это сделал парижский епископ Гильом Овернский (ок. 1180—1249). Он полагал, что демоны не способны на полноценные сексуальные отношения и создают лишь иллюзию. Правда, эта иллюзия порой оказывалась слишком реальной и могла длиться десятилетиями. Гильом считал, что женщина не может беременеть от демона: он ворует семя, чтобы им пользоваться во время интимных встреч. К XVI в. в Западной Европе существовало огромное количество рассказов о жизни инкубов и суккубов.

В «Сумме теологии» Фома Аквинский писал: «...если порою иные и происходят от демонов, то не от их семени и не от воспринятых ими тел, но от семени используемых в этих целях людей:

* «Не створи бо зло ничтоже Богъ, но добри оубо беша» (Житие Антония Великого. С. 173).

в самом деле, как демон может сперва принять форму женщины, а затем — мужчины, точно так же он, в целях порождения, может воспользоваться семенем других вещей, о чем писал еще Августин; следовательно, рожденное [таким образом] дитя надлежит полагать ребенком не демона, но человека»³¹⁷.

Иначе говоря, схоластика не отрицала, что демон может вступать в половые отношения с человеком. При этом, как правило, не забывалась и призрачная природа нечистого духа, который в любую минуту мог раствориться в воздухе. Соитие же становилось реальностью только потому, что семя оказывалось человеческим, и от подобного «соития» рождались настоящие люди*.

Любопытно, что, согласно Лютеру, излюбленным местом нападения инкубов была вода. Демоны, «*приняв вид водяных*, совокупляются со своими жертвами и зачинают потомство»³¹⁸. Инкубу всегда приписывалась чудовищная половая сила, его фаллос нередко изображался раздвоенным, похожим на змею или железный прут³¹⁹.

Расхождения православной и латинской культур в отношении природы зла выразились в разных подходах к проблеме телесности дьявола**. Если русская средневековая культура (в агиографи-

* Инквизиция авторитетно утверждала: «1) Демоны творят скверные плотские действия не из наслаждения, но из желания запятнать душу и тело тех, кому они служат инкубами и суккубами. 2) В результате этих действий женщины в действительности зачинают и рожают в том случае, если демонам удастся подать человеческое семя в соответствующее место женского тела, где до этого уже имелась подходящая для зачатия масса. Демоны собирают также семя животных для своих скверных целей. 3) При подобном зачатии демонам дана возможность лишь местного перемещения семени, а не самого оплодотворения. Это последнее стоит вне власти демона или принятой им на себя личины тела. Оплодотворяющая сила исходит от того, у кого демон взял семя. Отсюда вытекает, что рожденное дитя не является ребенком демона, а ребенком человека» (*Шпренгер Я., Институторис Г. Указ. соч. С. 92*).

** Византийский автор Михаил Пселл тоже полагал, что у демонов обнаруживается реальная телесность и даже некоторая материальность.

ческом выражении) следовала в основном за Иоанном Дамаскином, прямо утверждавшим, что дьявол бестелесен, то западная культура в большей степени опиралась на мнение Блаженного Августина, находившего в дьявольской природе телесность, промежуточную между материей и духом³²⁰. С переходом от Средневековья к Новому времени в западноевропейской культуре материалистическая трактовка зла становилась все более популярной.

Видно, что схоластическая традиция выразилась в словах Гизеля, который, судя по всему, ничего не придумал, а лишь повторил (или скопировал) то, что для европейского богословского образования было совершенно естественным, обычным, даже школьным. Однако, повторив это знание, Гизель не дал никаких комментариев, и констатация телесного соития с «Летавцем» оказалась неожиданной, не имеющей никаких контактов, содержательных связей с древнерусской агиографией*.

Как уже отмечалось, русское Средневековье вообще не знало «пачеестественного» греха совокупления с бесами. Этот грех впервые отмечается в Третьей редакции Жития Василия Нового, составленной уже *после* написания Повести. Первая редакция Жития Василия Нового восходит к первой греческой редакции (полные списки перевода относятся ко времени не ранее начала XVI в.)³²¹, «но отражение ее в Прологе и особенно в летописной статье 941 г. в Повести временных лет позволяют относить перевод ко времени не позднее XII в.». Первая редакция вошла в состав Великих Миней Четых под 26 марта. Вторая редакция восходит «через южнославянское посредство ко второй греческой редакции»³²². О.В. Творогов допускает, что на Руси она известна с XIV в.³²³ В первых двух редакциях *нет ни слова* о телесном совокуплении с дьяволом, но в Третьей (или Особой) редакции, списки которой относятся к концу XVII в., этот грех читается в 18-м мытарстве.

* Но и в XIX в. сюжет о соитии с бесами был опущен при довольно подробном пересказе Жития Василия Нового в редакции Димитрия Ростовского (Соколович М.Н. Житие преподобного отца нашего Василия Нового с изложением учения о мытарствах по сказанию препод. Феодоры в чудном видении Григорию, ученику преподобного. СПб., 1897. С. 77).

С.Г. Вилинский опубликовал данный текст:

«По сем приближаются святїи аггели съ душею к мытарству содомскому, на нем же истязуется грехъ чре́зестественный, мужеские и женские мужеложства и детосквернение и совокупление с бесы и з безсловесными животными отаи бываемая, ихже студно есть и вспомнути. князь же бесовский того мытарства скареднейший зряшеся паче всех скаредных и мерзостных бесов весь гноеть смрадным окалянь и слуги его такожде страхъ ихъ нестерпимый. злообразие ихъ неизреченно и несказанная ихъ ярость и лютость. тии же спешно противо души тоя исходя и обступаютъ и хартии написанныя износя, аще же та душа обрящется грешна, бедне той души. коликим страхомъ и трепетом и оужасом исполняется, невозможно бо страхъ той и оужась описати, ниже языком сказати. лукавии бо беси вся грехи содеянныя на среду принося и аггелом показываютъ день и ночь и час той, в онъ же согрешила воспоминающе и с какимъ лицомъ мужеложство сотворилъ, со скотиною или со иною тварию падеся. от беззакония человеческого и падения прелукаваго и блудныя страсти, яко мало которая душа минуеть мытарства сего. ибо весь миръ в зле соблазновъ и сквернъ лежить. и вси человецы суть сластолюбивы и прилежитъ помышление человеку на злая от юности и едва кто соблюдетъ от похотей блудныхъ. мало есть оутолящи своея плоти. мало оубо и мытарствъ сихъ свободно проходятъ, но множайшии зде дошедшии погибають блудныхъ ради дель. истязатели похищаютъ блудническия души и низлагають во адъ, горце мучаще и хвалится блудныхъ мытарствъ исполняемъ огненное родство во аде. но которая душа без покаяния оумре и добрыхъ дель неимущия, то оставляется в бесовскихъ рукахъ, понеже аггломъ дати помощи немогущимъ. аще добрыми делы богата, то многая благая дела ея и вся труды и подвиги до послѣдняго тамо полагають на мерилахъ противъ злыхъ дель ея и тако дарованіемъ Святаго духа и избавляется и паки выше восходитъ до послѣднихъ мытарствъ»³²⁴.

Если идея телесного «смещения» с дьяволом восходит к европейской демонологии, то остается загадкой, откуда черпались мысли об уничтожении бесов. Воздействие европейской демонологии на русскую стало возможным, потому что в средневековой

книжной культуре (по крайней мере, Великого Устюга) уже конституировалось художественное воображение как самостоятельный источник творчества, ставший фактом сознания до того, как был написан текст Повести. Опыт реконструкции показывает, что в тексте житийного Чуда обнаруживаются нейтрализация топосов средневековой агиографии и их художественное переосмысление.

Вымысел

Вопрос о важности художественного вымысла в изучении переходного периода от Средневековья к Новому времени впервые был ясно поставлен при рассмотрении истории русской беллетристики³²⁵. Е.К. Ромодановская в специальной работе, посвященной русской литературе «на пороге Нового времени», отмечает: «Уже упоминалось о выделении в переходный период беллетристики как чисто художественной прозы, не несущей каких-либо внелитературных функций. Благодаря разрушению традиционного средневекового синкретизма литературы возросла роль чисто развлекательного чтения, повествующего о вымышленных событиях и вымышленных героях. Появление вымысла как осознанного основного содержания художественного творчества в корне меняет всю систему литературных ценностей и создает фундамент для ее развития на новых принципах»³²⁶.

Трудно не согласиться с этим утверждением, но как определить границу, отделяющую вымысел от не-вымысла? Нет и не может быть *вымысла вообще* или вымысла по отношению к «действительности прошлого», потому что объективная действительность нам непосредственно не дана.

Между тем вывод о том, что произведение строится на чистом вымысле, может быть получен только двумя путями: либо через опыт реконструкции отношений данного текста с предшествующей ему традицией, либо через прямые высказывания автора произведения о том, что главный герой и описанные события вымышлены.

Для Ромодановской вымышленный герой и вымышленные обстоятельства — первый сигнал того, что литература стала другой,

художественной³²⁷. Но по отношению к чему герой и обстоятельства вымышленные — к тому, что исследователь понимает под «действительностью прошлого», или к восприятию вымысла читательской аудиторией? Позиция объективизма: считать, что вымысел — это лишь несоответствие реальности. Но что считать «реальностью» и как понимать «соответствие»?

Например, роман (даже если в нем содержится оговорка, что текст написан на подлинных документах) изначально ориентирован на читательское восприятие обмана как подлинной художественной реальности³²⁸. Но где же подобная риторика, например, в «Повести о Савве Грудцыне», если история грехопадений Саввы завершается его чудесным исцелением, знаменующим волю Бога и Богородицы? Одной занимательности еще недостаточно, чтобы говорить о вымысле. Древнерусских произведений с «острой сюжетностью» можно привести немало, но в них речь идет не о том. В «Повести о Петре и Февронии» занимательных эпизодов ничуть не меньше, чем в «Повести о Савве Грудцыне», но очевидно, что главное не это, а открывшийся в людях душевспасительный смысл любви к Богу. Кстати, также очевидно, что Феврония — девица «вымышленная» и чудеса ее историк вправе отнести к сказкам, но из подобного объективизма отнюдь не следует, что книжник думал так же. Для него смысл произведения не сводился к правде деталей, а фокусировался на *внелитературных* проблемах духовного стояния перед Богом, по отношению к которому любая художественная мелочь, любой художественный прием, «острая занимательность» будут не просто вторичны, а именно *не-существенны*.

Е.К. Ромодановская приводит конкретный пример отношения документальности и вымысла: самый ранний памятник сибирской агиографии — «Сказание об Абалацкой иконе Богородицы», созданный в 1636—1641 гг., «...оно сохранило все особенности допросов о явлении иконы Богородицы Знамения крестьянской вдове Марии из с. Абак под Тобольском. И Повесть, и документ (“ропись”) рассказывают об одних и тех же событиях, в одинаковой последовательности, в них действуют одни и те же герои. Совпадают число видений, обстоятельства их, место действия, имена основных действующих лиц. Вместе с тем в Сказании исключены

многие конкретные сведения, присутствующие в “росписи”: имя и положение отца Марии и крестьянина Коки, заказавшего образ Богородицы живописцу, название и местоположение деревни, хронологические детали. Текст документа перерабатывается в духе книжной риторики и сопровождается в Сказании большим предисловием, где рисуется общая картина христианского просвещения Сибири. Налицо, таким образом, две тенденции: стремление, с одной стороны, к документальности, с другой — к обобщению, абстрагированию *от действительности*»³²⁹.

Во-первых, подобные тенденции характерны и для средневековой агиографии. Можно даже сказать, что в ней постоянно взаимодействуют документы (например, розыск о Якове Боровичском) и абстрагирующие всякую конкретику повести сказания о чудесах. В таком сочетании нет ничего нового и удивительного: розыск ведется для церковной организации с утилитарной целью, повесть (сказание) о чудесах благоговейно рассказывает о Божьих делах, в которых бухгалтерская точность ни к чему. Каждый текст имеет не абстрактную достоверность, но достоверность, соотносимую с конкретным сознанием случившегося.

Во-вторых, подобная двойственность не чужда и современной церковной жизни: когда люди в храмах пишут записки о здравии близких, родных, они не сообщают почтовых адресов, а указывают только имена. Богу и так ведомо, о ком идет речь. Если настоятелю храма потребуется составить справку о церковной общине, то уже нельзя будет ограничиться только именами прихожан — нужны будут полные сведения. И то и другое обладает собственным статусом и достоверности, и действительности. Ни то ни другое нельзя сравнивать *вообще*, потому что здесь обнаруживаются разные мотивации конкретного сознания.

Как справедливо отмечает А.В. Каравашкин, «пытаясь понять эстетическую ценность шедевров древнерусской литературы, исследователь должен, вероятно, отказаться от многих предубеждений: В первую очередь, ему необходимо будет согласиться с тем, что в древней Руси не существовало обособленной категории “художественности”... Сама постановка вопроса о специфической художественной значимости того или иного природного

объекта, явления, произведения человеческих рук была связана с целым рядом внехудожественных проблем. Именно они оказывались доминирующими. Рассуждения о прекрасном и безобразном, высоком и низком были сопряжены с главными сущностными категориями бытия. В этом контексте вопрос о самодовлеющей изолированной художественности не мог быть даже поставлен. Эстетика и существовавшая в зачаточном виде теория художественного творчества были фрагментами общей богословской концепции мира и человека»³³⁰.

Несколько иной позиции придерживается А.С. Демин*, который настаивает на том, что следует изучать собственно «художественные представления» и потому невозможно отказать древнерусской литературе в искомой художественности³³¹.

Мнения специалистов не являются разногласием. Прав и Каравашкин, утверждающий, что самодовлеющей концепции художественности в эпоху Средневековья еще не было, прав и Демин, считающий, что древнерусской литературе присуща художественность. Повторюсь: спора тут нет. Нет и парадокса, если переформулировать проблему так: древнерусская литература в высшей степени художественна, но она не художественная.

Если Средневековье не терпит самодовлеющей художественности (проще говоря, искусства ради искусства), поскольку ориентировано на богословскую традицию, то Новое время создает воистину новый мир, в котором человек оказывается творцом художественной действительности, существующей по собственным, изолированным от богословия законам. Вряд ли обоснованно считать, что Чудо о Соломонии бесноватой свидетельствует о завершении переходного периода в русской культуре. Но также очевидно, что уже случилось главное — *образовался новый источник изменений*: допущения в культуре возникают на основе чистого вымысла. Они пробивают себе дорогу сквозь топоры агиографии, формируют новый тип мировосприятия.

* Я имею в виду не только многочисленные исследования известного литературоведа, посвященные художественным представлениям в древнерусской литературе, но прежде всего его устные полемические высказывания.

Повесть о Соломонии бесноватой — важнейшее свидетельство рождения художественной культуры. Сущность переворота не укладывается в рамки простейших схем (прогрессивно—регрессивно и т. д.), но обнаруживает себя в драматичной коллизии самого акта рождения. Чтобы стать культурой художественной, ей надо было пройти через апостасию, своеобразное отречение от незыблемых основ прежней культуры.

Убить беса возможно только в художественной реальности литературного произведения.

Глава 5

Путь к Новому времени:
опыт реконструкции

Путь от Средневековья к Новому времени — это путь не только к петровским реформам, но и к современной цивилизации. Новое время — «наше время», потому что, несмотря на культурно-исторические особенности отдельных периодов истории России, петровского или екатерининского, великих реформ или контрреформ, всюду просматривается единство генетическое¹. Великое разнообразие исторических эпох удерживается в границах одного и того же некогда рожденного мира новоевропейской культуры.

В традиции осмысления перехода от Средневековья к Новому времени в качестве предпосылки научного объяснения постулируется идея развития. Однако еще А.С. Лаппо-Данилевский различал исторический прогресс и эволюцию: «...вглядываясь в процесс развития старинного нашего правосознания, приходится назвать его скорее эпигенезисом, чем развитием. Но и в таком эпигенезисе можно усмотреть своего рода прогресс: и в формальном отношении, поскольку он постепенно сменяется эволюцией, и по содержанию тех идей, которые путем все более своевременных заимствований, а отчасти и начинающей их переработки, проникали в русское общественное сознание и оказывали влияния на социальные отношения и на правительственную политику»².

А.С. Лаппо-Данилевский изначально предугадал основные предпосылки в научных мотивациях переходного периода. В науке действительно обнаруживаются две историографические интенции: смотреть на культурные перемены с точки зрения прогресса и с точки зрения семиотической эволюции. Эти позиции еще не вполне отрефлексированы наукой³. Их концептуальная общность — в признании того, что любая цивилизация стареет, а затем нарождается новая. Различия — в отношении к феномену культуры. Согласно идее прогресса все области человеческой жизнедеятельности, в том числе культура, едины и подлежат *позитивным* переменам. В семиотической интерпретации культура на всем своем историческом протяжении равноправна и самостоятельна. В области ее знаковой природы вообще не может быть движения от «худшего» к «лучшему», но при этом эволюция форм для нее совершенно естественна.

Идея прогресса так или иначе включает в себя ценностное отношение историка, которое свидетельствует о понимании важности переходного периода применительно к ситуации настоящего⁴. Семиотическая интерпретация снимает (или почти снимает) подобную заданность и, не отрицая поэтапности социального развития мировой истории, утверждает мысль о самодостаточности культуры, способной, как могучее древо с глубокими корнями, видоизменять свою растущую и всегда обновляющуюся крону.

Развитие-прогресс

Большой вклад в изучение переходного периода внесла Группа по изучению древнерусской литературы Института мировой литературы им. А.М. Горького Академии наук. Первый сборник научных трудов Группы был опубликован в 1961 (отв. ред. В.Д. Кузьмина), затем вышли сборники в 1967 (отв. ред. О.А. Державина), 1971 (отв. ред. А.Н. Робинсон) и в 1976 гг. (отв. ред. А.Н. Робинсон)⁵. В этих трудах была сформулирована общая объяснительная концепция перехода к Новому времени⁶. Наиболее ёмко ее представил А.Н. Робинсон. Он писал: «Этот период определялся зарождением буржуазных отношений, процессами формирования

русской нации и становления Российской империи»⁷. Концепция историков литературы была привязана к рассуждениям Ленина о России XVII в.: «Только новый период русской истории (примерно с 17 века) характеризуется действительно фактическим слиянием всех таких областей, земель и княжеств в одно целое. Слияние это... вызывалось усиливающимся обменом между областями... создание этих национальных связей было не чем иным, как созданием связей буржуазных»⁸. Своеобычным элементом концепции стала идея о противоречивости переходного процесса в идеологическом и культурном отношениях, дававшая возможность широко трактовать изменения в культуре. «Эти противоречия, — писал А.Н. Робинсон, — сказывались в разных областях культурного движения и проявлялись, с одной стороны, в стремлении преодолеть средневековую отграниченность Руси от западных держав и постепенно ввести ее в русло общеевропейского развития, а с другой — в стремлении сохранить или даже оживить отечественные традиции, противопоставляя их “немецкой” моде»⁹.

Несмотря на различия в трактовках тех или иных частных сюжетов противоречивого культурного процесса, идея формационного развития оставалась и до сих пор остается весьма популярной¹⁰.

В современных трудах утверждается, что, изучая эпоху переходного периода, мы постигаем современное состояние России, вновь находящейся на развилке исторических дорог. В ноябре 2002 г. прошла международная конференция «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив». В ней основным мотивом стала мысль о связи времен. Так, в предисловии к опубликованному сборнику М.С. Киселева пишет: «Взгляд в историю из сегодняшнего дня специалистами разных гуманитарных дисциплин, соединенных в одном проекте, дает новый импульс к пониманию современных российских проблем. Реформы Петра — это встреча России лицом к лицу с Европой, желание занять в ней свое место — проблема актуальная для наших дней при всей разности культурно-исторических контекстов. Для сегодняшней России представляет особенный интерес культура перехода и человек в ней, поскольку исторические реалии не только стимулируют

реконструкцию прошлого, не только возвращают к культурным истокам, но и проясняют поиски новых путей современного развития...»¹¹

В одной из ключевых статей сборника («Русская культура XVII века перед выбором пути») Л.И. Сазонова также отмечает: «Переход от средневекового Царства к Империи Нового времени ознаменовался кардинальной цивилизационной перестройкой русского общества и культуры, направленной на преодоление состояния относительного изоляционизма и возвращение в той или иной форме в Европу. Эта эпоха, полная глубочайших конфликтов и духовных исканий, *стремительного развития, выводящего культуру вперед, в новое*, заслуживает названия одной из самых богатых в истории русской культуры»¹².

Ценностное отношение науки особенно заметно при рассмотрении вопроса о хронологии переходного периода. У исследователей не вызывает сомнений тот факт, что переход от Средневековья к Новому времени обнаруживает себя приблизительно в середине XVII в. В то же время существуют разные мнения по вопросу, когда переходный период (или «перелом») закончился. Здесь чаще всего проявляется индивидуальная зависимость историка от принятой им объяснительной парадигмы (если «прогрессивное развитие» состоялось, то к чему его прилагать: к национальной культуре буржуазной формации или к просветительской модели мира?).

Обратимся к дискуссии о переходном периоде в русской культуре, произошедшей в марте 1990 г. В предисловии редакционной коллегии сборника было выражено, судя по всему, общее мнение участников дискуссии: «Изменения, происходившие в русской культуре в переходный период от Средневековья к Новому времени, давно привлекают внимание ученых, занимающихся проблемами истории русской культуры XVII—XVIII вв. Интерес к проблемам отечественной культуры указанного времени обусловлен прежде всего тем, что переломные этапы в истории общества и культуры являются узловыми для понимания общих процессов развития. Тем не менее, в освещении истории русской культуры переходного периода от Средневековья к Новому времени до сих пор остается немало лакун, требующих активизации усилий специалистов как

в разработке конкретно-исторических вопросов, так и в теоретическом осмыслении накопленного фактического материала и в создании работ проблемно-обобщающего характера. В историографии русской культуры XVII—XVIII вв., в частности, до сих пор не представлена убедительно обоснованная периодизация процесса перехода средневековой культуры в культуру формирующейся буржуазной нации, имеет место смешение понятий “переломный этап” и “переходный период”, в достаточной мере не разработан понятийный аппарат переходного периода, мало внимания уделяется изучению таких проблем, как “человек в системе культуры переходного периода” и “роль национального самосознания в развитии феномена культуры”; существует настоятельная потребность в изучении качественных изменений в различных областях русской средневековой культуры при переходе к Новому времени и в сравнительном анализе процесса формирования культуры Нового времени в России и странах Западной Европы»¹³.

Едва ли случайно большинство участников дискуссии хронологически соединяют развитие русской культуры во второй половине XVII в. и петровские реформы с их последствиями на протяжении всего XVIII в., называя это состояние переходом к Новому времени.

А.Н. Копылов в программной статье «Задачи изучения русской культуры переходного периода от Средневековья к Новому времени» отмечает, что «многие исследователи (историки, филологи, искусствоведы) ныне исходят из понимания этого процесса как части общего движения европейского и русского общества к новой капиталистической социально-экономической формации»¹⁴. Сам Копылов, однако, считает, что «процесс окончательного утверждения в России новой культуры завершился к 60-м гг. XVIII в., когда в русской культуре ведущее место заняло просветительское направление»¹⁵.

Историк выделяет несколько этапов на пути России к Новому времени: «В свете сказанного переходный период... <...> ...от средневековой к новой культуре следует отнести ко второй половине XVII в. — началу 60-х гг. XVIII в., а внутри этого периода выделить три этапа: 1) вторая половина XVII в. — время кризиса средневековой культуры, 2) конец XVII в. — первая четверть

XVIII в. — переломный этап и 3) конец 20-х — начало 60-х гг. XVIII в. — время окончательного утверждения новой культуры в качестве ведущего направления в новый период русской истории». Идея поступательного развития культуры находит такое обоснование: «“Новая культура”... <...> ...была не чем иным, как переходной культурой Нового времени, культурой формирующейся буржуазной нации, она постепенно трансформировалась в русскую национальную культуру, завершение становления и бурный подъем которой, как сказано выше, относится к XIX в.»¹⁶.

В данном подходе, как видно, уделяется большое внимание становлению национальной культуры, но оно, как правило, увязывается с формационным учением об общем движении разных народов к капитализму: «Основным содержанием историко-культурного процесса рассматриваемого времени было формирование и развитие национальной культуры, понимаемой как культура русской нации. Именно в это время идет интенсивное ее становление, связанное, как и в других европейских странах, с кризисом феодализма»¹⁷.

Л.Н. Пушкарёв разводит понятия «переходный период» и «переломный этап», пытаясь понять то, что относится к длительному самоизменению культуры, и то, что определяет ее «резкие перемены»: «К настоящему времени в нашей историографии утвердилось два термина, характеризующих это время: переходный период и переломный этап (или рубеж). Думаю, что они выражают разные понятия. Переходный период — это длительный, медленно изменяющийся промежуток времени, уходящий своими корнями в 30—40-е гг. XVII в., когда после эпохи польско-шведской интервенции в русской культуре начали активно возникать новые явления, свидетельствующие о кризисе средневекового уклада жизни. Эти явления продолжали расти и развиваться в течение всей второй половины XVII в., пока в конце его не наступил резкий скачок, перелом в характере русской культуры, своеобразный рубеж двух разных эпох... При этом следует иметь в виду, что и окончание переломного этапа в развитии русской культуры не означало еще окончания переходного периода — в одних областях культуры резкие перемены завершились уже в первой четверти XVIII в., в других же (например, в искусстве, архитектуре, литературе) они про-

должались все 30-е гг. XVIII в. И лишь в 40-е гг. XVIII в. мы вправе говорить о завершении переходного периода и о *качественном* изменении многих сторон русской культуры. Поэтому в настоящей статье ставятся вопросы периодизации именно переломного этапа в развитии русской культуры на рубеже XVII — начала XVIII в. Установить хронологические рамки переломного этапа в развитии русской культуры XVII — начала XVIII в. — это значит определить историческую *закономерность его появления, выяснить последовательность его развития*, выявить качественное своеобразие по сравнению с предшествовавшим временем и, наконец, понять, когда и почему и чем он завершился, дав в свою очередь начало новому историко-культурному процессу. Решение всех этих вопросов требует понимания развития истории культуры по принципу историзма — не как плавного и постепенного процесса, а как ряда сменяющих друг друга качественно своеобразных ступеней, для каждой из которых существуют свои особенные и при этом обязательно конкретно-исторические условия и специфические закономерности...»¹⁸

Можно ли на практике исключить формационное отношение к периодизации переходного периода, осознавая, что любая периодизация условна? Это возможно при отказе от всяких предпосылок объяснения, и тогда единственным критерием окажется чисто логическое (условное) различие двух состояний культуры: когда она пребывает в самоизменении и когда ее сознательно и целенаправленно меняют извне. Иначе говоря, под переходным периодом можно понимать такое состояние культуры, когда она переживает глубокие трансформации, опознаваемые через прямые *высказывания* современников, а завершение периода относить к началу петровских реформ. Культура переходит к состоянию, при котором становятся возможными направленные и осознанные действия государства по изменению ее внешних форм и устойчивого содержания¹⁹.

При таком подходе могут быть расхождения во мнениях о начале процесса (это зависит от выбранной стратегии исследования и привлекаемых источников), но зато проще датировать момент завершения переходного периода: ведь первые указы Петра Великого о борьбе с традиционными формами культуры свидетельствуют

об осуществившихся переменах, допускавших (хотя и не без сопротивления) осознанную борьбу с устоями прежних отношений. Именно это культурно означенное допущение будущих реформ и есть результат трансформаций переходного периода.

Семиотическая эволюция

С особой яркостью идея семиотической эволюции выразилась в известной книге А.М. Панченко о русской культуре в канун петровских реформ (1984), хотя, конечно, не только в ней, но и в многочисленных трудах русских семиотиков (Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, В.М. Живова и др.), для которых формулы объективистской науки о прогрессе культуры не стали актуальными.

Описывая ситуацию культурного переворота, Панченко отказался от просветительского взгляда на природу изменений: «...всякое новое поколение просвещеннее ушедшего — и, следовательно, его творчество *лучше*... это явное упрощение. Между цивилизацией и искусством нельзя ставить знак равенства. У них разные судьбы. Цивилизация стареет, искусство же (если это подлинное искусство) — никогда»²⁰.

Первое, что сделал Панченко, — отграничил цивилизацию (то есть социальные отношения) и искусство, под которым понимал не только достижения, но и духовный опыт их восприятия в исторической эпохе. Но это отграничение еще не свидетельствовало о том, что произошел какой-либо отказ от идеи прогресса.

«Культура — это единый процесс, все отрезки которого равноправны»²¹, — писал он. Этот тезис кажется парадоксом на фоне традиционных высказываний. В самом деле, книга филолога раскрывает коренные изменения в культуре: означает ли «равноправие» отрезков единого процесса, что в нем не происходит движение «вперед»? Панченко не был сторонником идеи, что история культуры — это изменения ради изменений, процесс ради процесса, узаконенная форма бесконечности движения (без цели и смысла). Изменениям в культуре, или самой идее обновления, он противопоставил другую идею — о единстве русской культуры.

«На чем покоится единство культуры? В чем воплощается? Культура располагает запасом устойчивых форм, которые актуальны на всем ее протяжении»²². Ученый искал неотчуждаемую развитием-эволюцией топику русской культуры: «...существует ли “сердце культуры”, некая неотчуждаемая топка, хотя бы то, что принято называть национальным характером?»

Здесь возникла сложная проблема: «Относительно Древней Руси сомнений нет: ее топику, ее художественные и нравственные аксиомы реставрировали и А.С. Орлов (“устойчивые формулы”), и В.П. Адрианова-Перетц <...> и Д.С. Лихачев (“литературный этикет”). Проблема в том, не стала ли эта средневековая топка выморочной в канун и в период петровских реформ»²³. Эту ситуацию противоречия (если имеется нечто единое в культуре, то что означает «выморочность» средневековой топки?) Панченко видел разрешимой лишь в перспективе: «Чтобы решить эту проблему, необходимы систематические исследования — сначала таксономия, т. е. конструирование комплекса *loci communes*, а затем проверка таксономии на всем пространстве русской культуры. Это дело будущего, а пока я отваживаюсь предложить предварительные заметки по теме топки»²⁴.

Исследователь допускал (в предварительных заметках), что имманентные для средневековой культуры общие места составляют единый фонд русской культуры, и поэтому нет ничего странного, что некоторые средневековые сюжеты, топосы востребованы новейшей культурой. Преодоление тех или иных актуальностей Средневековья в области надысторического содержания еще не означает утраты этого содержания вообще, так сказать, абсолютной смерти, полного невоскрешения. Панченко привел весьма любопытный пример типологии сходных сюжетов и мотивов, относящихся к разным состояниям культуры: «...один и тот же сюжет в разных эстетических системах обретает специфический культурный смысл. Возьмем для примера некую религиозную легенду, отразившуюся в прозе Льва Толстого и протопопа Аввакума, — у первого в “Отце Сергии”, у второго в “Житии”. В повести Толстого есть три идеологически и художественно маркированные сюжетные вехи. Во всех этих эпизодах наряду с героем участвует женщина: сначала Мэри, потом “разводная жена, красавица, богачка и чудачка” Маковкина, наконец — слабоумная

купеческая дочка. Центральный эпизод приурочен к масленице, когда Маковкина на пари пытается соблазнить затворника Сергия и когда Сергей, чтобы справиться с вожделением, отрубает себе палец. Тот же мотив находим у Аввакума... <...> ...у Аввакума и у Толстого телеологический сюжет использован в одинаковых дидактических целях. Однако разница есть, и весьма существенная. “Отец Сергей” — плод художественного вымысла. Что до “Жития” Аввакума, то можно не сомневаться, что жест Муция Сцеволы воспроизвел не только рассказчик, но и автор в бытность приходским попом “в нижегородских пределах”... <...> ...в Древней Руси поведенческая установка на повторение и подражание была общепринятой, что каждый откровенно — в отличие от ренессансной и постренессансной эпохи — стремился повторить чей-то уже пройденный путь, сознательно играл уже сыгранную роль. Всему находились достойные примеры, “приклады”, в том числе и жестам. Иначе говоря, два литературных воплощения одного сюжета, принадлежа к разным системам, приобретают разный культурный ореол. Чтобы правильно его очертить, надлежит сообразоваться с эстетическим кодом той или иной системы, ввести в инструментарий культурологии ценностный подход. Он помогает избежать плоского эволюционизма и связанных с ним ошибок, помогает приблизиться к исторической адекватности»²⁵.

Ценностный подход в представлении Панченко совсем не то, что в прогрессистских схемах науки. Исследователь подчеркивал, что нельзя игнорировать природу должного в любой культуре. Адекватность выражается в приближении к пониманию разных культурных систем, кодов, которые тем не менее могут типологически сопрягаться в своих общезначимых мотивах как проявления единства культуры.

Прогресс немыслим там, где существует культурное единство исторических эпох. Противоборство старины и новизны, как и результат победы одних или поражения других, не меняет главного — нравственно-художественной топики, надысторической по сути своей и единой для Древней Руси и для России Нового и новейшего времени.

«Книжники допетровской Руси одобрили бы Толстого, — подчеркивал Панченко. — В Наполеоне из “Войны и мира” они

тотчас опознали бы типичную для воинских повестей фигуру захватчика, предводителя вражьей силы. Он горд, т. е. грешен первым их семи главнейших грехов, он самоуверен, он фразер, краснобай — совсем как Батый, Биргер, Мамай, Тохтамыш, Едигей, с которыми сопоставляет Наполеона Д.С. Лихачев. Книжники допетровской Руси согласились бы с Кутузовым и Толстым, что Бородино — победа, решительная и бесспорная, хотя после нее пришлось отдать французам Москву. Это было сражение на своей земле...»²⁶

А.М. Панченко считал, что важнейшим элементом единства русской культуры является представление о Русской земле. Как же сочетается эволюционный принцип, выражающий себя в постоянной замене старины (обычая) новизной (событием), с национальной топикой культуры, неизменной в своих нравственно-художественных идеалах? Ученый отвечал так: «Конечно, национальная топка ни в коей мере не противоречит эволюционному принципу. Эволюция культуры — явление не только неизбежное, но и благотворное, потому что культура не может пребывать в застывшем, окостенелом состоянии. Но эволюция эта протекает все же в пределах “вечного града” культуры. Даже в периоды скачков — об одном из них шла речь в предлагаемой книге — старые ценности, выработанные многовековым народным опытом, только оттесняются на задний план, но не покидают “вечного града”. Об этом стоит помнить. Стоит помнить, слова *конец* и *начало* — одного корня»²⁷.

Кризис объяснений

В 1999 г. было опубликовано исследование Л.А. Черной «Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени». Черная взялась за трудную задачу — синтезировать разноректорные, интенционально не совпадающие между собой исследования.

Особая сложность состояла в том, что ключевые идеи двух основных научных объяснений (формационно-прогрессистского и эволюционно-семиотического) никак не сочетаются между собой.

Это и обнаружилось в книге: основные результаты исследований различных направлений были формально учтены, а синтез не достигнут. Более того, оказалось, что формационно-прогрессистская конструкция, несмотря на очевидные допущения в теоретической области, явно возобладала над материалом.

Л.А. Черная не стала скрывать своего критического отношения к семиотическому направлению: «На наш взгляд, концепция Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского отличается общим для всей семиотики недостатком — некоторым схематизмом, весьма далеко уходящим от исторических реалий»²⁸. Упрек в схематизме странен не сам по себе, а потому лишь, что исследовательница предлагает судить о переходном процессе в культуре XVII в. с помощью схемы, в которой каждая характеристика, будучи объективистской (оторванной от конкретного исторического контекста), весьма далека от исторических реалий.

Объективистская схема Черной не предусматривает сложных коллизий развития культуры, не терпит никакой ее амбивалентности. Если старина, то в виде отмирающего явления культуры, если новизна, то только как определенность поступательного развития в ренессансном духе.

Рассуждения семиотиков о дуальной модели русской культуры не связаны с формационным учением, и эта свобода открывала и открывает им гораздо больший простор для научной мысли. Не случайно Черной не понравилось, что, по мнению Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, «переходный период от Средневековья к Новому времени содержал в себе не что иное, как возврат к язычеству». Может ли осуществиться новизна (как ее понимает Черная), если результатом развития является возвращение к пройденному?..

Позволим себе воспроизвести схему Черной о различиях личностного (антропоцентрического) и внеличного (теоцентрического) типов культур²⁹.

Л.А. Черная упоминает слова Панченко, что «наступил черед Руси, которой суждено было воспринять ренессансные идеи в барочной оболочке». Но она ничего не сообщает о других размышлениях и наблюдениях историка, в которых видна глубинная не-однозначность той же самой характеристики. Так, Черная

Личностный	Внеличный
Принцип антропоцентризма	Принцип теоцентризма
Принцип относительности	Принцип абсолютности
Центробежное направление	Центростремительное направление
Движение культурных связей	Движение культурных связей
Принцип новизны	Принцип старины
Динамичность культуры	Статичность культуры
Открытость культуры	Замкнутость человека
Историзм	Догматизм
Развитие традиции	Консервация традиции
Принцип качества	Принцип количества
Принцип неравенства	Принцип равенства
Развитое авторское самосознание	Неразвитое авторское самосознание
Развитие жанровой структуры в искусстве, литературе и т. д.	Стабильность жанровой структуры в искусстве, литературе и т. д.

противопоставляет статику и динамизм как некие объективные принципы, лишая их конкретного культурно-исторического своеобразия.

А.М. Панченко же, рассуждая о статике и динамизме в культуре переходного периода, был бесконечно далек от мысли видеть в этой оппозиции столкновение традиционалистов *вообще* и новаторов *вообще*. Он писал о позиции западников: «Динамизм в их представлении — нечто вроде словесной процессии, парада слов. Конечно, и вещи участвуют в этой процессии. На первый взгляд, и ораторская проза, и поэзия Симеона Полоцкого и его последователей прямо-таки перенасыщены вещами. Симеон Полоцкий предлагает читателю экзотическую картину пестрого мира, где соседствуют сфинкс и саламандра, феникс и крокодил, сирена, пеликан и кентавр, драгоценные камни, магнит и янтарь... Пестрый мир Симеона Полоцкого отражает несколько основополагающих идей барокко — прежде всего вариационизм, идею о переменчивости сущего, а также сенсационность: барокко тяготело не к обиходным, а к экстремальным ситуациям»³⁰.

Но именно эту, очень западническую, неизоляционистскую позицию категорически отверг другой западник — Петр Великий: «Царь был против толкования идеи динамизма как производства слов. Отношение к слову как единственному инструменту преобразования России, способу создания новой реальности и новой европеизированной культуры казалось царю-реформатору верхом нелепости. Словесный этикет Петр отождествлял с косностью, с шаблонным мышлением. Поэтому он ополчился против инерции слова, против тех стереотипов, которые были унаследованы от русского средневековья или заимствованы в католическом барокко. Петр объявил себя врагом “красоты” в словесном искусстве»³¹.

Следовательно, творчество Симеона Полоцкого и других приверженцев барокко Панченко рассматривал как позицию статичности в сравнении с динамизмом Петра Великого. Этот конкретный конфликт, раскрывающий своеобразие культурного перехода к Новому времени, оказался сложным, парадоксальным³² — и, главное, конфликтом между «своими», западниками.

Точно так же обстоит дело и с оппозицией «старина—новизна». Панченко весьма определенно писал не только о том, что нет лучшего или худшего³³ в культуре, но и обращал внимание на безысходность спора, если истины, стоящие за стариной и новизной, совершенно разные. Он, например, указывал на конкретно-историческую силу аргументов от «старины», превосходящую силу их противников: «Так выразило себя европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси. Если за нею признаются некоторые исторические заслуги, вроде побед на бранном поле, крещения языческих племен и освоения необжитых пространств, то ее духовные накопления объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. Отрицаются книги и профессиональная музыка, иконы, фрески и зодчество... <...> ...Анафеме предаются и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топка и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверенной в их незыблемости и непреходящей ценности. Притом цель этого отрицания — не эволюция, без которой, в конце концов, немыслима нормальная работа об-

щественного организма, но забвение, всеобщая замена. В глазах “новых учителей” русская культура — это “плохая” культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого “просветить россов” — конечно, по стандартам западноевропейского барокко. Так обозначились очертания главного спора эпохи — спора об исторической правоте. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на “правде” старины. Обе стороны выставили различные доводы, но ограничились узкими рамками. Она свелась к одному вопросу: древен ли русский церковный обряд... <...> Традиционалисты выглядели в этой полемике явно сильнее... <...> ...русские вовсе не исказили обряд... <...> Русские нерушимо сохранили это ранневизантийское установление. <...> Средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени (в барочной окраске). Это был не историографический, а историософский спор... <...> Но историософские концепции XVII в. — это аксиомы, которые не могут быть доказаны или опровергнуты»³⁴.

Вернемся к схеме Черной. При первой ее публикации (1992 г.) исследовательница дала такой комментарий, раскрывающий суть новой методологической позиции: «Личностный тип культуры... <...> ...исходит из положения о возможном достижении человеком абсолюта. Здесь соотношение “Бог—человек” выстраивается по-иному: человек может достичь божественности, он самодостаточная система (“микрокосм”), выполняющая функции субъекта, влияющего на окружающий мир... Человек здесь — центр всей структуры, активное начало, действующее вовне; он осознается субъектом действительности, оказывающим влияние на объекты...»³⁵

Концепция Черной в самом общем виде заключается в том, что мировая история — это история отношений человека и принятого им Абсолюта: «Стержнем всего происходящего в переходных эпохах является проблема человека, поиск новых решений ее... <...> Каждый новый поворот в решении проблемы человека сопровождается особым временем познавательного бума, скачка в познании Абсолюта, а через него и человека как такового. Закономерности, прослеживаемые в процессе перехода от одного решения проблемы человека к другому, составляют вместе с тем каче-

ственные характеристики особого типа культуры, типа, который можно назвать антропоцентрическим (или личностным). Эти специфические черты культуры в переходном состоянии и есть ее качественные параметры, позволяющие говорить о самостоятельном значении и закономерности выделения переходных периодов как таковых»³⁶.

Говоря о недостатках и достоинствах собственного философско-антропологического подхода, она отмечает: «...этот подход представляется нам наиболее перспективным именно в силу своей глобальности, пусть и страдающей некоторой схематичностью и упрощенностью, но дающим культурологии будущего шанс объяснить *развитие мировой культуры* как единого общечеловеческого целого»³⁷.

Природа научной интерпретации такова, что всегда возможно не только другое объяснение, но и совершенно противоположное, базирующееся на других исходных, но тоже недоказуемых, метафизических мотивах.

Эту противоположную позицию обосновал в свое время А.Ф. Лосев в «Дополнении» к «Диалектике мифа». Он высказал мысль, что переход от Средневековья к Новому времени в Западной Европе знаменовался сменой мифологий: на месте антично-средневекового мировоззрения оказалось либеральное исповедание новых духовных ценностей.

Свою весьма радикальную точку зрения Лосев видоизменил в книге «Эстетика Возрождения», воздержавшись от резкостей в оценках и от крайностей в теоретических суждениях. Но для нас важно, что мнение «раннего» А.Ф. Лосева выражает собой вполне определенную объяснительную предпосылку: *«Переход от Средних веков к Новому времени — эпоха величайшей мировой катастрофы. Человечество никогда не переживало столь огромного перерождения, и никогда еще человек так не издевался и не глумился над той святыней, которую сам же он превозносил со всем пафосом и могуществом, какие ему только свойственны. Смешны попытки огромной массы больших и малых историков объяснить Возрождение то взятием Константинополя и появлением греков в Италии, то возрождением античных наук и искусств, то, наконец, усилиями личности стать свободным индивидуумом. Греки всегда*

были в Италии, да, кроме того, не достаточно ли античных материалов в самой Италии? Античная наука и философия также достаточно процветала в Средние века. Какого Аристотеля нужно было возрождать (или Платона), если самые Средние века немыслимы без этих философов? Как можно считать Возрождение эпохой индивидуализма, если все средневековое мировоззрение основано, как я говорил, на культе и стихии личности, на самом зорком и внимательном отношении к ее судьбам? Ясно, что авторы подобных теорий совсем не представляют себе предмета, о котором говорят, или представляют его очень отвлеченно и потому пусто. Рассуждения об индивидуализме, об “освобождении личности”, конечно, наиболее соответствуют предмету, но надо еще очень много потрудиться, чтобы уточнить, специфицировать и разъяснить эту новую интуицию личности, на которой основано Возрождение (а значит, и все последующее время)... <...> Возрождение открывает собою тот период истории, когда человечество будет ненавидеть Бога, злобствовать на Него, бороться с Ним. А какая же может быть большая ненависть, чем та, когда предмет ненависти мыслится побежденным и уничтоженным? Мыслить Бога несуществующим — вот наибольшая ненависть к Богу, вот наибольшая злоба против Него. Однако диалектика требует и оргвыводов. Никто никогда не отрицал Бога ради простого отрицания. Это всегда делали либералы, но позже я докажу, что в этом чистом отрицании — *жизненная* суть либерализма. Отрицать Бога имеет смысл только тогда, когда человек сам хочет сесть на место Бога, когда он сам хочет стать Богом. Иначе для чего же и нужно богоборчество? Убить Бога и занять Его место — заветная мечта человека... <...> Новое время есть борьба не против тьмы и невежества, но против Бога (это-то и есть обыкновенно тут интересное), и если сущность средневековья есть христианство, то сущность Нового времени есть сатанизм»³⁸.

Читателю, не знакомому со стилистикой «раннего» А.Ф. Лосева, может показаться странным, что историк мировой культуры использовал столь необычную терминологию («сатанизм») для оценки Нового времени.

Но таким образом он пытался разом охватить все этапы радикальных отступлений человека от средневекового образа мыслей

и маркировать этот вектор перемен как нечто глубоко единое: «Как легче всего убедить личность, что Бога не существует? Сказать все напрямки сразу — это значит дискредитировать весь атеизм. Конечно, рано или поздно, а человек привыкнет к безбожию; и рано или поздно он станет кощунствовать за милую душу. Но не сразу, товарищи, не сразу. В самом начале Бога мы даже и трогать не станем. Бог-де, конечно, есть. Помилуйте! Как же без абсолютного существа! Да и в церковь, пожалуйста, ходите. Но просим только одной безделицы: *признайте, что вы имеете право на существование*. Вы спросите: как, и это и все? Это и есть Возрождение? Да разве средневековое христианство не признает за человеком право на существование? Разве христианство не признает человеческой свободы, разве Христос не освободил мир? — Ну, вот и прекрасно. Вы даже говорите, что между признанием права человека на существование и христианством нет никакой разницы. Значит, вы можете преспокойно требовать себе прав для своего существования и мыслить себя христианином. Это и есть настоящее Возрождение. — В чем же дело? — опять спросите вы. Значит, по-вашему, христианин не имеет права на жизнь, на существование? — Вот наконец-то, — отвечаю я, вы поняли, в чем дело. *Христианин* (а в особенности средневековый, и в особенности византийский) *мыслит себя не имеющим никакого права на существование*. Христианин мыслит себя прахом, пылью, абсолютным ничто перед божественными совершенствами. Только неизреченная любовь Божия воззвала это ничто к бытию, даровала ему бытие, вдунула душу живую... <...> А вот Возрождение думает, что человек *имеет право на существование*, и в этом-то и заключен весь секрет. И Бог остается нетронутым, и религия остается в целости, и мир существует, как существовал до сих пор, но... *я тоже* имею право на существование. Это невинное *тоже* и есть огромная победа сатаны над Богом»³⁹.

В поздней работе «Исторический смысл эстетики Возрождения» Лосев отказался от слишком линейных характеристик Нового времени, но зафиксировал, что по-прежнему господствуют две парадигмы: «Одни выдвигают в Возрождении либеральные черты, другие — черты весьма консервативные, а третьи вообще путаются в либерализме и консерватизме»⁴⁰.

А.Ф. Лосев осознавал, что вопрос о понимании перехода от Средневековья к Новому времени слишком обременен внезапными настроениями ученых: «Среди всего этого хаоса путанных субъективных настроений представляется совершенно недостаточным всякое исследование, которое принимает якобы объективную и спокойно-исследовательскую форму, а на самом деле основано на каком-нибудь одном историческом предрассудке и которому можно противопоставить десятки других тоже односторонних предрассудков, но только непримиримо настроенных один в отношении другого. Ясно, что единственный способ понять исторический смысл Возрождения — это прежде всего не хвататься за какой-нибудь один предрассудок, не пытаться сводить Возрождение только к какому-либо одному принципу...»⁴¹

«Односторонние предрассудки» — это споры об отношениях человека и Абсолюта в истории.

Интересно, что Л.А. Черная (не единственная, кстати) отмечает как самую существенную сторону переходного периода в России изменение отношения человека к Абсолюту: «Исходя из посылки, что стержневым вопросом культуры является проблема человека, поиск им своего абсолютного центра, своей сущности, мы ставим на первый план отношение между человеком и Абсолютом, связь человека со своим “центром”, положенным извне и принимающим на разных исторических этапах разные формы (Космос, миф, Бог). Когда решение проблемы человека в целом удовлетворяет общество, когда ответы на вопросы “что есть человек?”, “каково его место в мире?” и т. п. принимаются за истинное знание о человеке, тогда культура находится в состоянии относительной стабильности. Когда же идея человека переживает кризис и человек находится в состоянии активного поиска нового ответа на вопросы о себе, поиска своей сущности, тогда вырисовывается иное отношение между Абсолютом и человеком. “Человек—Абсолют” определяет все структурные элементы культурной системы, поскольку указывает на доминирующее направление связей человека с миром — от человека к Абсолюту в поисках нового решения проблемы человека... <...> Средневековое решение проблемы человека уже не удовлетворяло общество, появились новые идеи, начала складываться новая концепция человека. Переосмысливается природа че-

ловека, появляется новый взгляд на человеческое “естество”, в котором пять чувств, и в особенности зрение, оцениваются как важнейшие в человеке... <...> Это движение мысли знаменовало собой резкий рывок в постижении сущности человека, его “направление” не вызывает сомнений: от человека к его “Абсолюту”»⁴².

В обеих парадигмах (развития и катастрофы) наблюдается поразительное единомыслие в том, что переходный период — это новое отношение человека к Богу. Разница заключается в оценке произошедших перемен: либерально-атеистические и религиозно-догматические предпосылки объяснений невозможно примирить между собой, потому что в предзнании каждой такой парадигмы находится свое, недоказуемое опытным путем содержание предмета веры.

Весьма остроумно на эту тему Лосев высказался в «Дополнении» к «Диалектике мифа», понимая неизбежность и безысходность идейного столкновения в оценках Нового времени: «Тут непроходимая пропасть между “феодалом” и “либералом”. “Либерал” скажет: “Как? Вы отвергаете науку? Вы хотите жить в антисанитарных условиях? Вы хотите умирать от болезней, которые можно вылечить в несколько дней?” “Феодал”: “А что вы мне дадите, кроме сытости и физического здоровья?” “Либерал”: “А разве вам этого мало?” — “Мало”. — “Что же вам еще надо?” — “Мне нужна свобода духа”. — “Какая же свобода духа при больном и беспомощном теле?” — “А такая, что только тут и чувствуется наглядно все ничтожество тела”. — “Значит, свобода духа может быть только в ущерб телу?” — “В ущерб грешному телу”. — “Что такое грех?” — “Грех — отпадение от Бога”. — “Но какое отношение это имеет к телу?” — “Грех влечет за собой болезни и смерть”. — “Значит, чтобы вылечиться и не умереть, надо не грешить?” — “Совершенно верно. Это и есть подлинная медицина. Лечение на всю вечность”. — “Хорошо, но почему для вечности нужно быть грязным, больным, беспомощным?” — “Да ведь я же вам сказал, что все дело в чувстве собственного ничтожества, ибо человек реально действительно ничтожен”. — “Ну и сидите в грязи, в болезнях, в голоде и холоде”. — “А вы не лезьте ко мне со своей наукой и комфортом”. Только так и могут стукнуться лбами оба спорщика»⁴³.

Подобное идейное столкновение возникает и на конкретном уровне исследования переходного периода от Средневековья к Новому времени: если для Л.А. Черной изображение особенностей человеческой натуры в русских парсунах есть момент развития культуры, то для А.Ф. Лосева рождение линейной перспективы и живописности в культуре Возрождения означало чуть ли не упадок в сравнении с обратной перспективой и иконами.

Природа научного объяснения рано или поздно, но обязательно порождает кризис интерпретаций или такое идейное столкновение лабами, которое не приводит к выходу из герменевтической ситуации, а лишь создает порочный круг повторения того же самого.

Проследим путь научных доказательств, предложенный Черной, при объяснении сущности переходного периода. Нас интересует исследовательская кухня, а не общая характеристика работы.

Модель интерпретации

В самом начале, еще до всякого изучения источников, Л.А. Черная в своих научных объяснениях характеризует смысл и сущность переходного периода. В первой главе книги она пишет: «...исследователю культуры приходится самому искать параметры, по которым можно “измерить” историко-культурный процесс. Ему необходимо выявить и обосновать комплекс характеристик, который позволит обрисовать этот процесс»⁴⁴.

Выявление «комплекса характеристик» исторического перехода от Средневековья к Новому времени (см. схему выше) определяется исследователем *не в ходе реконструкции* (и тогда характеристики — результат исследования), а умозрительно, хотя и с опорой на историографию.

«Философско-антропологический подход к истории культуры, ставящий во главу угла проблему человека, заставляет по-своему и заново посмотреть на хронологию переходного периода. Если сущность изменений в культуре признать сводимой к отказу от старого решения проблемы человека и построению новой концепции, то рамки этого процесса будут обусловлены иными факторами и явлениями, чем при других подходах к истории культуры. На первое

место выходят показатели назревшего кризиса средневековой идеи человека, проявляющегося в апологетике “старины”, статике, замкнутости культурной системы, формализации и догматизации, утрате прежнего высокого качественного уровня произведений, консервации и постепенном разрушении устоявшейся жанровой системы в искусстве и литературе и др. Закостенение форм, наблюдаемое в русской культуре уже во второй половине XVI столетия и выражавшееся в создании жесткой и в то же время универсальной системы “чинов”, регламентирующей практически все явления человеческой жизни на всех социальных уровнях, является, на наш взгляд, показателем вступления культуры Средневековья в заключительную фазу своего развития»⁴⁵, — полагает Черная.

Что остается источникам? Иллюстрировать любое объяснение. Здесь обсуждается не вопрос, насколько Черная права или неправа в этих характеристиках (возможно, и права), а то, можно ли до проведения конкретного анализа утверждать какое-либо знание о сущности событий, фактов истории и культуры? Л.А. Черная уверена, что подобная интерпретация не противоречит содержанию исторических источников.

Что ж, обратимся к некоторым примерам из второй главы, в которой автор размышляет об этапах переходного процесса. Речь сначала идет о том, что у авторов, описывавших Смуту, возникает интерес к описанию нравов, характера человека: «...старые средневековые объяснения смены добра и зла в человеке под влиянием “супостата дьявола” еще имеют место в данных характеристиках, но роль конкретных реальных факторов неизмеримо больше»⁴⁶.

Этот вывод, однако, не вытекает из анализа: как именно Черная выявляет динамику того, что «больше», а что «меньше», — остается загадкой. Впрочем, автор приводит и конкретный пример: «Крайне важно замечание Ивана Тимофеева об источниках годовиковской добродетели: “Не вем вещи силу сказати, откуда се ему доброе прибысть: от естества ли, ли от произволения, ли за славу мирскую...” В этом вопросительном предложении автор, сам того не ведая, отвечает на важнейшие вопросы о новом понимании человека, ведь он подвергает сомнению средневековую версию единого для всех людей доброго “естества”, заложенного Богом, и греховного «произволения» (свободы воли, “самовластия”). Для него

естество и н д и в и д у а л ь н о, а не единое общее для всех, и является в виде природы данного лица, а не сущности человека как творения Бога, что было аксиомой средневековой культуры»⁴⁷.

Весьма непросто определить, насколько та или иная «аксиома» средневековой культуры неизменно действует в индивидуальном восприятии. Любая культура, в том числе средневековая, допускает внутренние противоречия, индивидуальные отклонения, не затрагивающие ее фундаментальные категории.

Сверхзадача Л.А. Черной заключается в том, чтобы *доказать*: у средневекового книжника проявился интерес к «индивидуальному естеству», что само по себе отрицает средневековую концепцию природы человека. Это и есть начало переходного процесса.

Однако вчитаемся в текст, но так, чтобы было понятно целое исследуемого фрагмента: «В начале убо жития си он (Годунов. — А. Ю.) всяко добровиновен бе; первое его — и добро творив и начальнойшее к Богу, нежели к людем, се еже о благочестии всяцем ревнитель усерден по древних о церквах с чинми тоя бысть попеченьми прилежен; требующим даватель неоскуден, к мирови в мольбах о всяцей вещи преклонитель кротостен, во ответех всем сладок, на обидящих молящимся беспомощным и вдовицам отмститель скор; о земли правлениих прилежанием премног, правосудства любление име безмездно, неправде всяцей изиматель нелестен; о зданиих градостроительных вещей яже к царствия наполнению тому прилучныя красоты уряжением излишен; доможительное всем во дни его пребывание в тихости не обидно, даже и до начатия еже по нем самобезначальства в земли; насилующим маломощных возбранение з гнева прещением уемно, разве обид ких слух его не прият; обидным от рук сильных изиматель крепок; купно о всея земли утверждение попечением показуяся преизлиха, дондеже не превзят любовластием; в безмерие богомерскому винопитию продавание отнюдное искоренение с наказанием; зеленых мздоприимству всему в конец умерщвление не пощажденно бяше: мерско бо ему за нрав; на всяко зло сопротивное добру искоренитель неумолим со властью, яко же инем воздоброе мздовоздатель нелестен; но не всем убо, во всех же Росию всю олукавствова, прежде бо уклонения его ко злейшим, иже на господско подражания убивство по первосамодержцех благочестию последуя, во инех и вящше. Но не вем вещи силу ска-

зати, откуда се ему доброе прибысть: *от естества ли, ли от произволения, ли за славу мирскую*»⁴⁸.

Контекст свидетельствует, что Годунов не сразу стал плохим. Напротив, его жизнь была добродетельной, и дьяк весьма подробно останавливается на описании достоинств царя. Он лишь не знает, откуда они берутся. *Ни слова не сказано*, что естество индивидуально, *ничего не говорится* о том, что оно «не единое общее для всех». Зато текст прямо указывает на общую природу естества, потому что разные проявления «доброго» существовали в Годунове.

Обратимся к переводу «Временника», сделанному О.А. Державиной, авторитетным специалистом по истории древнерусской литературы: «Но я знаю, что надо сказать о самой сущности дела — откуда в нем существовали эти добрые качества — *от природы ли, или от доброй воли, или из-за (стремления) к мирской славе?*» Переводчик не видит индивидуального естества. «Словарь русского языка XI—XVII вв.» не фиксирует подобного значения*.

Л.А. Черная заранее знает, чем характеризуется средневековая культура: в ней кризис, статика, замкнутость, формализация и догматизация. Эта позиция вполне отвечает идее развития-прогресса. Историк смотрит на культуру уходящую с точки зрения культуры приходящей. В соответствии с этим углом зрения подбираются факты «нового». Поскольку культура Средневековья здесь как бы лишена права голоса, постольку подобная аргументация при более строгих требованиях к доказательности становится неполной или неубедительной. Это неизбежное следствие прикладного характера познавательного метода, который тесно связан с реальным сознанием, конституирующим свои идейные предпочтения.

Приведем пример.

Хронограф 1617 г. оказался памятником, в котором, по мнению Черной, проявились рационализм, открытость, динамичность, следование принципу новизны. Что же конкретно доказывает неординарность Хронографа?

* Фиксируются такие значения: 1. Природа и существующий в ней порядок; естество; 2. Природные свойства, характер, натура; 3. Существо, создание, творение; 4. Вещество; 5. Род, порода; 6. Тело, плоть; 7. Отличительные признаки пола, половые органы.

Рассмотрим аргументы.

1. «Он (составитель Хронографа. — А. Ю.) дополнил первую редакцию Хронографа 1512 г. статьями из Еллинского летописца по античной истории, проявив тем самым интерес к языческим временам с чисто познавательной точки зрения». Но Летописец Еллинский и Римский является крупнейшим древнерусским компилятивным хронографическим сводом XV в. с изложением всемирной истории от Сотворения мира и до времени византийского императора Романа Лакапина (920—944). Если интерес составителя Хронографа 1617 г. к средневековому своду есть свидетельство «открытости», «следования принципу новизны», то какой же была средневековая культура, вмещавшая в себя громадный Летописец Еллинский и Римский?

2. «Ему (составителю Хронографа. — А. Ю.), очевидно, были хорошо знакомы католические хроники, откуда он почерпнул сведения об открытии Америки, статьи по античной мифологии, истории ислама и католицизма, ряд эпизодов из истории Польши и других европейских стран». Чем подтверждается, что сведения взяты из католических хроник, а не из какого-то вполне традиционного для Руси средневекового источника? Впрочем, Черная делает оговорку: «очевидно»... Ну, допустим. От этого допущения доказательнее не становится.

3. «В сузубо религиозные сюжеты он (составитель Хронографа. — А. Ю.) вносит элемент чувственного мировосприятия, что особенно наглядно видно из его “реальных портретов” Христа и Богородицы, составленных на основе слова Епифания Кипрского “О житии пресвятыя владычица наша Богородице” и “Описания же божественныя Христовы плоти и совершеннаго возраста его”». Сочинения Епифания Кипрского хорошо известны книжной культуре русского Средневековья, а то, что автор Хронографа внес элементы чувственного мировосприятия, никак не следует из текста исследования: более того, странно выглядит фраза «наглядно видно». Кому? Нет анализа, значит, нет и доказательств.

4. «Легко прослеживаемый интерес автора к человеку как особой данности с индивидуальным “естеством” и “нравом”, исполненным противоречий, делает его рассказ о событиях

Смуты реалистическим повествованием». Пример — единственный: о Годунове сказано, что он «естеством светлодушен и нравом милостив, паче же реици и нищелюбив». Подобное описание ничем не отличается от средневековых топосных вариаций на тему идеального человека. Собственно говоря, не ясно, в чем заключается это индивидуальное, если своим существом Годунов приближен к лику, — он светлодушен, нравом милостив и нищелюбив? И почему этот интерес автора Хронографа к человеку — «легко прослеживаемый» — не подтверждается другой, более убедительной аргументацией?

5. «...хронист все же указывает однажды: “Все сие, Богу на ны попускающу за премногое наше прегрешение”. Однако он не только не акцентирует эту мысль и не повторяет ее многократно, как делали средневековые авторы, он упоминает о ней мельком как о чем-то само собой разумеющемся, живописуя сначала конкретные причины трагедии русской земли». Следовательно, хронист «виноват» в том, что не до конца разделяет концепцию Черной об особой консервативности средневековой культуры, ее догматичности и формалистичности. Он не делает акцента на своем отношении к попусшению Божьему именно так, как того требует... исследователь.

6. «Для автора Хронографа 1617 г. как бы существуют два плана и пласта событий: один вечный, вневременной и внепространственный, протекающий как фон на заднем плане истории, другой — реальный, конкретный, имеющий временные и пространственные параметры и управляемый земными людьми в соответствии с их индивидуальными стремлениями, влечениями, целями. Это сосуществование “чувственного” и “сверхчувственного” планов — яркий показатель переходности культуры»⁴⁹. Но характеристики вполне применимы и к средневековой культуре. Во всяком случае, ничего противоестественного для нее в таком построении себя самой нет и быть не может: сначала вечное, потом — земное. Почему же это — «яркая» характеристика «переходности культуры»?

Этот и другие вопросы остаются без ответа.

Как видно, нет ни одного аргумента, который не был бы проблемным, не выражал бы острого дефицита доказательности.

«Проблемность» вообще присуща объяснительной парадигме, потому что опора исследования — гипотезы, которые, в свою очередь, порождаются выводным знанием.

Приведем еще пример.

Л.А. Черная пишет: «Уже в 1613 г. нижегородец Никита Федоров Феофанов издал грамоту с рассказом о Смуте и призывом к “просвещению”. Он писал, что во время Смуты “впадъше в пагубныя... ереси сластолюбивыя и неутверженныя человецы”, что “польские и литовъские люди... посеявше много душе пагубных ересей...”, которые надо “до конца искоренити”, а для этого нужно просвещение: “Просвещайся, просвещайся Русская земля!” В 1615 г. Феофанов уже в Москве работал над публикацией “Псалтыри”, как бы реализовывая в столице свою *просветительскую программу*...»⁵⁰

Фрагмент источника, к которому обращается Черная, требует развернутого комментария, может быть, даже специального исследования, потому что понятие «просвещение» в разные культурно-исторические эпохи имело неодинаковые общеупотребительные смыслы. Чем были «просвещение» и «просветительская программа» в начале XVII в.? Автор использует эти понятия без комментария, явно в расчете на то, что их смысл и так ясен читателю.

Будто не замечая возможных расхождений в значениях слов, Л.А. Черная пишет, находясь в контексте теории прогресса: «Ртищев и Вонифатьев сочетали в себе высшие ценности средневекового христианина с высшими ценностями людей эпохи Просвещения»⁵¹.

Хотелось бы знать, как духовные ценности разных культурных миров сочетаются между собой*. Но дело даже не в том, что для людей второй половины XVIII в., эпохи Просвещения, борьба с религией была едва ли не священным долгом, а в том, что смысл слова «просвещение» в начале XVII в. еще не сводился к просвещению как к образованию, получению новых сведений, но опреде-

* Нельзя приписывать людям того, чего они не могли еще знать. Термин «эпоха Просвещения» связан с философской традицией XVIII в. и не может быть использован для характеристики духовных интересов людей XVII в. Это, ко всему прочему, логическая ошибка.

лялся задачами христианского поведения в духе Крещения. В Ко-лычевской редакции Жития митрополита Филиппа, например, говорится, что святой сопротивлялся не только опричникам, но и самой царской власти: «...и видевъ во православии великое воз-мущение, неоудобьносимыя скорби и раны, просветися оубо душою и сердцемъ, приступль ко благородному государю царю з жалостными слезами и оумилными словесы»⁵².

Основная трудность в данной модели объяснения — отсутствие полноценного опыта реконструкции. Его проведению мешает внеопытное знание результата исследования. Исходные мотивы парадигм развития и катастрофы невозможно ни доказать, ни опровергнуть. В каждую из них можно только уверовать.

С определением сущности перехода от Средневековья к Новому времени, данным в «Дополнении» к «Диалектике мифа», согласиться тоже нельзя. А.Ф. Лосев показал, что он смотрит на Новое время глазами мифического субъекта — средневекового христианина. Но почему сущность самосознания Средневековья должна быть вневременной и служить единственной основой для оценки перехода к Новому времени? Потому что Лосев был русским религиозным мыслителем и Средневековье для него — явление подлинного христианства. Автор «Диалектики мифа» показал способность к глубокой саморефлексии, но при этом был не в силах отказать себе в праве открыто выразить сопричастность к определенной мифологии, рассматривая ее именно как мифологию. В ней он ощущал себя мифическим субъектом, через восприятие которого можно виртуально смотреть на перемены в духовной жизни людей при переходе от Средневековья к Новому времени.

Л.А. Черная, напротив, показала сущность современного отношения к Средневековью, потому что для нее неverifiedируемым оценочным критерием явилось бесконечное развитие человека (куда, зачем? — спросил бы средневековый книжник, никогда бы не согласившийся принять пустую бесконечность как смысл развития).

Итак, обе парадигмы объективно раскрывают свою сущность, но разве мы приближаемся к пониманию величайшего в мировой истории культурного переворота?

В конечном счете природа любой интерпретации всегда недостаточна и неубедительна. Мнение о мнении не приводит к подлин-

ному знанию, потому что культурно-исторический опыт Другого открывается лишь при условии временного отказа историка (в момент реконструкции) от собственного объяснения⁵³.

Опыт реконструкции

Историко-феноменологическая реконструкция всегда начинается не с целого, а с части. Опыт аналитики сам покажет, насколько полученный результат соотносится с ранее известным науке.

Наша книга тоже началась не с теоретического введения, а с обсуждения герменевтической ситуации в изучении Повести о Соломонии бесноватой. Анализ историографии показал, что в научном объяснении данного текста существует очевидный кризис. Как правило, текстологи находят источники тех или иных, порой самых трудных в изучении, памятников письменности древней Руси, но «Повесть о Соломонии бесноватой» — неприятное исключение. А.В. Пигин провел блестящее текстологическое исследование Повести и пришел к выводу, который обескураживает: источником Повести являются такие представления о нечистой силе, которые никак не фиксируются памятниками средневековой культуры.

Кроме того, незамеченным оказался самый важный мотив 26-го чуда из Жития Прокопия Устюжского — массовое убийство бесов. Церковь на протяжении столетий изгоняла и продолжает изгонять бесов, но она никогда не благословляла убийство нечистого духа. Ясно, что в традиционной церковной культуре идея такого убийства не могла возникнуть. В народной культуре Нового времени эти сюжеты встречаются, и нередко, поэтому как тут не предположить, что подобные верования (не обнаруженные в памятниках Средневековья) нашли себе место в Чуде о Соломонии бесноватой? Казалось бы, это логично, но Житие Прокопия Устюжского принадлежит не народной культуре, а, прежде всего, церковной.

Это — исходный момент затруднений науки и возникшего отсюда кризиса объяснений. Как стало возможным, что в Житии Прокопия Устюжского, которое, по мнению всех исследователей, сохраняло прочные связи с агиографией, категорически отрицаются вековые традиции христианства?

Поставленный в первой главе данной книги вопрос действительно требовал реконструкции отношений между Повестью о Соломонии бесноватой и древнерусской агиографией.

В книге нет теоретического раздела, но это не означает, что реконструкция осуществлялась по наитию, без предварительно обдуманных методических оснований. Они обсуждаются в специальных научных статьях, посвященных источниковедению культуры. В расширенном варианте об этой дисциплине — исторической феноменологии — говорится в книге «Регион Докса. Источниковедение культуры», на которую делались ссылки.

В заключительной главе хотелось бы коснуться основных теоретических позиций. Если нижеследующий реферат важнейших положений источниковедения культуры не удовлетворит читателя, у него останется возможность обратиться к книге.

Что мешает пониманию древнерусского текста, почему возникает кризис интерпретаций, какова природа объяснения и понимания, возможен ли опыт беспредпосылочной герменевтики?

Вопросы эти — к теории познания. Вопреки устойчивому нежеланию современных гуманитариев обращать внимание на теорию, очевидно, что без нее, т. е. без саморефлексии, сдвинуть с места локомотив науки очень трудно. Те, кто утверждают, что исследователь — ближе к источнику, что он «незамутненным» глазом видит подлинный факт, занимаются самообманом, потому что без особых приемов самоконтроля невозможно избежать выводного знания. В природе любой интерпретации заложено такое объяснительное предзнание, которое никак не доказывается, не обсуждается, а принимается на веру. Выявление подобных недоказуемых интенций воспринимается весьма болезненно (и порой даже агрессивно) теми, кто убежден, что интерпретировать можно без «всякой там теории». Но человеческая природа в этом смысле неизменна, и любое объяснение всегда будет свидетельствовать о своей метафизической подоплеке. В.И. Молчанов подчеркивает, что «смысл слова “интерпретация” заключается в том, что мы интерпретируем уже некоторый смысл, который нам преддан. Он может быть еще не ясен, но он уже есть, он сформирован, и тогда мы его можем интерпретировать»⁵⁴.

Кризис мировой науки состоит в том, что интерпретация не приводит к аподиктичному (убедительному) знанию, а лишь пред-

полагает еще одно объяснение, которое, в свою очередь, тоже не последнее⁵⁵. Несмотря на свое подтверждение «здесь и сейчас», оно в дальнейшем остается лишь гипотезой, а природа гипотезы состоит в том, чтобы «до бесконечности быть гипотезой и до бесконечности — подтверждением»⁵⁶. Подобное положение вещей говорит не о «бесконечности процесса познания», а о движении по кругу, о движении, бесполезном для тех, кто *стремится понять*, т. е. реконструировать имманентный и необратимый смысл в источнике. Эту ситуацию интересно определил Л.М. Баткин: «Историческое объяснение — своего рода вечный ремейк»⁵⁷.

В источниковедении культуры феноменологически разграничивается природа объяснения и понимания. Объяснение — всякое смыслопорождение, понимание — восприятие объяснения.

Опыт понимания в источниковедении культуры — это реконструкция объяснительных процедур источниковой реальности (чужого сознания). Многие интерпретаторы с ходу готовы заявить, что понимание так же невозможно без предпосылок, как и объяснение, но это не более чем уловка. Они имеют в виду понимание как психическую функцию объяснения («понимание» здесь выступает как результат смыслопорождения). Мы же говорим о самостоятельности направленного процесса понимания, его первенстве по отношению к объяснению. Это различие можно уподобить разговору двух людей. Если они будут одновременно что-то объяснять друг другу, то диалога не получится, но может произойти конфликт и даже потасовка. Кто-то должен остановиться в своем объяснении и настроиться на восприятие собеседника.

Разумеется, в таком случае не исчезают ни поток сознания, ни всевозможные интерпретационные переживания слушающего, но все это *вторично* по отношению к восприятию чужого объяснения в его собственных границах. Только так можно понять Другого. Если же поток интерпретационных переживаний становится первичным по отношению к слушанию, то сразу возникает невосприятие (непонимание) чужого объяснения.

Идеальный тип понимания, направленный на раскрытие объяснительных процедур источника, предусматривает восприятие иных смыслов и значений через *беспредпосылочную* герменевтику.

Здесь необходимы уточнения. В исследовательском опыте всегда присутствует дедукция. Но она может быть разной: дедукция «выводного знания» (интерпретации) состоит в том, что мы заранее знаем выводы нашего исследования; дедукция беспредпосылочной герменевтики (понимания) предполагает только общее знание о способах проведения реконструкции, но *ничего не сообщает о выводах* исследования. Освобождение от гипотез помогает увидеть очевидность авторского самосознания в изучаемой культуре. Иными словами, в реконструкции историк-феноменолог идет индуктивным путем — от источника к обобщениям; в теории исследования — от дедукции к источнику: одно другому нисколько не противоречит, поскольку беспредпосылочная герменевтика изначально ориентирована только на опыт реконструкции, ей не дано знание конкретных выводов исследования.

Однако понимание как исследовательский процесс нельзя осуществить без отграничения доксографии и эпистемологии.

Если область доксографии — это прикладные (объяснительные) «науки о фактах», то область феноменологической эпистемологии — это наука о понимании того или иного явления сознания. Накопление количества выявленных «фактов» не ведет прямо к пониманию. «Куча фактов, из которых состоит, напр., эпоха культурного перелома России в XVII в., должны быть осмыслены заново так, чтобы получился действительно перелом, а не просто голые факты, как, напр., западная живопись в боярских домах или немецкая слобода под Москвой. Все эти факты как факты, сами по себе, совершенно ничего не значат в смысле истории. Они должны быть обняты какой-то общей концепцией, *в них же содержащейся*, но не появляющейся из простой их суммы», — писал А.Ф. Лосев⁵⁸.

Феноменологический термин «регион Докса» означает всякое реальное сознание, которое конституируется на объяснительных допущениях, на том, что является для него «само собой разумеющимся». Опыт современной науки показывает, что ее связь с реальным сознанием не прерывается. Этот опыт — необходимый, закономерный — выражает себя в прикладном характере полученных знаний, которые, как правило, нацелены на самопознание и обслуживают современные интересы общества. Без них немыслима стабильность социальных связей. Но одновременно в доксографии

всегда обнаруживается недостаточность опыта аналитики. Эта недостаточность и порождает кризис объяснений. Тогда становится необходимой фундаментальная наука, ставящая перед собой цель — преодолеть герменевтическую ситуацию в реконструкции имманентных и необратимых смыслов источниковой реальности.

Фундаментальность эпистемологии заключена в возможности поменять установку — с естественной на феноменологическую. Что это значит?

Феноменология утверждает, что любое (самое фантастическое) сознание объективно по своей природе. Выбор объекта в науке — это осмысленная позиция, *интенция*, направленная на изучение жизненного мира исторической эпохи. Исследователь здесь не имеет права конституировать то, что не относится к сознанию Другого, которое и должно стать объектом наблюдения. Но мы лишены возможности наблюдать прошлое непосредственно: это аксиома. Необходимо смириться с мыслью, что в области строгих доказательств не могут существовать исходные допущения. Аподиктично лишь то знание, которое обнаруживается при *непосредственном* наблюдении, и для историка — это всегда источник.

Интенциональность исследователя может породить и объяснение, и понимание в зависимости от сознательного выбора научной стратегии. В результате этого можно прийти к самопознанию в опыте интерпретации. Но в свободной и осмысленной воле ученого занять позицию, ведущую его к самоограничению, к отказам от допущений. В результате другой направленности возможен опыт понимания.

«Критика источника» в доксографии конституирует первичной основой мнение исследователя как объективное содержание познания. Противоречие этой позиции (с точки зрения феноменологии) заключается в том, что, оставляя за собой право на объективность, такая критика не признает объективности самосознания исторического источника. Ученый решает сам, что соответствует, а что не соответствует действительности прошлого. Между тем историку не дан «третий глаз», и он не может с линейкой в руках проверить, что в источнике соответствует, а что не соответствует объективной действительности. Любое конкретное сознание (повторимся) объективно. Оно содержит подлинную в отношении себя презентацию⁵⁹.

В источниковедении культуры активность историка ограничивается наблюдаемым объектом — историческим источником. Историк-феноменолог обязан стать пассивным наблюдателем объекта; активность трансформируется в саморефлексию (своеобразную самокритику), в отказы от собственного объяснения *на время проведения реконструкции**, в редукцию естественной установки**.

Исследователь таким образом готовит себя к восприятию того, что содержится в источнике, т. е. к пониманию.

Источник конституируется нашим сознанием, опытом непосредственного наблюдения и хранит в себе завершённый смысл: содержание его сообщения как внешнее выражение результата человеческой деятельности необратимо, с ним ничего нельзя поделаться — ни изменить по своей воле, ни переделать на другой лад.

* В доксографии реконструкция понимается иначе, чем в эпистемологии: «Под исторической реконструкцией как способом познания мы будем понимать *теоретическое воссоздание социальных явлений прошлого*, в первую очередь их сущности в эмоциональной форме» (Уваров А.С. Гносеологический анализ теории в исторической науке. Калинин, 1973. С. 103).

** Естественная установка как предпосылка реального сознания выражается в генеральном тезисе, согласно которому объект существует независимо от познающего его субъекта. На основании этой предпосылки конституируется реальное сознание. Оно богаче и ярче естественной установки, включает в себя различные модусы сознания, типы объяснения, формы допущения. Так создается «бесспорное», «само собой разумеющееся» в реальном сознании. Идея отражения объективного мира сущностей в сознании людей возникла еще во времена Платона и благодаря ему стала функциональной системой объяснения («догматикой») в последующие времена. Но в той же Античности родилось направление радикального скептицизма, которое выразило собой иную интенцию — феноменологическую. Ее суть сводится к тому, что «всякому положению можно противопоставить другое, равное ему». Отсюда — «воздержание от суждения», которое есть такое «состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем»; скептик не признает «ничего не очевидного». Эти философские интенции сохранялись вплоть до Декарта, которому удалось доказать аподиктичность сомневающегося Я и объективность сознания. Мераб Мамардашвили отмечал: «...вся совокупность основных фундаментальных научных идей имела смысл для Декарта лишь в той мере, в какой их можно обосновать, опираясь на

Редукция не является простым отрицанием познаваемости в духе античных скептиков, она возвращает редуцированные объекты, но как феномены источника. Например, нам в опыте непосредственного наблюдения не дано прошлое, но оно непременно присутствует в самом источнике, равно как и событие. Нам не дано знать природу психофизического субъекта истории, но в источнике выражена внешняя сторона этой психофизической деятельности. Редуцированная метафизика возвращается в строгую науку, но уже как феномен самосознания источника и т. д. Редукция в конечном счете не отрицает даже гипотез, существующих в науке, она лишь ведет к проверке их с точки зрения того, что дано в источнике.

Источниковедение культуры в результате феноменологической редукции обнаруживает свои аксиоматические начала. Важнейшие из них: источник — это *внешнее* выражение результата человеческой деятельности; источник всегда имеет преимущество в отношении допытной рефлексии ученого; источник всегда содержит в себе имманентную достоверность.

Эти аксиоматические основания, не имеющие, как видно, никакого отношения к выводам исследования, и были положены в основу данной реконструкции.

История массового убийства бесов в 26-м чуде о Соломонии бесноватой ставит перед исследователем вопрос о соотношении этого чуда прежде всего с собственной житийной традицией (гл. 2).

истину, не подлежащую сомнению. На достоверность меня мне самому в акте мышления... Какая сознательная операция самая несомненная и достоверная? Сознание самого себя, которое мне дано в акте мышления. Даже если я сомневаюсь в чем-то, достоверность меня — сомневающегося, то есть выполняющего акт мышления, — дана мне. Я существую и в качестве сомневающегося» (*Мамардашвили М. Философия и наука // Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 126, 129*). Теория отражения — модификация естественной установки, ее сугубо идеологическое оформление, убедительное не своими аргументами, а тем, что в своей основе реальное сознание наделено способностью создавать «бесспорные» истины и убеждать ими. Мир существует независимо ни от чего — его отражает психофизический субъект: эта конструкция всегда находится в основании реального сознания как непреложная данность.

Ведь оно входит в Житие Прокопия Устюжского конца XVII в. Но существует (неопубликованное до сих пор) и Житие середины XVI в. Два жизнеописания одного святого из разных эпох, сугубо средневековой и переходной, порождают у исследователя искуc понять, в чем их качественное отличие. Одно лишь Чудо о Соломонии — симптом радикальных перемен или нечто большее? Этот вопрос, поставленный в начале второй главы книги, выводит нас на ряд сложных текстологических проблем.

Авторитетный исследователь устюжской литературы А.Н. Власов, утверждает, что списки жития Прокопия Устюжского XVI и конца XVII вв. представляют собой единый комплекс региональной литературы, в который входит также Житие Иоанна Устюжского. Между тем анализ показывает, что это единство региональной литературы не доказывается, а лишь манифестируется.

Прокопий Устюжский был канонизирован на церковном соборе 1547 г. как местночтимый святой. Состав Жития XVI в. полностью отвечает существовавшему в Средневековье агиографическим правилам составления подобных текстов: предисловие, чудеса прижизненные, потом чудеса у гроба и от иконы в полной мере (даже с избытком) присутствуют в древнейших списках данного памятника как неопровержимые свидетели состоявшегося факта святости и народного признания его подвига.

Почему же эту, пропитанную живым самосознанием, реальность Средневековья потребовалось в конце XVII в. заменять искусным литературным произведением? Текстологический анализ показал, что в Житии Прокопия Устюжского конца XVII в. сохранилось от прежнего, канонического, Жития XVI в. не более 30% текста. Большая часть Жития святого была написана заново. Даже биография Прокопия Устюжского стала другой: если в ранних редакциях он называется родственником Варлаама Хутынского, то в новом повествовании оказывается уже иностранцем, приехавшим на Русь из Западной Европы.

Два образца житийного повествования об одном святом не только не составляют «единого свода», но фактически противостоят друг другу. Анализ семантических изменений вскрыл принципиальные расхождения.

Отметим важнейшие из них.

Если в раннем Житии Прокопия Устюжского авторская интенция выражена через церковную идею смиренного дерзновения, в которой личность агиографа не противопоставляется церкви, а, наоборот, ею вдохновляется, то в позднем Житии утверждается другая авторская мысль: человек *сам по себе* (фактически вне церкви!) есть вместилище Бога и в своей деятельности способен искать и находить Божью помощь в любом деле. Церковь в этой истории либо противостоит человеческому «хотению» добра (в случае с Иоанном), либо нейтральна (в случае с ратными людьми). Хотел составитель нового Жития того или нет, но таким пониманием истоков почитания Прокопия Устюжского, столь очевидным отрицанием традиции он противопоставил себя церкви, свое человеческое хотение — имевшемуся в его руках преданию. В позднем Житии Прокопия Устюжского проявляется реальное и непримиримое противоречие: одновременно утверждается и примат человеческого «хотения» над соборным опытом, и идея церковного воздаяния как неизменной ценности духовной жизни. Однако первое утверждение сильнее — оно впереди, в гуще главных событий, тогда как идея церковного воздаяния находится на периферии, в удаленном доступе, контекстуально чуждом этой некогда первенствующей категории.

Если в ранних редакциях Жития Прокопия Устюжского центр событий располагается в чудесном пространстве дел Божьих (так традиционно определялось житие святого), то в позднем варианте акцент смещен в сторону дел человеческих. Это еще не биография личности в современном смысле слова, но уже ее социокультурная предпосылка, своеобразная почва для взращивания новых форм. Личность святого в раннем Житии растворена в мифологии чудесного. Ее присутствие обнажается лишь в чудесном явлении Божьей силы. В авторском замысле позднего варианта Жития личность святого стремится быть самостоятельной, обретая «хотение» как главный элемент рождающейся биографии. Важнейшая для позднего Жития часть, начальная, — это последовательно раскрытая история жизни юродивого.

В ранних редакциях Жития Прокопий имел только ризу наихудшую, но даже о такой одежде не печалился, пищу от людей не

принимал и после смерти обрел светлый облик старца. В видениях он являлся к больным, держа крест в правой руке и чашу с водой — в левой. Иногда в руке у него был посох. Порой своей ризой он покрывал человека, чтобы исцелить его. Знаменательно, что святой нередко указывал в видениях тому или иному заболевшему на необходимость идти в церковь и молиться его иконописному образу.

В Житии конца XVII в. Прокопий Устюжский является в пространстве чудесного видения в *немецкой краткой одежде*. Никогда юродивые не носили подобных одежд. Описание святого как немца невозможно в условиях средневековой культуры. В ней семантика внешнего вида православного человека, как известно, играла важнейшую роль в самоидентификации. Биографическая характеристика вытесняет, таким образом, чудесную историю личности, оставляя ей роль второго плана.

Однако главным расхождением раннего и позднего Житий Прокопия Устюжского остается факт убийства бесов, отсутствующий в средневековой агиографии.

Если убить беса нельзя, то какова же природа зла в сознании древнерусских книжников? Этому вопросу посвящена третья глава книги.

Анализ семантики юродских житий показывает, что святые, и юродивые в особенности, часто вступали в борьбу с дьяволом, результатом, успехом которой всегда считалось *изгнание* нечистой силы. В древней Руси такое изгнание определялось по-разному, но в том числе и через *осмеяние*, *порушение* дьявола. Смех — важнейшее оружие святых против той силы, которая претендует на онтологичность.

Реконструкция природы смеха в житиях юродивых XV—XVI вв. дает основание говорить о том, что для книжной культуры Средневековья зло как *такое* — это ничто, небытие. Ничто претендует быть чем-то. Это ли не вечная тема для смеха? Святые высмеивают претензии дьявола на бытийность, существенность. Смех направлен на обнажение ничтожности природы зла, потому что только Бог существует и все существует ради Добра. Зло же, будучи лишь недостатком добра, по природе своей может породить только галлюцинации. Сила юродского смеха — в полноте смирения перед Богом. Эта сила изгоняет нечистый дух.

В чем же конкретно выразилось отступление от агиоканона в Чуде о Соломонии бесноватой?

Этот вопрос заставил автора в четвертой главе обосновать понятия канона и апостасии. Агиоканон — это правило описания жизни святого. Апостасия рассматривается в техническом значении как всякое отступление от незыблемых правил.

Важнейший вопрос реконструкции: с чем сравнивать текст Чуда о Соломонии бесноватой? Кризис объяснительной науки ведет к такому опыту аналитики, который призван исключить произвол исследователя. Необходимо редуцировать объяснение историка как *исходный момент* анализа: текст источника может сам указать путь восстановления целого.

Состояния части и целого выводят нас на круг источников, которые позволяют, во-первых, *верифицировать* полученные результаты, а во-вторых, обосновать *репрезентативность* герменевтического круга Жития Прокопия Устюжского для характеристики смысловых сцеплений, создававших целостность агиографического канона.

Чудо о Соломонии бесноватой — часть Жития Прокопия Устюжского, которое является в данной оппозиции целым. Но Житие, в свою очередь, — часть ряда житий, составляющих целое, а оно как часть вновь входит в целое древнерусской агиографии. Эти состояния части и целого важны для опыта реконструкции. Любая часть сохраняет конвенциональность, т. е. такой способ соединения (подключения), при помощи которого она оказывается *элементом своего ряда*, восходящего к целому. Едва ли реально полностью восстановить целое древнерусской агиографии, но можно реконструировать конвенциональные идеи, которые составляли содержание договоренностей внутри агиографического сообщества, т. е. раскрыть *авторские применения* топосов — этих своеобразных скреп общей семантической конструкции.

Чудо о Соломонии бесноватой (как часть) находится в текстовом пространстве позднего Жития Прокопия Устюжского (см. гл. 2); раннее Житие Прокопия Устюжского (как часть) находится в типологическом ряду юродских житий XV–XVI вв. (см. гл. 3); все редакции Жития Прокопия Устюжского XVI–XVII вв. (как часть) манифестируют связь со всей древнерусской агиографией:

перечисляются византийские и русские святые, которых «блажат» в разных землях. Заявленное отношение всех редакций Жития Прокопия Устюжского к агиографии через список святых позволяет утверждать, что выявляемый герменевтический круг *репрезентативен* для анализа и выводов о содержании важнейших богословских концептов *всей* агиографической традиции.

Различия в объяснительных процедурах агиоканона и 26-го чуда об исцелении Соломонии бесноватой образуют содержание того целого, которое обозначено в заглавии книги как путь от Средневековья к Новому времени.

Реконструкция показала, что между традицией древнерусской агиографии и Повестью (Чудом) пролегает мировоззренческая пропасть.

Согласно объяснительным процедурам древнерусской агиографии *беса убить нельзя*; согласно объяснительным процедурам Чуда о Соломонии бесноватой и всей культуры, приходящей на смену средневековой, *беса убить можно*.

Такое фундаментальное различие свидетельствует о *радикальной* смене объяснений Добра и зла. Если зло в древнерусской агиографии в онтологическом отношении (при всей своей реальности) есть ничто, небытие, то в Чуде о Соломонии бесноватой — это уже *нечто*, сила, могущество, власть, подлинная материя мира. Беса можно убить, потому что он материален, веществен, смертен. Если для агиографии борьба со злом заключается в изгнании нечистого духа, потому что конечная судьба дьявола решится на Страшном суде, то в Чуде о Соломонии бесноватой — это убийство зла, без упований на Страшный суд, расправа *здесь и сейчас*. Средневековая культура, выраженная агиоканоном, исходила из того, что зло есть недостаток или отсутствие Добра*.

Новая культура, представленная Повестью о Соломонии бесноватой, показала, что Добро утверждается путем материального уничтожения зла, а значит, теперь Добро делит свое суще-

* Фундаментальное единство византийско-русской и западной средневековой культур зиждилось на *безоговорочном* признании того, что «добро может существовать без зла, но зло никогда не может существовать без добра» (Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. СПб., 2001. С. 97).

ствование со злом и даже вынуждено считаться с его самодостаточностью.

Кроме того, выявленное фундаментальное различие указывает на своеобразную *эстетическую* революцию. Если в древнерусской агиографии, выражавшей духовные интересы средневекового общества, не могло быть искусства ради искусства, чистой формы, отдельной от канона эстетики, отделенной от богословия литературы, то «Повесть о Соломонии бесноватой» свидетельствует об обратном — о рождении художественности, которая утверждает себя в *чистом вымысле*. Новая культура порождает ни с чем не сравнимый, галактический по масштабам и возможностям мир художественного творчества. Если древнерусский человек, согласно топосам агиографии, считал себя творением Бога («по образу и подобию»), мыслил себя ничтожеством перед безмерным величием Создателя и жаждал осуществить себя в Нем, чтобы после смерти получить возможность лицезреть вечную славу вечной жизни, то в «Повести (Чуде) о Соломонии бесноватой» утверждается обратная мысль: человек сам творит художественно, без оглядки на образцы, соглашения, каноны, правила. В таком акте творчества уже нет никаких границ — только бесконечное пространство себя самого в полете фантазии. Фантазия как способ мировосприятия — это рождение субъекта, который собирает вокруг себя мир, превращая себя же в его центр. Художественное творчество позволяет совершенно по-новому охватить мир как целое. Теперь сущее познается через художественный образ.

Смерть беса в Повести о Соломонии бесноватой — это художественный образ новой действительности вымысла.

Наконец, выявленное фундаментальное различие свидетельствует о принципиально новом опыте достоверности, которая в древнерусской агиографии имеет надличную природу и утверждается соборным опытом. Чуду надо верить, надо верить святому: без веры нет исцеления и спасения на Страшном суде. Истина не нуждается в дополнительных доказательствах (иначе это уже маловерие). В Чуде о Соломонии бесноватой выражена интенция новой культуры: уверенность в вещах невидимых недостаточна без материальных свидетельств. Явление Божьей силы оказывается неубедительным без материальных подтверждений победы над демонами.

Повесть о Соломонии бесноватой свидетельствует, что человек находит истинность прежде всего в том, что можно про- верить, ощутить, потрогать, что является материальным, а не духовным.

* * *

Встречаются ли в памятниках, близких по времени Чуду о Соломонии бесноватой, сюжеты убийства нечистой силы и связанные с ним другие сюжеты, чуждые древнерусской традиции? Иначе говоря, в какой мере 26-е чудо Жития Прокопия Устюжского причастно к возникавшей новой культуре? Обратим внимание на некоторые аспекты культурной конвенциональности переходного периода.

Аспект первый:
генезис идеи убийства

Реконструкция взаимоотношений Чуда о Соломонии и его агиографического целого не означает, что генезис идеи убийства нечистого духа возможен только по описанному сценарию и никак иначе. К этой идее средневековая культура шла *разными путями*, что и дает нам право говорить о *неслучайности* перемен в представлениях о сущности Добра и зла.

Попробуем это доказать на конкретном примере.

Обратимся к Повести о Петре и Февронии, которую, конечно, нелегко отнести к традиционному жанру житийного повествования, о чем историки писали не раз. Действительно, композиция Повести необычна для традиционного жития (нет чудес у гроба, от икон и т. д.), но содержание этого памятника в ранних редакциях вполне соответствует духу средневекового богословия. Отметим главное: Повесть вошла в состав древнерусской агиографии как ее неотъемлемая часть, поскольку в 1547 г. состоялась канонизация муромских святых. Мы сколько угодно можем говорить и писать о неканоничности этого текста, но факт остается фактом: церковь эпохи Ивана Грозного допустила Повесть в качестве Жития и доказательства святости особо чтимых на Руси князя Петра и его жены Февронии.

История основных редакций памятника дает уникальную возможность увидеть, как меняется взгляд на природу зла у разных книжников на протяжении XVI—XVIII вв. Итак, в авторском варианте первой редакции Повести (середина XVI в.) читаем: «Се убо в Русийстей земли град, нарицаемый Муром. В нем же бе самодержьствуяи благоверный князь, яко поведашу, именем Павел. Искони же ненавидяи добра роду человеку, дьявол *всели* неприязненаго летящаго змия к жене князя того на блуд. *И являшеся ей своими мечты, яко же бяше и естеством; приходящим же людем являшеся, яко же князь сам сидяше з женою своею.* Теми же мечты многа времена преидоша. Жена же сего не таяше, но поведаше князю, мужеви своему, вся ключившаяся ей. Змий же неприязнивый осили над нею»⁶⁰.

Р.П. Дмитриева полагает, что описание действий змия в авторском варианте первой редакции «свидетельствует о неясности текста — “и являлся ей своим наваждением как будто был в естественном виде”. Здесь непонятно, в каком облике являлся змей перед женой Павла». В другом варианте первой редакции (Бп), отмечала Р.П. Дмитриева, «содержание предложения четкое — змей являлся жене князя в своем естественном виде, а всем остальным представлялось, будто сам князь сидел со своей женой»⁶¹.

Приведем этот текст первой редакции (Бп): «И являшеся ей яко же бяше естеством, приходящим же людям являшеся своими мечты, яко же князь сам сидяше з женою своею»⁶².

Во всех вариантах первой редакции Повести князь Петр, брат Павла, убивает летающего змия так: «И взем мечь, нарицаемый Агриков, и прииде в храмину к сносе своей, и виде змия зраком аки брата си, и твердо уверися, яко несть брат его, но прелестный змий, и удари его мечем. Змий же явися, *яков же бяше и естеством*, и нача трепетатися, и бысть мертв, и окропи блаженнаго князя Петра кровию своею»⁶³. Во всех вариантах первой редакции также указывается (в Похвале святым), что князь получил от Бога «власть убить летающего свирепаго змия!»⁶⁴.

Обратим внимание на то, что Петр убивает именно змия, имеющего собственную природу («естество»). Это не нечистый дух, не бес, а именно летающий змий, проникший по воле дьявола в семью муромского князя Павла и способный творить «мечты».

Книжник тонко отличает неодинаковую природу зла: духовную (иллюзии) и естественную (живое существо с плотью и кровью). Здесь нет смешения понятий, хотя в таком разделении заметна маргинальность позиции автора. В традиции агиографии святой рассекает дьявольские мечты — и от них остается только дым. Данный сюжет изначально усложнен присутствием змия — существа с плотью и кровью⁶⁵. Князь убивает эту тварь и, испачкавшись ее кровью, заражается коростой.

Во второй редакции, относящейся ко второй половине XVI в., произошла существенная переработка текста в агиографическом духе, но она никак не коснулась рассказа о насылании дьяволом «летающего змия» — здесь повторяется вариант Бп первой редакции⁶⁶.

Однако в этой редакции усиливается мотивация расправы над змием: он так же, как и раньше, является своим «естеством», но князь Петр «нача его мечем сещи, дондеже до конца его низложит». Подчеркивается телесная природа твари, и возникает еще одно объяснение расправы: «Понеже и брань его (Петра. — А. Ю.) не бяше с человеки, но с диаволом, тако подобаше и исцелену быти не от человек, но от божественныя силы»⁶⁷. Убит не дьявол, а посланец нечистой силы, обладающий телесной природой.

Закономерен и мотив узнавания о смерти змия путем его «доброго прельщения»: жена князя Павла, затронув змиево тщеславие, спросила: «Вот ты много знаешь, но ведома ли тебе твоя смерть?» И змий пробалтывается: «Смерть моя есть от Петрова плеча, от Агрикова же меча»⁶⁸. Очевидно, что естественная природа змия не равня дьявольской, прельстить которую невозможно даже очень «добрым» человеческим прельщением, потому что дьявол, хотя и падшая, но все-таки ангельская природа*. Нехитрые уловки муромской четы меркнут в сравнении со способностью нечистого духа селиться в уме человека и управлять его сознанием.

* «Люциферу присуща такая естественная власть и сила, каковых нет даже среди добрых ангелов на небе; ибо он превосходит естественными силами всех ангелов; естественные силы через падение в нем не уменьшились, он лишился лишь сил, дарованных по благодати; первые до сих пор в нем остаются, хотя померченны и связанные» (*Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. СПб., 2001. С. 219–220*).

Во всех редакциях Повести демонстрируется способность дьявола внушать злые мысли: «Ненавидяи же добра, враг диявол *вложи ненависть* боляром его: начаша блаженныя княгини Февронии не любити жен ради своих, яко бысть не от боярская рода»; «враг бо *наполни их злых мыслей*: яко аще не будет князь Петр, то поставят иного самодержца»; «той же человек, *прием помысл* от лукаваго беса, и возре на святую с помыслом. Святая же разуме духом злый его помысл, и вскоре обличи его»⁶⁹ и др.

В первых редакциях Повести о Петре и Февронии весьма тонко отличаются две природы зла, но также и весьма опасно они соединяются, наделяя естественного змия некоторыми свойствами нечистого духа. Змия нигде в тексте не называют ни духом, ни бесом, но говорится о «пронырстве лукаваго змия» в демонстрации дьявольских свойств — иллюзий⁷⁰. Это сближение не опасно, когда подчеркивается естественная природа летающей твари, но достаточно сделать шаг в сторону, и хрупкое строение богословских истин рухнет под напором новых допущений.

Существует еще одна редакция с правкой, сделанной в конце XVI в. патриархом Гермогеном, который так же, как и предыдущий редактор, был озабочен тем, что Повесть не слишком соответствует «общепринятому типу житийного повествования»⁷¹. Р.П. Дмитриева отметила, что в правке Гермогена заметна уверенность «в знании богословской литературы»⁷². Это верно не только в том, что, переписывая введение к Житию, Гермоген не боялся снимать богословские сентенции о сущности Троицы и одновременно вносить рассуждения о греховности человечества, это верно и в отношении тончайшей редакторской правки демонологического сюжета Повести.

В двух первых редакциях, на которые опирался Гермоген, говорится о «пронырстве» лукаваго змия. Тексты редакций не объясняют, кто именно создает иллюзии («пронырство»), и *можно по-думать*, что болливый змий с несчастливой судьбой и есть настоящий творец иллюзий.

Гермоген почувствовал, что такое чтение текста возможно, и добавил несколько слов, которые в корне меняют представление о расстановке сил тьмы в Повести: становится ясно, кто исполнитель, а кто неумирающий дух зла, создатель миражей. «Пронырство»

логично приписано дьяволу: «Князь же Петр рече: “Се есть, брате, *пронырство* дьяволе — змий бо тобою ми ся кажет...”»⁷³

Третья редакция Повести, как убедительно доказывает С.К. Россовецкий, относится уже к концу XVII в.⁷⁴ В ней, по мнению Р.П. Дмитриевой, обнаруживается весьма серьезное отклонение от жанровой структуры оригинала: «...при передаче сюжета Повести составитель Третьей редакции акцентировал свое внимание на других моментах, нежели автор оригинала»⁷⁵. Эта редакция и вызывает особый интерес.

Автор новой переработки текста Повести учел правку Гермона, приписывая именно дьяволу способность создавать иллюзорные картины: «И искони же человеконенавидца и *пронырливого* дьявола, иже не престаёт ратуя народ христианский, таки и сего князя Павла и супруги его великия княгини Марии позавиде доброте душевне, напусти летящаго змия на блуд княгини Марии. И бе с нею живя змей, преобразуяся образом яко сам той бяше князь Павел, и приходящим и отходящим мнети с нею самому князю быти... <...> И о сем великий князь в велице скорби бе и в тузе и печали, не ведая что сотворити. И много моляше Бога со слезами, да явит ему о сем, *несть бо от века слышано сие сатанинино дело*».

Одновременно в тексте резко усилилась и *чувственность* дьявольских наваждений: «...прииде окаянный змий во образе великаго князя Павла и бе с нею. Она же *лаская его и много о мечтах окаяннаго змия спрашивая*, и се слово ему рек, еже ей господин завета о смерти его, рече змию великая княгиня Мария: “Много, любезне, знаеши, а сего не веси, от кого тебе смерть будет?” Рече же змий: “Смерть мне будет от Петрова плеча, от Агрикова меча”. И *сотворя сие безстудное дело, змий претворися во пламень огнен, отлете от нея*».

Но главным в новой правке текста стало описание расправы со змием. Именно в Третьей редакции Повести о Петре и Февронии осуществился тот самый шаг, который радикальным образом изменил смысл богословской конвенции в предшествующих редакциях: «И разуме великий князь Петр, яко той есть лукавый змий. И кресным знаменiem знаменася и помяну Господне слово, еже во Еуангелии рече, яко верующему вся возможна суть наступати на

змию, и на скорпию, и на всю силу вражью, и ничто же вас вредит, изрек велиим гласом: “Да воскреснет Бог и разыдутся врази его!” *И извлек мечь из влагалища его, и удари окаянного змия по главе его 3-х, и отсече 3 главы лукавого привидения. Змий же вострепета весь и потрясся велми и окропи блаженного великаго князя Петра кровию своею»*⁷⁶.

Автор Третьей редакции впервые не упомянул «естество» змия, не стал различать природу кажимости нечистого духа и телесности змия. Князь убил трехглавое привидение, наполненное кровью и плотью, разве это не противоречие? Без упоминания «естества» змия данный текст превращается в некое авторское художественное откровение, абсурдное в богословском отношении. Ведь князь Петр был обрызган настоящей кровью змия (об этом писали авторы первых двух редакций), чем же может обрызгать лукавое привидение, пусть даже и трехглавое? Произошла *материализация нечистого духа*, хорошо знакомая по Чуду о Соломонии бесноватой. Фактически описана смерть нечистого духа, потому что в новом объяснении отсутствует прежнее толкование змиевой природы. Это качественно новое допущение как бы предваряет историю последующих переработок Повести.

Уникальная Муромская редакция, относящаяся к концу XVII — началу XVIII в. и сохранившаяся в единственном списке в частном собрании Лесмана, идет еще дальше, чем Третья редакция, с самого начала отождествляя (или не различая) дьявола и летающего змия: «Бысть некий град Муром. И в том граде Муроме живяше некий князь именем Павел. У него же жена бяше обладана дияволом: хождаше к ней и леташе змием, таким же подобием яко же подобну быти Павлу естеством... <...> И живяше с нею по неделе и дышуще на нее проклятым своим змииным духом. А на другую неделю отлеташе от нея в проклятую свою безну»⁷⁷.

Это отождествление неизбежно ведет беса-змия к смерти, потому что сюжетная канва Повести не меняется: княгиня обязана узнать, от чего умрет «проклятый змий». Так и происходит: «Она же по мале времени вопроси его с любовию: “О друже мой, скажи ми, когда твоя будет смерть, где и от кого?” Той же проклятый змий отвеща к ней: “Скоро смерть моя будет zde в полатах, а от Петрова плеча и от Агрикова меча!”»⁷⁸ Дьявол не пробалтывается, как

летающий змий в первых редакциях Повести, а уверенно сообщает о скором времени и конкретном месте своей будущей смерти.

В этой редакции, как и в Третьей, также не упомянуто прежнее телесное «естество» змия. Князь убивает именно дьявола-змия: «И тогда Петр подъя мечь рукою своею и удари того проклятого злокозненного змия. И вострепеташеся той проклятый змий, яко все полаты потрясеса. Петр же разъярися и нача его тем мечем рубити без милости. И виде той Петр начаша того змия обращающися велиим змиим, а не братом его казатися Павлом. И в той час Петр окроровися. И уби того проклятого змия и повеле его ис полаты изринуту в ров глубокий»⁷⁹.

В Причудской редакции, относящейся к XVIII в., новые де-монологические акценты, возникшие в Третьей и Муромской редакциях, становятся нормой. В новом авторском тексте нет насланного дьяволом летающего змия со своей естественной плотью. На его месте — дьявол, которому уготована смерть от князя Петра. Разница лишь в том, что Мария спрашивает о смерти именно беса, а не змия-беса: «И виде ю Павел, муж ея, в толице скорби погибающею, и скорбяще по ней зело. И абие поведи брату своему князю Петру приключившуся напасть жене своей. И велми обоя сожалистася по ней, како погубити врага. И по сем повеле Петр брату своему вопросити жену свою у беса: “От чего будет тебе смерть?” Она же с лестию вопросила его о смерти. *Диявол же поведи ей смерть свою, глагола ей: “Будет ми погибель от Петрова плеча и от Азрикова меча.* Кроме того ничто же не вредит”»⁸⁰.

Дьявол смертен... Такое возможно, если мыслить его несуществующим или художественной метафорой. И то и другое столь далеко отстоят от Средневековья, что впору говорить не просто о разных культурах, но и о разных культурных мирах. Сказочность дьявольской смерти указывает на новую художественную направленность рассказа. В эту смерть *трудно поверить*, но ее можно допустить как бы, не взаправду, а в воображаемом мире, где законы реальности не требуют от человека верности и самопожертвования.

Петр убивает беса путем усекновения главы. Подобная смерть напоминает освященную христианской традицией казнь пророков, подвижников, святых, особенно угодивших Богу. Усек-

новение главы беса и его злая кровь — здесь трудно удержаться от сравнения — как бы пародируют этот известный сюжет, но с художественной стороны. При этом автор Причудской редакции, конечно, не забывает, что гибнет нечистый дух: «...Петр вшед в дом его и узре врага, сядяща со женою братнею во образе яко Павел, брат его. И не усумневся нимало, и вьскочив тамо во храмину, и обличив диявола, и усекнув главу его. И абие явился змий, и укану кров вражия на блаженнаго Петра»⁸¹.

Содержащиеся в тексте Причудской редакции глубочайшие противоречия заметны даже с формальной стороны. Автор в начале Повести заменяет летающего змия на дьявола, и речь постоянно идет о судьбе нечистого духа, а в конце традиционно следует Похвала святым, в которой без какой-либо правки повторяется: «Радуйся, Петре, яко дана ти есть благодать от Бога убить летящаго свирепаго змия!»⁸²

В самой поздней редакции Повести, Четвертой, относящейся к концу XVIII в., произошло сокращение текста, и наиболее существенные демонологические фрагменты в самом начале были опущены. Что способствовало такому решению автора, мы никогда не узнаем.

Итак, редакции Повести о Петре и Февронии указывают на то, что в каждой новой переработке осуществлялся изначально продуманный план развития сюжета со своей драматургией, проектной идеей. Разные точки зрения книжников, авторов редакций, на народную легенду о летающем змие не представляют собой хаоса и демонстрируют, что культурное движение от Средневековья к Новому времени было разнообразно по форме, но однородно по достигнутому результату: убить беса можно только художественными средствами.

Аспект второй:

изгнать или убить — время выбора

Русская культура второй половины XVII в. переживает наплыв новых допущений в разных областях жизни, в том числе и в агиографии. Многие ее памятники по-прежнему верны традиции, в них и намек нет на самоизменение, но в некоторых, внешне неотличимых

от традиционных, возникают глубокие идейные подвижки. Интересно уловить хронологически это состояние переходности, когда *существуют объяснения*, принадлежащие разным культурным эпохам. Новые мотивации не падают с неба, а рождаются в недрах традиционной агиографии.

Два примера — два памятника. Оба возникают в одно и то же время. Что характерно, приурочены они к одним и тем же событиям, происходившим в Соловецком монастыре. Авторы — соловецкие монахи, визионеры. Видение инока Ипатия относится к 20 июня 1667 г., видение инока Исайи состоялось 28 сентября 1667 г.

Видение Ипатия, одного из радикальных деятелей Соловецкого восстания⁸³, рассказывает и о бесах, попущенных Богом за личные грехи монаха, и о явлении святого митрополита Филиппа, святых Зосимы и Савватия, соловецкого казначея Германа (умершего за год до видения), и о книге, которую «строил» в аду 30 лет сам сатана с еретиками (ею были смущены Рим, Греческая земля, Русское государство), и о явлении Богородицы. Словом, в этом видении столкновение Добра и зла столь острое, что трудно не заметить особую напряженность визионерского описания, в котором неразрывно связаны личное переживание нападения бесов и общее отступление всей страны от истинной веры.

Сначала Ипатию явились бесы, говорящие: «Наш еси и наша дела твориши». Бесы убеждают монаха в том, что Бог от него отступился, отдал нечистой силе («Господь тебя нам предал»). Ипатий спросил бесов: «Кая воля ваша?» Они говорят: «Плюни на крест и потопчи его, и свободишися от беды сея». Ипатий понял, что ему лучше умереть, чем плюнуть на крест. Сопротивление бесам, их воле привело к тому, что Господь не оставил Ипатия погибать и помог ему: явились пять старцев — «яве, а не во сне». Заметим, что бесы «отбегоша», но явно ожидая новых грехов Ипатия. Это подтвердили и святые, напомнившие Ипатию о его прежних обещаниях не грешить: «Преже сего обещался ты нам трижды, да не сохранил. Аще не покаешися, то зле умреши, и душа твоя снидет во ад»⁸⁴.

Затем явился преподобный Зосима, который посоветовал Ипатию лечь. Ипатий это сделал и увидел, что воздух наполнен

темнообразными бесами: одних они звали на блуд, других — на пьянство, иных — на татьбу и разбой, на убийство и кровопролитие. Лежа, он увидел также двух черных эфиопов, которые принесли с собой книгу. Ее «строил» сатана с еретиками в аду, а в ней содержалась хула на Господа, на Троицу. Ипатий бы умер, если бы не помощь святых и Бога. Он помолился со слезами, и Бог повелел ангелу *«отгнати бесовъ. И отбегоша беси далече...»*⁸⁵ Заметим: они отбежали, но не убежали совсем.

Бог пообещал сделать Соловки Новым Иерусалимом, но для этого нужно было сохранять Божьи заповеди.

И вновь пришли к Ипатию «ефиопы» и стали читать над ним богохульную книгу. Ипатий не мог терпеть и помолился Господу, говоря: «Не могу, Господи, терпети хулы имени твоего святаго». И тогда Бог запретил читать. Книга упала на крыльцо. Многие из монахов и мирян, прикоснувшихся к ней, умерли, Бог повелел упрятать книгу в сокровенное место, чтобы «иные не померли». В этот момент бесы «отбежав, говорят: “Много есми трудилися без ума, а здеся сей книге конец. Нет нам места здесь, Господь нас гонит отсюда”»⁸⁶.

Последнее видение — самое грозное для Ипатия. На небесах — гром и «шум велик», Богородица умолила Сына своего пощадить рабов своих. Ипатий — тому свидетель: «Аз же стоях и помышлях в себе, что есть сие». Но преподобный Зосима ему сказал: «“Что помышляеши? *Не мечтание убо сие, но истина есть*”. И рече ми преподобный Зосима: “Видиши ли, брате, яко над монастырем стоит аггел Господень з грозою, аки столп огнен от земли и до небеси, сохраняет и не дает воли демоном и злым людем...”»⁸⁷

Итак, объяснительные процедуры древнерусской агиографии в видении Ипатия никак не изменились: во всяком случае, бесы *отгоняются, прогоняются*, как и прежде; они, как и прежде, ждут своего часа — прийти при первом же попушении Божьем к любому грешнику. В видении четко различаются истина и мечтание, ум истинный и труд без ума, что весьма характерно для традиционной агиографии.

Видение Исаяи уже другое.

Соловецкий черный поп Исаяя окончательно исцелился 28 сентября 1667 г. в Анзерской пустыни. Автор точно указывает

на места, где происходили события: это — келья Сергия Шелонина, трапезная церковь в Соловецком монастыре, больница, колокольня Анзерской пустыни, наконец, келья самого Исайи⁸⁸.

Исайя, как и Ипатий, признает себя грешным, его преследуют бесы, ему также помогают Богородица и соловецкие святые. При удивительных внешних совпадениях в видении обозначены новые допущения в отношении природы зла, что свидетельствует о глубоких переменах не только в агиографии, но и в древнерусской культуре.

Первое видение автор относит к 5 мая 1664 г. Тогда он «видел в видении два змия, и един малый змий прилете к окну ево и пробив окончину у окна и ево Исайю едва не досягл, и он, взяв ево, убил». Второго змея, великого и страшного, с тремя головами, он заметил на трапезном кресте. Этого змея видели многие (не только Исайя): «...и на того змия зряху множество людей иноков и белцов, полон монастырь, и за монастырем множество людей смотряху»⁸⁹.

Сложность ситуации культурного выбора заключается в том, что никто не ставил перед собой цель порвать связь с объяснительными процедурами древнерусской агиографии: видение Исайи традиционно описывает бесов, преобразующихся в зверей, гадов, указывает на их «мечтание»: «Бесове же мечтаху, привождаше х келии моей коня, и глаголаше мне: “Скин де с себя иноческий чин, платье и крест, и поедем на Рус...”». Однако изменения все же происходят: в прежние способы объяснения незаметно вторгаются новые допущения.

Исайю посещают святые Зосима и Савватий и говорят: «“Брате, в нашей де области живешь, наш ты еси, и стоишь ты за законы отеческия и за наше предание з братиею, за едино нераздельно, а посланы де мы от Господа Бога помогать тебе. А еще будут два брата, други наши Герман и Иринарх, нашей же обители. А живем де мы близ вас, а они де, окаянии, лукавии беси, в всем лгут тебе, не ими им веры”. И после того явились два мужа: един в святительской одежи, нарицая имя себе: “Филипп я де Соловецкия обители, а ныне живу на Москве, другому имя Герман, тое же обители”. Да сказали потом: “Де будет к тебе жена и иныя други наши, и с нами де будет Елеозар, начальник Анзерские пустыни,

и избавим тебя от того змия, что видел ты у чюдотворцов на трапезном кресте о трех головах»»⁹⁰.

Столь длинная цитата из видения Исайи необходима, чтобы показать сходство речи соловецких святых с обещаниями Прокопия и Иоанна Устюжских исцелить Соломонию, избавить ее от бесов. Причем, если бесы как материальные субстанции обретались в животе Соломонии, то в видении Исайи святые обещают избавить от змея, которого видели многие, и он уже хотя бы поэтому не есть плод больного воображения одного человека, а некая *неизгонимая реальность* (как и бесы в животе Соломонии)...

Когда трехглавый змей «приполз» к келье Исайи, явились святолепные мужи — Зосима, Савватий, Герман, а с ними еще два монаха — Иринарх и Елеозар. Затем явилась сама Богоматерь (в Чуде о Соломонии бесноватой тоже участвуют святые и Богоматерь: бесы не сразу изгоняются). Богоматерь говорит:

«Филиппе, наступай на лва и змия и на скорпия!» И Филипп стал на змия и рече: «Наступаю на аспида и василиска!» И рече жена Зосиме и Савватию и Герману: «Наступайте вы на главы его лукавыя!» Они же сташа на главы его *и растерзаша его*. И рече жена: «Иринарше, возми лыскар и того змия в место збери. А ты, Елеозаре, возми огонь и сожги того змия в своем жилище, понеже он много зла сотворил святей обители, и сему месту хотя тако же зло сотворити и навести пакость и братиею смясти, понеже zde в твоей области *прииде ему конец* съ ево приведенными главами и силами». Елеозар же взя пук огня и *созже ево всего*. И потом виде три козла великия и страшныя. Жена же рече Зосиме и Савватию и Герману взять сия козлы страшныя: «*Заколите их окаянных духов злых!*» Они же взяша, велением, иже во святительской одежи стояще, козлы оны, *заклаша их*»⁹¹.

Здесь также обнаруживается сходство видения Исайи с Чудом о Соломонии бесноватой: «Святой же Иоанн начат паки выимати из утробы моя по единому демону и давати святому Прокопию. Блаженный же Прокопий възимая их у святого Иоанна и *заклаше по единому...*»⁹²

С.К. Севастьянова и О.В. Чумичева относят сюжет убийства змея к традиционным: «Способ уничтожения змея — попира-ние, рассечение и сожжение, описанный в видении Исайи, является

предельно традиционным для славянского фольклора. Например, именно так заканчивается поединок в былинах о Илье Муромце и Соловье-Разбойнике...»⁹³ Возможно, былины так и заканчивались, но мы их знаем по весьма поздним источникам.

Итак, в одно и то же время (1667 г.), с разницей в несколько месяцев (июнь, сентябрь), в одном и том же месте (Соловецкий монастырь) монахам приписаны совершенно разные объяснения природы зла: в видении Ипатия бесы *изгоняются*, а в видении Исая «окаянные духи» *уничтожаются*. Суть переходного периода заключается не в том, что то или иное объяснение современника лучше или хуже, прогрессивнее или катастрофичнее, а в том, что переход конституирует новые (ранее неизвестные) допущения. Иначе говоря, в объяснительные мотивы вносятся такие элементы, которые ведут к перерождению культуры, к новому объяснению Добра и зла.

Аспект третий:

чудо — божественное или бесовское

Одна из главных интенций Чуда о Соломонии бесноватой — манифестация силы бесов, их могущества. Если смотреть на убийство бесов с точки зрения топосов средневековой агиографии, то очевидно, что дьявол в конце концов осуществил свою цель, одержал победу над Богом: ведь убийство — это и есть признание силы, могущества, материальной укорененности, субстанциональности зла. В таком убийстве не может быть более заинтересованного лица, чем падший Денница, навсегда потерявший возможность вернуть себе первоначальное положение, но пытавшийся в борьбе с Богом отвоювать права на бытийность. Эта интенция Чуда также не уникальна для древнерусской литературы 60–70-х годов XVII в.

В этом отношении «Повесть о Савве Грудцыне» весьма созвучна Чуду о Соломонии бесноватой, хотя на эту связь еще не обращали внимание⁹⁴. Главный герой родился в семье, выехавшей из Устюга Великого, в котором купцы Усовы (Грудцыны) были очень известны, особенно в XVII–XVIII вв. Повесть была написана в 1666–1669 гг., хотя в ней описываются события первой трети столетия. Повесть обратила на себя внимание исследователей,

как и Чудо о Соломонии бесноватой, своей необычной художественностью, яркостью⁹⁵. Повесть о Савве Грудцыне тоже по существу есть Чудо Богородицы, но, в отличие от Чуда о Соломонии бесноватой, оно ни в одно Житие не вошло⁹⁶.

Повесть о Савве Грудцыне сохраняет неизменными многие объяснительные конструкции древнерусской агиографии. Так, дьявол, не желая добра роду человеческому, уязвил жену хозяина дома, и она влюбилась в юношу Савву. Вспыхнула страстная любовь. Савва, однако, опомнился, испугался Суда Божьего. Но жена оговорила его перед своим мужем, и Савву выгнали из дома. Он оказался в поле, и его посетила злая мысль: если бы кто-нибудь помог «совокупитися мне з женою оною, аз бы послужил дьяволу». Мысль эта не осталась незамеченной: тотчас явился к нему юноша, назвавшись «братом». Он предложил Савве «рукописать» отречение от Бога: «Савва еще несовершенно умеяше писати и, елико бесказывавше ему, то же и писаше, не слагая, и таковым писанием отречеса Христа истиннаго Бога и предадеса в служение диаволу. Написав же таковое богоотметное писание отдает диаволу, мнимому своему брату...»⁹⁷

Написав отречение от Бога, Савва пришел в дом Бажена Второго, встретился с его женой и впал в страшный блуд: «...понеже ненасытно безпрестанно с нею в кале блуда, аки свиния, валяясь...»⁹⁸.

Бес признался, что он «царский сын», идет в царский град и посоветовал Савве идти вместе с ним, чтобы самому вручить богоотметное письмо «царю». Интересен комментарий автора Повести: «Аще бы тогда вообразил на себе образ честнаго креста, вся бы сия мечты диавольския яко сень погибли»⁹⁹.

Но они приходят к «привиденному оному граду»; их встречают темнообразные юноши с ризами и золотыми поясами, поклоняясь «царскому сыну» и Савве. Так он дошел до князя тьмы: «Той же, сядя на престоле висоце камением драгим и златом преукрашенном; сам же той славою великою и одеянием блистаяся. Окрест же престола его зрит Савва множество юношей крылатых стоящих; лица же их овых сини, овых багряны, иных же яко смола черны»¹⁰⁰.

Казалось бы, и царский «град привиденный», и «брат» мнимый выражают собой прежние устойчивые интенции в описании

темных сил, но одновременно в Повести возникает нечто совершенно несозвучное древнерусской агиографии.

Бес творит чудеса...

Однажды бес посоветовал Савве пойти в Смоленск, понаблюдать за поляками. Никем не видимые, они проникли в город и увидели, как поляки укрепляют город и в каких местах «гранаты поставляют». На четвертый день бес объявил полякам о себе и Савве и те возмутились, погнались за ними («хотяще уловити их»). Бес и Савва прибежали к Днепру: «...и абие разступися им вода. Они же преидоша реку оную, яко по суху. Поляки же много стреляюще по них, и никако же вредиша их...»¹⁰¹ В древнерусской агиографии не могло возникнуть такого художественного сюжета, потому что творить чудеса может лишь Бог. Бес если и «творит», то только миражи, «кощуны», «мечты», привидения и т. д. В Повести же бес спасает Савву не в мечтах, а наяву: сюжет становится очень занимательным, художественным, необычным. Мы видим тот же конфликтный переход от одной культуры к другой: если выйти за рамки средневековой агиографии, не допускавшей чистой фантазии, то возникнет богатый на фантастические приключения художественный роман.

Интересно, что здесь обнаруживается явная перекличка Чуда о Соломонии бесноватой с Повестью о Савве Грудцыне: бесы материализуются вплоть до того, что имеют собственные аппараты для ночного отдыха (жилища):

Чудо о Соломонии бесноватой	Повесть о Савве Грудцыне
И паки възяша ю сквернии оттоле и приведоша к себе в <i>темная и скверная жилища</i> . И отдаша ея некоторой девице, юже называют окаяннии они Ярославкою, глаголюще ей: «Увещай сию жену, дабы она с нами жила zde, и пила, и ела, и в нашу веру веровала... Но обаче не зъбысться совет их, понеже темная часть их темная и смышляху в <i>темных жилищах</i> и живяху, а не во свете» (С. 180, 183)	...бес же днем пребываше с Саввою, к нощи же отхождаше от него во своя <i>адския жилища</i> (С. 250)

Бес в Повести о Савве Грудцыне, помимо того что творит чудеса, еще и будущее знает.

Бес пророчествует.

Согласно преданию и восточно-христианской агиографии, дьявол в силу своей ангельской природы, не изменившейся даже после грехопадения, может предугадывать то или иное развитие событий, но он не может знать будущего, поскольку оно никому, кроме Бога, не открыто. Обычная конструкция Жития с подобным сюжетом такова: агиограф не скрывает, что нечистый дух угадывает то или иное событие, но в конце концов, обнажается его немощь, неспособность обладать истинным знанием о человеческом существовании.

Бес в Повести о Савве Грудцыне пророчествует истинно, потому что автор никак не отрицает того, что исполняется все, что он говорит. В определенном смысле такое пророчество — тоже чудо. Это — сверхвозможное знание, демонстрирующее силу дьявола, его мощь. Когда русские полки по указу государеву пошли к Смоленску, тогда и Савва с «братом» направился туда же. На пути бес сказал Савве: «Брат Савво! Егда убо будем под Смоленском, тогда от поляков из града выедет один исполин на поединок и станет звати противника себе; ты же не убойся ничего, изыди противу его, аз убо ведаю (и) глаголю ти, яко ты поразиши его. На другой же день паки от поляков выедет другой исполин на поединок, ты же изыди паки и противу того; вем бо яко и того поразиши. В третий же день выедет из Смоленска третий поединщик, ты же ничего не бойся и противу того изыди и того поразиши»¹⁰². Помимо того что бес самопроизвольно творит чудеса, знает будущее, он еще и от боевых ран излечивает.

Бес — настоящий врач.

Говоря о поединках с поляками, «нечистый» брат утверждает, что после третьего поединка он излечит Савву от полученных ран: «...аз же язву твою вскоре *уврачу*»¹⁰³.

И это «положительное» свойство беса никак не опровергает автором Повести, хотя дьявол согласно топосам древнерусской агиографии не только не может никого излечить, но сам является главным распространителем болезней и несчастий на земле.

Наконец, помимо того что бес творит чудеса, пророчествует, излечивает от ран, он еще устанавливает идеальный порядок.

Бес — устроитель, сила порядка.

«Бес же в воинском учении *такову премудрость* Савве дарова, яко и старых воинов и начальников во учении превосходит»¹⁰⁴. Полковник дивится «остроумию» Саввы-солдата. Бес же сообщает ему: «Брате Савво! Егда ти недостаток будет денег, чим ратных людей жаловать, повеждь ми, аз ти принесу, елико потребно будет, дабы в команде твоей роптания и жалоб на тебя не было. И тако у того Саввы вси солдаты во всякой тишине и покое пребываху; в протчих же ротах молва и мятеж непрестанно, яко от глада и наготы непожалованны помираху; у Саввы же *во всякой тишине и благоустройении* солдаты пребываху»¹⁰⁵.

Нетрудно заметить, что «премудрость» и «тишину» в мироустройстве устанавливает не Бог, а дьявол и это обстоятельство несколько не смущает автора Повести о Савве Грудцыне.

Аспект четвертый: кто творец и чье творчество

Одна из самых глубоких интенций Чуда о Соломонии бесноватой заключается в том, что автор имеет право на художественное творчество. Право это изменяет отношение человека к Богу, потому что, согласно топосу всей средневековой культуры, Всевышний является величайшим «хитрецом»¹⁰⁶, т. е. настоящим художником. Бог творит как художник, и никто не смеет вмешиваться в неисповедимые художественные дела Господни.

Если задаться целью определить архетипичный мотив перехода, формирующий и нашу современность, и жизнь каждого человека в ней, то не обойтись без констатации того, что никто (и, наверно, уже никогда) не откажется от права на художественное (не обязательно профессиональное, но любое) творчество как принцип самоорганизации бытия. Это и есть самое фундаментальное свидетельство перехода из Средневековья в состояние новоевропейской культуры. Любое ее отрицание ничего не может изменить по существу, потому что человек рождается в этой культуре с правом творить, создавать, вмешиваться в природу, выражать себя посредством воображения и уже таким путем (самоутверждения) доказывать свою причастность к вечности.

Приведем пример одного весьма знаменательного допущения, без которого вряд ли бы состоялось столь очевидное возвышение человека в его отношениях с Богом¹⁰⁷. Обратимся к апокрифу о Тивериадском море. Науке известно 20 списков памятника под разными названиями. В.С. Кузнецова выделила две основные редакции — Барсовскую и Чебоксарскую¹⁰⁸. Самый ранний список Барсовской редакции относится к концу XVII в., списки Чебоксарской датируются XVIII в.

В апокрифе, в частности, рассказывается, что Бог по воздуху спустился к морю и увидел гоголя. Состоялся примечательный разговор:

«И ста над ним Господь, и рече ему:

— Гоголе, ты кто еси?

И рече ему Сатана:

— Аз есмь Бог.

— А аз кто есмь?

И рече ему Сатана:

— А ты Бог Богом и царь царем.

Аще бы ты не то рекл, Сатана, ино что, противное Господу Богу, тогда его Господь бы сокрушил на море Тивериадском»¹⁰⁹.

Затем Бог попросил «птицу» дасть со дна моря земли и камень. Гоголь нырнул и достал. Бог преломил камень надвое и отдал сатане половину. Сатана принял участие в дуалистическом акте творения небесных сил. В Барсовской редакции сказано, что Бог взял посох и начал бить кремень: «И рече: “Вылети из него, кремни, ангели и архангели по образу моему и по подобию и *безплотнии*”. Сатана увидел, что сотворил Господь и тоже стал бить тот камень: “И почали у Сотонаилу вылетати ангелы его, Сотонаиловы, себе сотворити силу великую”»¹¹⁰. Иначе описывается этот дуалистический акт творения в Чебоксарской редакции: Господь ударил жезлом «по камению» и сказал: «Будите ангели по образу моему сильни, *безплотнии* и *безсмертнии*, совершайте хотение мое в вышних». Сатана тоже стал творить — «набил из камени бесовскую безчисленную силу богов *плотных*»¹¹¹. Дуализм находит здесь максимальное выражение: не только власть делится между Богом и сатаной, но и сама природа бесов признается плотской.

Однако не это допущение, тоже символическое, вызывает особый интерес. Обнаруженная мной в архиве рукопись под названием «О безначальном Боге и о творении» претендует на то, чтобы ее признали еще одной, и весьма существенной, редакцией памятника. Внешне эта рукопись примыкает к Чебоксарской редакции — в ней имеется богословское Введение, которое отсутствует в Барсовской редакции (ее Кузнецова считает первоначальной, хотя никаких прочных текстологических оснований нет*, кроме одного: список Барсовской редакции — самый ранний). Найденная рукопись находится в сборнике, написанном скорописью XVII в. на бумаге, водяные знаки которой относят ее к середине — второй половине XVII в.**.

В рукописи апокрифа содержится неизвестный ранее текст. Скорее всего, это обычная авторская правка, по объему — микроскопическая, но ее значение таково, что меняет всю проблематику изучения памятника. Речь идет о творении человека и диалоге, состоявшемся между Богом и сатаной.

В Барсовской редакции этот разговор отсутствует, но дается описание того, что предшествует разговору: «И поиде Господь на

* Текстологическим критерием раннего или позднего происхождения текста для Кузнецовой является *соответствие или несоответствие* текста дохристианским представлениям. В интерпретации исследователя содержится необсуждаемое, исходное убеждение, что апокриф происходит из славянского фольклора (хотя доказать это текстуально невозможно ввиду поздней фиксации самого фольклора).

** Сборник, в котором находится апокриф о «Тивериадском море», не имеет начала и конца и состоит из следующих текстов: «Тропарь и кондак Сергию» (без начала, л. 1—2); выписки из «Пчелы» (л. 3—11); «Слово Златоуста о матерной брани» (л. 11об.—13); «О Троице, явление Аврааму» (л. 13об.—21); «О безначальном Боге и о творении» (л. 21—39); «Житие Петра и Февронии» (без конца, л. 40—67). Сборник нравоучительный, написан скорописью XVII в. на бумаге XVII в. (Churchill. № 463 — 1650 г.; № 3583 — 1621 г.). Сборник в 8-ку, 14,5 x 9,5 см., на 67 л., в мягком переплете в сумку, без крышек, в корешке. Имеется владельческая запись: «Продад сию книгу о премудрых вещах володимерец посадец... человек Степан Исаев володимерцу посацкому человеку Василию Константину сыну Воронову, взято за оную книгу рубля 2».

небеса ко Отцу своему по душу Адама. Сотона же не ведая, что сотворити ему, истыка тело Адамово персты. И прииде Господь к своему созданию, к телу Адамову, и виде тело, истыкано все. И рече Господь: О, диаволе, како еси смел, над моим созданием тако сотворити? И отвеща диавол: Господи, аще ты кой человек чыгнет, что заболит, и тот да тебя помянет. И Господь поворити Адама внутр ранами. И оттоле зачатся болезнь. Сотона сотворил, аще у кого заболит, и тот да вздохнет: “Ох, ох, Господи, помилуй”. Ожи Господь Адама».

Смысл текста в том, что сатана истыкал тело Адама пальцами и предложил Богу повернуть раны внутрь, чтобы Адам мог при всякой болезни вспомнить Его. Господь соглашается с логикой сатаны, хотя и недоволен его поступком. Иначе говоря, сатана — *равноправный* участник Божественного творения.

В Чебоксарской редакции дальше следует симптоматичный диалог Бога и сатаны: «И приидет Господь ко Адаму на землю, узре Адама, ранами обложена, от Сатаны перстом истыкана. И рече Господь Сатане: Почто, окаянне дияволе, тако сотворил еси? Аз сотворил человека чиста, и непорочна, и безболезненна. И рече Сатана ко Господу: Забудет тя. Аще кое место поболит, и он помолится: “Господи, помилуй”. И Господь поворотив его внутрь, подерши кожею, и вложи в него дух святой, и оживи Адама.

И рече Господь Сатане:

— Поклонися ты Адаму.

И рече Сатана:

— Я твоему созданию не поклонюся».

В найденной рукописи «О безначальном Боге и о творении» (ОР РГБ. Ф. 299. № 280. Л. 21–39) этот же диалог передан иначе:

«И повороти его (Адама. — А. Ю.) внутрь, и подерни кожею, и вложи в него дух святыи, и оживе Адам, и Господь поклонися Адаму.

И рече Господь Сатане:

— Поклонися и ты Адаму.

И рече Сатана:

— Аз твоему созданию не кланяюся».

Бог поклонился человеку: Творец признал свое творение равным Себе. Как бы ни противоречило это новое допущение здравой логике или богословской мысли, но сказано это современником переходного периода*.

Возникает новый дуализм — Бога и Человека. Добавлены лишь две строчки, но человек осуществляет важнейший шаг в своей жизни. Вернуться уже нельзя, потому что время незаметно отбило свой счет.

Оно стало Новым.

* * *

Стержнем, основанием средневековой культуры была агиография. Только в ней в полной мере воплощались наиболее значимые для русского Средневековья правила духовной деятельности, образцы поведения человека. Агиография — это эпицентр средневековой культуры. Если в ее недрах происходят необратимые перемены, то неизбежно возникает переход к другой культуре.

Опыт данной реконструкции показывает, что изменения в агиографии коснулись не частных, а главного — представлений о Добре и зле. В культуре переходного периода по сравнению с традицией Средневековья становится возможной (невозможная раньше) реализация двух основополагающих принципов — равенства Бога и Дьявола, равенства Бога и Человека. Эти принципы постепенно создают фундамент новой европейской культуры, того, что привычно именуется современностью.

* Впрочем, подобное смыслопорождение удивительно не более, чем запрет церковной канонизации при Петре Великом, политические гонения на тех, кто пытался свидетельствовать о чудесах святых угодников (Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000. С. 212, 213, 256 и др.).

Глава 1
История одного убийства

¹ Пересказ «Повести о бесноватой Соломонии» ведется по житийной редакции: *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. СПб., 1998. С. 177–195.

² Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелем-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 168.

³ *Буслаев Ф.И.* Бес // *Буслаев Ф.И.* Мои досуги. М., 1886. Ч. 2. С. 11.

⁴ *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 45–46, 70–73, 104, 113.

⁵ *Роте А.И.* История психиатрии в России и Польше. Харьков, 1893. С. 17–31; *Ляхтин М.* Бесодержимость в современной деревне // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102. С. 146, 174.

⁶ *Амфитеатров А.* Соломония бесноватая // *Амфитеатров А.* И черти, и цветы. СПб., 1913. С. 1–59; *Он же.* Одержимая Русь: демонические повести XVII века. Берлин, 1929.

⁷ *Ремизов А.М.* Савва Грудцын и Соломония // *Ремизов А.М.* Сочинения: В 2 кн. Кн. 2: Круг счастья / Сост. и коммент. А.Н. Ужанкова. М., 1993. С. 142.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 141.

¹¹ Там же. С. 79.

¹² *Скрипиль М.О.* Повесть о Соломонии // *Старинная русская повесть.* М.; Л., 1941. С. 197–215.

¹³ Там же. С. 200.

¹⁴ Там же. С. 199.

¹⁵ Там же. С. 199–200.

¹⁶ Там же. С. 201.

¹⁷ Там же. С. 203.

¹⁸ Там же. С. 214.

¹⁹ *Schmücker A.* Gestalt und Wirken des Teufels in der russischen Literatur von ihren Anfängen bis ins 17. Jahrhundert. Hamburg, 1964. S. 96–97.

²⁰ *Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А.* Основные проблемы в текстологическом изучении древнерусских повестей // ТОДРЛ. Т. XX: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. М.; Л., 1964. С. 153–154.

²¹ *Морозов А.* Проблема барокко в русской литературе XVII – начала XVIII века (состояние вопроса и задачи изучения) // Русская литература. 1962. № 3. С. 7, 8, 11, 13. См. также: Барокко в России. М., 1926; Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979; *Чечот И.Д.* Барокко как культурологическое понятие // Барокко в славянских культурах. М., 1982.

²² *Морозов А.* Указ. соч. С. 25.

²³ *Демкова Н.С.* Устюжская «Повесть о Соломонии бесноватой»: преодоление агиографического канона // Демкова Н.С. Средневековая русская литература. СПб., 1997. С. 123.

²⁴ Там же. С. 121.

²⁵ Там же. С. 122–123.

²⁶ Там же. С. 123–125.

²⁷ *Пигин А.В.* Древнерусская повесть о видении Антония Галичанина // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.) М., 1999. С. 501–506; *Он же.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. Т. LII. СПб., 2001. С. 225–292.

²⁸ *Демкова Н.С.* Указ. соч. С. 131.

²⁹ *Власов А.Н.* К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Литература Древней Руси. Источниковедение. Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 144–159; *Он же.* Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении (на материале памятников письменности XVI–XVIII вв.) // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990. С. 79–90; *Он же.* Устюг Великий и Соль Вычегодская как книжные центры позднего средневековья и традиции ранних областных литератур древней Руси // Материалы научных трудов филологического факультета. Сыктывкар, 1996. С. 17–28.

- ³⁰ Власов А.Н. К вопросу... С. 159.
- ³¹ Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века. СПб., 1998.
- ³² Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний... С. 159.
- ³³ Пигин А.В. Указ. соч. С. 19.
- ³⁴ Там же. С. 23.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Шильниковская В.П. Великий Устюг. Развитие архитектуры города до середины XIX в. 2-е изд. М., 1987.
- ³⁷ Пигин А.В. Указ. соч. С. 70.
- ³⁸ Там же. С. 68.
- ³⁹ Там же. С. 72, 74.
- ⁴⁰ Там же. С. 79.
- ⁴¹ Там же. С. 80.
- ⁴² Там же. С. 92.
- ⁴³ Там же. С. 105–106.
- ⁴⁴ Интерес современной науки к народной демонологии характеризуется сборником статей, подготовленным совместно Центром работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации [Еврейский университет (Иерусалим)], а также Институтом славяноведения РАН «Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции». М., 2002. Вып. 9. Не менее активно, чем народная демонология, в мировой славистике изучается и демонология художественной литературы. Обращает на себя внимание сборник статей под ред. Памелы Дэвидсон (Russian Literature and its Demons. N. Y., 2000).
- ⁴⁵ Пигин А.В. Указ. соч. С. 143.
- ⁴⁶ Там же. С. 184.
- ⁴⁷ Там же. С. 201.
- ⁴⁸ Там же. С. 216.
- ⁴⁹ Там же. С. 230.
- ⁵⁰ Там же. С. 243.
- ⁵¹ Там же. С. 249.
- ⁵² Ср.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследование в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

⁵³ Там же. С. 149–150.

⁵⁴ Там же. С. 116.

Глава 2

Две жизни святого

¹ Коноплев Н.Г. Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. № 4. С. 16.

² Власов А.Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 8.

³ Аргументацию см.: Юрганов А.Л. Источниковедение культуры в контексте развития исторической науки // Россия XXI. 2003. № 4. С. 72–74; Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса. Источниковедение культуры. М., 2005.

⁴ Власов А.Н. Указ. соч. С. 9.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Белоброва О.А., Власов А.Н. Житие Прокопия Устюжского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: (Вторая половина XIV–XVI в.) Ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 322–324.

⁷ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 277.

⁸ Коноплев Н.Г. Указ. соч. С. 16.

⁹ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998. С. 78–79.

¹⁰ Сироткина И.Д. Сольвычегодская редакция «Жития Прокопия Устюжского» и ее автор // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1990. № 1. С. 51–54.

¹¹ Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1988. С. 148.

¹² ОР РГБ. Ф. 236. № 151. Л. 251об.

¹³ Там же. Ф. 316. № 320.

¹⁴ Там же. Ф. 178. № 1365. Л. 177об.

¹⁵ Власов А.Н. К вопросу... С. 148.

¹⁶ Ключевский В.О. Указ. соч. С. 91.

¹⁷ Власов А.Н. Устюжская литература XVI–XVII веков. С. 21, 27.

¹⁸ Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 285–287.

¹⁹ Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С. 52.

²⁰ Буланин Д.М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // Русская литература. 1980. № 3. С. 137–142; Он же. О некоторых принципах работы древнерусских писателей // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVIII. С. 3–13; Горфункель А.Х. Истолкование «общих мест» при смене ценностных ориентаций культуры // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 243–249; Прохазка Е.А. О роли «общих мест» в определении жанра древнерусских воинских повестей // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. XLII. С. 228–240; Двинятин Ф.Н. Традиционный текст в Торжественных словах св. Кирилла Туровского. Библейская цитация // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 81–101; Лопутько О.П. О природе устойчивых формул древнерусской письменности // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 80–87; Конявская Е. Проблема «общих мест» в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. Т. 3. С. 80–92; Руди Т.Р. Топика русских Житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 59–101.

²¹ Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). М., 2000. С. 11.

²² Там же. С. 8.

²³ Там же. С. 13.

²⁴ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С. 14–15.

²⁵ Там же. С. 13.

²⁶ Данилевский И.Н. Русские земли... С. 181.

²⁷ Там же. С. 182.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 7.

³¹ Там же. С. 61.

³² Там же. С. 24.

³³ Там же. С. 28–29.

34 Фома Аквинский. Сумма Теологии. М., 2002. Ч. 1. Вопросы 1–43. С. 18–19.

35 Данилевский И.Н. Повесть временных лет. С. 51.

36 Там же. С. 24.

37 Там же. С. 64.

38 Там же. С. 67.

39 Там же. С. 99.

40 Там же. С. 68.

41 Там же.

42 Там же.

43 Там же.

44 Там же. С. 70.

45 Там же. С. 304.

46 Там же. С. 72–73.

47 Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. С. 155.

48 Там же. С. 156.

49 Там же.

50 Там же. С. 95.

51 Там же.

52 Там же.

53 Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 145.

54 Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. С. 125.

55 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 249.

56 Клосс Б.М. Указ. соч. Т. 1. С. 147.

57 См.: Великий канон. Творение святого Андрея Критского, читаемый в понедельник, вторник, среду и четверг первой седмицы и в четверг пятой седмицы Великого поста. М., 2003.

58 Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. М., 1997. Т. 1. С. 37.

59 Каравашкин А.В. Понимание древнерусского источника (традиции и современность) // Ученые записки Московского гуманитарного педагогического института. М., 2004. Т. 2. С. 84–87.

60 ОР РГБ. Ф. 209. № 306. Л. 1–138об.

61 Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских. С. 144–145.

62 Там же. С. 147.

- 63 ОР РГБ. Ф. 236. № 151. Рукопись написана полууставом XVI века, несколькими почерками. Впервые на нее обратила внимание И.Д. Сироткина.
- 64 *Сироткина И.Д.* Указ. соч. С. 51–54.
- 65 ОР РГБ. Ф. 236. № 151. Л. 98.
- 66 *Орлов А.С.* Видение Хутынского пономаря Тарасия-Прохора (нач. XVI в.) // *ЧОИДР.* 1908. Кн. 4. С. 5.
- 67 Там же. С. 6.
- 68 Там же. С. 9.
- 69 *Иорданская И.Д.* К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского // *Литература Древней Руси. Источниковедение. Сб. науч. тр. Л., 1988. С. 161.* На эту тему писал также А. Седельников (Литературно-фольклорные этюды // *Slavia. Praha, 1927. Roč. 6. Seš. 1. S. 64–98.*
- 70 *Овсянников О.В.* Сольвычегодск. Сольвычегодск, 1973. С. 10.
- 71 *Попов В.* Сольвычегодская старина // *Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 62.*
- 72 Там же.
- 73 Там же. С. 12–13.
- 74 Там же. С. 12; см. также: *Бочаров Г., Выголов В.* Сольвычегодск. Великий Устюг. Тотьма. М., 1983. С. 11.
- 75 *Бочаров Г., Выголов В.* Указ. соч. С. 11.
- 76 *Попов В.* Указ соч. С. 66–67.
- 77 Там же. С. 63.
- 78 ОР РГБ. Ф. 310. № 320 (XVII в.)
- 79 *Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Регион Докса. С. 161–163.
- 80 Там же.
- 81 *Живов В.М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 8–9.
- 82 *Ключевский В.О.* Указ. соч. С. 385.
- 83 Там же.
- 84 Там же. С. 386–387.
- 85 Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3–5 октября 2001 г.) М., 2002. С. 3.
- 86 *Федотов Г.П.* Святые древней Руси. М., 1990. С. 31.

87 *Кадлубовский А.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 161.

88 Там же. С. 162.

89 Там же. С. 165.

90 Там же. С. 167.

91 Там же. С. 177.

92 *Перетц В.Н.* Из лекций по методологии истории русской литературы. История изучений. Методы. Источники. Киев. 1914. С. 89; см. также: *Лейдерман Н.Л.* Жанр и проблема художественной целостности // Проблема жанра в англо-американской литературе. Свердловск, 1976. Вып. 2. С. 9; *Хализев В.Е.* Теория литературы. М., 2000.

93 *Кадлубовский А.* Указ. соч. С. 128.

94 *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 40–41.

95 Ср.: *Чайка Т.А.* Нравственные альтернативы средневекового сознания в древнерусской агиографической литературе // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки). Киев, 1988. С. 180.

96 *Кучкин В.А., Флоря Б.Н.* О профессиональном уровне книг по истории Русской церкви // Вопросы истории. 1988. № 11. С. 144–145.

97 *Борисов Н.С., Хорошев А.С.* По поводу одной рецензии // Вопросы истории. 1989. № 10. С. 153.

98 *Кучкин В.А., Флоря Б.Н.* Указ. соч. С. 145.

99 *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 56.

100 Там же. С. 63.

101 Там же. С. 59.

102 Там же. С. 65.

103 Там же. С. 59.

104 Там же. С. 89.

105 Там же. С. 86.

106 *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 19.

107 Там же. С. 43–44.

108 Там же. С. 44.

109 Там же. С. 45.

110 Там же.

- 111 *Ле Гофф Ж.* Средневековый... С. 19.
- 112 Там же. С. 8.
- 113 Там же. С. 17.
- 114 Там же. С. 18.
- 115 Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 8.
- 116 *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 40.
- 117 Там же. С. 45.
- 118 Там же. С. 50.
- 119 Там же. С. 52–53.
- 120 Там же. С. 56.
- 121 Там же. С. 55.
- 122 *Турилов А.* Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. С. 55.
- 123 *Кормина Ж.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Там же. С. 116.
- 124 *Сморгунова Е.* Делегирование чуда в славянской иконографии // Там же. С. 81.
- 125 Там же.
- 126 Там же.
- 127 ОР РГБ. Ф. 256. № 151. Л. 103.
- 128 ОР РГБ. Ф. 178. № 1365. Л. 61об.–63.
- 129 Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893. Л. 60.
- 130 *Ключевский В.О.* Указ. соч. С. 387.
- 131 Житие преподобного Прокопия Устюжского. Л. 60об.
- 132 Там же.
- 133 Там же.
- 134 Там же. Л. 61об.
- 135 Там же.
- 136 Житие преподобного Прокопия Устюжского. Л. 7об.
- 137 *Misch G.* Geschichte der Autobiografie. Frankfurt am Main, 1907–1969. Bd. I–IV; *Pascal R.* Design and Truth in Autobiography. L., 1960; *Gusdorf G.* Conditions and limits of autobiography // Autobiography: Essays Theoretical and Critical / Ed. by J. Olney. Princeton, 1980. P. 28–

48; *Хубач В.* Биография и автобиография; проблема источника и изложение. М., 1970; *Беленький И.Л.* Проблемы биографического жанра в советской исторической науке. Научно-аналитический обзор. М., 1988; *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и Житие в древнерусской литературе. СПб., 1996; *Умбрашко К.Б.* Средневековый агиографический канон в Новое время (биография-реконструкция и биография-феномен в русской историографии) // *Гуляевские чтения.* Барнаул, 1998. С. 149–155.

¹³⁸ *Нечкина М.В.* Василий Осипович Ключевский: история жизни и творчества. М., 1974. С. 138.

¹³⁹ *Кочетков И.А.* Житийная икона в ее отношении к тексту Жития. М., 1974. С. 5.

¹⁴⁰ Там же. С. 9, 25.

¹⁴¹ *Кочетков И.А.* Указ. соч. С. 24; см. также его работы: Слово и изображение в житийной иконе // *ТОДРЛ.* Т. XXIV. Л., 1969. С. 159–162; О принципах изображения архитектуры на иконах митрополитов Петра и Алексия // *Советская археология.* 1973. № 4. С. 123–134.

¹⁴² *Власов А.Н.* К вопросу... С. 149.

¹⁴³ Борисоглебская редакция Жития Прокопия Устюжского. Л. 165об.

¹⁴⁴ *Кочетков И.А.* Житийная икона... С. 26.

¹⁴⁵ ОР РГБ. Ф. 304. № 619 (XVI в.).

¹⁴⁶ ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 177–192.

¹⁴⁷ *Иорданская И.Д.* К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского. С. 160–163.

¹⁴⁸ *Вздорнов Г.И.* Об иконе Богоматери Одигитрии из Великого Устюга (легенда и действительность) // *Средневековая Русь.* М., 1976. С. 325–331.

¹⁴⁹ *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи: Опыт историко-художественной классификации. Т. 1: XI – начало XVI века. М., 1963. С. 55–58; *Лазарев В.Н.* Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 39–40; *Он же.* Ранние новгородские иконы // *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 105–108.

¹⁵⁰ *Воскобойник Н.И.* Памятник великоустюжской агиографии о Смутном времени // *Бысть на Устюзе.* Вологда, 1993. С. 152–159.

¹⁵¹ Там же. С. 154.

¹⁵² *Власов А.Н.* К вопросу... С. 155.

- 153 Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. Л. 12об.
- 154 Там же. Л. 11об.
- 155 Там же. Л. 12об.
- 156 Там же. Л. 14.
- 157 *Смирницкая Е.В.* Икона и картина // *Arbor mundi*. Мировое древо. Вып. 7. М., 2000. С. 163.
- 158 Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. Л. 17об.
- 159 Там же. Л. 43.
- 160 Там же. Л. 47об.
- 161 Там же. Л. 50об.
- 162 *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I. С. 287.
- 163 Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. Л. 8.
- 164 «О зачале жития...» (11об.–19); «О приходе на Устюг...» (Л. 19об.–22); «О явлении Божия благодати блаженному Прокопию и о проповеди его гнева Божия...» (Л. 22об.–42); «О велицем зимнем мразе...» (Л. 42–52); «О втором пророчестве...» (Л. 52–54); «О преставлении...» (Л. 54об.–59об).
- 165 *Панофски Э.* Перспектива как «символическая форма». СПб., 2004.
- 166 *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 2003.
- 167 Борисоглебская редакция. Л. 18–20об.
- 168 Там же. Л. 165об.
- 169 Там же. Л. 26об.–28.
- 170 Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. Л. 53.
- 171 Там же. Л. 154.
- 172 Там же. Л. 114об.
- 173 ОР РГБ. Ф. 354. № 73. Л. 110об–112об.; Ф. 299. № 375. Л. 236; Ф. 98. № 1794. Л. 128 и др.
- 174 *Громов Г.Г.* Одежда // Очерки русской культуры XVII века. Ч. 1. М., 1979. С. 206; *Рабинович М.Г.* Одежда русских XIII–XVII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986; *Просужих С.Б.* Одежда населения Великоустюжского края в XVII веке // Быть на Устюзе... С. 76–91 и др.
- 175 *Цветаев Д.В.* Обрусение западноевропейцев в Московском государстве. Варшава, 1903. С. 11.
- 176 Там же. С. 12.

¹⁷⁷ *Лаптева Л.П.* Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII века // Вопросы истории. 1970. № 1. С. 103–126; *Алпатов М.А.* Георг-Адам Шлейссингер о России конца XVII в. // История и историки: Историографический ежегодник. М., 1982. С. 195–203.

¹⁷⁸ *Лаптева Л.П.* Указ соч. С. 112, 117.

¹⁷⁹ Там же. С. 121–122.

¹⁸⁰ *Цветаев Д.В.* Указ. соч. С. 21.

Глава 3

Нелепое ничто,

или Над чем смеялись святые Древней Руси

¹ Цит. по: *Рюмина М.* Тайна смеха, или Эстетика комического. М., 1983. С. 188.

² *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. М., 1902; Репринт. М., 1996; *Кузнецов А.* Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

³ Особое место в мировой историографии занимает книга Г. Федотова «Святые древней Руси» (М., 1990).

⁴ *Будовниц И.У.* Юродивые древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. XII. С. 195.

⁵ *Панченко А.М.* Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 127.

⁶ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 11.

⁷ *Клибанов А.И.* Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут. 1992. № 1. С. 51.

⁸ *Снигирева Э.Д.* Антиклерикальные и антирелигиозные мотивы в русской народной сказке // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 107.

⁹ *Трубецкой Е.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. М., 1990. Кн. 2. С. 112, 115.

¹⁰ *Thompson E.M.* The Archetype of Fool in Russian Literature // Canadian Slavonic Papers. Vol. 15. № 3. 1973. P. 256–258.

¹¹ *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 3.

¹² В 2005 г. увидела свет книга С.А. Иванова «Блаженные похабы» – новый, более обширный вариант прежней книги «Византийское юродство». С.А. Иванов полемизирует со мной как с автором статьи «Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси» из книги «Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности» (Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003) и постулирует собственную историко-культурную концепцию юродства. Иванов упрекает меня в «идеологичности»: «Авторы (А.В. Каравашкин и А.Л. Юрганов. – А. Ю.) рассчитывают, что, разорвав путы субъектно-объектной дихотомии, они благодаря исповедуемой ими “исторической феноменологии” напитаются духом источников, как дельфийская Пифия – серными испарениями, а потом превратятся в дельфийских же жрецов и переложат бессвязные выкрики прорицательницы в правильные гекзаметры» (Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005. С. 21).

Остановимся здесь. Не знаю, кто из нас оракул, но я пытаюсь понять, что же хотел сказать С.А. Иванов. Допустимо ли под «серными испарениями» видеть исторические источники, а «бессвязные крики» приписывать их содержанию? Или мысль автора ушла еще дальше, куда я не могу проникнуть? Впрочем, Иванов продолжает: «“Беспредпосылочная герменевтика”, проповедуемая А.Л. Юргановым, не уберегла его текст “Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси”, посвященный юродству, от идеологичности. “Почему православная церковь при канонизации святых ни разу не спутала шута со святым угодником?” – восклицает автор, которому само это знание, надо полагать, досталось неким “беспредпосылочным” образом» (Там же).

Ну, во-первых, не восклицаю, а вопрошаю... стоит знак вопроса, а во-вторых, что же идеологического в том, что церковь ни разу не спутала шута со святым угодником? Если у Иванова имеются данные, что церковь извинялась и ошибалась, то лучший способ опровергнуть меня – привести подобные данные. Но их нет. Так в чем же «идеологичность»? Ведь само это знание дано мне из источников, а не из идеологии.

Обратимся к обоснованию Ивановым его «историко-культурной» концепции, чтобы понять, что для Иванова является «идеологич-

ностью». Автор декларирует цель научной работы – «исследовать непосредственное происхождение, а также оформление и бытование реального культурного феномена, который мог возникнуть лишь во вполне определенных исторических условиях» (С. 17). С этим утверждением трудно не согласиться. Однако мое внимание привлекает то, как историк определяет задачу исследования – «наша задача: *отрешиться* от того дискурса, который навязывает исследователю изучаемая им культура» (С. 13).

Совместить эти утверждения немыслимо без констатации факта глубокого противоречия самой концепции. Автор, пишущий «культурную историю юродства» (а может ли быть история некультурной?), поставил перед собой задачу «отрешиться» от любых прямых высказываний, которые обнаруживаются в исторических источниках, содержащих сведения об истории юродства. Не знаю, насколько я похож на дельфийскую Пифию, но текст, принадлежащий Иванову, требует расшифровки не в меньшей степени, чем «бессвязные выкрики прорицательницы».

Где же те «правильные гексаметры» Иванова, по которым можно судить о его концепции?

Одно из центральных утверждений исследователя: «Святость, становясь объектом историко-культурного рассмотрения, неизбежно перестает быть тем, чем она является для верующего; из априорной данности юродство превращается в сложную референцию, которая может в зависимости от культурных и политических обстоятельств наделяться бытийственностью или лишаться ее» (С. 12–13). Тут возникает вопрос: кто наделяет «сложную референцию» «бытийственностью»? Иванов скромно умалчивает, но догадаться нетрудно: это он, Иванов, наделяет ее бытийственностью. Или – лишает. На каком основании, спросите? Тут обнаруживается дельфийское молчание, исполненное глубокого смысла (ну наделяет, и все – зачем спорить?). Правда, автор идет дальше и помогает читателю не потерять интерес к научной концепции: «Для *православного* вопрос стоит таким образом: как извлечь из памятников свидетельства о реально существовавших юродивых? Мы же (читай: неправославные. – А. Ю.) ставим в каком-то смысле *противоположный вопрос*: что побуждает культуру творить образ юродивого и как этот конструкт характеризует самое культуру?» (С. 13).

В академической науке *еще никто* не осмеливался прямо вводить идеологические критерии: вот такие вопросы задают «православные», а другие вопросы – «неправославные» исследователи.

Попробуем понять, что из этого следует: если буддист заинтересуется тем, «как извлечь из русских памятников свидетельства о реально существовавших юродивых», то автоматически станет православным. Если американский славист поставит такой же вопрос – тоже угодит в православные. Смешно сказать, но сам Иванов весьма заинтересованно в разных местах своей книги исследует вопрос, «как извлечь из памятников свидетельства о реально существовавших юродивых» (С. 243–245 и др.), видимо, позабыв, что полагается делать неправославному (может быть Иванов тщательно скрывает, что он православный?).

Я бы не стал придираться к неряшливым оборотам письменной речи, если бы за ними не проглядывала обеспокоенность историка, думающего о том, как обезопасить себя от идеологичности средневековых текстов. Конечно, лучший способ на них, тексты, вообще не смотреть, чтобы не смущать себя чуждой культурой. Но тогда книгу не напишешь! Поэтому борьба с источниковой реальностью, которая «навязывает» свое мировидение, осуществляется на путях *игнорирования объяснительных мотивов* источников – пусть себе говорят «свое»! Мы-то пишем «культурную историю» *в отличие от источников* с их «религиозной» пропагандой. Специально противостоять источниковой реальности можно только при одном условии: когда требуется отстаивать свои идеологические позиции. Сталкиваются два объяснения – средневековое, с телеологией, причинно-следственными связями, и современное, чуждое духу Средневековья. Если бы Иванов в самом деле считал, что его «вера» не нуждается в доказательствах, то уступил бы изучаемой культуре право на монолог, хотя бы потому, что это уже история, а не настоящее. Но «историко-культурная» концепция Иванова в том и заключается, что в прошлом он видит актуальную современность и потому не готов ни в чем уступать прошлому как особой разновидности современности. Этот сгусток актуального сознания (по преимуществу журналистского) и есть глубинная основа методологических исканий Иванова, пишущего о юродстве не вполне академично: то снисходительно-иронично («клон» святого, «модное подвижание»), то выпренно-вдохновенно («ослепительное сияние единственно возможного Смысла»).

Журналистская основа работы особенно заметна, когда автор говорит о выводах исследования. «Заключение» написано в духе привычной журналистской критики. Оно основано на столь очевидных допущениях, что непонятно, зачем вообще нужно было что-то «исследовать». Историк произвольно берет Жития двух святых – Симеона Эмесского и Василия Блаженного (по Иванову, «корифеев») – и начинает их сравнивать. Потом следуют «выводы» о всей русской культуре. Такой прием вполне допустим для журнала «Итоги» в самые лучшие годы его существования. Иванов обсуждает «уровень юродской агрессии» – у обоих он оказывается «одинаков». Надо думать, что историк имеет какой-то прибор для измерения юродской агрессии. Дальше, как и предполагается, чтобы «не потерять» читателя, речь идет о сексуальной «активности» и сексуальной «пассивности» святых (у Иванова свои замеры). Еще дальше – об уровне дефекации (испражнения). И тут Иванов большой специалист (его не проведешь) – на Руси этим занимались больше, чем в Византии, а главное везде! Вот один из научных выводов ученого: «В ранневизантийских городах имелись общественные уборные, и отказ от пользования ими выглядел пощечиной благопристойности, тогда как в Москве еще и в начале XVIII в. *нужду справляли все и повсюду*, так что юродивый не имел шансов особенно отличиться на общем фоне» (С. 370).

Специфика Иванова как исследователя «культурной истории» заключается в том, что ему источники вообще не нужны: он и без них все знает. Например, собственным измерителем агрессии он вывел новый закон: «Сила агрессии была пропорциональна силе веры». И добавил: «...иконный фетишизм далеко превосходил все византийские прецеденты». Это сказано в связи с примером, согласно которому Василий Блаженный разбил икону, признав ее бесовской.

Более или менее научный вывод «культурной истории» юродства выражен крылатой фразой: «Русский юродивый – фигура злоедающая» (С. 371). Иванов приводит свое доказательство – из Жития Прокопия Вятского. В Житии описывается, как святой взял младенца и бросил его на «помостие», после чего тот умер. Но родственники и слова дурного не сказали: «...ничтоже блаженному зла сотворити, зане видяще его мужа свята». Увидев благочестие семьи, Прокопий воскрешает младенца. Что же пишет Иванов? «...на самом деле “похаб” готов преступить гораздо более страшные запреты: он нарушает не стыдли-

вость, он попирает самые основы христианской морали» (С. 372). Однако что такое «основы морали» для Иванова, если речь о чуде воскрешения, а не убийстве? По Иванову же речь идет об убийстве, потому что воскрешение – это уже «идеология» текста. Он не обращает внимания на объяснительные процедуры источника.

К чему, в конце концов, приходит автор? Кому адресована полемическая концепция «культурной истории» юродства? Иванов пишет: «Этим глумом и занимается юродивый. У него свой взгляд на проблему добродетели и греха. Для него “добро” никак не связано с обыденным представлением о том, что такое хорошо. Он демонстрирует изумленному человечеству, что даже десять заповедей для него не помеха, что даже убийство может ему проститься» (С. 382–383). Здесь же ссылка, весьма примечательная и предпоследняя в книге: «Эту сущностную черту юродства хорошо почувствовал идеолог нового “евразийства” А. Дугин: “...Соблюдение десяти заповедей не обладает решающим смыслом для православного...”» (С. 383). Значит, острие историко-культурной концепции направлено против евразийства (почвенничества); это – ответ Дугину и ему подобным. Пафос Иванова как современника убеждает, что нужно бороться со всякого рода проходимцами, но при чем здесь юродство – явление конкретно-историческое? Наука, которую исповедует Иванов, вполне соответствует тому, как ее понимал в свое время крупнейший идеолог советской науки М.Н. Покровский, подчеркивавший, что история – *это политика*, опрокинутая в прошлое. Иванов вполне справился с задачей книги – отрешиться от содержания источников, но при этом не выполнил своей же цели – исследовать бытование реального культурного феномена.

¹³ Панченко А.М. Указ. соч. С. 70.

¹⁴ Иванов С.А. Указ. соч. С. 213.

¹⁵ Ср.: Иванов С.А. Указ. соч. С. 213.

¹⁶ Повесть о житии Михаила Клопского // Библиотека литературы древней Руси. Вторая половина XV века. СПб., 1999. Т. 7. С. 218, 513.

¹⁷ ОР РГБ. Ф. 178. № 1365. Л. 35об.

¹⁸ Панченко А.М. Указ. соч. С. 80.

¹⁹ Там же. С. 80.

²⁰ Там же. С. 81.

²¹ Там же. С. 72, 82, 85, 124–125.

- ²² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т.: Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стереотип. Т. III (Муза–Сят). М., 1987. С. 512.
- ²³ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1997. Вып. 22: (Раскидаться–Рященко). С. 231.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Черепнин Л.В.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. С. 33–34.
- ²⁶ *Юрганов А.Л.* Источниковедение культуры; *Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Регион Докса. Источниковедение культуры.
- ²⁷ *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 164.
- ²⁸ Там же. С. 165.
- ²⁹ Там же. С. 182.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 183.
- ³² Там же. С. 184.
- ³³ Там же. С. 216.
- ³⁴ Там же. С. 218.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. С. 390.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ *Цодикович В.К.* Семантика иконографии «Страшного суда». Ульяновск, 1995. С. 81–95.
- ³⁹ *Молдован А.М.* Указ. соч. С. 391.
- ⁴⁰ *Камчатнов А.М.* Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 125.
- ⁴¹ Там же. С. 129–130.
- ⁴² Там же. С. 131–132.
- ⁴³ *Молдован А.М.* Указ. соч. С. 439.
- ⁴⁴ Там же. С. 439–440.
- ⁴⁵ Там же. С. 441.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Цит. по: *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 14.
- ⁴⁸ *Флоренский П.* Освящение реальности // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 148; *Чайка Т.А.* Нравственные альтернативы средневекового сознания в древнерусской агиографической литературе //

Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки). Киев, 1988. С. 175–185.

⁴⁹ Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912. С. 3.

⁵⁰ ОР РГБ. Ф. 236. № 151. Л. 98 (Выборская редакция).

⁵¹ Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893. Л. 16об.

⁵² Кузнецов И.И. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы (Историко-агиографическое исследование) // Зап. Моск. археологич. ин-та / Под ред. А.И. Успенского. М., 1910. Т. 8. С. 43.

⁵³ Там же. С. 35.

⁵⁴ Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. М., 1978. С. 308 (далее ПЛДР).

⁵⁵ Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 337–338.

⁵⁶ ОР РГБ. Ф. 299. № 374. Л. 198 об.–199.

⁵⁷ Житие преподобного Прокопия Устюжского; Ключевский В.О. Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871. С. 277–278, 387–388; Коноплев Н. Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1894. Кн. 4. С. 462–464; Шляпин В. Житие праведного Прокопия, устюжского чудотворца, и историческое описание Устюжского Прокопьевского собора. СПб., 1903. С. 101–116; Кукушкина М.В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 374–385; Белоброва О.А., Власов А.Н. Житие Прокопия Устюжского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. I. А–К. Л., 1988. С. 322–324; Иванов С.А. Византийское юродство. С. 142–143; Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1988. С. 144–159; Иорданская И.Д. К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из жития Прокопия Устюжского // Там же. С. 160–163; Власов А.Н. Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении (на материале памятников письменности XVI–XVIII вв.) // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990. С. 79–90; Сироткина И.Д. Сольвычегодская редакция «Жития Прокопия Устюжского» (XVI) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1990. № 1. С. 51–54; Власов А.Н. Устюг Великий и Соль Вычегодская как книжные центры позднего средневековья и тра-

диции ранних областных литератур древней Руси / Сыктывкарский университет: Ученый совет. Годичная сессия (2; 1995): Мат-лы науч. тр. филологич. фак-та. Сыктывкар, 1996. С. 17–28.

⁵⁸ ОР РГБ. Ф. 310. № 344 (XVII в.). Обзор источников см.: *Соколова Л.В.* Чудеса Николы Кочанова // *Словарь книжников...* Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). С. 511–512.

⁵⁹ Там же. № 567 (XV в.)

⁶⁰ *Жизнь и чудеса блаженного Николая Кочанова, Христа ради юродивого, Новгородского чудотворца.* М., 1891. С. 10–11.

⁶¹ *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 205.

⁶² *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых.* М., 1990. С. 248–249.

⁶³ *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 204.

⁶⁴ ОР РГБ. Ф. 256. № 397. Л. 358об.–359; Ф. 256. № 364. Л. 326–337, 632–637.

⁶⁵ *Святой блаженный Максим, Христа ради юродивый.* М., 1887.

⁶⁶ *Словарь исторический о святых...* С. 155.

⁶⁷ *Дмитриев Л.А.* Житие Михаила Клопского // *Словарь книжников...* Ч. 1: А–К. С. 302–305.

⁶⁸ *Янин В.Л.* К вопросу о происхождении Михаила Клопского // *Археографический ежегодник за 1978 г.* М., 1979. С. 52–61.

⁶⁹ *Иванов С.А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005. С. 253.

⁷⁰ *Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.

^{70а} *Романова А.А.* Житие Георгия Шенкурского // *Словарь книжников...* XVII в. Ч. 4. Дополнения. СПб., 2004. С. 380–381; *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // *Русская агиография: Исследования.* Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 21.

^{70б} *Усердов Михаил, священник.* Житие Георгия Шенкурского и грамота преосвященного Варнавы // ЧОЛДП. 1885. Январь. Отд. III. С. 11. *Епископ Никодим (Кононов).* Архангельский патерик: Жизнеописания русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии. М., 2000. С. 178–180.

⁷¹ Ковалевский И. Указ. соч. С. 272.

⁷² РГАДА. Ф. 181. Оп. 4. № 301; Ф. 181. Оп. 5. № 428, 486; РНБ. Соф. собр. № 1321, 1357, 1361, 1364, 1389, 1419; ОР РГБ. Ф. 310. № 1254, № 574; Ф. 247. № 599, № 714, № 617; Ф. 37. № 4206 № 539; Ф. 445. № 33; Ф. 209. № 260 и др. См. также: Жития святых российской церкви, также иверских и славянских и местночтимых подвижников: Месяц май. СПб., 1858. С. 235–245; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития... С. 235–245; *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. С. 231–233; *Каган М.Д.* Житие Исидора Твердислова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 1. А–К. С. 280–284; *Гладкова О.В.* Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 167–210.

⁷³ ОР РГБ. Ф. 178. № 1365; *Власов А.Н.* К вопросу о происхождении цикла сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских. С. 144–159.

⁷⁴ *Белоброва О.А., Власов А.Н.* Житие Иоанна Устюжского юродивого // Словарь книжников... Ч. 1; А–К. С. 268–269.

⁷⁵ Словарь исторический о святых. С. 60–61.

⁷⁶ *Терентьева Е.Э.* Житие Мартиниана Белозерского // Словарь книжников и книжности. Ч. 1; А–К. С. 297–299.

⁷⁷ ОР РГБ. Ф. 178. № 9578; Ф. 178. № 10473 (1695 г.); Ф. 299. № 375; Житие и чудеса праведнаго Лаврентия, Христа ради юродиваго, Калужского чудотворца. Калуга, 1891; *Романова А.А.* Чудеса Лаврентия Калужского // Словарь книжников... XVII в. Ч. 4. Дополнения. С. 238–240.

⁷⁸ Ковалевский И. Указ. соч. С. 262.

⁷⁹ Словарь исторический о святых. С. 142–143.

⁸⁰ *Кузнецов И.И.* Указ. соч.; *Творогов О.В.* Указ. соч. С. 18.

⁸¹ Ковалевский И. Указ. соч. С. 234.

⁸² ОР РГБ. Ф. 299. № 374; *Каган М.Д.* Житие Арсения Новгородского // Словарь книжников. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992. С. 331; *Буланин Д.М.* Житие Арсения Новгородского // Там же. Ч. 4. Т–Я. Дополнения. С. 704.

⁸³ Словарь исторический о святых. С. 37; 1000 лет русской святости. Русские святые. СПб., 2000. С. 304.

⁸⁴ Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 115–116; *Горсей Дж.* Записки о России. XVI – начало XVII в. М., 1990. С. 54; *Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника. Л., 1925. С. 91; *Словарь исторический о святых.* С. 183.

⁸⁵ *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 214.

⁸⁶ ОР РГБ. Ф. 304. № 654; *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998. С. 87–88.

⁸⁷ *Словарь исторический о святых.* С. 111–112; *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 206–207; *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 87–88.

⁸⁸ *Мельник А.Г.* Надгробная икона Ростовского святого Иоанна Власатого // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* 2002. № 2. С. 74.

⁸⁹ *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 259–260.

⁹⁰ *Мельник А.Г.* Указ. соч.

⁹¹ *Ключевский В.О.* Указ. соч. С. 343–344.

⁹² *Ковалевский И.* Указ. соч. С. 244; ОР РГБ. Ф. 299. № 388. Л. 147–148об.

⁹³ ОР РГБ. Ф. 299. № 388. Л. 147–148об.

⁹⁴ *Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси.* XII век. М., 1980. С. 608.

⁹⁵ РГАДА. Ф. 181. № 355. Л. 90.

⁹⁶ Там же. Л. 90.

⁹⁷ *Клосс Б.М.* Указ. соч. Т. 1. С. 338–339.

⁹⁸ *Кузнецов И.И.* Указ. соч. С. 40.

⁹⁹ *Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси.* СПб., 1999. Т. 7: Вторая половина XV века. С. 143–145.

¹⁰⁰ *Кузнецов И.И.* Указ. соч. С. 43.

¹⁰¹ *Христианское учение о злых духах.* М., 1990. С. 7.

¹⁰² *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 227.

¹⁰³ *Христианское учение о злых духах.* С. 8.

¹⁰⁴ *Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура.* Киев; М., 1998. Стб. 802–807.

¹⁰⁵ *Молдован А.М.* Указ. соч. С. 261.

¹⁰⁶ Там же. С. 263.

¹⁰⁷ Там же. С. 264.

- ¹⁰⁸ Там же. С. 266; *Юрганов А.Л.* Из истории табуированной лексики. Что такое «блядь» и кто такой «блядин сын» в культуре русского Средневековья // *Одиссей. М., 2000. С. 194–206.*
- ¹⁰⁹ *Кочетков И.А.* Категория времени в житии и житийной иконе // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. М., 1978. С. 227–236.
- ¹¹⁰ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 31–32.
- ¹¹¹ *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 206, 209–210.
- ¹¹² *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского воина // *Философские произведения. М., 1986. С. 93.*
- ¹¹³ Там же. С. 98.
- ¹¹⁴ Там же. С. 100.
- ¹¹⁵ Там же. С. 101.
- ¹¹⁶ *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 254–256.
- ¹¹⁷ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 470.
- ¹¹⁸ *Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // *Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия: Науч. сб. / Под об. ред. С.С. Хоружего. М., 1995. С. 90.*
- ¹¹⁹ *Зарин С.М.* Указ. соч. С. 475.
- ¹²⁰ О проблеме смеха в культуре см.: *Бергсон А.* Смех // *Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. СПб., 1914; Пропп В.Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976; *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; *Хейзинга Й.* Homo ludens: опыт преодоления игрового элемента культуры. М., 1992; *Карасев Л.* Философия смеха. М., 1996.
- ¹²¹ *Безобразов П.* Древнейшие греческие жития // *Журнал Министерства народного просвещения. Нов. сер., 1917. Т. 71. Окт. С. 150; Памятники византийской литературы IV–IX вв. М., 1968. С. 39–44; Лобачевский С.* Святой Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 139–195.
- ¹²² *Кривошеин В.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению Восточных Отцов // *Альфа и Омега: Учен. зап. О-ва для распространения Священного Писания в России. М., 1996. С. 47.*
- ¹²³ *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872. С. 393.

¹²⁴ *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 13–15; *Шахматов А.* Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1896. Т. 1. С. 65.

¹²⁵ *Лурье В.М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 31–35.

¹²⁶ ОР РГБ. Ф. 37. № 404. Л. 182.

¹²⁷ Там же. Л. 182об.

¹²⁸ Там же Л. 185.

¹²⁹ Там же. Л. 185–185об.

¹³⁰ О восприятии Антония Великого в западной традиции см.: *Флоренский П.* Антоний романа и Антоний предания // Флоренский П. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 490–527.

¹³¹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушленко-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 204.

¹³² ОР РГБ. Ф. 37. № 404. Л. 186.

¹³³ Там же. Л. 191об.–192.

¹³⁴ ОР РГБ. Ф. 37. № 404. Л. 186об.

¹³⁵ *Тамарченко Н.Д.* «Эстетика словесного творчества» Бахтина и русская религиозная философия. М., 2001. С. 143.

¹³⁶ *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности // «Я» и «Оно»: Тр. разных лет. Тбилиси, 1991. С. 65.

¹³⁷ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 15

¹³⁸ *Рюмина М.* Указ. соч. С. 226.

¹³⁹ *Бахтин М.М.* Указ. соч. С. 16.

¹⁴⁰ *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–167; см. также: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 588–593; *Морсон Г.С.* Бахтин и наше настоящее // Бахтинский сборник. Т. II. М., 1991. С. 5–30; *Аверинцев С.С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М., 1993. С. 341–344.

¹⁴¹ *Панченко А.М.* Указ. соч. С. 3.

¹⁴² *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Литературно-теоретические исследования. 1989. М., 1989. С. 243.

- ¹⁴³ Зеeman К.Д. Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVIII. С. 117–118.
- ¹⁴⁴ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 34; Он же. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 295.
- ¹⁴⁵ Махов А.Е. Сад демонов: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 111–112; Рассел Дж. Люцифер. Дьявол в Средние века. СПб., 2001.
- ¹⁴⁶ ОР РГБ. Ф. 299. № 374. Л. 149об.
- ¹⁴⁷ Там же. Л. 150об.
- ¹⁴⁸ Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. 1. С. 245–248.
- ¹⁴⁹ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). С. 36–37.
- ¹⁵⁰ Данте Алигьери. Божественная комедия. Пермь, 1994. С. 5.
- ¹⁵¹ Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 39.
- ¹⁵² Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. С. 203–204.
- ¹⁵³ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). С. 38.
- ¹⁵⁴ Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 43.
- ¹⁵⁵ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 181.
- ¹⁵⁶ Там же.

Глава 4

Традиция и апостасия

¹ Берман Б.И. Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 159–183.

² Там же. С. 161.

³ В последнее время проявляется большой интерес к типологическим сравнениям агиографического (и, в частности, демонологического) опыта Западного и Восточного христианства (*Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Berkeley; Los Angeles, 1991; Ryan W.F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review. 1998. Vol. 76 (№ 1. January). P. 49–84; Реджинальд Грегюар* (Урбино, Италия). Литературные и богословские модели в западной агиографии // *Монастырская культура. Восток и Запад. СПб., 1999. С. 75–85; Николаев С.И.* Латинская притча XIII в. о дочерях дьявола в русских рукописях XVII–XIX вв. // *ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. LI. С. 396–403; Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003).

⁴ *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени: Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века. М., 1999. С. 113.

⁵ Там же. С. 113.

⁶ *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 15.*

⁷ Там же. С. 18.

⁸ *Аверинцев С.С.* Авторство и авторитет // Там же. С. 105–125.

⁹ *Аверинцев С.С. и др.* Указ. соч. С. 20.

¹⁰ *Теория литературы: В 2 т. / Под ред. Н.Д. Тамарченко. М., 2004. Т. 2: Бройтман С.Н.* Историческая поэтика. С. 121–123.

¹¹ *Куделин А.Б.* Автор и традиционалистский канон // Там же. С. 222.

¹² Там же. С. 223.

¹³ Там же. С. 225.

¹⁴ Там же. С. 248, 252.

¹⁵ Там же. С. 259; см. также: *Куделин А.Б.* Мотив в традиционной арабской поэзии // *Восточная поэтика: специфика художественного образа. М., 1983.*

¹⁶ См.: *Бернштейн Б.М.* Традиция и канон. Два парадокса // Советское искусствознание. 1980. № 2. С. 112–153; *Lachmann R.* Kanon und Gedenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhunderts // Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation. München, 1987; *Вагнер Г.К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987; *Флоренский П.* Иконостас. СПб., 1993.

¹⁷ *Лотман Ю.М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: Сб. ст. М., 1973. С. 16–22.

¹⁸ *Лосев А.Ф.* О понятии художественного канона // Там же. С. 15; *Он же.* Художественный канон как проблема стиля // Вопросы эстетики. М., 1962. Вып. 6.

¹⁹ Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2. Стб. 1188.

²⁰ О возможности такого подхода уже писалось в научной литературе. См.: *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики // Ранчин А.М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 89–90; *Конявская Е.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // *Ruthenica*. Київ, 2004. Т. 3. С. 86–87.

²¹ *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 63.

²² Там же. С. 63.

²³ *Творогов О.В.* Житие Андрея Юродивого // Словарь книжников... (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. I. С. 131–132.

²⁴ *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 18.

²⁵ *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 15.

²⁶ *Зализняк А.А., Янин В.Л.* Вкладная грамота Варлаама Хутынского // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 1990. М., 1992. С. 12–13.

²⁷ *Попова О.С.* Миниатюры Служебника раннего XIII в. // Древнерусское искусство. Русь. Византия. Балканы. XIII век. СПб., 1997. С. 286; см. также: *Рубан Ю.И.* Служебник Варлаама Хутынского (ГИМ, Син 604) 343, конец XII – начало XIII в.: Описание, тексты, комментарии // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова: Ученые записки. М., 1996. Вып. 2. С. 99–129; *Шалина И.А.* Икона

«Варлаам Хутынский в Житии» XVI века и ее литературная основа // Древнерусское искусство. Новые атрибуции: Сб. ст. СПб., 1994. С. 25–38; *Синицына Л.П.* К иконографии Варлаама Хутынского // Скульптура. Прикладное искусство: Реставрация, исследования. М., 1993. С. 149–157; *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 17–18.

²⁸ *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998. С. 71.

²⁹ *Дмитриев Л.А.* Указ. соч. С. 40–44.

³⁰ *Дмитриев Л.А.* Житие Варлаама Хутынского // Словарь книжников... Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). С. 138–142.

³¹ *Дмитриев Л.А.* Житие Михаила Клопского // Словарь книжников... Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А–К. Л., 1998. С. 302–305.

³² *Клосс Б.М.* Избранные труды. М., 2001. Т. II: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. С. 249; *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 76; *Lenhoff G.* Early Russian Hagiology: The Lives of Prince Fedor the Black. Wiesbaden; Harrassowitz, 1997. P. 3.

³³ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 76.

³⁴ Там же. С. 77.

³⁵ *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 222–234.

³⁶ *Lenhoff G.* Указ. соч.

³⁷ *Op. cit.* P. 216–219, 220–229, 230–241, 242–281, 282–297, 298–367.

³⁸ *Op. cit.* P. 368–385.

³⁹ *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. II. С. 250–251.

⁴⁰ Там же. С. 19; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 75–86; *Кучкин В.А.* «Сказание о смерти митрополита Петра» // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 59–79; *Седова Р.А.* Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М., 1993.

⁴¹ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 67.

⁴² Там же.

⁴³ *Клосс Б.М.* Указ. соч. С. 15.

⁴⁴ *Прохоров Г.М.* Древнейшая рукопись с произведениями митрополита Киприана // Памятники культуры: новые открытия. Л.,

1979. С. 23–26; *Он же. Житие митрополита Петра* // *Словарь книжников...* Вып. I: (XI – первая половина XIV в.). С. 163–166.

⁴⁵ *Клосс Б.М.* Указ. соч. С. 32–34.

⁴⁶ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 74.

⁴⁷ Там же. С. 74–75.

⁴⁸ *Клосс Б.М.* Указ. соч. С. 48–49.

⁴⁹ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 79.

⁵⁰ Там же. С. 79–80.

⁵¹ *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 182–184; *Белякова Е.В.* К истории учреждения автокефалии русской церкви // *Россия на путях централизации.* М., 1982. С. 152–154; *Лурье Я.С.* Житие Ионы // *Словарь книжников...* Ч. 1: А–К. С. 270–273.

⁵² *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 547.

⁵³ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития... С. 245–246.

⁵⁴ *Мельник А.Г.* История почитания ростовских святых в XII–XVII веках. Ярославль, 2003. С. 32–62.

⁵⁵ Учитывается также публикация А.А. Титова «Житие св. Леонтия, епископа Ростовского». М., 1893.

⁵⁶ *Семенченко Г.В.* Древнейшие редакции жития Леонтия Ростовского // *ТОДРЛ.* Л., 1989. Т. XLII. С. 241–254.

⁵⁷ *Он же.* Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // *Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры.* Л., 1987. С. 167–176.

⁵⁸ Обзор литературы см.: *Филипповский Г.Ю.* Житие Леонтия Ростовского // *Словарь книжников...* Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). С. 159–161.

⁵⁹ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 61.

⁶⁰ *Семенченко Г.В.* К характеристике редакций жития ростовского епископа Исая // *Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода:* Сб. ст. М., 1989. С. 33–48.

⁶¹ *Дмитриева Р.П., Семенченко Г.В.* Житие Игнатия Ростовского // *Словарь книжников...* Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). С. 150–151.

⁶² *Мельник А.Г.* История почитания ростовских святых. С. 170.

⁶³ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 73.

⁶⁴ Там же. С. 83.

⁶⁵ *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII). М., 2001. Т. 1.

⁶⁶ *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб // Словарь книжников... Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 174.

⁶⁷ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 73.

⁶⁸ *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 174. Подробнее о Житии Иоанна Новгородского см.: *Творогов О.В.* Указ. соч. С. 30–31.

⁶⁹ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 82.

⁷⁰ *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб. С. 168. Подробнее о Житии см.: *Творогов О.В.* Указ. соч. С. 25–26.

⁷¹ *Дмитриева Р.П.* Маркелл // Словарь книжников... Ч. 2: Л–Я. С. 104.

⁷² *Белоброва О.А., Соколова Л.В.* Иоасаф // Там же. Ч. 1: А–К. С. 407–408.

⁷³ *Буладин Д.М.* Зиновий Отенский // Там же. С. 357–358.

⁷⁴ *Рождественская М.В.* Иона // Там же. С. 426–427.

⁷⁵ *Трояновский С.В.* Архитектурно-археологические исследования на территории Савво-Вишерского монастыря // Новгород и Новгородская земля. История и археология / Мат-лы науч. конф. Новгород, 26–28 января 1993 г. Новгород, 1993. Вып. 7. С. 45–52.

⁷⁶ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 78.

⁷⁷ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития... С. 157–158.

⁷⁸ Там же. С. 158.

⁷⁹ Там же. С. 156.

⁸⁰ *Белоброва О.А.* Геласий // Словарь книжников... Ч. 1: А–К. С. 144–145.

⁸¹ *Янковска Л.А.* Житие Саввы Вишерского (типологический и текстологический анализ) // *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filologia Rosyjska.* Gdańsk, 1979. № 8. S. 41–58.

⁸² *Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. М., 2001. Т. LII. С. 548.

⁸³ Там же. С. 557–559.

⁸⁴ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 61.

⁸⁵ *Дмитриева Р.П.* Василий (в иноках Варлаам) (XVI в.) // Ч. 1: А–К. С. 112–116.

⁸⁶ *Охотникова В.И.* Григорий // Там же. С. 174.

⁸⁷ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 71.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Охотникова В.И. Повесть о Довмонте // Словарь книжников... Ч. 2: Л–Я. С. 239–243; Она же. Повесть о Довмонте: Исследования и тексты. Л., 1985. С. 3.

⁹⁰ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 118.

⁹¹ Латышева Г.Г. Публицистический источник по истории опричнины: (К вопросу о датировании) // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории: Сб. тр. МГПИ им. В.И. Ленина. М., 1974. С. 30–62; Дмитриева Р.П. Житие Филиппа митрополита (Колычева) // Словарь книжников... Ч. 1: А–К. С. 342–344.

⁹² Лобакова И.А. «Житие митрополита Филиппа». 1. Соотношение Краткой и Пространной редакций Жития // ТОДРЛ. 1997. Т. L. С. 270–280.

⁹³ Иванова А. (Комментарий) // Жития и чудеса святых в древнерусской письменности. Вып. 1: Тексты, исследования, материалы. М., 2002. С. 192.

⁹⁴ Краткое Сказание о жизни и чудесах святого блаженного Василия, Христа ради Юродивого, Московского чудотворца: Церковнославянский текст. М., 1853; Белянкин А.Е. Сказание о жизни и чудесах святого блаженного Василия, Христа ради Юродивого, Московского чудотворца, основанное на достоверных источниках и составленное автором описания Покровского и Святого Василия Блаженного Собора. М. 1884. С. 64; Барбарин В. Жизнь и чудеса святого блаженного Василия и Иоанна Христа ради Юродивых Московских чудотворцев. М., 1894.

⁹⁵ Панченко А.М. Житие Василия Блаженного // Словарь книжников... Ч. 1: А–К. С. 250–251; Орлова (Сабинова) Л.М. К вопросу о литературной истории Жития Василия Блаженного (Особая редакция) // Устная и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. Археография и книжность. Лингвистическое изучение европейского Севера. С. 57–59; Творогов О.В. О «Своде древнерусских жития». С. 18.

⁹⁶ Титов А. Житие преподобного Авраамия Ростовского (по поводу письма о нем иезуита И.М. Мартынова). Сергиев Посад, 1908. С. 6.

⁹⁷ Буланина Т.В. Житие Авраамия Ростовского // Словарь книжников... Ч. 1: А–К. С. 237–239.

⁹⁸ *Гладкова О.В.* Древнерусский святой, пришедший с Запада (о малоизученном «Житии Исидора Твердислова, ростовского юродивого») // *Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество.* М., 2002. С. 172.

⁹⁹ Описание Комельского монастыря. Вологда, 1855; *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 124.

¹⁰⁰ *Понырко Н.В.* Нафанаил // *Словарь книжников...* Ч. 2: Л–Я. С. 122–124.

^{100а} См. новейшие исследования Жития: *Сергеев А.Г.* История текста Жития св. Корнилия Комельского // *Опыты по источниковедению.* СПб., 2000. Вып. 3: Древнерусская книжность: Редактор и текст. С. 233–255; *Он же.* Проложные редакции Жития Корнилия Комельского // *Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии.* СПб., 2004. С. 104–111.

¹⁰¹ *Акты исторические.* Т. 1. № 357. С. 485.

¹⁰² *Суворов Н.И.* Описание Павло-Обнорского монастыря Вологодской епархии. Вологда, 1866. С. 55–58; *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. С. 232–266; *Коноплев Н.* Святые Вологодского края. М., 1895. С. 68–72; *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 414; *Ивина Л.И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Историко-географическое исследование по материалам монастырей. Л., 1985. С. 180–215.

¹⁰³ *Каган М.Д.* Житие Павла Обнорского // *Словарь книжников...* Ч. 1: А–К. С. 313–314.

¹⁰⁴ *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По житиям святых). М., 1996. С. 141–143.

¹⁰⁵ *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 148.

¹⁰⁶ *Дмитриев Л.А.* Иона (XVI в.) // *Словарь книжников...* Ч. 1: А–К. С. 428.

¹⁰⁷ *Прохоров Г.М.* Иринарх Глушицкий // Там же. С. 439.

¹⁰⁸ *Семячко С.А.* Дионисиев Глушицкий монастырь как центр агиографии // *Монастырская культура.* СПб., 1999. С. 86–92; *Она же.* Житие Амфилохия Глушицкого // *ТОДРЛ.* СПб., 2001. Т. LII. С. 348–358.

¹⁰⁹ *Семячко С.А.* Житие Амфилохия Глушицкого. С. 348–349.

¹¹⁰ *Древнерусские патерики.* Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999.

- ¹¹¹ *Лёнигрен Т.П.* Введение // *Соборник Нила Сорского.* М., 2000. Ч. 1. С. 9–24; *Соборник Нила Сорского.* М., 2002. Ч. II; *Соборник Нила Сорского.* М., 2004. Ч. III.
- ¹¹² *Пугин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. СПб., 1998. С. 140 (Далее в ссылках на текст памятника указывается: Повесть. – А. Ю.).
- ¹¹³ Там же. С. 178.
- ¹¹⁴ Там же. С. 196–197.
- ¹¹⁵ Там же. С. 213.
- ¹¹⁶ Там же. С. 226.
- ¹¹⁷ *Минеева С.В.* Тексты. Т. II. С. 77.
- ¹¹⁸ Там же. С. 77–78.
- ¹¹⁹ Повесть. С. 158.
- ¹²⁰ Там же. С. 186–187.
- ¹²¹ Там же. С. 203.
- ¹²² Там же. С. 218.
- ¹²³ *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. СПб., 2001. С. 262–263.
- ¹²⁴ Повесть. С. 39.
- ¹²⁵ Там же. С. 183.
- ¹²⁶ Там же. С. 230.
- ¹²⁷ Там же. С. 185.
- ^{128–129} *Преподобный Макарий Великий.* Духовные беседы, послания и слова. М., 2002. С. 70.
- ¹³⁰ *Словарь библейского богословия* / Под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Киев; Москва, 1998. Стб. 477.
- ¹³¹ *Видегрен Г.* Мани и манихейство. СПб., 2001.
- ¹³² *Каждан А.П.* Византийская культура. СПб., 1997. С. 132.
- ¹³³ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 514–515; Повесть о Ионе, архиепископе Новгородском // *Памятники старинной русской литературы.* СПб., 1862. Вып. 4. С. 27.
- ¹³⁴ ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 285–285об.
- ¹³⁵ *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. II. С. 280.
- ¹³⁶ Там же. С. 312.
- ¹³⁷ Там же. С. 313.
- ¹³⁸ Там же.
- ¹³⁹ Там же. С. 314.

- 140 ОР РГБ. Ф. 310. № 329. Л. 57–57об.
- 141 ОР РГБ. Ф. 228. № 142. Л. 422.
- 142 ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 246об.
- 143 Там же. Л. 262–262об.
- 144 Там же. Л. 264об.–266об.
- 145 Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 126.
- 146 Там же. С. 126, 128.
- 147 Там же. С. 134.
- 148 Там же. С. 150, 152.
- 149 Семенченко Г.В. Древнейшие редакции Жития Леонтия Ростовского. С. 250.
- 150 Ср.: *Harakas S.S. Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition. New York, 1990.*
- 151 Повесть. С. 153.
- 152 Там же. С. 153, 178.
- 153 Там же. С. 153.
- 154 Там же. С. 145.
- 155 ОР РГБ. Ф. 138. № 17. Л. 408об.
- 156 Киево-Печерский патерик. С. 35.
- 157 Житие Паисия Великого // *Соборник Нила Сорского. Ч. I. М., 2000. С. 437; см. также: Житие Антония Великого // Там же. Ч. III. М., 2004. С. 155.*
- 158 Христианское учение о злых духах. М., 1990. С. 11.
- 159 Житие Илариона Великого // *Соборник Нила Сорского. Ч. II. М., 2002. С. 97.*
- 160 ОР РГБ. Ф. 304. № 712. Л. 479об.
- 161 Повесть. С. 144.
- 162 Цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин). Ангелы и бесы в духовной жизни по учению Восточных Отцов // Кормчий. Журнал сокровищ Священного Предания. 1996 г. Вып. 1. М., 1996. С. 12.*
- 163 Там же. С. 18.
- 164 *Пигин А.В. Из истории русской демонологии. С. 82.*
- 165 Там же.
- 166 Житие Антония Великого // *Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 161.*
- 167 *Архиепископ Василий (Кривошеин). Указ. соч. С. 4.*
- 168 Повесть. С. 144.

169 ОР РГБ. Ф. 228. № 142. Л. 424–424об.

170 *Гладкова О.В.* Тема ума в «Повести от жития Петра и Февронии» XVI в. (Идейно-художественная структура текста) // Макариевские чтения. Почитание святых на Руси / Мат-лы IV российск. науч. конф., посвящ. памяти святителя Макария (5–7 июня 1996 г.). Можайск, 1996. Вып. IV. Ч. II. С. 191–193.

171 *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 2000. С. 96.

172 *Минеева С.В.* Тексты. Т. II. С. 80–81.

173 Там же. С. 81.

174 *Охотникова В.И.* Повесть о Довмонте. Исследование и тексты. Л., 1985. С. 229.

175 ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 513.

176 Там же. С. 509.

177 Житие Варлаама Хутынского // Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 1–12. СПб., 1897. Стб. 203–204.

178 Житие Варлаама Хутынского // Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Стб. 212–213.

179 *Семенченко Г.В.* Новый источник... С. 175.

180 ОР РГБ. Ф. 304. № 712. Л. 478–479об.

181 Там же. Ф. 178. № 1817. Л. 269.

182 Там же. Ф. 310. № 329. Л. 63об.–64.

183 Там же. Ф. 178. № 1817. Л. 272об.–273.

184 Там же. Л. 273об.–274.

185 Там же. Ф. 304. № 667. Л. 104–131.

186 Там же. Л. 110об.

187 Там же. Л. 120.

188 Там же. Л. 131.

189 Там же. Ф. 304. № 712. Л. 481–481об.

190 Там же. Ф. 310. № 667. Л. 129об.

191 Повесть. С. 178.

192 Там же.

193 Там же. С. 140.

194 Там же.

195 Там же. С. 178.

196 Там же. С. 178–179.

197 Там же. С. 140.

- 198 Повесть. С. 179.
- 199 Там же. С. 145; ср.: Житие Афанасия иж въ Афоне // Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 378.
- 200 Повесть. С. 148.
- 201 ОР РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 80, 127об.
- 202 Там же. Л. 96об.
- 203 Там же. Л. 90об.
- 204 Там же. Л. 101об.–102об.
- 205 *Минеева С.В.* Тексты. Т. II. С. 72.
- 206 Волоколамский патерик. С. 103–104.
- 207 Там же. С. 104.
- 208 Там же. С. 61.
- 209 Там же.
- 210 Там же. С. 62.
- 211 Там же. С. 63.
- 212 Там же.
- 213 Там же. С. 99.
- 214 *Минеева С.В.* Тексты. Т. II. С. 74.
- 215 Там же. С. 22.
- 216 Там же. С. 23.
- 217 ОР РГБ Ф. 304. № 667. Л. 246–264об.
- 218 Житие Авраамия Ростовского // Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 185; *Титов А.* Житие преподобнаго Авраамия Ростовскаго. С. 11.
- 219 Житие Авраамия Ростовского. С. 185.
- 220 *Дурново Н.Н.* Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе / Из четвертаго тома трудов Славянской комиссии Императорского московскаго археологическаго общества. М., 1905. С. 3, 15.
- 221 Житие Авраамия Ростовского. С. 187.
- 222 Житие Пахомия Великаго // Соборник Нила Сорского. Ч. III. С. 481–485.
- 223 *Босли Р.Д.* Житие св. Игнатия Ростовского // История и культура Ростовской земли. Ростов, 1993. С. 68; Повесть о Евфимии, архиепископе Новгородском: Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С. 24.
- 224 ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 274.

- 225 *Пигин А.В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. LII. С. 225–292.
- 226 ОР РГБ. Ф. 178. № 1817. Л. 296–296об.
- 227 *Пигин А.В.* Литературная история... С. 272.
- 228 ОР РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 120.
- 229 Там же. Ф. 178. № 1817. Л. 290об.
- 230 Там же. Ф. 310. № 369. Л. 90об.
- 231 Там же. Ф. 178. № 1817. Л. 291.
- 232 Там же. Л. 291об.–292.
- 233 Там же. Л. 292об.
- 234 Там же. Л. 293об.–294.
- 235 Там же. Л. 294об.–295.
- 236 Киево-Печерский патерик. С. 48.
- 237 Житие Симеона Столпника // Соборник Нила Сорского. Ч. I. С. 111.
- 238 Повесть. С. 141.
- 239 Там же. С. 180.
- 240 Там же. С. 198.
- 241 Там же. С. 228.
- 242 Там же. С. 241–242.
- 243 Там же. С. 197.
- 244 Там же. С. 246.
- 245 *Кузнецов И.И.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы (историко-агиографическое исследование) // Записки Моск. археологич. ин-та / Под ред. А.М. Успенского. М., 1910. Т. 8. С. 35.
- 246 Повести и житии Михаила Клопского / Подг. текстов и статья Л.А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 89.
- 247 Повесть. С. 141.
- 248 Там же.
- 249 Там же. С. 142.
- 250 Повесть. С. 141.
- 251 Там же. С. 143.
- 252 Там же. С. 141.
- 253 Цит. по: *Махов А.Е.* Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 88.
- 254 Борисоглебская редакция Жития. Л. 92об.–93.
- 255 Там же. Л. 93об.
- 256 ОР РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 110.

- 257 Там же. № 712. Л. 480–480об.
- 258 Киево-Печерский патерик. С. 38.
- 259 Житие Симеона Столпника // Сборник Нила Сорского. Ч. I. С. 167.
- 260 Там же. С. 167.
- 261 Там же. С. 168.
- 262 Там же. С. 172.
- 263 Повесть. С. 187.
- 264 Там же.
- 265 Там же. С. 188.
- 266 Там же.
- 267 Там же. С. 204, 219, 234.
- 268 Там же. С. 185.
- 269 Киево-Печерский патерик. С. 34.
- 270 ОР РГБ. Ф. 178. № 9423. Л. 29об.–31.
- 271 Повесть. С. 188.
- 272 Там же. С. 190.
- 273 Повесть. С. 191.
- 274 Повесть. С. 190 (147, 206, 221).
- 275 *Минеева С.В.* Тексты. Т. II. С. 79.
- 276 Повесть. С. 191.
- 277 Там же. С. 145.
- 278 Там же. С. 29–30.
- 279 Там же. С. 142.
- 280 Там же. С. 143.
- 281 Там же. С. 184.
- 282 Повесть. С. 192.
- 283 Там же. С. 193.
- 284 Там же. С. 113.
- 285 Житие преподобного Прокопия Устюжского. С. 135.
- 286 Повесть. С. 150.
- 287 Там же. С. 208.
- 288 Там же. С. 150.
- 289 Там же. С. 193.
- 290 Там же. С. 210.
- 291 Там же. С. 193.
- 292 Там же. С. 151.
- 293 Там же. С. 194.

- 294 Кузнецов И.И. Указ. соч. С. 54.
- 295 Там же. С. 40.
- 296 Минеева С.В. Тексты. Т. II. С. 8.
- 297 Житие Варлаама Хутынского // Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 1–12. Стб. 209.
- 298 Пугин А.В. Из истории русской демонологии. С. 116.
- 299 Там же. С. 40.
- 300 Гизель И. Мир з Богом человеку. Киев, 1669. Л. 238.
- 301 Там же. Л. 238, 239, 240, 241, 242–432, 244.
- 302 Об отношении к дьяволу в русской культуре XVII в. см.: Kivelson V.A. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Berkeley; Los Angeles, 1991. P. 74–94; Zguta R. Witchcraft and Medicine in Pre-Petrin Russia // Russian Review. 1978. Vol. 37. № 4 (October). P. 438–448; Idem. Witchcraft Trails in Seventeenth-Century Russia // American Historical Review. 1977. Vol. 82. № 5 (December). P. 1187–1207; Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1992; Worobec Chr.D. Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // Russian Review. 1995. Vol. 54. № 2 (April). P. 165–187.
- 303 Власов А.Н. Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI–XVII веках. Сыктывкар, 1991. С. 58.
- 304 Пугин А.В. Из истории русской демонологии. С. 42.
- 305 Зиборов В.К. Иннокентий Гизель // Словарь книжников... Ч. 2. С. 43–46; Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Гизель // Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия. М., 1994. Т. 1. С. 552–553.
- 306 Русский биографический словарь. Ибак–Ключаров. СПб., 1897. С. 116.
- 307 Сумцов Н.Ф. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Харьков, 1885. Ч. 3. С. 3–4.
- 308 Там же. С. 4.
- 309 Там же. С. 19–20.
- 310 Там же. С. 20.
- 311 Н.П. Рукописные заметки на полях книги «Мир человека с Богом» Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 года // Киевская старина. 1892. Т. 36. № 1. С. 148.

312 *Сумцов Н.Ф.* Указ. соч. С. 27.

313 См. новейшее исследование: *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004.

314 Обзор литературы по данному вопросу см.: *Махов А.Е.* Сад демонов.

315 Ср.: *Godbeer R.* The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England. N. Y., 1992.

316 *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 245.

317 *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Киев, 2003. Ч. I. Вопросы 44–74. С. 94.

318 *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 143, 145.

319 Там же. С. 145.

320 Там же. Указ. соч. С. 87.

321 *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

322 *Творогов О.В.* Житие Василия Нового // Словарь книжников... Вып. 1. С. 142.

323 Там же.

324 *Вилинский С.Г.* К литературной истории Жития Василия Нового. Одесса, 1907. С. 31–32.

325 *Белецкий А.И.* Вымысел и домысел в художественной литературе, преимущественно русской // Белецкий А.И. Избранные труды по теории литературы. М., 1964; *Еремин И.П.* О художественной специфике древнерусской литературы // Еремин И.П. Литература Древней Руси (этюды и характеристики). М.; Л., 1966; Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970; *Волкова Т.Ф.* Развитие повествовательности и художественного вымысла в русской исторической литературе XV–XVII веков: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1989.

326 *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 34.

327 *Ромодановская Е.К.* Указ. соч. С. 53.

328 Ср.: *Шёнле А.* Подлинность и вымысел в авторском самосознании русской литературы путешествий. 1790–1840. СПб., 2004. С. 12–17.

329 Там же. С. 84–85.

³³⁰ *Каравашкин А.В.* Русская средневековая публицистика: проблема творческой индивидуальности (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский). М., 2001. С. 5–6.

³³¹ Ср.: *Лотман Ю.М.* О содержании и структуре понятия «художественная литература» // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1992. Т. 1. С. 203–215; *Николаев С.И.* Литературная культура петровской эпохи. СПб., 1996.

Глава 5

Путь к Новому времени: опыт реконструкции

¹ *Живов В.М.* Время и его собственник в России переходной эпохи XVII–XVIII вв. // Человек между Царством и Империей. М., 2003.

² *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры. XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 21; *Ростовцев Е.А.* А.С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. Рязань, 2004. С. 129; *Осипов И.Д.* Политическая культурология А.С. Лаппо-Данилевского // Историческая наука и методология истории в России XX века. СПб., 2003. С. 247–257.

³ Обзор научной литературы XX века по истории изучения переходного периода содержится в исследовании Л.А. Черной (*Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 250–271).

⁴ *Чернецов А.В.* Древнерусская культура в мировом контексте: значение проблемы и перспективы ее изучения // Древнерусская культура в мировом контексте. М., 1999. С. 7–32.

⁵ Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961; Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967; Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971; Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII – начало XVIII в.) М., 1976.

⁶ См.: *Лихачев Д.С.* Была ли эпоха петровских реформ перерывом в развитии русской культуры? // Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций XVIII–XIX вв. Мат-лы международной конференции ЮНЕСКО. М., 1978. С. 171–174.

⁷ Робинсон А.Н. От редактора // Новые черты... С. 3.

⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 153–154.

⁹ Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 4.

¹⁰ Ср.: Робинсон А.Н. Права человека и права государства в памятниках средневековой письменности // Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. М., 1997. Т. 1. С. 123–140; Кожин В.В. С чего начинать историю русской литературы? // Там же. С. 154.

¹¹ Человек между Царством и Империей: Мат-лы международной конференции «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив». Москва. 14–15 ноября 2002 г. М., 2003. С. 7.

¹² Сазонова Л.И. Русская культура XVII века перед выбором пути // Там же. С. 184.

¹³ Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени: Сб. ст. М., 1992. С. 3.

¹⁴ Там же. С. 6.

¹⁵ Там же. С. 9.

¹⁶ Там же. С. 10.

¹⁷ Там же. С. 14.

¹⁸ Пушкарёв Л.Н. Вопросы периодизации переломного этапа в развитии русской культуры XVII–XVIII веков // Там же. С. 19.

¹⁹ Ср.: Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971.

²⁰ Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. 2-е изд. М., 1996. Т. III (XVII – начало XVIII века). С. 234.

²¹ Там же. С. 235.

²² Там же

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 236.

²⁶ Там же. С. 245.

²⁷ Там же. С. 246.

²⁸ Черная Л.А. Указ. соч. С. 22.

²⁹ Впервые схема была опубликована с авторскими комментариями в сборнике 1992 г. (Черная Л.А. Проблема человека в русской куль-

туре «переходного периода» // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. С. 33–40).

³⁰ Панченко А.М. Указ. соч. С. 226.

³¹ Там же. С. 227–228.

³² О сложности, неоднозначности перемен в церковной культуре конца XVII в. см. новейшее исследование: Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004.

³³ Панченко А.М. Указ. соч. С. 55.

³⁴ Там же. С. 51–53.

³⁵ Черная Л.А. Проблема человека в русской культуре «переходного периода». С. 36.

³⁶ Черная Л.А. Русская культура... С. 8.

³⁷ Там же. С. 45.

³⁸ Лосев А.Ф. Дилектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа»: Философское наследие. М., 2001. Т. 130. С. 255–257.

³⁹ Там же. С. 258–259.

⁴⁰ Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетики Возрождения // Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998. С. 643.

⁴¹ Там же. С. 644.

⁴² Черная Л.А. Русская культура... С. 40–41.

⁴³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 255.

⁴⁴ Черная Л.А. Русская культура... С. 40.

⁴⁵ Там же. С. 52.

⁴⁶ Там же. С. 54.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Временник Ивана Тимофеева / Подг. к печати, пер. и коммент. О.А. Державиной. М.; Л., 1951. С. 63.

⁴⁹ Черная Л.А. Русская культура... С. 55.

⁵⁰ Там же. С. 61.

⁵¹ Там же. С. 63.

⁵² ОР РГБ. Ф. 310. № 380. Л. 92об.

⁵³ См. подробнее: Юрганов А.Л. Источниковедение культуры в контексте развития исторической науки. Россия XXI. 2003. № 3–4; Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса. М., 2005.

⁵⁴ Молчанов В.И. Гуссерль и Дильтей. Предпосылки и методологические процедуры // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия. М., 2002. С. 153.

⁴⁵ *Topolski J.* Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives. Historiographie between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski // Poznan Studies. Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Amsterdam; Atlanta, 1994. Vol. 41; *Хвостова К.В., Финн В.К.* Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997. С. 18–19; *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 128.

⁴⁶ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004. С. 65.

⁴⁷ *Баткин Л.М.* Заметки о современном историческом разуме // Казус. 2000. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2000. С. 70.

⁴⁸ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 166–167.

⁴⁹ *Молчанов В.И.* Субъективность и разум: Гуссерль, Гегель, Кант // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998. С. 76.

⁶⁰ Повесть о Петре и Февронии / Подготовка текстов и исследование Р.П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 211.

⁶¹ Там же. С. 56.

⁶² Там же. С. 225.

⁶³ Там же. С. 213, 228.

⁶⁴ Там же. С. 222.

⁶⁵ *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000. С. 58–59.

⁶⁶ Повесть о Петре и Февронии. С. 252.

⁶⁷ Там же. С. 254.

⁶⁸ Там же. С. 212.

⁶⁹ *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. М., 1994. С. 259–260.

⁷⁰ О «пронырстве» бесов говорится в Киево-Печерском патерике (Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 63).

⁷¹ Повесть о Петре и Февронии. С. 183.

⁷² Там же. С. 184.

⁷³ Там же. С. 278.

⁷⁴ *Россовецкий С.К.* «Повесть о Петре и Февронии» в литературном процессе XVII в. // Вопросы русской литературы. Львов, 1974. Вып. 1 (23). С. 49–54.

75 Повесть о Петре и Февронии. С. 137.

76 Там же. С. 287–288, 289.

77 Там же. С. 303.

78 Там же. С. 304.

79 Там же. С. 306.

80 Там же. С. 298.

81 Там же. С. 299.

82 Там же. С. 303.

83 *Чумичева О.В.* Повесть о видении инок Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 гг. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVII. С. 285–292.

84 Там же. С. 289.

85 Там же. С. 290.

86 Там же. С. 291.

87 Там же. С. 292.

88 *Севастьянова С.К., Чумичева О.В.* Повесть о чудесном исцелении инок Исаяи в Анзерской пустыни: на пересечении традиций // ТОДРЛ. Т. LII. СПб., 2001. С. 685–694.

89 Там же. С. 693.

90 Там же. С. 693–694.

91 Там же. С. 694.

92 Повесть. С. 193.

93 Там же. С. 691.

94 Интересные исследования источников Повести о Савве Грудцыне принадлежат О.Д. Горелкиной-Журавель (*Горелкина-Журавель О.Д.* Русские повести конца XVII – начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания позднего феодализма. Новосибирск, 1986. С. 41–54; К проблеме литературных источников «Повести о Савве Грудцыне» // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С. 53–73.

95 *Бакланова Н.А.* К вопросу о датировке «Повести о Савве Грудцыне» // ТОДРЛ. Т. IX. 1953. С. 443–459; *Калачева С.В.* Еще раз о датировке «Повести о Савве Грудцыне» // ТОДРЛ. Т. XI. 1955. С. 391–396; *Багно В.Е.* Договор человека с дьяволом в «Повести о Савве Грудцыне» в европейской литературной традиции // ТОДРЛ. Л., 1985.

Т. XL. С. 364–372; *Горелкина-Журавель О.Д.* К проблеме литературных источников Повести о Савве Грудцыне // *Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма*. С. 53–73; *Грачева А.М.* Повесть А.М. Ремизова «Савва Грудцын» и ее древнерусский прототип // *ТОДРЛ*. Л., 1979. Т. 33. С. 388–400; *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе, Новосибирск, 1996; *Шмараков Р.Л.* Композиционный строй «Повести о Савве Грудцыне» // *Литература Древней Руси*. М., 1996. С. 130–141. *Журавель О.Д.* О неизданной демократической редакции Повести о Савве Грудцыне // *Традиция и литературный процесс*. Новосибирск, 1999. С. 25–35.

⁹⁶ *Скрипиль М.О.* Повесть о Савве Грудцыне // *ТОДРЛ*. 1947. Т. V. С. 225–308.

⁹⁷ Там же. С. 240.

⁹⁸ Там же. С. 241.

⁹⁹ Там же. С. 242.

¹⁰⁰ Там же. С. 243.

¹⁰¹ Там же. С. 249.

¹⁰² Там же. С. 250.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 247.

¹⁰⁵ Там же. С. 248.

¹⁰⁶ *Киево-Печерский патерик*. С. 17.

¹⁰⁷ Об интенциях человекобожества в русской публицистике второй половины XVII в. см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 52–57.

¹⁰⁸ *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998; *Димитрова-Маринова Д.* Богомильская космогония в древнеславянских легендах и апокрифической книжности // *От Бытия к Исходу*. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. Вып. 2. С. 38–58.

¹⁰⁹ *Кузнецова В.С.* Указ. соч. С. 35.

¹¹⁰ Там же. С. 37.

¹¹¹ Там же.

Список сокращений

Акты исторические	— Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 1—3; 1842. Т. 4—5.
БАН	— Библиотека Академии наук.
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения.
ОР РГБ	— Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
ОР ГИМ	— Отдел рукописей Государственного исторического музея.
ОР РНБ	— Отдел Рукописей Национальной библиотеки.
ОРЯС	— Отделение Русского языка и словесности Императорской академии наук.
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси.
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей.
РГАДА	— Российский государственный архив древних актов.
РИБ	— Русская историческая библиотека.
Сб. РИО	— Сборник Русского исторического общества.
ТОДРА	— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.
ЧОИДР	— Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
ЧОЛДП	— Чтения в Обществе любителей древней письменности.

Юрганов А.Л.
Ю 64 Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени.
М.: Российск. гос. гуманит. ун-т. 2006. 433 с.
ISBN 5-7281-0813-х

Книга посвящена изучению особенностей переходного процесса в русской культуре, который привел ее к новому состоянию. Анализ Повести о Соломонии бесноватой выводит исследователя на комплекс практических и теоретических проблем науки. Изучение пути от Средневековья к Новому времени осуществляется в контексте новой научной дисциплины — источниковедения культуры.

Для студентов, специалистов и всех интересующихся историей.

УДК 930.85(47)
ББК 63.3(2)4-7

Научное издание

Юрганов Андрей Львович

Убить беса.

Путь от Средневековья к Новому времени

Редактор

С.М. Пчеляная

Художественный редактор

М.К. Гуров

Корректор

Л.П. Бурцева

Технический редактор

Г.П. Каренина

Компьютерная верстка

Г.И. Гавриковой

ИД № 05992, выд. 05.10.01.
Подписано в печать 27.06.2006.
Формат 60×90 1/16.
Усл. печ. л. 27,5.
Уч.-изд. л. 24,0.
Тираж 1000 экз.
Заказ 3870

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125267, Москва, Миусская пл., 6
(495) 973-42-00

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

А.Я. Гуревич

**История — нескончаемый спор:
Статьи разных лет.**

В книгу известного ученого-медиевиста вошло около 40 статей, посвященных разным проблемам средневековой истории — от отношений собственности и социального порядка до проблем культуры, религиозности и ментальностей. Статьи отражают стремление автора понять смысл средневековой эпохи как противоречивой целостности.

Для историков и широкого круга читателей.

А.Б. Каменский

**Повседневность русских городских обывателей:
Исторические анекдоты
из провинциальной жизни XVIII века.**

Монография представляет собой первую в отечественной историографии попытку комплексного изучения повседневной жизни русской городской провинции первых трех четвертей XVIII в. На примере провинциального г. Бежецка в книге рассматриваются различные стороны повседневности, реконструируемые по материалам городских учреждений. Среди них: историко-демографические аспекты; самоидентификация горожан и обеспечение их безопасности; различные типы конфликтов во внутригородской среде; преступность, девиантное поведение; отношение к городским повинностям, внутрисемейные отношения и др.

В книге демонстрируются и обсуждаются возможности использования делопроизводственных документов XVIII в. при изучении истории повседневности, а также некоторые связанные с этим методологические проблемы.

Для всех интересующихся отечественной историей.

О.И. Киянская

Южное общество декабристов:

**Люди и события: Очерки истории тайных обществ
1820-х годов.**

В книге, построенной на исследовании и анализе неопубликованных архивных документов, рассматривается деятельность Южного общества декабристов: его структура, система финансирования заговора и обеспечения его безопасности, связи декабристов с высшими военными чиновниками и армейскими структурами, с европейской социально-политической мыслью, методы подготовки заговорщиками государственного переворота. Автор показывает историю Южного общества через биографии его руководителей — П.И. Пестеля, М.П. Бестужева-Рюмина и С.И. Муравьева-Апостола — главных действующих лиц заговора и его рядовых участников. Книга содержит иллюстрации, список источников и литературы, именной и географический указатели.

Для историков, филологов, политологов и всех интересующихся отечественной историей и культурой.

А.Л. Станиславский
Труды по истории государева двора
в России XVI–XVII вв.

Издание рукописи кандидатской диссертации замечательного ученого, специалиста по истории, источниковедению и археографии России XV–XVII вв. профессора ИАИ РГГУ А.Л. Станиславского (1939–1990), в которой впервые в отечественной и зарубежной историографии на базе всего наличного корпуса источников осуществлена убедительная историческая реконструкция состава и структуры одного из важнейших социальных и политических институтов средневековой России последней четверти XVI – начала XVII в. В приложениях публикуются боярские списки XVI в. и роспись русского войска 1604 г., указатели – именной, географический, а также список опубликованных трудов А.Л. Станиславского.

