

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова

На правах рукописи



Бедина Наталья Николаевна

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП СРЕДНЕВЕКОВОЙ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В СЛУЖЕБНЫХ И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ
КНИЖНЫХ ТЕКСТАХ**

Специальность 24.00.01. – Теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени

доктора культурологии

Научный консультант: доктор
культурологии, доцент В. Н. Матонин

Архангельск

2020

Оглавление

Введение	4
ГЛАВА I. Монастырь как квинтэссенция православной культуры	44
1.1. Эсхатологический идеал гармонии аскетического делания и «тайнозрительного ведения»	46
1.2. «Путь Марфы» и «путь Марии» в духовной практике ранних русских монастырей.....	53
1.3. Аксиологические ориентиры литургической и уставной реформы XIV века.....	60
1.4. Киновия как синтез аскезы, молитвенного Богообщения и деятельной любви.....	70
ГЛАВА II. Хронотоп служебного текста.....	77
2.1. Универсальный хронотоп ранней русской гимнографии.....	87
2.2. Эсхатологические идеи в структуре и генезисе древнерусских синодиков.....	105
2.3. Трансформация пасхального хронотопа служебного текста в поздней гимнографической традиции	117
ГЛАВА III. Хронотоп четьего (повествовательного) текста	133
3.1. Образы пространства и времени в Житии Феодосия Печерского.....	134
3.2. Успенский хронотоп Жития св. кн. Ольги.....	153
3.3. Путь к бесстрастию Божию как внутренний сюжет «Повести о Петре и Февронии Муромских».....	174
3.4. Эсхатологические смыслы в притчевом хронотопе «Повести о Горе-Злосчастии».....	186
ГЛАВА IV. Иконические образы пространства в текстах культуры XVI–XVII вв.	209
4.1. Пасхальный хронотоп «Казанской истории».....	219

4.2. Иеротопия Соловецкого монастыря в старообрядческой традиции.....	231
Заключение	253
Библиография	269
Приложения	318
I. Описание состава Часослова Ярославского музея-заповедника...	318
II. Описание состава Синодика Мезенского.....	328
III. Статистика концептуального анализа Жития преп. Феодосия....	334
IV. Статистика концептуального анализа «Повести о Петре и Февронии Муромских».....	335

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена возрождением в начале третьего тысячелетия авторитета Русской Православной Церкви, потребностью в национальном самоопределении на фоне усиливающихся глобализационных процессов и, как следствие, возрастанием интереса к духовным истокам отечественной религиозной традиции. Глобализация «перезаформировала» все стороны жизни современного постиндустриального общества. Интеграция экономики европейских стран, усредненность ценностей и смыслов, навязанных обществом потребления, актуализировали проблему диалога культур. Проблема культурного многообразия заставляет искать не механизмы унификации и стандартизации, а «точку сбора» ценностей и смыслов в хронотопе культуры.

Обращенность к эсхатологическому хронотопу культуры Древней Руси актуализирована современным кризисным состоянием общества, которое, пребывая в апокалипсических ожиданиях, не видит радости обновления мира и не верит в возможность его спасения. Эсхатологическое учение адресовано обществу, «не знающему, по каким звездам жить» (С. Франк), и человеку, взыскующему «последних» вопросов и ответов. Конец XX – начало XXI века характеризуются такими изменениями в социуме, которые усложняют процесс идентификации человеком самого себя как целостной личности и все больше предлагают образ «мозаичного», «файлового» индивида (О. И. Жукова). По мере усиления функциональности повседневного бытия неизмеримо возрастает персональная ответственность человека за все происходящее в современной жизни. В материальном мире личность как сила сопротивления обретает и формирует себя по отношению к перспективе физической смерти. «Танатологический ренессанс» (В. В. Варава) в современной отечественной и мировой науке – это особый интерес к теме инобытия. Он находит отражение

в философском и художественном дискурсах¹. Общество, утратившее традиционные ценности и смыслы, стремится к обретению прочных и вневременных оснований бытия. Актуальность проблем танатологии в отечественной медиевистике демонстрирует программа научной конференции «Комплексный подход к изучению Древней Руси» (Москва, 11–15 сентября 2017 года), а также исследовательский проект «Танатологический дискурс русской словесности XI–XX веков в аспекте межкультурной коммуникации»².

Русская культура не выработала светского идеала (И. В. Кондаков), потому анализ идеала духовного, со всей очевидностью воплотившегося в эсхатологическом учении, открывает методологические возможности для осмысления истории отечественной культуры. Творческий характер христианства, где в основе религиозного опыта лежат путь и поиск, заставляет при осмыслении любого из культурных явлений, составляющих эту традицию, размышлять о природе христианской цивилизации как таковой. Поэтому тексты культуры средневековой Руси рассматриваются нами в широком контексте восточнохристианской духовности. Вопрос о христианской эсхатологии как преображении мира в пространственно-временной полноте бытия является одной из ключевых вопросов, определяющих природу христианской культуры.

Ведущая роль в осмыслении и воплощении эсхатологического мироощущения принадлежит монашеству. В целом можно сказать, что в истории христианского Востока, в том числе и средневековой Руси, основы религиозной культуры складывались внутри или «вокруг монастыря», познаются, образно говоря, «через монастырь».

Институт монашества с IV века становится центром, аккумулирующим вокруг себя церковную жизнь. Монашеское руководство церковным

¹ *Варава В. В.* Современная российская танатология (опыт типологического описания) // *Credo New*. 2005. № 3. С. 3.

² Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69); Танатологический дискурс русской словесности XI–XX веков в аспекте межкультурной коммуникации // ИСТИНА [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://istina.msu.ru/projects/37979678/>

обществом стало результатом внутренней победы иноческого идеала в Восточнохристианской церкви. «Опыт монашества оставался всегда истинной сутью Православия»³, – к такому выводу приходит крупнейший исследователь этой традиции протопр. Иоанн Мейендорф.

Мировое и даже светское значение монастырской культуры определено преемственностью к мироощущению, свойственному христианам апостольского века в церковной истории. Как пишет протопр. Александр Шмеман, «укорененность раннего монашества в этическом и духовном максимализме до-никейской эпохи <...> глубокая соприродность монашества исконной христианской керигме объясняет его необычайный и быстрый успех почти с первых же лет его появления в Церкви»⁴. Говоря об этом же успехе монашества, о. Луи Буйе подчеркивает эсхатологический характер аскетической монастырской традиции: «По правде говоря, монашество не внесло в Церковь ничего существенно нового <...> Оно было всего лишь выражением в новой форме, вызванной новыми обстоятельствами, того эсхатологического характера христианства, который первые христиане так сильно сознавали и который для них воплощался в мученичестве»⁵. Эсхатологическое сознание, воспринятое у раннехристианской Церкви, воплотилось в литургическом творчестве эпохи. Монашество здесь сыграло ведущую роль. Литургическая практика и литургическое богословие⁶

³ *Иоанн Мейендорф, протопр.* Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/tserkov-obshestvo-kultura-v-pravoslavnom-tserkovnom-predanii/

⁴ *Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 150–151.

⁵ *Louis Bouyer.* L'Incarnation de l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de St. Athanase. Paris, 1943. P. 16–24. Эти идеи о монашеской (исихастской) танатологии, эсхатологичности сознания получили развитие в работах С. С. Хоружего (см., например: *Хоружий С. С.* Исихастская диалектика смерти [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H), А. И. Кырлежева (*Кырлежев А. И.* Эсхатологическое измерение христианства // *Континент.* 2010. № 2 (144). С. 323–329).

⁶ Выражаем искреннюю благодарность о. Вячеславу (Умнягину), который обратил наше внимание на связь раннехристианского богословия и литургической традиции: «В Послании к римлянам свмч. Игнатия Богоносца важное место занимают вопросы смерти, которая рассматривается как приобретение. Образ зерен, которым уподобляет себя святой,

обеспечили механизм трансляции эсхатологических идей внутри восточнохристианской культуры, определивших характер ее основных категорий (прежде всего, пространства и времени).

Средневековая русская культура наследует литургическое восприятие пространства и времени в результате усвоения именно монастырской традиции как части византийской культурной системы⁷. Русь воспринимает христианство в монашеско-аскетическом варианте и сохраняет ориентацию на него на протяжении всего Средневековья. В контексте литургического мировосприятия эсхатология стала «показателем ментальности» (Филипп Арьес) восточнославянской культуры.

Современное общественное сознание нередко представляет христианское средневековье как «мир, проникнутый страхом» (Жак Ле Гофф). Такое же восприятие имеет место и в научном дискурсе. Напряженные эсхатологические ожидания, в определенные календарные даты приобретающие характер общественной истерии⁸, составляют контекст осмысления ключевых категорий культа и культуры – «Страх Божий» и «спасение». Однако, по справедливому замечанию протопр. Иоанна

имеет отчетливо выраженную литургическую окраску. То же явным образом проявляется в сказании о страданиях св. Поликарпа Смирнского, который во время казни уподобляет себя евхаристической жертве: «Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего, для воскресения в жизнь вечную души и тела в нетлении Святого Духа. Да буду принят я в [числе] их днесь пред лицом Твоим в жертву тучную и благоприятную, как Сам Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвестил и совершил» (Гл. 14.2). В обоих случаях эсхатологические ожидания как подготовка к встрече с Богом пересекаются с зарождающейся литургической традицией и имеют глубокие богословские обоснования» (частное письмо).

⁷ Живов В. М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 461–462; Никольский Н. К. Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности // Памятники древней письменности и искусства. СПб.: О-во любителей древней письменности, 1902. С. 5–13.

⁸ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992; Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1984; Басовская Н. И. К истокам средневековой культуры // Знание – сила. 2000. № 2. С. 94–96; Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002; Романова Н. И. Эсхатологические представления старообрядцев // Вестник КемГУКИ, 2012. № 18. С. 42–51.

Мейендорфа, «собрание народа Божиего «во Христе» не ограничивается состоянием ожидания»⁹. В согласии с раннехристианской богословской традицией И. А. Бессонов определяет христианскую общину как «общность людей, вошедших в эсхатологическое время, среди которых уже находится Царство Божие (Лк. 17:21)»¹⁰. Ключевыми для понимания христианской эсхатологии, пронизывающей литургическое творчество, являются слова ап. Павла: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15:55). Радость осуществленной, а не ожидаемой эсхатологии, когда будущее уже есть настоящее, находит выражение в богослужении Страстной недели и Святой Пасхи. В «Слове огласительном на Святую Пасху» свт. Иоанна Златоуста, которое восточнохристианской церковной традицией признано наиболее полным выражением содержания Праздника, высказан ее вселенский, надмирный характер:

«Итак, все войдите в радость Господа нашего; и первые и вторые получите награду;

Богатые и бедные, ликуйте друг с другом;

Воздержные и нерадивые, почтите этот день;

Постившиеся и непостившиеся, веселитесь ныне.

Трапеза обильна, – насыщайтесь все;

Телец велик, – никто пусть не уходит голодным; все наслаждайтесь пиршеством веры; все пользуйтесь богатством благодати.

Никто пусть не жалуется на бедность, ибо открылось общее Царство.

Никто пусть не плачет о грехах, ибо из гроба воссияло прощение.

⁹ *Иоанн Мейендорф, протопр.* О литургическом восприятии пространства и времени // *Иоанн Мейендорф, протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию [пер. с англ., фр.] / сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. гуманит. ун-т, 2013.

¹⁰ *Бессонов И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. С. 13. Следует, однако, отметить, что в целом в исследовании И. А. Бессонова эта мысль не получает развитие, и автор сосредоточивает свое внимание на проблеме коллективных эсхатологических ожиданий и народных представлений о конце света.

Никто пусть не боится смерти, ибо освободила нас смерть Спасителя

<...>

«Где ты, смерти, жало?

Где ты, аде, победа?»

Воскрес Христос, – и ты низложился;

Воскрес Христос, – и пали бесы;

Воскрес Христос, – и радуются ангелы;

Воскрес Христос, – и водворяется жизнь;

Воскрес Христос, – и мертвого ни одного нет во гробе»¹¹.

Христианская эсхатология – это не ожидание приближающегося конца, а эсхатология уже совершившегося Преображения мира. Радость рождается из веры, надежды на спасение и любви, потому что «Бог – есть Любовь». Поэтому раннее христианство никак не маркирует «сакральное» время и пространство, так как «все освящено во Христе»¹². О. Александр Шмеман уточняет: «В эсхатологическом сознании ранней Церкви центральны категории не «священного» и «профанного», а «старого» и «нового» – падшего и спасенного, возрожденного. Для верующих <...> все время стало новым, как обновлен их новой жизнью и весь мир для них. Их жизнь не делится на «профанную», «будничную» и «священную», «праздничную». Старое – все прошло, теперь – все новое»¹³. Средневековая эсхатология – это непосредственное следствие веры и исповедание Воскресения¹⁴. Святоотеческое литургическое богословие находит продолжение в сочинениях о. Иоанна Мейендорфа: «Во Христе побеждена смерть, а вместе с

¹¹ Слово огласительное на Святую Пасху иже во святых отца нашего святителя Иоанна Златоуста (на современном русском языке) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/slovo-oglasitelnoe-na-svyatuyu-pashu>

¹² *Isar N. Chorography (Chôra, Chorós) – a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 59–90.*

¹³ *Александр Шмеман, протопр. Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 206–207.*

¹⁴ *Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд; изд-во «Медиум»; журнал «Вопросы философии», 1994. С. 242.*

ней исчезли и основания для страха, для постоянной борьбы за выживание. <...> Великая суббота есть провозглашение «осуществленной эсхатологии». Человеческой свободе, вере, опыту сделались доступными конец и цель творения, где «смерти не будет уже» (Откр. 21:4)¹⁵.

Безусловно, средневековому миру известна и традиция поиска знамений и апокалиптических предвестий – «мстительная эсхатология», как пишет о. Александр Мень, когда человек, отчаявшись увидеть исправление мира, ждет его гибели. Это мироощущение противоречит христианской сотериологии¹⁶. Иступленное чаяние конца не является основой сознания религиозной культуры, а оказывается показателем ее кризиса. Понимание того, что такое жизнь и смерть, определяется по отношению к цели. Когда отжившие явления сменяются новыми, нарождающимися тенденциями, это процесс сопровождается нагнетанием эсхатологических настроений. Апокалипсические мотивы усиливаются в культуре, в искусстве, в общественном сознании, если одна эпоха приходит на смену другой. Эсхатология переходного периода отличается ярко выраженной дихотомией тризны и радости праздника. В средневековой традиции ожидание конца уравновешено богословской традицией недоверия к предвещающим знамениям и разного рода нумерологическим спекуляциям¹⁷.

Образ Рая, содержащийся в библейских и гимнографических текстах¹⁸, лежит в основе осмысления смерти как обретения целостности и полноты.

¹⁵ *Иоанн Мейендорф, протопр.* Время Великой субботы // Иоанн Мейендорф, протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию [пер. с англ., фр.] / сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. гуманит. ун-т, 2013. Об оптимистическом характере новозаветной апокалиптике см. также: *Константин Польсков, свящ., Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит.* Апокалиптика // Православная энциклопедия. Т. 3. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. С. 30 и пр.

¹⁶ *Александр Мень, прот.* Откровение Иоанна Богослова // Знание – сила. 1991. № 9. С. 31–90.

¹⁷ См., например: *Бессонов И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. С. 65–75; *Василик В. В.* Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи // Русин. 2013. № 1. С. 136–148.

¹⁸ *Бибиков М. В.* Византийский Эдем: «время-в-пространстве» // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 91–97.

Утвердившиеся в христианстве представления о Рае как осуществленном месте и времени спасения определяют образ и практику монашеской жизни. Эсхатология монашества соединяет «упражнения в смерти» (уход от мира), с одной стороны, и преображение мира, с другой стороны.

Характеризуя «преподобнический» (монашеский) идеал, В. Н. Топоров особо отмечает соразмерность и гармоничность как его ключевые свойства¹⁹. Бегство от мира и одновременно возвращение к миру, жизнь во времени, устремленная к тому, что выше времени, составляют стержень монашеской традиции, объясняют эсхатологическую природу христианской культуры в целом.

Изучение эсхатологического хронотопа средневековой культуры вписывается в общую тенденцию обращения современной гуманитаристики к проблемам отношения человека к смерти на различных этапах развития культуры. Однако для нас принципиально важно развести понятия «танатология» и «христианская эсхатология»: мы сознательно используем определение «эсхатологический хронотоп» в широком богословском значении, поскольку в отношении христианского средневековья эсхатология не ограничивается проблемой смерти, ожидания конца, личного или всемирного умирания. Протопр. Александр Шмеман пишет: «Эсхатология – не просто последняя и самая необычная глава в богословских трактатах, унаследованных нами со времен Средневековья, не просто карта грядущих

Самый известный библейский текст откровенно эсхатологического содержания – Откровение Иоанна Богослова – осмысливается не как книга катастроф, а как книга надежды: *Александр Мень, прот.* Откровение Иоанна Богослова // Знание – сила. 1991. № 9. С. 31–90; *Алексеев А. А.* Притчи Иисуса: Иоанн против Синоптиков // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М., 2016. С. 48–66.

¹⁹ «Святые этого типа прежде всего строители, и их подвиг отличается некоей соразмерностью, «согласием» составляющих его начал и «работ», особой трезвостью, продуманностью, осмысленностью. Монастырь и мир, духовное и светское, возвращение души и христианизация политики – все это гармонически сочетается в едином целом, хотя его части никогда не сливаются воедино, оставаясь, однако, предметом общих забот» (*Топоров В. Н.* Трудничество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Языки русской культуры, 1995. С. 609).

событий, заранее рассказывающая о том, что некогда произойдет. Ограничивая эсхатологию самой последней главой, мы лишаем эсхатологического характера все остальные главы, которые его имели. Эсхатология перенесена в область личной надежды, личного ожидания. Но на самом деле все христианское богословие в целом эсхатологично, оно — цельный опыт жизни»²⁰.

В согласии с мыслью о. Александра мы ставим перед собой цель исследовать в русской средневековой христианской культуре радость осуществленной эсхатологии: как на разных уровнях культуры, в текстах различной жанровой природы и прагматики (статуса) реализуется эсхатологический хронотоп православной культуры. Стереотип «мрачного средневековья», утвердившийся в обыденном сознании людей Нового и Новейшего времени, разрушается при соприкосновении с литературой и архитектурой средних веков. На уровне архитектоники (временных и пространственных характеристик) текстов культуры выявляется надмирность и эсхатологичность ее образного строя. Безусловно, нельзя напрямую сводить пространство книжного текста к социокультурной действительности — нас интересует мыслимый образ мира, отражающий культурно-национальную ментальность носителей средневековой культуры.

Степень разработанности темы определена универсальностью категорий времени и пространства в тексте культуры, предполагающей их культурологическое осмысление. Обобщения междисциплинарного характера требуют современных исследовательских подходов, сочетающих методологический потенциал различных предметных областей — богословия, философии, культурологии, филологии, истории.

²⁰ Протопр. Алексмандр Шмеман: «Подлинная сущность христианской веры в том, что мы живем в таком ритме: покидаем, оставляем, убегаем из мира и в то же время постоянно возвращаемся в него; живем во времени, но тем, что выше времени; живем тем, что еще не пришло, но мы это уже знаем и имеем» (*Александр Шмеман, протопр. Литургия и эсхатология // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/liturgija-i-eschatologija/*).

1. Богословие

Принципиальное методологическое значение для нашего исследования имеют труды протопр. Иоанна Мейендорфа, протопр. Александра Шмемана и других представителей Парижской школы богословия, продолжающих традиции русской религиозной философии. Русская религиозная философия берёт свое начало в сочинениях основателей славянофильства И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Метод философствования и построения культурологических обобщений на христианско-религиозных основаниях был воспринят и развит в трудах В. С. Соловьева, С. Трубецкого, А. А. Жданова, о. Павла Флоренского. Под их влиянием формируется школа богословия в Париже, представителями которой могут быть названы Н. А. Бердяев, А. В. Карташев, Г. П. Федотов, прот. Николай Афанасьев, протопр. Василий Зеньковский, В. Н. Лосский, протопр. Александр Шмеман. То, что А. С. Хомяков «вдохновенно и гениально провозглашает», то богословы XX века «анализируют во всеоружии исторического и богословского метода»²¹.

Евхаристическая экклезиология прот. Николая Афанасьева, литургическое богословие протопр. Александра Шмемана, исследование святоотеческой традиции протопр. Иоанна Мейендорфа являются необходимым богословским основанием в осмыслении христианской культуры средневековья. Труды по церковной истории А. В. Карташева и Г. П. Федотова позволяют проследить культурно-исторический контекст оформления средневековой русской культурно-религиозной традиции. Наряду с классической работой Г. П. Федотова «Святые Древней Руси», методологически важные аспекты осмысления феномена монастырской культуры средневековья представлены в трудах французского богослова и библиста Луи Буйе, известного французского медиевиста Жана Леклерка. Безусловно, неправомерно было бы экстраполировать черты французской

²¹ Александр Шмеман, прот. Памяти Отца Николая Афанасьева // Вестник русского христианского движения. 1966. № 4 (82). С. 67. См. Римский В. П., Рубежанский С. И. Институциональная специфика религиозной философии А. С. Хомякова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2016. №4 (20). С. 43.

средневековой реальности на опыт всей средневековой Европы, тем более Древней Руси, однако можно выявить общие, базовые черты эсхатологического сознания раннего христианства, определившие ключевые категории и восточнославянской средневековой культуры. Идеи об эсхатологической природе религиозного сознания получили развитие в работах современных религиозных философов С. С. Хоружего, А. И. Кырлежева, продолжающих научно-аналитическую традицию религиозной философии XX века²². Выдающимся примером использования методологии аналитической философии в изучении развития греческой патрологии и в целом восточнохристианской культуры являются работы современного американского христианского философа Дэвида Брэдшоу²³.

2. Философия и культурология

Верификация возможности приложения богословских идей представителей так называемого «модернистского» богословия XX века к текстовой реальности средневековой Руси осуществляется исходя из философско-культурологического подхода к феномену культуры. Философской основой изучения культурного пространства в нашем исследовании являются, с одной стороны, идеи немецкой неокантианской школы — прежде всего, разработанная Э. Кассирером теория осмысленного бытия культурных форм²⁴. Согласно мысли Кассирера, при универсальной синтетической точке зрения на культуру, включающей все индивидуальные формы, важно «не единство следствий, а единство действий; не единство продуктов, а единство *творческого процесса*. Если термин «человеческое» вообще что-то означает, то он означает, по крайней мере, что вопреки всем различиям и противоположностям разнообразных форм всякая деятельность направлена к единой цели. В конечном счете, должна быть найдена общая

²² Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Изд-во Парад, 2005; Кырлежев А. И. Власть церкви: Публицистические статьи 1994–2000. М.: МедиаСоюз, 2003.

²³ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Ин-т философии РАН; отв. ред. А. Р. Фокин. М.: Языки славянских культур, 2012.

²⁴ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.

черта, характерная особенность, посредством которой все эти формы согласуются и гармонизируются»²⁵. Цель (смысл существования) определяет характер культуры. Ценностно-смысловая эсхатологическая ориентация средневековой культуры в конечном итоге составляет ее содержание во всем многообразии культурных форм.

С другой стороны, методологической основой обращения к текстам средневековой культуры стала философская и литературная герменевтика. Прежде всего мы имеем в виду отечественную герменевтическую традицию, представленную в трудах таких ученых и философов, как М. М. Бахтин, С. С. Аверинцев, В. В. Бибихин, И. В. Кондаков. В логике описываемой научной парадигмы *понимание* толкуется «не как реконструкция (пересказ) смысла и описание формы, по существу сводящие сложность изначального явления к упрощенным и рациональным схемам, но как процесс творческий, свободный, воссоздающий <...> акт творения исходного текста»²⁶. Осмысление герменевтического метода истолкования текста как пространства диалога автора и интерпретатора позволяет гармонично синтезировать изначально «враждебные» философские направления: неокантианство и феноменологию и философскую герменевтику²⁷. В центре такой синтезирующей традиции «оказывается не описание или анализ содержания текста, позиции или программы автора, а проявление личности автора как его лица, как формы его обращенности к цели»²⁸.

Вместе с тем серьезное методологическое значение в осмыслении текстов средневековой культуры имеет семиотическая школа, объединившая представителей филологии, культурологии, исторической антропологии,

²⁵ Там же. С. 523.

²⁶ Балакишина Ю. В. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия. М.: Св.-Филаретовский православно-христ. ин-т, 2015. С. 11.

²⁷ Брандист К. Необходимость интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. 2006. № 79. С. 56–68.

²⁸ Файбышенко В. Ю. Чтение чтений: О герменевтике Ольги Седаковой // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. С. 67.

также имеющая внутренние пересечения с концепцией Э. Кассирера и философской герменевтикой. В рамках этого подхода культура есть ценностно-смысловое единство, внутри которого выстраиваются сложные коммуникативные связи. Особое значение в этом контексте имеет определение простейших единиц метаязыка для описания культуры как семиотической системы. В качестве таковых могут выступать категории, универсалии, концепты, культурные коды. Структурно-семиотические методы анализа могут служить адекватным культурно-историческому материалу инструментом, позволяющим интерпретатору найти опору в описываемой культурной традиции, не навязывая ей собственные мировоззренческие конструкты²⁹. В осмыслении средневековой русской культуры определяющее значение для нас имеют работы таких ученых семиотического направления, как М. Ю. Лотман, Б. А. Успенский, В. Н. Топоров, В. М. Живов. Важным методологическим источником являются труды представителей Поморской школы семиотики — Н. М. Терехина, В. Н. Матонина, Л. Д. Поповой³⁰. Изучение социокультурной реальности средневековья как семиотической системы невозможно вне осмысления работ А. Я. Гуревича, У. Эко, посвященных европейскому средневековью³¹. Кроме того, безусловный методологический потенциал в контексте настоящего исследования имеет системный подход к анализу культуры, предложенный М. С. Каганом³² и развиваемый представителями его научной школы³³, а также осмысление

²⁹ Камедина Л. В. Культурологические основания к исследованию феномена духовности художественного текста // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С. 94–98.

³⁰ См. Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 1–12. Архангельск, 2005–2016.

³¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 2: Средневековый мир. М.; СПб.: Университетская книга, 1999; Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с ит. А. Шурбелева. М.: АСТ: CORPUS, 2014 и др.

³² Каган М. С. Философия культуры. Учебное пособие. СПб.: Петрополис, 1996.

³³ Голик Н. В. Этическое в культуре. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002; Цветаева М. Н. Русский авангард: Образ бытия в мире. СПб.: Издательство СПбГУ, 2003 и др.

культурологической категории «текст культуры», представленное в работах уральских ученых³⁴.

Особое место в изучении средневековой культуры и в разработке методологии культурологического осмысления культурных феноменов занимает концепция Й. Хёйзинги, который обосновал культуuroобразующее значение игры в развитии основных культурно-исторических форм человеческой цивилизации. В классической работе «Осень Средневековья» в логике герменевтико-феноменологического подхода рассматривается западноевропейское позднее Средневековье³⁵. В сопоставлении с описанными голландским мыслителем экзистенциальными образами, с одной стороны, «пляски смерти», а с другой — «духовной веселости» Франциска Ассизского, неотделимой от аскетического самоограничения³⁶, особое звучание приобретает наш тезис о радости христианской эсхатологии, отраженной в текстах средневековой русской культуры. Ставя перед собой задачу интерпретации текстов и реконструкции историко-культурных механизмов, порождающих эти тексты, Й. Хёйзинга указывает: «Формы — в жизни, в мышлении — вот что пытаюсь я здесь описывать»³⁷. Задача описания форм мышления, воплощенных в текстах культуры, возвращает нас к проблеме

³⁴ Симбирцева Н. А. Текст культуры: факторы и механизмы интерпретации // Вестник славянских культур. 2017. Т. 46. С. 70–85; Симбирцева Н. А. Специфика культурологической интерпретации: от теории к практике. М.: ИНФРА-М, 2018. 233 с.; Гудова М.Ю. Чтение как культурная практика: обоснование методологии исследования // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2014. № 3 (39). С. 82–88; Закс Л.А. Преодоление внутренней эмиграции в поэзии О. Мандельштама // Филологический класс. 2019. № 1 (55). С. 34–43.

³⁵ Хёйзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. Развивая идею Й. Хёйзинги о «духовной веселости» внутреннего делания, немецкий богослов Х. Ранер осмысляет сущность христианской церкви сквозь призму «игры». Рассуждения Х. Ранера основаны прежде всего на материале западноевропейской традиции. См.: Ранер Х. Играющий человек / Пер. с нем. А. Лукьянова. М.: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2010.

³⁶ Хотинская Г. А., Хотинская А. И. Игра как феномен культуры в культурологических и семиотических описаниях (Пролегомены) // Оптимальные коммуникации: эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии и кафедры теории и практики общественной связности РГГУ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://jarki.ru/wpress/2011/10/20/2769/>

³⁷ Хёйзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 19.

выявления универсальных категорий и культурных кодов, актуальной и в области филологической науки.

3. Филология

Обращение к трудам в области зарубежной и отечественной филологии и культурологии определяет направление анализа хронотопа древнерусской культуры.

Э. Кассирер определяет пространство и время как «структуру, в которую вмещается вся реальность. Вне условий пространства и времени мы не можем познать ни один реальный предмет»³⁸. Исходя из фундаментального характера пространственно-временного описания бытия, проблема хронотопа становится одной из центральных и актуальных в современной филологии и культурологии. Начиная с классического определения хронотопа как «исходной величины» литературного текста, как «слияния пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом»³⁹, данного М. М. Бахтиным, категория времени-пространства становится предметом осмысления в аспекте теории коммуникации, герменевтики, семиотики, когнитивной лингвистики. Изучению категории хронотопа посвящены труды Б. А. Успенского, Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, З. Г. Минц, П. Х. Торопа, В. Е. Хализева, А. И. Ковтун, С. Н. Иконниковой и др. Как пишет А. Б. Темирболат, «изучение художественного хронотопа существенно раздвигает границы восприятия, интерпретации и анализа произведений, позволяя глубже проникнуть в их структуру и содержание»⁴⁰. Одно из наиболее перспективных направлений в современной гуманитарной науке — комплексный подход к проблеме хронотопа, рассматривающий время и пространство в единстве со всеми компонентами и категориями художественного мира текста. В связи с этим широкое распространение

³⁸ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 489.

³⁹ Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. *Очерки по исторической поэтике* // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 235.

⁴⁰ Темирболат А. Б. Категория хронотопа в свете современных научных концепций литературоведения // Филологические науки в России и за рубежом: материалы Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, февраль 2012 г.). СПб.: Реноме, 2012. С. 6–9.

получили междисциплинарные исследования, активно применяются методы концептуального анализа⁴¹ на стыке филологии, культурологии и когнитивно-дискурсивной лингвистики. Важное методологическое значение имеют труды Дж. Лакоффа⁴², А. Вежбицкой⁴³, И. Р. Гальперина⁴⁴, Е. С. Кубряковой⁴⁵ и др. Актуальными для настоящего исследования являются идеи представителей Уральской семантической школы Л. Г. Бабенко, Ю. В. Казарина, архангельских ученых-когнитивистов Т. А. Сидоровой, Е. Е. Котцовой⁴⁶. В рамках когнитивной лингвистики хронотоп определяется как универсальная категория, которая представляет собой «существенную часть авторского концепта мира, реализованного в тексте»⁴⁷.

Особое значение имеет герменевтический и семиотический анализ, в логике которых категория времени-пространства осмысливается как знаковая система, включающая в себя несколько культурно-семантических кодов. Методологической основой анализа эсхатологического хронотопа в текстах средневековой русской культуры являются труды представителей Тартуско-московской семиотической школы. Основываясь на типологии хронотопов в литературных текстах, предложенной М. М. Бахтиным, исследователи уделяют большое внимание классификации хронотопов. Для нас особый интерес представляет теория трех уровней хронотопа П. Торопа, который

⁴¹ Мы принимаем определение концепта, предложенное Е. С. Кубряковой, как многомерного мыслительного конструкта, отражающего процесс познания мира, результаты человеческой деятельности, его опыт и знания о мире, выраженного в тексте с помощью лексем. Одно из перспективных направлений современной лингвоконцептологии — изучение концептосферы религиозного сознания. См.: *Берендеева М. С.* Структурные особенности религиозной концептосферы: на материале концептов жертвоприношение, молитва и подвиг: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Новосибирск, 2015. С. 13.

⁴² *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС Эдиториал, 2004.

⁴³ *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А. Д. Шмелева; под ред. Т. В. Булыгиной. М.: Языки русской культуры, 1999.

⁴⁴ *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М.: КомКнига, 2007.

⁴⁵ *Кубрякова Е. С.* В поисках сущности языка: Когнитивные исследования / Ин-т. языкознания РАН. М.: Знак, 2012.

⁴⁶ *Языковая картина мира поморов: коллективная монография / Сост. и отв. ред. Т. А. Сидорова.* Архангельск: Поморский университет, 2010. 360 с.

⁴⁷ *Бабенко Л. Г., Казарин Ю. В., Васильев И. Е.* Лингвистический анализ художественного текста. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 78.

выделяет в структуре повествовательного текста топографический, психологический и метафизический хронотоп. Последний, связывая уровень сюжета и самосознание персонажей, «приобретает в целом произведении метаязыковое значение, так как связан с идейным осмыслением всего текста. <...> хотя автор на этом глубинном (метафизическом — *Н. Б.*) уровне в принципе виден, понимать его все же нелегко, так как метаязык, установленный им, является весьма сложным»⁴⁸. Выявляя эсхатологический хронотоп на уровне метаязыка средневекового текста, необходимо обратиться к проблеме библейского и литургического кода.

Традиционно в отечественной медиевистике эта проблема тесно связывалась с проблемой изучения так называемых общих мест в произведениях древнерусской книжной культуры или, как определяет Д. С. Лихачев, этикетности древнерусской литературы⁴⁹. Опираясь на опыт Д. С. Лихачева и представителей научной школы Пушкинского Дома, а также работы В. В. Кускова о библейской цитации в средневековых текстах, современные отечественные медиевисты синтезируют в своих работах диалоговую концепцию М. М. Бахтина с методами анализа цитации европейского постструктурализма. Изучение «чужого слова», принципов и функций библейских и литургических цитат в текстах *Slavia Orthodoxa* становится одним из приоритетных направлений современной науки⁵⁰. Особое методологическое значение имеют труды европейских славистов Р. Пиккио⁵¹,

⁴⁸ *Торон П. Х.* Симультанность и диалогизм в поэтике Достоевского // Учёные записки Тартуского государственного университета. Вып. 641: Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Труды по знаковым системам. Вып. XVII. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1984. С. 138–158.

⁴⁹ *Лихачев Д. С.* Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения) // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы; отв. ред. Н. А. Казакова. Т. 17. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 5–16.

⁵⁰ См. *Кузьмина М. К.* Функция библейских цитат в древнерусских преподобнических житиях XV – XVII вв.: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М.: МГУ, 2014.

⁵¹ *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугина. М.: Знак, 2003. С. 431–473.

М. Гардзанити⁵². Предложенные в их работах понятия «тематического ключа», «литургического фона», «коллективной памяти» активно разрабатываются в современных исследованиях герменевтического и семиотического направления. Выявление библейского и литургического кода является герменевтическим инструментом для экзегетического истолкования средневекового текста в работах С. Сендеровича, Н. В. Трофимовой, В. М. Кириллина, А. Н. Ужанкова, Е. Б. Рогачевской, К. Д. Зеемана, И. Н. Данилевского, В. Я. Петрухина, Т. Р. Руди, А. М. Ранчина, А. В. Лаушкина, О. А. Туфановой и других отечественных и зарубежных медиевистов, чьи наблюдения и выводы составили методологическую основу настоящего исследования⁵³. Изучение механизмов цитирования библейских и литургических текстов позволяет обратиться к «надтекстовому уровню восприятия древнерусской литературы»⁵⁴ и способствует реконструкции картины мира средневекового автора.

Чрезвычайно значимыми в методологическом плане являются также труды британского слависта С. Франклина, ученых, принадлежащих «московской ветви» российской медиевистики: Е. Л. Конявской, А. В. Назаренко, А. А. Горского, А. С. Усачева, Г. Ю. Филипповского. Нельзя не назвать также петербургских историков: А. И. Алексева, А. И. Филюшкина, И. Я. Фроянова, В. В. Василика и других отечественных медиевистов, исследующих самосознание средневекового человека и ментальность русского средневековья. Их объединяет комплексный подход к изучению Древней Руси, синтезирующий культурологические, филологические, исторические исследования⁵⁵.

⁵² *Гардзанити М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 58. СПб.: Наука, 2008. С. 28–40.

⁵³ *Ранчин А. М.* О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 2 (4). С. 69–81.

⁵⁴ *Кузьмина М. К.* Функция библейских цитат в древнерусских преподобнических житиях XV – XVII вв.: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М.: МГУ, 2014. С. 31.

⁵⁵ Российская медиевистика на рубеже XXI века / Сост. М. П. Одесский; ред. Х. Шталь. Trierer Studienzur Slavistik. B. 2. Leipzig: Biblion Media, 2016.

4. История

Современную европейскую и отечественную историческую науку в целом характеризует интерес к истории человеческого сознания и поведения, коллективной психологии, анализ «широко понимаемой ментальности»⁵⁶.

Интерпретационный подход к истории наряду с особым интересом к духовно-религиозной культуре средневековья отличает Петербургскую школу медиевистики начала XX века, представителями которой можно назвать И. М. Гревса, П. М. Бицилли, Л. П. Карсавина, Г. П. Федотова. Б. С. Каганович называет книгу П. М. Бицилли «Элементы средневековой культуры» одной из первых культурологических в современном смысле работ в русской науке XX в.⁵⁷. В логике нашего исследования, несмотря на то что работа ученого посвящена западноевропейскому средневековью, методологически важным является тезис о стремлении средневекового человека к единству, к универсальности как о центральной руководящей идее. Культурологический подход П. М. Бицилли, антропологическая концепция философии истории Л. П. Карсавина внутренне близки оформляющейся в это же время во Франции Школе «Анналов», или новой исторической науке. Концепции представителей трех поколений этого направления М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьеса составляют одну из методологических основ исследования. Феноменологическая направленность трудов М. Блока, использование междисциплинарных методов изучения коллективной психологии, обращение к историческим феноменам культуры в их «наиболее зрелом виде»⁵⁸ сохраняют актуальность в современном научном дискурсе. «Новая историческая наука» определила основные темы и подходы в современной исторической антропологии, которая, говоря словами

⁵⁶ Кукарцева М. А. «Анналов» школа // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Гл. ред. И. Т. Касавин. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. С. 57–58.

⁵⁷ Каганович Б. С. П. М. Бицилли и его книга // Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. М.: Мифрил, 1995. 264 с.

⁵⁸ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. Е. М. Лысенко. Примеч. и ст. А. Я. Гуревича. М.: Наука, 1973.

А. Я. Гуревича, в наибольшей мере отвечает интеллектуальным запросам современности⁵⁹.

В рамках антропологического подхода в исторических исследованиях особую главу составляют работы, посвященные изучению эсхатологических представлений средневековья. Работы В. В. Милькова⁶⁰, А. И. Алексева⁶¹, А. Л. Юрганова⁶², А. Ю. Карпова⁶³, И. В. Дергачевой⁶⁴, И. А. Бессонова⁶⁵ представляют детальный, основанный на осмыслении разножанрового текстового материала, анализ эсхатологических ожиданий, нашедших отражение в русской средневековой культуре. Эсхатология малая и всемирная рассматривается в этих исследованиях как раздел танатологии⁶⁶. Наблюдения и выводы, высказанные учеными, представляют исключительную важность и методологическую базу для настоящего исследования. В. В. Мильков отмечает: «...принятие эсхатологической концепции христианства само по себе еще не означает, что общественное сознание оказывается в возбужденном состоянии ожидания конца мира»⁶⁷. Всплеск интереса к эсхатологической литературе на Руси ученый отмечает в связи приближением 1492 г. (7000 г. от Сотворения мира⁶⁸). В XVII–XVIII вв. ожидание конца света актуализировано

⁵⁹ Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) // Новое литературное обозрение. 2005. № 75 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>

⁶⁰ Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000.

⁶¹ Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002.

⁶² Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.

⁶³ Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15.

⁶⁴ Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VI. М.: Кругъ, 2011.

⁶⁵ Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014.

⁶⁶ См. также: Бедаев А. И. Большая эсхатология и «Ось истории» в Домосковской и Московской Руси: опыт сравнительного исследования // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: сб. ст. по матер. XLVI междунар. науч.-практ. конф. № 2(43). Новосибирск: СибАК, 2015. С. 60–66.

⁶⁷ Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 100.

⁶⁸ О христианском миллениаризме в культуре латинского средневековья см.: Даниелу Ж. Тайнство будущего: исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке; под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской. Патриархии, 2013 и др.; Эко У. Введение в средние века // История Средневековья: энциклопедия под

распространением старообрядчества. Вокруг первой даты выстраиваются исследование религиозных движений XV–XVI вв., предпринятое А. И. Алексеевым, и исследование жанровой формы синодика с Предисловиями И. В. Дергачевой. Эсхатологическим ожиданиям в среде старообрядцев посвящено достаточно много научной литературы: работы О. В. Чумичевой, Н. И. Романовой, Н. С. Гурьяновой, А. Н. Старицына и других исследователей старообрядческой традиции.

И. А. Бессонов, представляя очерк эсхатологических представлений в русской истории XI–XVIII веков, приходит к выводу, что интерес к «большой» эсхатологии до XVII века в основном был характерен для образованных слоев населения и не принимал форму широкого движения: «Во всяком случае, у нас нет никаких сведений о массовых эсхатологических настроениях или паническом ожидании светопреставления. <...> До XVII века эсхатологические настроения в России никогда не овладевали широкими массами»⁶⁹. В результате предпринятого нами исследования текстов русской средневековой книжной культуры мы приходим к выводу, внутренне согласующемуся с тезисом И. А. Бессонова.

Проведенный анализ научной литературы свидетельствует о наличии устойчивого исследовательского интереса к ментальности русского средневековья, в том числе по отношению к проблемам христианской эсхатологии. Однако можно отметить содержательное противоречие между признанием эсхатологического характера средневекового мироощущения в целом и узконаправленным пониманием эсхатологических представлений как напряженного ожидания конца (личного или мирового). Существующее в науке общетеоретическое утверждение «переживаемой» в православной традиции эсхатологии *уже свершившегося* Преображения мира не получило достаточного обоснования в исследованиях конкретного текстового материала.

редакцией Умберто Эко / Пер. с итал. Т. Никитинской и др.. М.: Просвещение, 2017. С. 7–25.

⁶⁹ Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. С. 75.

Таким образом, **научная проблема** диссертационного исследования заключается в постановке вопроса о необходимой согласованности средневековой эсхатологии с христианским сотериологическим идеалом и, поскольку она является показателем ментальности средневекового человека, о неизбежном отражении радости осуществленной эсхатологии в текстах русской средневековой христианской культуры.

Объект исследования – христианская картина мира в средневековой русской культуре.

Предмет исследования – эсхатологический хронотоп средневековой русской культуры, объективизированный в христианской книжности.

Цель исследования состоит в том, чтобы выявить закономерности реализации эсхатологического хронотопа в средневековых текстах различного статуса и прагматики, на уровне архитектоники (временных и пространственных характеристик) текста увидеть воплощение средневекового эсхатологического мировосприятия.

Задачи:

1. Разработать теоретико-методологические аспекты изучения пространства и времени как основных категорий христианской средневековой культуры в эсхатологической перспективе.

2. Осмыслить особенности восточнохристианской монастырской традиции и ее роль в формировании эсхатологического мировоззрения восточнославянского средневековья.

3. Выявить, как эсхатологизм и соборность как свойства литургического хронотопа находят воплощение в оригинальных славянских гимнографических и учительных текстах.

4. Проследить отражение эсхатологической направленности культуры в агиографических текстах, проанализировав их с точки зрения особенностей пространственно-временных примет в повествовании.

5. Выявить литургический и библейский код избранных повествовательных текстов средневековой книжной культуры Руси.

6. Определить иконичный характер восприятия пространства в текстах средневековой культуры Московской Руси. Рассмотреть динамику развития эсхатологических представлений в средневековой русской культуре.

7. Указать на преемственность осмысления «последних вопросов» в текстах русской культуры Нового времени по отношению средневековой традиции.

Методология и методы исследования основываются на историко-антропологическом подходе, где в центр внимания поставлена человеческая субъективность и различные области исторического знания объединяются вокруг понятия «культура». Этот подход позволяет на основе герменевтического и семиотического анализа текста культуры представить механизмы функционирования универсальных категорий времени и пространства в картине мира средневекового человека. Разножанровый характер источников обусловил возможность использовать методы исследования, разработанные в различных гуманитарных науках:

- метод историко-культурного описания феномена средневековой культуры;
- методика аналитического рассмотрения ценностно-смысловых категорий бытия;
- герменевтический метод экзегезы средневекового текста;
- методика выявления литургического и библейского кода в средневековом тексте;
- структурно-семиотический метод анализа текста культуры;
- философско-теологический метод, выявляющий корреляцию между результатами исследования, полученными с помощью рациональных аналитических процедур, и зафиксированными в Церковном предании сотериологическими идеалами;
- сравнительно-исторический метод;
- методика концептуального анализа текста, активно разрабатываемая когнитивной лингвистикой;

- методика описания состава рукописных сборников.

Хронотоп текста — пространственно-временные характеристики образа мира как осмысленного целого. Средневековая картина мира определяет хронотоп христианской культуры средневековья. Картина мира есть образ окружающей действительности в сознании человека. В конце XX – начале XXI века уже никто не ставит под сомнение феноменальный характер образа мира — человек воспринимает мир только так, в той системе координат, в которой он способен его воспринять. От восприятия мира зависит положение человека в этом мире и его культура. По мысли великого физиолога А. А. Ухтомского, «нет субъекта без объекта, как нет объекта без субъекта»⁷⁰. Когда мы имеем в виду мир культуры, мы не можем говорить об объективно существующих явлениях — человек никогда просто наблюдатель, он всегда участник (А. А. Ухтомский). Поэтому все более актуальными становятся философско-культурологические теории, где культура осмысливается как виртуальная реальность в том смысле, что это реальность идей и смыслов.

Как пишет А. А. Трофимова, одним из актуальных современных подходов является отождествление реальности культуры как «второй природы, в которую теперь уже изначально включен субъект», с реальностью виртуальной⁷¹. Этот подход основывается на ключевых определениях виртуальной реальности как создаваемом человеком искусственном пространстве и культуры как надбиологической знаковой системы. И. Г. Корсунцев указывает на то, что субъект как творческий участник событий действительности одновременно создает свое новое цивилизационное пространство — «бытие сознания субъектов»⁷².

А. Я. Флиер, предлагая определение социального пространства культуры, подчеркивает такие черты «зоны культуры», как высокая

⁷⁰ Ухтомский А. А. Доминанта и интергальный образ // Ухтомский А. А. Избранные труды. Л.: Наука, 1978. С. 47.

⁷¹ Трофимова А. А. К вопросу о понимании термина «виртуальная реальность» // Омский научный вестник. 2010. №6 (92). С. 87–91.

⁷² Корсунцев И. Г. Особенности виртуальной реальности // Корсунцев И. Г. В мире современных научных мифов. М.: Молодая гвардия, 2004. С. 21–45.

упорядоченность, системность и повторяемость⁷³. В конечном счете именно человеческий язык и порождаемые им тексты являются «эффективным средством противостояния сенсорному хаосу, который постоянно атакует нас; именно язык обеспечивает номинацию ментальных репрезентаций сенсорного опыта и, таким образом, «объективирует» индивидуальные впечатления, обеспечивая описание мира и коммуникацию»⁷⁴. Язык, являясь культурным феноменом, соединяет объекты внешнего мира и сознание человека, используя ковенциональные семиотические механизмы.

По мнению Т. В. Черниговской, именно вербальный язык дает возможность «организовать сложные коммуникационные сигналы и обеспечивать мышление — формирование концептов и гипотез о характере, структуре и законах мира»⁷⁵. Мы считаем продуктивным обсуждать явленные в культуре гипотезы о строении мира на примере словесных текстов. Обращение к совокупности различных культурных текстов позволяет выделить круг концептов, значимых для носителя культуры⁷⁶. Средневековая картина мира находит отражение в любом феномене средневековой культуры от организации пространства крестьянского дома до иконописи и высокой книжности, но именно вербальный язык текста дает наименее зависящую от сознания интерпретатора возможность выявить и вторично сконструировать средневековую «гипотезу о мире».

Прошлое – статичная форма бытия. Событиями прошлого можно манипулировать, по-разному их истолковывать, извлекать из контекста, но их нельзя изменить. В мире духовном действует закон обратной перспективы: последствия идей и верований во времени возрастают. В мире материальном работает закон прямой перспективы: чем дальше мы отстоим от исторических

⁷³ Флиер А. Я. Культурологическая интерпретация социальной реальности // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2016. № 3 (47). С. 39–46.

⁷⁴ Черниговская Т. В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. М.: Языки славянской культуры, 2016. С. 67.

⁷⁵ Там же. С. 67.

⁷⁶ Мурзина И. Я. Концепт «отечество» в патриотическом дискурсе // Вестник славянских культур. 2017. Т. 46. С. 39–40.

фактов, случившихся прошлом, тем хуже они видны, если не зафиксированы в тексте.

Знание о культуре как результат культурной саморефлексии предполагает вопрос о принципах формирования и интерпретации картин мира в разные эпохи. Как пишет А. Я. Флиер, «производство знания о культуре осуществляется посредством системного декодирования символики культурных артефактов, обнаружения в них неявных смыслов, зашифрованных в процедурах и продуктах деятельности. Продукт деятельности обретает статус культурного артефакта, если обладает высокой символической значимостью»⁷⁷. На основе аналитической реконструкции смыслов и контекстов средневековых текстов мы реконструируем «принципы и алгоритмы» культурной деятельности в целом, поскольку они оказываются едины для ментального процесса упорядочения сенсорного хаоса в «систему координат», в «гипотезу о мире», характеризующемся пространственно-временными характеристиками, то есть свойственным ему хронотопом.

Как формулирует о. Павел Флоренский, «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»⁷⁸. Интерпретация пространственных образов, так же как и временных, может быть и должна быть использована для истолкования смысла. В этом отношении особое методологическое значение приобретает кассиреровская теория осмысленности культурных форм. Единство принципов осмысления реального мира и переработки сенсорных впечатлений в осмысленное целое позволяет нам не противопоставлять хронотоп текста культуры в целом и хронотоп словесного текста как «объективное» и «субъективное» время-пространство, а, напротив, объединить их.

⁷⁷ Флиер А. Я. Культурологическая интерпретация социальной реальности // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2016. № 3 (47). С. 39–46.

⁷⁸ Флоренский П. А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. С. 20.

В классической теории хронотопа М. М. Бахтина пространственно-временные характеристики события определены точкой зрения воспринимающего это событие субъекта (автора или героя). Точки зрения «в плане пространственно-временной характеристики», по Б. А. Успенскому, это «фиксированное» и «определяемое в пространственно-временных координатах место рассказчика»⁷⁹. Положение «Я-в мире» определяет не только хронотоп конкретного текста как историко-культурного феномена, но и хронотоп культуры — как совокупность субъективных «Я». По словам С. Л. Рубинштейна, каждое «Я» можно рассматривать одновременно как коллективный субъект, «республику субъектов»⁸⁰. Культурная рефлексия является процессом моделирования хронотопа культуры коллективным субъектом, который находится в прямой зависимости от ценностно-смысловых идеалов эпохи. Мы вполне согласны с Л. В. Чорной в том, что «идеалы возникают внутри того рефлексивного поля, которое базируется на отношении Я и Цель-Я (желаемое Я – *Н. Б.*). Цель-Я выступает как коллективный разум, как ни один субъект оценивания (интерпретации реальности – *Н. Б.*), а множественный, коллективный субъект <...> В пространственно-временном континууме субъект — это продуцент идеалов, мысли вообще, рефлексии вообще»⁸¹. Идеалы моделируют пространственно-временные характеристики образа мира для той или иной культуры, то есть «образуют новую темпоральность, новое время и новое пространство как культурные феномены»⁸². Культурная рефлексия выходит за пределы индивидуального сознания и одновременно объективизируется в каждом конкретном культурном феномене (в данном случае – тексте) как продукте культурной деятельности индивида. Идеал как феномен рефлексии – это не

⁷⁹ Успенский Б. А. Поэтика композиции // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М.: Языки русской культуры, 1995. С. 80.

⁸⁰ Дмитриева Н. А. С. Л. Рубинштейн как читатель «Феноменологии духа» Гегеля // Проблемы современного образования. 2016. № 4. С. 17.

⁸¹ Чорна Л. В. Идеал як соціокультурний хронотоп // Гілея: научний вестник. 2016. № 110 (7). С. 260.

⁸² Там же. С. 260.

просто произведение мыслительной деятельности, а опосредованная (сконструированная) реальность. Т.П. Берсенева определяет синергийный идеал, в котором заложена идея спасения, как теоретически смоделированный образ культурного взаимодействия, определяющий единство всей русской культуры⁸³. Феномен действительного мира становится фактом культуры только тогда, когда существует система координат, в которую он может быть вписан, система норм и правил, в соответствии с которой проявляется осмысление реальности. Только соотношение с абсолютом, идеалом позволяет идентифицировать реальность как наличное бытие, то, что в той или иной степени соответствует желаемому⁸⁴. Без этого соответствия культурная реальность не фиксируется как реальное. Нас интересует тот идеал, который отрефлексирован в монастырской культуре раннего средневековья и который определяет, как следствие, монашескую практику в истории средневековой русской культуры. Именно этот монашеский идеал моделирует пространственно-временные характеристики средневековой русской культуры, объективизируемые в вербальных текстах.

Средневековый идеал желаемого «Я-в мире» конгениален образу Рая. Для православного христианина Рай — это пребывание с Богом, «когда никаких времен не будет». Время — одна из самых сложных и неоднозначных категорий в культуре и в науке. С одной стороны, человеку необходимо чувствовать свое место в потоке времени (по крайней мере, носителю христианской культуры — здесь уместно вспомнить «Шахматную новеллу» С. Цвейга), с другой стороны, ощущение времени — это тоже часть субъективной реальности. С точки зрения христианского идеала, райское бытие есть подлинное бытие, где время и пространство «растворяются» (Е. Ф. Казаков). Устойчивое летописное выражение «время оно» есть указание

⁸³ Берсенева Т.П. Синергия: сущностные характеристики и формы проявления // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 2 (64). С. 48–52.

⁸⁴ Чорна Л. В. Идеал як соціокультурний хронотоп // Гилея: научний вестник. 2016. № 110 (7). С. 261.

на вечность. Средневековый человек воспринимает мир «под знаком вечности» («Sub specie aeternitatis», по выражению Б. Спинозы), то есть эсхатологический хронотоп – это выражение пространства-времени как внутреннего момента вечности. Упорядоченность вселенной («гипотеза о мире», по определению Т. В. Черниговской) в христианской эсхатологии предполагает возможность нарушения космического порядка человеком, созданным по образу и подобию Бога, а потому имеющим свободную волю. История начинается с грехопадения, фатальным последствием которого становятся пришедшие в мир зло, страдание и смерть. Кенозис (нисхождение Бога на землю в образе человека) — это начало преодоления первородного греха и смерти через страдание («сораспятие Христу») и радость сорединения с Ним. Эсхатологический хронотоп утверждает жизнь будущего века, поэтому осуществленная эсхатология имеет радостный, пасхальный характер.

В целом, изучение ментальности, коллективного сознания, идеалов эпохи и ценностно-смысловых координат средневековой культуры требует обращения к методологии и научному знанию, накопленному в различных областях гуманитарной науки. В этом контексте рассуждений теоретико-методологической основой исследования послужили концептуальные положения работ, в которых рассматривается понятие хронотопа культуры – М. М. Бахтина, С. С. Аверинцева, М. Ю. Лотмана, Б. А. Успенского, В. Н. Топорова, о. Павла Флоренского, протопр. Иоанна Мейендорфа, протопр. Александра Шмемана, Д. С. Лихачева, В. В. Милькова, В. М. Кириллина, А. Н. Ужанкова, А. М. Ранчина, А. И. Алексеева и др.

В диссертации использованы исследовательские подходы междисциплинарного характера, что обусловлено поставленной культурологической проблемой и потребностью осмыслить разножанровый текстовый материал, как опубликованный в научных критических изданиях, так и рукописный.

Источниковой базой для исследования послужили тексты основных жанровых форм, актуальных для средневековой русской книжной культуры:

гимнография, гомилетика и полемические сочинения, агиография, историческое повествование и беллетристика. В диссертации анализируются как классические произведения средневековой русской книжной культуры, так и малоизвестные источники, такие как молитвенный текст «Азбуковник» из Ярославского Часослова XIII века, северный Мезенский синодик XVII века, рукописная копия «Службы благодарственной Богу о великой Богом дарованной победе над свейским королем Каролом и воинством его, содеянной под Полтавой в лето 1709, июня в 27 день» XVIII в. Подробное описание состава вышеназванных рукописных сборников представлено в приложениях к диссертации.

Говоря о текстах культуры, мы имеем в виду «элитарную» культуру, воплощенную прежде всего в слове, под «элитарностью» понимая не столько социальную, сколько функциональную характеристику текстов культуры в логике теории «диглоссии» (Б. А. Успенский). Мы обращаемся к образцам высокой христианской культуры, не включая в круг анализа факты и тексты фольклорно-бытовой традиции⁸⁵, которая не совпадает, а иногда прямо противоречит христианской идее, поскольку фольклорная аксиология предполагает абсолютную ценность благополучия рода, семьи, то есть жизни в пределах земного существования.

Современный подход к изучению универсальных категорий культуры, усвоенных коллективным сознанием и определяющих «глубинные тенденции коллективного поведения» (Ф. Арьес), требует, во-первых, основываться не только на текстах выдающихся произведений, составлявших достояние сравнительно небольшого круга представителей интеллектуальной элиты, а во-вторых, не только констатировать наличие той или иной идеи или традиции, но «попытаться обнаружить «следы» решающего преобладания одной из них и проследить конкретную ситуацию определяющего воздействия

⁸⁵ Исключение составляют тексты исторических песен, посвященных Соловецкому восстанию 1668–1676 годов.

этой традиции на коллективную практику»⁸⁶. Обращаясь к текстам высокой религиозной традиции, мы основываемся на том тезисе, что именно «церковное звучащее слово» (Н. Н. Розов), литургическое слово имело наибольшую силу воздействия на коллективное сознание. Отбирая тексты книжной культуры, рожденной под этим влиянием, нам важно показать, как в текстах всех жанровых форм, актуальных в средневековой русской традиции, отражается средневековое религиозное сознание, сконцентрированное на «последних вещах» (А. Я. Гуревич). При этом нужно отдавать себе отчет, что отбор «показательных» текстов в любом случае будет не лишен субъективности и произвола исследователя.

Соглашаясь с Ю. П. Зарецким в том, что историк культуры «имеет дело не с абстракциями, а со вполне конкретными текстами и группами текстов»⁸⁷, мы концентрируем внимание на книжных (вербализированных) источниках, которые имеют определенные преимущества перед археологическими или визуальными, так как ментальные установки автора здесь в некоторой степени «проговорены». При этом, когда мы говорим о средневековой эсхатологической картине мира, предпочтительнее, чтобы эсхатологические представления автора не декларировались открыто, но имплицитно содержались в памятнике, определяя его архитектонику. Ядро работы составляет интерпретация повествовательного текста, характеризующаяся наибольшей степенью объективности, поскольку «именно повествование является единственным средством придания смысла и упорядочения жизненного опыта человека. Смысл рождается в нарративе и не может существовать без него»⁸⁸. Интерпретация пространственно-временного уровня текста с помощью выявления литургического и библейского кода нарратива позволяет описать эсхатологичность средневекового русского

⁸⁶ Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 47. См. также: *Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The XVI – XVII Centuries.* NY; Oxford, 1992. P. 11 – 21.

⁸⁷ История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 23.

⁸⁸ Там же. С. 17.

религиозного сознания. Текстовые свидетельства, подтверждающие этот тезис, образуют достаточно устойчивую структуру. Вместе с тем важно помнить, что, говоря словами Ю. М. Лотмана, «объект в процессе структурного описания не только упрощается, но и доорганизовывается, становится более жестко организованным, чем это имеет место на самом деле»⁸⁹.

Хронологические рамки исследования определены универсальностью категорий времени и пространства. Так как мы выявляем характеристики хронотопа, которые по своей природе наименее подвержены историческим изменениям⁹⁰, корпус текстов средневековой русской культуры XI–XVII веков предстает в виде достаточно устойчивой структуры, сходной с системой большой монастырской библиотеки⁹¹. Конец XVII – начало XVIII века определяют уже как начало Нового времени в истории русской культуры, однако тексты традиционных жанров, включенные в поле настоящего исследования, сохраняют генетическую связь со средневековой русской традицией, вместе с тем трансформируя устойчивые культурные формы в контексте общих тенденций развития национальной культуры.

На защиту вынесены следующие положения диссертации:

1. Средневековая эсхатология не ограничивается футуристическим ожиданием конца — это осуществление конца. Эсхатологический хронотоп является частью самых общих представлений о мире, задающих основные мировоззренческие установки. В соответствии с этими установками авторы решают актуальные для своей эпохи проблемы. Эсхатологический идеал преображения определяет религиозно-оптимистический характер мышления

⁸⁹ Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 тт. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 91.

⁹⁰ Теория литературы: В 2 тт. / Под ред. Н. Д. Тмарченко. Т. 1: Тмарченко Н. Д., Тюпа В. И., Бройтман С. Н. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. М.: Академия, 2004. С. 33.

⁹¹ Никольский Н. К. Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности // Памятники древней письменности и искусства. СПб.: О-во любителей древней письменности, 1902. С. 5 – 13.

средневекового человека. Имеющее место в научном дискурсе противопоставление оптимизма Киевской эпохи и пессимизма Московской Руси нам представляется искусственным построением, которое вынужденно исключает Киево-Печерскую Лавру из общего контекста эпохи.

2. Синтез эсхатологически осмысленной аскезы («упражнений в смерти»), молитвенного Богообщения и преображающей любви лежит в основе монашеского идеала и получает воплощение в уставной практике монастырей. Сущность монашества как квинтэссенции православной культуры определена эсхатологическим характером его мироощущения. Нравственно-аскетический идеал монашества определяет ценностно-смысловые установки духовной культуры Древней Руси.

Общежительная реформа преп. Феодосия Печерского, а позднее — свт. Алексия и преп. Сергия Радонежского становится вариантом примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской культуры. Сосуществование внутри киновии различных форм монашеского служения позволяет синтезировать «упражнения в смерти» с деятельной работой в миру и для мира в соответствии с эсхатологическим идеалом Преображения. Полиморфизм монашеской организации, противостояние иосифлянства и нестяжательнства стали результатом внутреннего напряжения в рамках общего поиска идеала среднего пути. В монастыре как средоточии средневековой русской культуры осуществляется поиск «обетованной целостности», определяющий картину мира православного человека и отражающийся в хронотопе текстов культуры средневековой Руси.

3. Общие богословские характеристики христианского богослужения — эсхатологичность и соборность — изначально определяют ключевые свойства хронотопа служебного текста. Любой богослужебный чин, в том числе и келейное (индивидуальное) моление, несет на себе печать «Таинства собрания», где принцип «со-служения» имеет эсхатологическую перспективу. Пространственно-временные характеристики служебного текста и его композиционные особенности (ассоциативное нанизывание образов,

кумулятивность, акростишное строение, прием перечисления и пр.) имеют внутреннюю семантику целостности и полноты. Молитвенный диалог с Богом осуществляется в универсальном хронотопе, где и прошлое, и будущее есть настоящее. Органическая связь поминальной синодичной традиции, получившей чрезвычайное распространение начиная с XV века, с традицией ранней русской гимнографии и учительной прозы (XII–XIII вв.) позволяет говорить об устойчивости мировоззренческих установок средневековой культуры с ее эсхатологическим оптимизмом.

4. Эсхатологический хронотоп различными способами, но в одинаково полной мере реализуется в разновременных средневековых русских четких повествовательных текстах вне зависимости от их коммуникативно-прагматической направленности. Особенности хронотопа Жития преп. Феодосия Печерского (XI в.) позволяют сконструировать его динамическую модель, в основе которой лежит идея преодоления смерти: время в Житии — это ночь, преодолевшая свою тьму смертную и обратившаяся в утро, а пространство — это место, преодолевшее тесноту могилы и ставшее «горним местом». Догматической и литургической основой текстов, посвященных св. равноап. кн. Ольге, становится богослужение праздника Успения с его эсхатологическим и одновременно сотериологическим содержанием. В пространном Житии св. Ольги (XVI в.) реализуется Успенский хронотоп — хронотоп восхождения вслед за Богородицей в покой Божий. Идея восхождения к бесстрастию Божию (в покой Божий) реализуется и в тексте «Повести о Петре и Февронии Муромских» (XVI в.). Смысловым стержнем Повести, ставшей первым образцом жития праведников, является традиционная для христианской культуры идея смирения. Религиозно-философское сочинение «Повесть о Горе-Злочастии» (XVII в.) излагает основные вопросы православной антропологии и сотериологии. Семантическим ключом ко второй части Повести служат слова притчи о блудном сыне: «брат твой сей был мертв и ожил» (Лк. 15: 32). Библейские параллели в осмыслении пути героя

сочетаются с архаико-фольклорной сюжетной схемой путешествия в мир смерти и обратно.

В целом, повествовательный текст открывает выход в аксиосферу культуры. Через воспринятый текст, символический по своей природе, происходит приобщение к осмысленным культурным формам. Литургический и библейский коды являются ключами к пониманию эсхатологического восприятия пространства-времени в тексте культуры средневековой Руси, где эсхатология есть предвосхищение и переживание победы над смертью, радость обретения полноты и целостности бытия.

5. Иеротопия пространства в исторических повествовательных текстах Московской Руси имеет эсхатологическую направленность. Динамическая модель хронотопа «Казанской истории» (XVI в.) определена идеей «возрастания» от младенчества к зрелости и совершенству. В то же время духовному возрастанию Московского царя Ивана Васильевича соответствует его пространственно-географическое движение вниз. С помощью евангельских и календарно-литургических мотивов формируется пространственный образ символического «сошествия во ад», в этом контексте победа над «змееподобной» Казанью осмысляются как подражание крестному подвигу Христа. Эсхатологическая перспектива мученического стояния реализована и в текстах о Соловецком восстании 1668–1676 годов (XVII–XVIII вв.). Сакральное пространство островного монастыря создается с помощью трех ключевых концептов: «остров», «сад» и «град», — имеющих четко выраженную эсхатологическую семантику. Эсхатологическое пространство монастыря как райского сада объединяет семантику как начала («свята и славна»), так и конца («богоугодна и праведна»). Кроме того, временная и оценочная амбивалентность мотивов, из которых выстраивается образ монастыря, определена островным хронотопом с его архаической семантикой иномирия.

6. При всей устойчивости мировоззренческой системы координат и эсхатологического идеала Преображения мира и человека, нарастание

тенденций к буквальному пониманию иконографичности истории и мира приводит к сужению и опрощению эсхатологических идей, ограничению их только ожиданиями конца неизбежно приводит к кризису. Кризис — есть следствие не самих эсхатологических ожиданий в определенные календарные даты, а в буквальном восприятии этих дат. Прямолинейность и натуралистичность образа смерти (как в личной, так и мировой футуристической перспективе) становится характеристикой переходного времени XVII века — века «русского пессимизма» (А. М. Панченко).

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Обоснована необходимость широкого толкования христианской эсхатологии, не ограничивающего ее исключительно футуристическим ожиданием конца (личного или мирового). Христианская эсхатология есть не ожидание смерти, а исповедание ее преодоления, исповедание Преображения мира и человека. С использованием герменевтического, структурно-семантического, интертекстуального и концептуального методов изучения хронотопа в средневековом тексте проанализированы закономерности отражения в русской средневековой христианской культуре радости осуществленной эсхатологии как эсхатологии Преображения.

2. Обоснована связь между эсхатологическим сознанием средневековья и феноменом монашества, состоящая в реализации эсхатологического идеала Преображения именно в монастырской уставной практике. Предложена трактовка внутреннего смысла литургической и монастырской реформы в русской культуре XIV века как воплощения идеала Преображения мира и человека. Направленность общежительной реформы представляется обратной процессу индивидуализации духовной жизни человека в XIII–XIV вв., но общежителство трактуется как вариант примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской традиции, позволяющий синтезировать индивидуальные «упражнения в смерти» с деятельной работой в миру и для мира.

3. Выявлены особенности универсального хронотопа служебного текста, композиционное строение которого имеет внутреннюю семантику целостности и полноты. На основании структурно-семиотического и интертекстуального анализа служебного текста обосновано определение эсхатологического оптимизма как устойчивой мировоззренческой установки средневековой культуры.

4. Реконструирована динамическая модель хронотопа четъего текста, где внутренняя семантика изменений пространственно-временных характеристик осуществляется от «умирания» к «воскресению» и соответствует эсхатологическому идеалу Преображения. Выявлены текстовые механизмы воплощения эсхатологического идеала на уровне архитектоники текста: цитация, параллелизм, создание концептуального поля, экзегеза и пр. Разновременной и разножанровой характер исследуемых текстов позволяет выйти от конкретного анализа текстового хронотопа на уровень культурологических обобщений.

5. Подтвержден тезис об иконичном характере восприятия пространства в текстах средневековой культуры Московской Руси. Диссертация демонстрирует, что ценностно-смысловая эсхатологическая ориентация средневековой русской культуры в конечном итоге составляет ее содержание во всем многообразии культурных форм.

6. Аргументирована гипотеза о том, что поиск «среднего пути», гармоничный синтез разнонаправленных культурно-семантических форм является универсальной характеристикой средневековой русской культуры, воплощающей ее эсхатологический идеал. В дальнейшем она же определяет «всемирный» характер русской культуры XIX–XX веков.

В целом, результаты исследования расширяют имевшиеся ранее представления о духовной культуре средневековой Руси в ее эсхатологическом измерении. В работе предложены новые методологические подходы к осмыслению классических произведений средневековой русской книжности, такие как интертекстуальный метод в сочетании с структурно-

композиционным анализом служебного текста, концептуальный анализ агиографического текста, иеротопический подход к текстам старообрядческой традиции. Кроме того, вводится в научный оборот подробное описание состава рукописей из региональных архивов: Ярославского Часослова XIII века и Мезенского синодика XVII века.

Теоретическая значимость диссертации определяется ее вкладом в изучение русской средневековой культуры. Материалы и выводы диссертации позволяют по-новому поставить вопросы об особенностях и сущности средневековой культуры, прояснить проблемы исторического развития отечественной культуры, предложить новые грани в интерпретации конкретных текстов. Работа демонстрирует, как эсхатология *уже совершившегося* Преображения определяет «оптику смерти» в средневековой Руси. Теоретическое применение результатов исследования может иметь место в дальнейших исследованиях в области истории и теории отечественной культуры.

Практическая значимость диссертации заключается в том, что ее методология, основные положения и выводы могут быть применены в преподавании академических курсов, при разработке учебных пособий и учебников по дисциплинам историко-культурной направленности в рамках направлений культурология, филология, отечественная история, религиоведение. Сформулированные в логике герменевтики текста результаты и выводы исследования могут быть использованы в разработке и реализации практических культурно-просветительских, духовно-воспитательных и художественно-эстетических проектов.

Степень достоверности и апробация результатов исследования определены публикацией основных положений диссертации, которые получили отражение в 48 научных статьях. Из них 39 – в изданиях с Российским индексом цитирования (РИНЦ), 4 – в изданиях с международным

индексом цитирования, 5 опубликованы в зарубежных изданиях, 27 – в журналах из списка ВАК РФ⁹².

⁹² Публикации Н. Н. Бединой в научных журналах из списка ВАК:

Бедина Н. Н. Часослов XIII века из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 2 (12). С. 70–75; *Бедина Н. Н.* К вопросу о мариологических мотивах в образе св. кн. Ольги // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 3 (29). С. 13–15; *Бедина Н. Н.* Образ св. кн. Ольги в древнерусской книжной традиции (XII – XVI вв.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 4 (30). С. 8–12; *Бедина Н. Н.* К вопросу о внутреннем сюжете «Повести о Петре и Февронии» XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 15; *Бедина Н. Н.* К вопросу о хронотопе «Казанской истории» // Вестник славянских культур. 2012. № 1 (март). С. 68–72; *Бедина Н. Н.* Ассоциативность как метод мышления и моления: особенности гимнографии св. Кирилла Туровского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 3 (45). С. 14–15; *Бедина Н. Н.* Русская литература и средневековая исихастская традиция (на примере повести Н.С. Лескова «На краю света») // Вестник славянских культур. 2015. № 1 (март). С. 74–82; *Матонин В. Н., Бедина Н. Н.* Реализация идеи инобытийности в старообрядческих текстах о Соловецком восстании // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 3 (61). С. 12; *Матонин В. Н., Бедина Н. Н.* Особенности хронотопа старообрядческих текстов о Соловецком восстании // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. № 1. С. 134–141; *Бедина Н. Н.* Образ времени в Житии Феодосия Печерского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 14–15; *Бедина Н. Н., Панова А. С.* Близнечный миф в современной британской антивоенной литературе // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 4 (173). С. 7–11; *Бедина Н. Н.* Феномен монастырской культуры в контексте христианской эсхатологии // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». 2018. № 1–2. С. 4–7; *Матонин В. Н., Бедина Н. Н., Егорова Е. Н.* Предчувствие антропологической катастрофы в «Записках сумасшедшего» Н.В. Гоголя // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 1. С. 208–215; *Бедина Н. Н.* Эсхатологический хронотоп Жития преп. Феодосия Печерского // Верхневолжский филологический вестник. 2018. № 2. С. 8–15; *Бедина Н. Н.* Соловецкий текст в старообрядческой традиции // Культура и текст. 2018. № 2. С. 167–183; *Бедина Н. Н.* Акростишная молитва «Азъбуковникъ» в контексте литургической традиции // Учёные Записки КФУ. Философия. Политология. Культурология. 2018. № 1. С. 155–167; *Матонин В. Н., Бедина Н. Н., Егорова Е. Н.* Лингвокультурологические аспекты детского словотворчества // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2018. № 4. С. 31–37; *Бедина Н. Н.* Проблема сакрального пространства в богословии протопр. Александра Шмемана // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 45 (2). С. 155–161; *Бедина Н. Н.* Эсхатологические идеи в структуре и генезисе древнерусских синодиков // Вестник САФУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2018. № 4. С. 36–43; *Бедина Н. Н.* Отражение идей христианской сотериологии в русской литературе: «Повесть о Горе-Злочастии» (XVII в.) и «Записки сумасшедшего» Н. В. Гоголя // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». 2018. № 12 (87). С. 12–14; *Бедина Н.Н.* Книжная пародия как факт средневековой культуры («Слово Даниила Заточника») // Культура и цивилизация. 2019. Том 9. № 1 А. С. 99–109; *Бедина Н.Н.* Ассоциативность как метод художественного сознания (несколько замечаний о поэзии О. Мандельштама) // Культура и цивилизация. 2019. Том 9. № 4 А. С. 19–25; *Егорова Е.Н., Бедина Н.Н., Одерий Д.Г.* Поэтика фильма Андрея Хржановского «Полторы комнаты, или Сентиментальное путешествие на Родину» // Культура и цивилизация. 2019. Том 9. № 6 А. С. 66–78; *Матонин В.Н., Бедина Н.Н.* «Служба благодарственная о великой победе, содеянной под Полтавой»: исторические сюжеты и барочные литературные формы в

По теме диссертации написаны 2 монографии⁹³ и 3 учебно-методические работы⁹⁴. Результаты исследования представлены на международных научных конференциях «Комплексный подход в изучении Древней Руси» (г. Москва, РАН, 2007–2017); «Кусковские чтения» (г. Москва, МГППУ, 2013–2019); «Религиозно-философская мысль России и русская литература» (Санкт-Петербург, РГПУ, 2013); межрегиональных научных конференциях «Ярославский текст в пространстве диалога культур» (Ярославль, ЯГПУ, 2014), «История и культура Ростовской земли» (Ростов, ГМЗ «Ростовский кремль», 2016), «Афанасьевские чтения» (г. Архангельск, САФУ, 2015–2019); на международных конференциях, посвященных русской культуре и проблемам диалога культур в Минске (2008), в Оломоуце (2009), Печи (2013), Кракове (2014); в ежегодных «Михайловских чтениях» (кафедра культурологии и религиоведения САФУ) и т.д. Материалы диссертации нашли применение в профессиональной практике преподавания учебных курсов и дисциплин, имеющих историко-культурную направленность и входящих в социогуманитарный блок.

традиционном богослужебном тексте // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 3, ч. 1. С. 180–193; Матонин В.Н., Бедина Н.Н. Ономастикон Летнего берега Белого моря как механизм формирования локального социокультурного пространства // Культура и текст. 2019. № 4 (39). С. 202–212; Бедина Н. Н., Матонин В. Н. Образ Соловков в русской поэзии // Вестник славянских культур. 2019. № 3 (53). С. 206–223; Бедина Н.Н. «Поучение» Владимира Мономаха в контексте духовного содержания Великого поста // Наследие веков. 2020. № 1. С. 82–87.

⁹³ Бедина Н. Н. Псалтирь и ранняя русская книжность (XI–XIII вв.). Архангельск: Поморский университет, 2004; Бедина Н. Н. Эсхатологический хронотоп древнерусской культуры. Архангельск: КИРА, 2018.

⁹⁴ Бедина Н. Н. Чтение и интерпретация древнерусского текста. Архангельск: Изд-во ПГУ, 2006; Бедина Н. Н. Русские эпические песни. Архангельск: Изд-во ПГУ, 2006; Репневская С. В., Бедина Н. Н. Жанры и формы в русской средневековой письменной культуре. Архангельск: Изд-во САФУ, 2013.

ГЛАВА I. Монастырь как квинтэссенция православной культуры

В первой главе представлен историографический обзор, посвященный феномену монастыря и монастырской культуры в общем контексте восточнохристианской традиции. Выявление богословских и исторических оснований для становления русского монашества позволяет определить основные черты средневековой русской монастырской культуры и ее идеологическую направленность. Описание генезиса этой традиции дает возможность понять, как аскетический идеал, усвоенный Русью от Византии и христианского Востока, формирует сущность русского монашества, проецируясь на средневековую культуру в целом, определяя ее ценностно-смысловую «систему координат». С использованием сравнительно-исторического и герменевтического методов исследования монашества как феномена средневековой культуры в первой главе диссертации предложена трактовка внутреннего смысла литургической и монастырской реформы в русской культуре XIV века как воплощения идеала Преображения мира и человека.

Изначально Русь усваивает христианство в его наиболее аскетической (монашеской) форме. Разница между мирской жизнью и монашеским идеалом была настолько велика, что в сознании русских «младенцев в вере» иноческий путь воспринимался как единственно возможная форма спасения. Отсюда происходит стремление князей к принятию монашества на смертном одре или в ожидании возможной гибели, а впоследствии – насильственная ссылка в монастырь как способ избавления от политических соперников. В монастырях и между монастырями и миром складываются особые формы экономических, социальных и культурных связей и отношений, определяющие исключительную роль монастырей в развитии русской культуры, живущей,

говоря словами А. В. Карташева, «эсхатологической мечтой о праведном, сияющем умной красотой Граде Божиим»⁹⁵.

Если религиозный культ говорит о смысле человеческой жизни, то культура представляет собой дифференциацию ценностно-смысловых представлений во времени и пространстве. Особенности отечественной культуры познаются «через монастырь». Они проявляются в склонности русского человека к подвигу как возможности исправления греха (*промаха* в буквальном переводе с греческого), в отсутствии священного отношения к собственности, в соблазне коммунистической идеологии, в стремлении построить «светлое будущее» как Царствие Божье на земле. Но самое важное в контексте настоящего исследования – эсхатологическое мироощущение: стремление к последним вопросам и ответам, духовный, эстетический и этический радикализм, склонность к мировоззренческим инверсиям. Из монашеских представлений вырастают «несовместимые с реальной жизнью» высокие требования к человеку, и жертвенность в предвкушении Царства небесного, а в коммунистическом варианте – царства земного. Поэтому идеалы коммунистические недалеко ушли от идеалов православных, представляя их в перевернутом, инверсионном виде. Стремление к осознанию эсхатологического хронотопа древнерусской культуры определяет и актуальность, и пафос данного исследования.

1.1 Эсхатологический идеал гармонии аскетического делания и «тайнозрительного ведения»

Словесно-аналитическое определение любого феномена духовной жизни оставляет ощущение недосказанности и неточности. Всегда остается

⁹⁵ *Карташев А. В.* Св. Великий Князь Владимиръ – отец русской культуры. Париж: Изд-е Владимирского Юбилейного Комитета при Управлении Митрополита Православных Русских Церквей в Европе, 1938. С. 19. См. также: *Карташев А. В.* Судьбы «Святой Руси» // *Карташев А. В.* Церковь. История. Россия: Статьи и выступления / Ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 1996. С. 134–154.

вопрос: «Как словом выразить Благо, которое выше слова?»⁹⁶. Это вопрос, поставленный святителем Григорием Паламой. В существенной мере он относится к осмыслению особенностей монастырской культуры. По словам прот. Георгия Флоровского, в восточной аскетической традиции метафизики и мистики больше, чем морали: в монашеском опыте отрешенной жизни оформляется идеал жизни в Духе как именно религиозный, а не только нравственный идеал⁹⁷. В истории христианского Востока философские (метафизические и мистические) основы средневековой культуры складывались внутри или вокруг монастыря. Тип культуры, с которым мы встречаемся в средневековой Руси, где словесное творчество являлось разновидностью духовного подвига и особой формой молитвы, воспринят славянами от библейской традиции через монашество Византии и Болгарии⁹⁸.

Столкнувшись с необходимостью сформулировать аналитические определения понятий «монах» и «монастырь», исследователь остро ощущает «неизглаголанность» данных феноменов, выражающих содержательную сердцевину христианства⁹⁹. Метафоры в определении монахов — «живых мертвецов», монастырской обители — «иноного града» оказываются наиболее полными и точными в сравнении с научными дефинициями. Типология монастырской культуры определена как различие символических «путей Марфы и Марии», выраженное в богословской мысли Восточного христианства. Так, в рукописном «Предании старческом новонаначальному иноку» (XV в.) монах подобен «мертвецу»: «Буди яко мертвь, не досожая, ни угожая человеком, и славы от них не приемли — и, тако творя, спасешися»¹⁰⁰.

⁹⁶ *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. С. 7.

⁹⁷ *Георгий Флоровский, прот.* Восточные отцы Церкви. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 491.

⁹⁸ *Живов В. М.* Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 2000. С. 460–485.

⁹⁹ *Сидоров А. И.* Комментарии к «Слову о духовном делании» аввы Еваргия // Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 209.

¹⁰⁰ «Предание старческое новонаначальному иноку...» (РНБ, F.I.738. Л. 308 об.) по изд.: *Семячко С. А.* Патерик, Старчество и «Старчество» // Труды Отдела древнерусской

(Слово, приписываемое святому IV в. преподобному Макарию). Выявление смысла аскезы (ее метафорическим воплощением становится образ смерти) имеет долгую историю в христианском богословии. Преп. Еваргий (вторая пол. IV в.), соединив практическое монашество и богословскую мысль первых веков христианства, определяет отшельничество как «попечение о смерти (или «упражнениями в смерти») и бегство от тела»¹⁰¹ («Слово о духовном делании»), потому что монахи в теле имеют «мертвость Господа Иисуса» (2 Кор. 4:10), заставляя замолчать неразумные телесные страсти и пресекая пороки души сопричастием к добру¹⁰². Самоограничение, напряженная внутренняя сосредоточенность, следование монастырскому уставу разрешают ум от помыслов (понятий и образов, являющихся «умственными представлениями вещей»¹⁰³) и дают возможность осуществиться молитвенному Богообщению. Идеал преп. Еваргия, понимаемый как гармония созерцания, молитвенного «тайнозрительного ведения», и аскетического делания, был усвоен аскетическим богословием V в. и как часть учения Святых Отцов

литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 61. СПб.: Наука, 2010. С. 510.

¹⁰¹ Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 105, 228.

¹⁰² Там же. С. 95.

М. С. Егорова, обращаясь к агиографическому и гимнографическому топосу «живоносная мертвость», также подчеркивает необходимость осмыслять его шире, чем в рамках тематики «социальной смерти» (уход от мира), но как нравственную и мистическую характеристику монашества и шире – христианской святости (Егорова М. С. Топика в агиографии и гимнографии: «Живоносная мертвость» и «живые мертвецы» средневековой русской традиции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 47–48. См. также: Руди Т. Р. Средневековая агиографическая топика (принцип *imitatio* и проблемы типологии) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов, Люблина, 2003: доклады российской делегации. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 40–55).

Внутренняя связь топоса «мертвость нетленная» и Богообщения проявляется в совпадении жеста причастника (крестообразное сложение рук: см. 101 правило Трулльского Собора) с иконографическим изображением усопшего, а также изображением постригаемого в монахи (см. Юферева Н. Э. Древнерусский иллюстратор житий святых. Нетекстовая текстология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 98–102; Антонов Д. И. Знаки и зрители: роль «микрорассказа» в древнерусской иконографии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 10–11).

¹⁰³ Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 78.

оказал влияние на аскетическую мысль преп. Максима Исповедника (VII в.), преп. Феодора Студита (VIII–IX вв.) и исихастов XIII–XIV вв.

Дэвид Брэдшоу, современный христианский философ, представляя подробный исторический очерк монашеского богословия, особое внимание уделяет идее апофитического богословия псевдо-Дионисия Ареопагита (кон. V – нач. VI в.), которая оказывается созвучной отрешению от помыслов, к которому стремится преп. Еваргий: «...познание Бога во мраке, по ту сторону понятий, не сводится к осуществлению умственных операций отрицания, но представляет собой живую практику»¹⁰⁴. Далее преп. Максим Исповедник, основываясь на мысли препп. Еваргия и Дионисия, будучи наследником предшествующей монашеской традиции, синтезирует «движение по ту сторону понятий», аскетическое преодоление страстей и деятельную любовь к миру. Все это для преподобного Максима является единством, и если один элемент исключается или абсолютизируется, то оказывается бесполезным и неподлинным¹⁰⁵.

Идея синтеза «упражнений в смерти» с активной деятельностью в миру и для мира в том, чтобы «соединить склонности с природой», возродить любовь к Богу, естественную для человеческой души, то есть не в отрицании, а в восстановлении. Как поясняет Дэвид Брэдшоу, любовь к Богу в свою очередь, выражается в любви к ближнему, особенно к страждущему – «но не в смысле туманного гуманизма, потому что именно в этом ближнем следует обнаруживать Бога»¹⁰⁶. Итак, молитва и аскетика определяются христианским Востоком не только как путь к дисциплинированию тела в процессе возвышения и сосредоточения ума, а как то, что способствует постепенному обожению тела и души¹⁰⁷. Для понимания эсхатологического характера монашества очень важно, как отмечает В. М. Лурье, что для

¹⁰⁴ *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М: Языки славянских культур, 2012. С. 267–268.

¹⁰⁵ Там же. С. 267.

¹⁰⁶ Там же. С. 268.

¹⁰⁷ Там же. С. 347, 358.

восточнохристианской патристики степень реальности обожения человека такова, что «она равна степени реальности божественности как Сына, так и Духа, – то есть реальна абсолютно»¹⁰⁸. В таком случае «обожение» не может быть понято в переносном, метафорическом смысле, а только в буквальном. Синтез аскезы, молитвенного Богообщения и деятельной любви оказывается основой монашеского идеала и отражается в уставной практике общежительных монастырей.

Восточнохристианская мысль в завершенности и целостности была усвоена русским религиозным сознанием. Как пишет о. Василий Зеньковский, аскетизм «глубоко вошел в русскую душу»¹⁰⁹, также имея целью восстановление, а не отрицание, — то есть преображение мира и человека: «аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому – к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире»¹¹⁰. Иночество оказывается реализацией духовного идеала «иног жительство» (жизни «не от мира сего»).

Социокультурное значение монастыря как «иног града» более всего оказывается в центре внимания ученых, осмысливающих сущность русской (шире – восточнохристианской) монастырской культуры. Так, прот. Георгий Флоровский пишет: «монашество есть опыт решения социального вопроса <...> Монашество есть всегда исход из мира, выход из натурального общественного строя, отказ и отречение от всех гражданских связей»¹¹¹ (Ср.: «Буди яко мертвъ, не досожая, ни угожая человеком, и славы от них не приемли» («Предание старческое...»)). Монастырь в христианском мире – «некий противо-град, анти-полис <...> В этом социальном ино-бытии все

¹⁰⁸ Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. С. 88.

¹⁰⁹ Василий Зеньковский, *протопр.* Смысл православной культуры / Сост., предисл. В. Л. Шленова. М.: Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. С. 35.

¹¹⁰ Там же. С. 36.

¹¹¹ Георгий Флоровский, *прот.* Восточные отцы Церкви. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 487–488.

своеобразие монашества и его исторический смысл»¹¹². Современный исследователь Ю. Г. Кучмаева, выявляя структуру понятия «монастырская культура» именно как социального явления, включает в него социокультурное служение монастыря (его отношения с «миром»), повседневную богослужебную и бытовую практику насельников, монастырскую культурную территорию (территорию социально-экономического и духовного влияния монастыря) и личности святых подвижников, в которых явлен христианский духовный идеал¹¹³. При этом важно, что в каждом из перечисленных явлений именно «инаковость» по отношению к миру, «вызов духовным стереотипам общества»¹¹⁴ составляют основу влияния монастыря на сознание современников.

Социокультурологический подход к феномену монастырской культуры сосредотачивает внимание на монастыре как особой системе социальных отношений. С этой точки зрения одно из самых точных, на наш взгляд, определений монастыря дано Родченко И. Г.: «Монастырская культура является органичной системой участников (монахов и послушников), видов отношений и деятельности, где каждый элемент существует как средство для достижения личного духовного совершенства каждым членом общины»¹¹⁵. Толковые словари слово «монастырь» в первичном значении толкуют как «религиозную общину, представляющую собой церковно-хозяйственную организацию»¹¹⁶, тогда как в культурологическом (лингвострановедческом) словаре дано определение, близкое вышеприведенному¹¹⁷. Мы вполне

¹¹² Там же. С. 488.

¹¹³ Кучмаева Ю. Г. Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии: IX – XIV вв. [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М.: РГБ, 2003.

¹¹⁴ Там же. С. 16.

¹¹⁵ Родченко И. Г. Культура Валаамского монастыря в середине XIX в. [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М.: РГБ, 2003.

¹¹⁶ Словарь русского языка: В 4-х тт. / АН СССР. Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. 3-е изд., стереотип. Т. 2. К – О. М.: Русский язык, 1986. С. 295. Это определение имеет очень широкий характер, под ним может подразумеваться и церковный приход. Акцент поставлен на социально-экономической характеристике явления.

¹¹⁷ «Монастырь – религиозная община монахов или монахинь, принимающих единые правила жизни (устав) и соблюдающих религиозные обеты (особые клятвы, обещания)» (Россия. Большой лингвострановедческий словарь / Т. Н. Чернявская, К. С. Милославская,

согласны с тем, что монастырская культура, как и любая культурная традиция, является инструментальным аппаратом, который позволяет человеку, следующему этой традиции, достаточно эффективно справляться с конкретными проблемами, среди которых, если мы говорим о монастырской культуре, в первую очередь имеются в виду проблемы нравственно-аскетического совершенствования¹¹⁸. Однако в таком понимании чрезвычайно заметно влияние западнохристианской схоластической традиции осмысления роли духовных практик и аскетики как, прежде всего, средства дисциплинирования тела в процессе сосредоточения ума (что в целом объяснимо историей отечественной гуманитаристики и образования). На Востоке же они толкуются как путь Богообщения, конечная цель которого — обожение души и тела человека. Это становится основанием для Дэвида Брэдшоу провести различие между христианским Востоком и Западом в том, как в целом понимается религиозная нравственность: нравственность в восточной Церкви не ограничивается соответствием закону или проявлением добродетели (в аристотелевском духе — достижением совершенства через умножение добродетелей). На Востоке она есть проявление в человеке образа Божия посредством познания Бога и участия в Его действиях¹¹⁹.

Молитвенное общение с Богом и послушание уставу как основы монашеской жизни в «ином граде» оправдывают эпатажное, но обоснованное определение монастыря как «вполне искусственного «текстового» общества»¹²⁰, данное Саймоном Франклином. Он пишет, что общежительный монастырь (*koinobion*) имеет природу «текстового общества», поскольку, во-первых, жизнь по-христиански предполагает согласие идеалом, воплощенным

Е. Г. Ростова, О. Е. Фролова, В. И. Борисенко, Ю. А. Вьюнов, В. П. Чуднов; Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина; под общ. ред. Ю. Е. Прохорова. М.: АСТ-Пресс, 2007. С. 363).

¹¹⁸ Родченко И. Г. Культура Валаамского монастыря в середине XIX в. [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. М.: РГБ, 2003.

¹¹⁹ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 358.

¹²⁰ Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 – 1300 гг.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 38.

в Священном Писании; во-вторых, монахи стремились подражать своим предшественникам, о подвигах которых им было известно из литературных (текстовых) источников; в-третьих, правила поведения и повседневная жизнь регламентировалась предписаниями устава¹²¹. Безусловно, устав, еще со времени первой египетской кинувии (общежительного монастыря) прп. Пахомия (IV в.), регулирует «все важнейшие стороны монастырской жизни (пища, сон, одежда, прием в монастырь, управление им)»¹²². «Правило о числе молитв» завершает древнейший устав прп. Пахомия, что, по мнению М. Н. Скабаллановича, говорит об особом положении «Правил». В дальнейшем монастырские уставы состояются из двух частей – собственно богослужебной (она регламентировала службы годового подвижного и неподвижного кругов богослужения) и ктиторской (она определяла устройство монашеской жизни)¹²³. Христианский Восток характеризуется достаточной свободой в уставной практике монастырей. Как пишет Саймон Франклин, любая монастырская община имела право принять свой собственный устав (*typikon*) и руководствоваться им. Вместе с тем в основу любого собственного устава должны были быть положены авторитетные образцы — уставы наиболее известных и авторитетных монастырей Востока¹²⁴.

¹²¹ Там же. С. 252.

Подтверждение мысли С. Франклина можно найти также в: *Никольский Н. К.* Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности // Памятники древней письменности и искусства. СПб.: О-во любителей древней письменности, 1902. С. 5 – 13; *Грицевская И. М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV – XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 12 – 15; *Алексеев А. А.* Монастырь и Священное Писание // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 26.

¹²² *Скабалланович М.* Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 208.

¹²³ *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 5. С. 70.

¹²⁴ *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 – 1300 гг.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 252.

1.2 «Путь Марфы» и «путь Марии» в духовной практике ранних русских монастырей

Монастырская культура с самого начала обнаруживает раздвоение монашеского пути: анахоретство, отшельничество (греч. *μοναστήρι(ον)* – «келья» /отшельника, монаха, от *μονος* «одинокый, один») и общежитие, киновия. Нечто среднее между этими двумя формами составляет келлиотский монастырь (колония отшельников, образующих «братство», объединенное духовным руководством единого учителя¹²⁵). Подробное историческое описание становления каждой из этих форм монашества содержится в классическом труде М. Н. Скабаллановича «Толковый типикон»¹²⁶. Современный исследователь монастырской культуры О. О. Смолина, осмысляя формы киновии и анахоретства в контексте Св. Писания, определяет их как «путь Марфы» и «путь Марии»¹²⁷ – путь деятельной любви, социального служения и путь внутреннего делания, созерцательной молитвы. Нет необходимости вслед за исследователем строго разделять созерцательно-аскетическую практику и практику «монастырей социального типа»¹²⁸. Основатель классической для Высокого средневековья киновии, преп. Феодор Студит (конец VIII – начало IX в.) в согласии с аскетическим богословием преп. Максима Исповедника определяет цель человеческой жизни «в

¹²⁵ *Георгий Флоровский, прот.* Восточные отцы Церкви. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 489.

Ю. В. Москвичева выделяет 4 вида подвижнического служения монахов: «анахоретство, келлиотское житие, скитское подвижничество и монастырское общежитие», разделяя келлиотскую и скитскую формы монастыря. См.: *Москвичева Ю. В.* Подвижническое служение монахов как восхождение к аскетическому идеалу человека в византийской культуре // Вестник славянских культур. 2015. № 1 (35). С. 35 – 43.

О становлении полиморфизма монастырской традиции см. также: *Лурье В. М.* Формирование идеологии раннехристианского монашества: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб.: СПбГУ, 2002 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/formirovanie-ideologii-rannehristianskogo-monashestva#ixzz4p3gXs8al>

¹²⁶ *Скабалланович М.* Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 180 и далее.

¹²⁷ *Смолина О. О.* Специфика «монастырского» и «монашеского» в православной христианской культуре // Русская культура и цивилизация. 2011. № 1. С. 42.

¹²⁸ Там же. С. 45.

аскетическом устроении души («устремляться на демонов, мыслить смиренно») для созерцательной и деятельной жизни («размышлять о небесных благах, любление великой Любви»)¹²⁹. Общежительное монашество он избирает как наиболее соответствующее ангельской жизни духовное делание, но не противопоставленное идеалу анахоретства (пустынничества).

Если в Египетской, Сирийской, Палестинской и Малоазийской традициях большее распространение получают отшельническая и келлиотская формы монашества, то в Византии и на христианском Западе – форма киновии. Наиболее влиятельными в средневизантийскую эпоху были Константинопольский Студийский общежительный монастырь, основанный преп. Феодором Студитом, и обители студийской традиции, а также монастыри Афона, где встречаются все три названные формы. Константинопольские и афонские монастыри оказали определяющее влияние на становление и развитие монастырской культуры Древней Руси и отечественной культуры в целом.

В Древней Руси история монашеских общин, которые имеют достаточно устойчивую организацию, начинается с середины XI века. Как отмечает Ю. А. Артамонов, упоминания об участии монашества в важных публичных мероприятиях первой половины – середины XI в. отсутствуют. Монашество в то время было малочисленным и разрозненным¹³⁰. Монастыри конца X – первой половины XI века представляли собой небольшие монашеские братства главным образом выходцев из Византии, вероятно, не имеющих четко фиксированных дисциплинарных уставов. Иноки жили внутри усадеб городской знати и главным образом удовлетворяли служебно-религиозные

¹²⁹ Крикунов В. В. Сотериологические основания подвижничества в учении прп. Феодора Студита об устроении киновияльной общины // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://monasterium.ru/monashestvo/2013-06-03-11-29-20/soteriologicheskie-osnovaniya-podvizhnichestva-v-uchenii-prp-feodora-studita-ob-ustroenii-kinovialnoy-obshchiny/>

¹³⁰ Артамонов Ю. А. Древнерусское иночество и первые монастыри на Руси // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://monasterium.ru/publikatsii/doklady-2/mon-sv-r/drevnerusskoe-inochestvo-i-pervye-monastyri-na-rusi/?sphrase_id=9811/

нужды ктиторской семьи, совершая службу в домово́й церкви-обители¹³¹. Эта традиция ктиторских «семейных» монастырей, известная во всех странах «Византийского содружества» (Д. Д. Оболенский), продолжена в XII – XIII вв. как в южной, так и в Северной Руси¹³².

Начиная с середины XI века, появляются обители иного типа, наиболее авторитетным из которых становится Киево-Печерский монастырь. Вокруг него неподалеку от великокняжеского села Берестово вырастает комплекс монашеских общин: Михайловский Выдубицкий монастырь, Кловский монастырь, посвященный чуду Богородицы во Влахерне, Спасо-Преображенский и Зверинецкий монастыри. Перечисляя их, Ю. А. Артамонов предположил, что на южной окраине Киева кроме пяти названных обителей, вероятно, существовали и другие монашеские общины, но источники не сохранили их названия¹³³.

В Киево-Печерском монастыре в результате деятельности преп. Феодосия Печерского († 1074 г.) был принят Студийско-Алексиевский устав: «отець нашъ Феодосий <...> начать въ своемъ манастыри вся строити по уставу манастыря Студийскааго»¹³⁴. С этой целью был сделан перевод Типикона из Успенского монастыря в Константинополе, основанного патриархом Алексием Студитом (первая пол. XI в.). По мнению А. М. Пентковского, появление и распространение перевода Студийского устава в Алексиевской редакции было «общецерковным мероприятием, направленным на устройство монашеской жизни и богослужения во всей Русской церкви, осуществлявшимся при участии церковных и светских

¹³¹ Там же.

¹³² Белхова М. И. Монастыри на Руси XI – середины XIV века // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

¹³³ Артамонов Ю. А. Древнерусское иночество и первые монастыри на Руси // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://monasterium.ru/publikatsii/doklady-2/mon-sv-r/drevnerusskoe-inochestvo-i-pervye-monastyri-na-rusi/?sphrase_id=9811/

¹³⁴ Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI – XII века. С. 379 – 381.

властей»¹³⁵. Однако насколько успешным и последовательным было распространение общежительного Студийского устава в устройении русских монастырей (в том числе и среди иноческих общин, находящихся в непосредственной близости к Киево-Печерскому монастырю в районе Берестово), сказать очень сложно. Я. Н. Щапов, основываясь на том, что древнерусский перевод Студийского устава сохранился в списке XII века, принадлежавшем новгородскому монастырю, делает вывод о вероятном распространении общежительной уставной традиции не только в южной, но и в Северной Руси¹³⁶. Печерский монастырь представлял собой обитель, где проходило становление большинства иерархов Русской Церкви. Они были хорошо знакомы с уставными правилами и утверждали их в тех епархиях, где впоследствии были епископами¹³⁷. Остается спорным вопрос, в какой мере в самом Печерском монастыре придерживались устава патриарха Алексия¹³⁸. Нет оснований говорить о соблюдении в монастыре редкого и для византийского монашества строгого общежития, когда у монахов отсутствовали личные кельи, но существовали общие спальни и все молитвы отправлялись соборно в храме (строго общежительными были уставы свят. Василия Великого и преп. Феодора Студита, но при всем их авторитете строгое общежитие не получило широкого распространения¹³⁹). Подобно первой киновии Пахомия Великого, в общежительный монастырь Феодосия

¹³⁵ *Пентковский А. М.* Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 75.

¹³⁶ *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI – XIII веках // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

¹³⁷ *Белхова М. И.* Монастыри на Руси XI – середины XIV века // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс].

¹³⁸ *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950 – 1300 гг.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 253–254. См. также: *Кабанец Е. П.* О социальной типологии древнерусских пещерных монастырей // Международный симпозиум по искусственным пещерам. Киев-Одесса, 1998. С. 24–27; *Farrimond C.* Tradition and Originality in Early Russian Monasticism. The Application of the Stoudite Rule at the Kievan Caves Monastery. Ph.D. Thesis. University of Cambridge, 2000.

¹³⁹ *Василий (Гролимунд), иеромонах.* Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 131.

Печерского вошли элементы отшельничества: отдельные келии для монахов, особое место келейного молитвенного правила, пещеры отшельников при монастыре и пр. Сам преп. Феодосий, ученик старца-анахорета преп. Антония († 1072/73 г.), как известно, на время поста уходил в пещеру¹⁴⁰. Отец русского монашества святой Антоний Печерский получил опыт иноческой жизни на Афоне.

Русские монахи на Святой Горе появились в начале XI века. 1016 год признан временем основания русского монастыря Святого Пантелеймона. Позднее на Афоне подвизались Митрополит Московский Киприян, Нил Сорский, Паисий Величковский. В начале XX века русские имели на Афоне один монастырь, четыре скита и свыше 60 келий, где подвизались более 4000 монахов¹⁴¹.

Георгий Федотов говорит о двух потоках духовной жизни, открывающихся в обители свв. Антония и Феодосия: первый – это аскетико-героический (пещерный), а второй – смиренно-послушный, социально-карикативный (наземный). «Их корни восходят к святым основателям, а за ними – к двойкой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско-сирийско-афонской»¹⁴². По мнению философа, разделение этих потоков не всегда возможно, но противоположность их остается. Однако, несмотря на известные случаи в первой русской кинонии насильственного вывода подвижников из затворов (преп. Исаакия († ок. 1090 г.), преп. Никиты, будущего епископа Новгородского († 1108 г.), преп. Лаврентия († кон. XII в.)), внутри монастыря эти две традиции, видимо, не осмысливаются как противоположные. С одной стороны, они представляются последовательными этапами духовного становления инока: еще преп. Савва Освященный (VI в.) требовал от будущих отшельников-келлиотов

¹⁴⁰ Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI – XII века. С. 380.

¹⁴¹ *Присакару В.* Святая Гора Афон – молитвенница вселенной: Путеводитель. – Кишинев: «Tirografia Centrala», 2015. С. 17.

¹⁴² *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АТС, 2003. С. 61 – 62.

«предварительного прохождения школы общежительного монастыря, и уже после испытания игуменом им позволялось переходить на полуотшельническое жительство в лавру»¹⁴³. В Киево-Печерской обители позволялось быть затворниками только опытным монахам, а преждевременное стремление инока к «совершенству» могло привести к противоположному результату¹⁴⁴. Этим мотивировался и вывод из затвора. С другой стороны, обратный путь развития монастыря от отшельничества к общежительству, которому соответствует история Печерской обители, известен всему православному Востоку: после того, как слава отшельника, поселившегося в уединенном месте и устроившего в келии что-то вроде домово́й церкви (*haikla*), привлекала подвижников, стремившихся к анахоретству, они образовывали сначала слабо организованную общину, которая потом оформлялась в общежительный монастырь (*киновию*)¹⁴⁵. Таким образом, в частности, в ходе монастырской колонизации складывалась «Северная Фиваида» – сеть монастырей и скитов Русского Севера.

Известный французский медиевист Жан Леклер замечает о парадоксальной связи двух противоположных направлений: «Бежать и основывать, два этих слова символизируют две тенденции, которые обнаруживают себя в монашестве»¹⁴⁶. Разнонаправленность этих тенденций объясняет сложность и противоречивость истории монашества. В русской истории до XIV века внутреннее противоречие, обозначенное Ж. Леклером,

¹⁴³ *Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 122 – 135. См. также: Скабалланович М. Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.*

¹⁴⁴ *Романчук Р. Lectio Divina: монашеское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 37 – 38.*

¹⁴⁵ *Сидоров А. И. Комментарии к «Слову о духовном делании» аввы Еваргия // Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис. 1994. С. 212.*

¹⁴⁶ *Леклерк Жан. Любовь к словесности и жажда Бога. Средневековое монашество. М.: Издательство Францисканцев, 2015 (по изд.: Пикассо Дж. Scienter nescius et sapienter indoctus: Монашеская традиция и гуманистическая культура на заре средневековья // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 10).*

сглаживается, вероятно, келлиотским характером большинства монастырей. Эта форма монашеских общин находит косвенное подтверждение в изучении хозяйственно-экономической структуры ранних монашеских обителей на Руси. Опираясь на научную традицию экономической географии, Я. Е. Водарский и Э. Г. Истомина выделяют в развитии русской средневековой монастырской культуры периоды до середины XIV века («золотого века русского монашества») и после¹⁴⁷. Можно согласиться с авторами в том, что небольшие размеры ранних монастырей (XI – первой половины XIV вв.), неустойчивость монастырских земельных владений и монастырской культурной территории объясняется келлиотским уставом большинства из них, а стремительный рост монастырских владений в течение конца XIV – XVI веков — напротив, общежительным уставом вновь образуемых киновий.

Георгий Федоров сближает палестинский келлиотский монашеский идеал святости с религиозной жизнью Руси: «Палестинское монашество было нашей школой спасения»¹⁴⁸. Жизнь палестинских монахов была устроена между частной самостоятельной молитвой и общественным богослужением, совершаемым в воскресенье. Лаврский, полуобщежительный тип жизни, который преимущественно создает Палестина, через посредничество афонских и константинопольских монастырей оказывается востребован не только в киновиях, ориентированных на образец Киево-Печерской обители, но, прежде всего, в келлиотских общинах, количественно преобладающих на Руси в период до середины XIV века. «Тихий антагонизм» (В. В. Розанов) отшельничества и киновии становится вопросом, требующим осмысления, в более позднее время, видимо, уже после общежительной реформы митрополита Алексия († 1378 г.) и преп. Сергия Радонежского († 1392 г.). В то

¹⁴⁷ Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI – начало XX в.). М.: ИРИ РАН; Гриф и Ко, 2009. С. 33.

¹⁴⁸ Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АТС, 2003. С. 40.

же время сама реформа, реализуя волевое решение Церкви¹⁴⁹, становится вариантом примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской традиции в духе богословия преп. Максима Исповедника.

1.3 Аксиологические ориентиры литургической и уставной реформы XIV века

Особенности внутренних процессов, происходящих на Руси в течение XIV века, в большой степени изучены с точки зрения реформирования богослужебной практики. Судя по служебным книгам XI – XIV веков, соборно-приходское богослужение в Русской православной церкви является производным по отношению к монастырской богослужебной практике. Богослужение в монастырях и кафедральных соборах различалось прежде всего «по количеству используемого гимнографического и четьего материала»¹⁵⁰.

В истории русского богослужения (монастырского и соборно-приходского) выделяется четыре периода: начальный, студийский (со второй пол. XI в. после принятия Студийско-Алексиевского устава), иерусалимский первый (с конца XIV в. с принятием Иерусалимского устава) и иерусалимский второй (со второй половины XVII в. после реформ Патриархов Никона и Иоакима). На протяжении конца XIV – XV веков Студийский устав в богослужении вытесняется Иерусалимским. Первая русская редакция этого устава появляется в конце 60-х годов XIV в. при митрополите Московском Алексии, а вторая, известная под названием «Око церковное», – в конце XIV в. при митрополите Киприане († 1406 г.)¹⁵¹. К этому времени он уже получает

¹⁴⁹ Борисов Н. С. Сергей Радонежский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2014.

¹⁵⁰ Пентковский А. М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 77.

¹⁵¹ Пентковский А. М. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (Литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. Paris, 1993. № 29. С. 220 – 236; Конявская Е. Л. Последний путь митрополита Киприана: летописный нарратив и агиографические тексты //

распространение в Византии, на Афоне и у южных славян. Как убедительно аргументирует А. М. Пентковский, Иерусалимский типикон (его позднее название «Устав лавры Саввы Освященного»), представляя собой адаптацию Студийского синаксаря к обычаям палестинских киновий (она произведена, вероятно, в X в.), по отношению к этому синаксарю вторичен¹⁵².

Считается, что под влиянием палестинской анахоретской традиции в Иерусалимском уставе усилен элемент индивидуального, келейного моления и чтения¹⁵³.

Большая продолжительность церковной службы по сравнению со Студийским уставом, обязательность службы часов, особая строгость в постном режиме позволяют М. Н. Скабаллановичу говорить о верности Иерусалимского устава традициям древнего анахоретского и скитского подвижничества¹⁵⁴. Крепость человеческого духа измеряется продолжительностью церковной службы. Переход от Студийского к Иерусалимскому уставу в Византии, в югославянских странах и в Русской церкви связывают с особым влиянием исихазма в XIV – начале XV века. Одним из результатов исихастского движения о. Василий (Гролимунд) называет «оживление скитского и келлиотского монашества, возвращение к духу древних отцов египетской пустыни», когда «значительная часть иноков предпочитала отшельническое или полуотшельническое жительство более шумному общежитию»¹⁵⁵.

Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования. М., 2015. С. 240 – 255.

¹⁵² Пентковский А. М. Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4. С. 79.

¹⁵³ Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1907. С. 213; Дякоковский Е. П. Последование часов и изобразительных. Историческое исследование. Киев: Тип. Т. Г. Мейландера, 1913. С. 94 – 99.

¹⁵⁴ Скабалланович М. Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 375.

¹⁵⁵ Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 128.

Утверждение в Византии Иерусалимского устава совпало с Палеологовским периодом духовного возрождения и общего культурного подъема, «в котором наблюдается повышенный интерес к личной психологии и вообще к индивидуальности человека»¹⁵⁶. Этот процесс вписывается в общехристианскую картину, по словам Ю. П. Зарецкого, «небывалого по масштабам и силе процесса углубления человека внутрь самого себя»¹⁵⁷ в Европе XIII – XIV веков. Конечно, Студийская традиция также включает в себя уставы с особенно строгими требованиями к аскетической практике (причем как монахов, так и мирян)¹⁵⁸, знает индивидуальное (келейное) правило, обычно включающее чтение Псалтири и Иисусовой молитвы, допускает келейное совершение таких служб, как полунощница, часы или повечерье. Вместе с тем именно с XIII века на Руси известны сборники, ориентированные на индивидуальное богослужение. К XIII веку относят появление в Киево-Печерском монастыре Афонского келейного правила¹⁵⁹. В конце XII – XIII веке оформляется Ярославский Часослов — часослов студийской традиции¹⁶⁰, возможно, один из ближайших списков утраченного «авторского» сборника свт. Кирилла, епископа Туровского († ок. 1182 г.), в состав которого включены особые для рукописи чины явно келейного

¹⁵⁶ Там же. С. 128.

¹⁵⁷ *Зарецкий Ю. П.* Феномен средневековой автобиографии // История субъективности: средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 34 – 35. Ю. П. Зарецкий видит особый импульс процессу индивидуализации и самоуглубления человека в практике церковной исповеди, получившей в Римско-Католической церкви особенное развитие после решений IV Латеранского собора (1215 г.).

¹⁵⁸ См. об уставе византийского Евергетитского монастыря и полемике о посте в третьей четверти XII века: *Виноградов А. Ю., Михаил Желтов, свящ.* Конфликт аскетических практик на Руси в середине XII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 26 – 27.

¹⁵⁹ Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе. М.: Изд. Московской духовной академии, 1848. Т. VI. С. 134 – 135; *Жиленко И. В.* Досифей // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2008. С. 52 – 53.

¹⁶⁰ *Слива Е. Э.* О некоторых церковнославянских Часословах XIII – XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894 – 1987). СПб.: Алетейя, 1998. С. 185 – 197.

характера¹⁶¹, в том числе и знаменитый цикл покаянных молитв свт. Кирилла¹⁶² (см. Приложение I). В XIV веке широкое распространение на Руси получают переводы двух византийских руководств к индивидуальной молитвенной практике: Келейное правило патриарха Филофея Коккина († 1379 г.) и послание старца Феоктиста Студийского, которые можно считать введением к «умному деланию» для монахов-исихастов, прежде всего, живущих в условиях общежительного монастыря, но и для монахов-отшельников¹⁶³. В это же время под непосредственным влиянием византийского исихазма составляется славянский «Скитский устав», пользовавшийся большим авторитетом в среде южнославянского и русского монашества в конце XIV – XV веке¹⁶⁴. И. Д. Мансветов определяет сущность «Скитского устава» в «одиночном исполнении положенного келейного правила <...> и общей службы для монахов, живущих наедине»¹⁶⁵.

¹⁶¹ Филипповский Г. Ю. Спасский пергаменный молитвослов и истоки культуры Ярославля начала XIII в. // «Минувших дней связующая нить»: Тезисы V Тихомировских чтений. Ярославль: ЯГПУ, 1995, С. 3 – 6; Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999; Бедина Н. Н. Часослов XIII века из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 2 (12). С. 70 – 75.

¹⁶² Григорович В. И., издавший 30 молитв Кирилла Туровского в журнале «Православный собеседник» в 1857 г., а за ним Г. Подскальски также указывают на то, что молитвы свт. Кирилла Туровского на все дни седмицы предназначались скорее для индивидуального моления (Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Ацентьева. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Византинороссика, 1996).

¹⁶³ Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 133 – 134.

¹⁶⁴ Белякова Е. В. Русская рукописная традиция скитского устава // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/; Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 128 – 129.

¹⁶⁵ Мансветов И. Д. Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1885. С. 293 – 303; Синицына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV – XVI вв.) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

И. М. Грицевская, сопоставляя позиции древнерусских книжников XII века и конца XIV – начала XV века, говорит о нарастании индивидуалистических тенденций в монашеской жизни и монашеском правиле¹⁶⁶, имевшем место на Руси к XV веку. Если Симон, епископ Владимирский (XII в.), пишет: «Все бо, елико твориши в келии, ничтоже суть: аще и Псалтырь чьтеша или обанадесять псалма поеша, ни единому «Господи помилуй» — не уподобится соборному»¹⁶⁷, то преп. Кирилл Белозерский в начале XV в. учит: «Сице всегда твори: первое в келию иди, и келия всему научит тя»¹⁶⁸. Появление с XIII века крупных монастырских, кафедральных и княжеских библиотек¹⁶⁹, большой интерес к исихастской (и шире – византийской) богословской традиции в XIV – начале XV века¹⁷⁰, распространение в древнерусской книжной традиции XIV – XVI веков индексов «истинных книг» и «ложных»¹⁷¹ также говорит о важности индивидуального келейного пребывания и чтения.

На Руси исихастскую традицию реализуют в молитвенной монашеской практике преп. Сергей Радонежский и его ученики, своим авторитетом поддержавшие литургическую реформу свт. Алексия и Киприана, митрополитов Московских, в результате которой на Руси распространяется Иерусалимский устав. Но реформа имела не только литургический, но и

¹⁶⁶ *Грицевская И. М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV – XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 48 – 49.

¹⁶⁷ Киево-Печерский патерик / Подг. текста Л. А. Ольшевской; пер. Л. А. Дмитриева; коммент. Л. А. Дмитриева и Л. А. Ольшевской // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 354.

¹⁶⁸ *Грицевская И. М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV – XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 49.

¹⁶⁹ *Столярова Л. В., Каштанов С. М.* Книга в Древней Руси (XI – XVI вв.). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 207 – 223; *Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI – XVII вв.* / М. В. Кукушкина. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977; *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 251.

¹⁷⁰ *Прохоров Г. М.* Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009.

¹⁷¹ *Грицевская И. М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV – XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012.

киторский характер, то есть была направлена на устройство жизни в русских монастырях. Важно заметить, что собственно Иерусалимский устав не имеет киторской части (только богослужебную). В редакции митрополита Алексия он дополнен общежительными главами, ориентированными на традицию Киево-Печерского монастыря, а в редакции митрополита Киприана – на Тактикон Никона Черногорца (XI в.)¹⁷². Несомненно, как пишет А. М. Пентковский, общежительные главы включались в состав русской редакции Типикона, поскольку это было связано напрямую «с той реформой монастырской жизни в Русской Церкви, которую осуществляли митрополит Алексей, преподобный Сергей Радонежский, их сподвижники и последователи»¹⁷³.

О жизни Сергия Радонежского мы узнаем главным образом из Жития, написанного учеником преподобного Епифанием Премудрым. Вспоминая об учителе и наставнике, Епифаний пишет о таких его добродетелях, как спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, негневливость, простота без ухищрений. Преп. Сергей служил братии «как купленный раб»: дрова колот, зерно жерновами молот, хлеб пек, еду готовил для братии, воду из источника черпал, в гору носил и каждому у кельи ставил. Три или четыре келлии для братии своими руками построил. Каждая келлия была тыном ограждена. Никто из бедных, в обитель приходивших, не уходил с пустыми руками. Для всех, кто оказывался около монастыря в ненастную погоду, всегда были приготовлены кров и пища. Преп. Сергей ниже всех ставил себя, и собой пример всем подавал. На работу раньше всех шел. На службе (литургию

¹⁷² По мнению М. Н. Скабаллановича, Никон Черногорец, «побуждаемый нестроениями в тогдашних монастырях (неповиновение настоятелям, стремление к келлиотству, как дающему более свободы, разногласие богослужебных чинов)», создает сводный типикон, или «Тактикон», путем сопоставления различных уставов. Предпочитая Иерусалимскую традицию, он также учитывает и Студийскую практику, иногда заимствуя предписания из Святогорского Типикона. «Дисциплинарная часть этого Никонова «Типика» впоследствии внесена в славянские списки Иерусалимского устава» (*Скабалланович М. Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 369 – 371*).

¹⁷³ *Пентковский А. М. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (Литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. Paris, 1993. № 29. С. 236.*

служили в Троицком монастыре каждый день) никогда к стене не прислонялся¹⁷⁴. Примером для святого Сергия были Антоний Великий, Евфимий Великий, Савва Освященный, святой Пахомий, Феодосий, создатель монашеского общежития. Они «ничего не имели, но всем обладали».

По мнению В.Н. Топорова, умеренный аскетизм преп. Сергия при общей суровой строгости и трезвении позволяет думать, что само отсутствие свидетельств о физическом, даже «механическом» умерщвлении плоти в аскетической практике Сергия не может не предполагать, что с телесными помыслами и соблазнами он боролся иначе – умной молитвой, духовным созерцанием¹⁷⁵. Сергий обладал трезвым и практически ориентированным умом, не стремился к изощренности богословской мысли, к «плетению словес». Ни к уму, ни к телу он не относился как к врагам, но знал, что через них приходит соблазн, и их нужно охранять... Ум и трезвость многое объясняют в этом умении Сергия согласовывать результаты деятельности тела, сердца, души и духа. От всего он брал то, что может помочь ему на пути к Богу, и отстранял то, что усложняет этот путь. Спорам о том, кто прав или виноват, он предпочитал безмолвный уход без оправданий и упреков. Согласие и стремление к «цельноединству», преодоление «дурной множественности» как необходимых условий жизни в Боге связывают личности и деятельность преп. Сергия Радонежского и свт. Григория Паламы.

Внутренняя направленность реформы, освященной авторитетом преп. Сергия, была обратной процессу индивидуализации: от особножительства¹⁷⁶, преобладавшего на Руси со времен преп. Антония Печерского, к

¹⁷⁴ Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. Москва: Художественная литература, 1981. 606 с.

¹⁷⁵ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII – XIV). М.: Гнозис, 1995. С. 589.

¹⁷⁶ Семячко С. А. Патерик, Старчество и «Старчество» // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 61. СПб.: Наука, 2010. С. 494. Важно отметить, что тот же процесс характерен и для Византийской церкви.

общежителъству – вопреки, казалось бы, ожидаемому «оживлению скитского и келлиотского монашества» и на Руси¹⁷⁷.

С одной стороны, в истории русского монашества во второй половине XIV века исихастский идеал «внутреннего делания» действительно рождает «движение пустынножительства»¹⁷⁸, совпавшее с процессом активного освоения северных земель русскоязычным населением. Движение русских подвижников в глухую северную тайгу, к Белому морю, к Онежскому и Ладожскому озерам не было инициировано «сверху». Колонизация северных земель осуществлялась стихийно как реакция на невозможность осуществления христианского идеала в миру, как ответ на социальные потрясения¹⁷⁹. Е. В. Белякова, изучая рукописную традицию «Скитского устава», приходит к выводу, что именно до XIV века история славянского монашества не знает скитов как формы организации монастырской жизни, которая «в определенной степени противостояла общежителъным монастырям и более соответствовала практике ранних исихастов»¹⁸⁰. Продолжая эту мысль, Н. В. Сеницына утверждает, что, несмотря на отсутствие прямых данных о русских скитах до последних десятилетий XV в. (скит преп. Нила на р. Соре), наличие списков «Скитского устава» с начала XV в. является косвенным свидетельством их более раннего появления¹⁸¹.

¹⁷⁷ Этот факт заставляет В. М. Живова усомниться в самом присутствии византийского исихастского влияния на русскую монашескую традицию. Единственно, где ученый видит несомненное отражение исихастских идей на русской почве, это Устав преп. Нила Сорского (Живов В. М. Видения света и проблемы русского средневекового исихазма // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 37 – 41).

¹⁷⁸ Сеницына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV – XVI вв.) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

¹⁷⁹ Матонин В. Н. «Наше море — наше поле». Социокультурное пространство северной деревни: генезис, структура, семантика. Архангельск: САФУ им. М. В. Ломоносова, 2013. С. 225 – 229.

¹⁸⁰ Белякова Е. В. Русская рукописная традиция скитского устава // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

¹⁸¹ Сеницына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV – XVI вв.) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

Однако, с другой стороны, основанные учениками и последователями преп. Сергия Радонежского скиты и пустыни затем либо достаточно быстро преобразовывались в киновии, либо были приписаны к какому-либо из общежительных монастырей. Для обителей, являющихся представителями и опорой государственной власти на севере и северо-западе Руси, характерно сочетание различных форм монашеской жизни, но, безусловно, доминирует общежитие. Интересно, что и «Скитский устав» переписывался именно в общежительных монастырях преп. Сергия Радонежского, преп. Кирилла Белозерского († 1427 г.) и преп. Иосифа Волоцкого († 1515 г.). Устав отражал, прежде всего, богослужбное правило и не затрагивал дисциплинарные вопросы. Поэтому тексты «Скитского устава» использовались, вероятно, не только на начальной, скитской стадии жизни монастыря¹⁸² и не только отшельниками-келлиотами, живущими вокруг обители. Подобно Келейным правилам патриарха Филофея Коккина и старца Феоктиста Студийского, они предназначались для личного, келейного употребления киновиятов¹⁸³. Можно согласиться с о. Василием (Гролимундом) в том, что до XVI в. существовал единственный настоящий скит по древнему (афонскому) образцу, несмотря на большое число списков «Скитского устава». Это скит преп. Нила Сорского, который сознательно основал скит, не превратившийся в монастырь¹⁸⁴.

Таким образом, исихастский идеал на Руси находит воплощение в основываемых реформаторами русского монашества не скитских и

¹⁸² Г. М. Прохоров предположил, что Скитским уставом, сохранившемся в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря, «руководствовался Кирилл на начальной, скитской стадии жизни монастыря». См.: Преподобный Нил Сорский. Устав и послания / Сост., пер., комментарии, вступ. ст. Г. М. Прохорова. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 44.

¹⁸³ Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 129, 134; Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 141 – 144.

¹⁸⁴ Василий (Гролимунд), иеромонах. Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 135.

келлиотских, а общежительных монастырях¹⁸⁵. И это, видимо, было волевым решением Церкви, направленным на преодоление так называемой идиорифмии. Вновь обращаясь к опыту экономической географии, приведем характеристику большинства «дореформенных» русских монастырей: монахи в келлиотских монастырях «не вели общего хозяйства, а вкладчики, пожелав уйти из монастыря, могли потребовать свой вклад обратно»¹⁸⁶. Поскольку в таких монастырях деньги оставались у владельца на руках, они, по выражению А. В. Щербакова, «превратились в ассоциацию на паях, <...> сделав вклады для всех вступающих обязательными»¹⁸⁷. Русские исихасты в стремлении преодолеть обмирщение и упадок современного им монашества опирались на имеющийся в истории Православной Церкви опыт: руководствуясь теми же мотивами преодоления расширившейся идиорифмии, в конце VIII – начале IX века преп. Феодор Студит восстановил в своем монастыре строгое общежитие в духе свт. Василия Великого¹⁸⁸; практически

¹⁸⁵ Троице-Сергиев монастырь, изначально келлиотский, в котором преп. Сергей вводит общежительный устав, также Спасо-Прилуцкий Димитриев монастырь, основанные митрополитом Алексием Спасо-Андроников, Алексиевский, Серпуховский Владычный монастыри, Ферапонтов и Кирилло-Белозерский монастыри и др.

¹⁸⁶ *Семячко С. А.* Патерик, Старчество и «Старчество» // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 61. СПб.: Наука, 2010. С. 33.

¹⁸⁷ При всем авторитете Киево-Печерского монастыря с его общежительным укладом по Студийскому уставу до конца XIV века, вероятно, он был одним из немногих русских монастырей «в подлинном смысле монашеского строения», где принимали всех желавших пострижения без ограничения по вкладам, так как вкладничество привело бы к нарушению равенства монастырской братии (*Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2-х тт. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1959. С. 227 – 228; *Щербаков А. В.* Монастырская культура домонгольской Руси (988 – 1240 гг.): Киево-Печерский монастырь // ФЭН-Наука. № 2 (17). 2013 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/monastyrskaya-kultura-domongolskoy-rusi-988-1240-gg-kievo-pecherskiy-monastyr#ixzz3jBCKZGdF>).

¹⁸⁸ *Василий (Гролимунд), иеромонах.* Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 132.

Н. С. Борисов подчеркивает связь между богословием свт. Василия Великого и монашеской практикой преп. Сергия Радонежского: «Помимо заветов Феодосия Печерского, огромное влияние на Сергия как руководителя киновии, несомненно, оказало и хорошо известное на Руси в ту эпоху учение о монашестве одного из отцов церкви — Василия Великого. Не случайно его имя встречается уже на первых страницах Сергиева Жития» (*Борисов Н. С.* Сергий Радонежский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 56).

тем же объясняется решение преп. Феодосия Печерского ввести Студийский устав в Печерской обители (в противоположность городским киевским монастырям), на традиции которой ориентирована ктиторская часть Иерусалимского устава в редакции митрополита Алексия.

1.4 Киновия как синтез аскезы, молитвенного Богообщения и деятельной любви

Определяя сотериологические основания Студийской киновии, В. В. Крикунов пишет о том, что «закон и заповедь послушания» и само общежительство является для преподобного Феодора Студита путем к спасению потому, что является подражанием жизни Христа, который пришел из послушания Богу Отцу на служение людям. Это понимание идеала киновиального монашества объясняет открытость Студийской обители в служении обществу¹⁸⁹. «Закон послушания», ставший основой еще первой христианской киновии преп. Пахомия и всех последующих общежительных монастырей, осмысливается древними отшельниками именно в категориях служения: «Пахомий сослужил Господу великую службу, соединяя все эти полчища...» (преп. Антоний), – так как был приспособлен к «среднему человеку посредством нравственных сил»¹⁹⁰. Эта характеристика, видимо, вполне соответствует ситуации, в которой основывают общежительные монастыри преп. Сергей Радонежский и его ученики.

Имея в виду «посредственность нравственных сил» среднего русского человека, А. М. Пентковский считает, что, несмотря на то, что в русских типиконах XV в. и позднее есть общежительные главы, само общежительство

¹⁸⁹ Крикунов В. В. Сотериологические основания подвижничества в учении прп. Феодора Студита об устройении киновиальной общины // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://monasterium.ru/monashestvo/2013-06-03-11-29-20/soteriologicheskie-osnovaniya-podvizhnichestva-v-uchenii-prp-feodora-studita-ob-ustroenii-kinovialnoy-obshchiny/>.

¹⁹⁰ Скабалланович М. Н. Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 205. См. также: Лурье В. М. Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. СПб.: Алетейя, 2000.

подвергалось своеобразным трансформациям. Это происходило главным образом по причине стяжания монахами различных имуществ¹⁹¹. Так Соловецкий Спасо-Преображенский монастырь на Белом море, возникший на волне новгородской колонизации в первой трети XV века, был общежительным по уставу, но сочетал в своей духовной практике все формы монашеской жизни: киновию, скиты, пустынножительство. Соловецкий «Дом Спаса и Николы», благодаря вкладам новгородского боярства, стал крупнейшим землевладельцем на Русском Севере: духовным, хозяйственным, военным и культурным центром Поморья.

Основание киновий митрополитом Алексием, преп. Сергием и его учениками не имело целью создать «сеть церковно-хозяйственных организаций». Однако отмеченный рост монастырских земельных и иных владений скорее не признак нарушения общежительного строя в русских монастырях «по причине стяжания монахами различных имуществ», а, наоборот, косвенное свидетельство распространения общежительства как формы, наиболее благоприятствующей ведению общего монастырского хозяйства. Кроме того, со временем увеличивающаяся братия киновий требовала значительных средств для ее содержания (например, в Троице-Сергиевой Лавре число монахов выросло от 12 человек при преп. Сергии до ок. 150 в середине XVI в.¹⁹², в Кирилло-Белозерском монастыре ко смерти преп. Кирилла († 1427 г.) братия достигла 53 человек¹⁹³).

¹⁹¹ *Пентковский А. М.* Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (Литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. Paris, 1993. № 29. С. 236.

¹⁹² *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. 2-е изд. М.: Императорское Общество Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1909. С. 140. См. также: *Черкасова М. С.* Троицкое монашество XIV–XVII вв.: Численность, социальная структура, организация // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 1998. С. 31–34.

¹⁹³ *Прохоров Г. М.* Кирилл Белозерский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1. А – К. М.: «Наука», 1988.

Г. М. Прохоров называет 25 грамот, связанных с приобретением сел Кирилло-Белозерским монастырем. Древнейшая купчая, принадлежавшая руке преп. Кирилла, о покупке деревни Мигачевской у чернеца Феропонта датируется, вероятно, до 1408 года. Так что земельные владения Кирилло-Белозерского монастыря появляются еще при его основателе.

Таким образом, общежительная реформа, реализуя волевое решение Церкви, становится вариантом примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской традиции. Сосуществование внутри киновии различных форм монашеского служения (совместная молитва, общежительство и общее хозяйство, келейное «внутреннее делание» киновиатов, скиты при монастырях) позволяет синтезировать «упражнения в смерти» с деятельной работой «в миру» и для мира, способствует, с одной стороны, спасению иноков, а другой стороны, преобразует мирскую жизнь вокруг монастыря на христианских началах. В последующие столетия после реформы в русской духовной культуре появляется необходимость осмыслить различные пути монашеского делания, когда анахоретство и общежительство воспринимаются пусть не как противоположности, но как дополняющие друг друга полюса монашеской практики. В конце XIV – начале XV века среди иерархов Церкви появляются разные предпочтения и по-разному расставляются акценты в вопросах монастырского устройства и типов монашеского подвижничества. Далее уже в конце XV – начале XVI века эти тенденции получают оформление в уставах препп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского¹⁹⁴.

Преп. Нил Сорский († 1508 г.), лично познакомившись с традицией скитского подвижничества на Афоне, избрал для своего монастыря келлиотскую форму монашеского жития, дополнив «Скитский устав» дисциплинарной частью в «Предании учеником моим»¹⁹⁵. Преп. Нил не отрицал общежительной формы монастырей (в соответствии с древней традицией, принимая инока в скит). Он требовал от иноков предварительного прохождения школы общежительного монастыря. Противопоставлял не скит и киновию, а нестяжательскую книжно-духовную жизнь и суетную жизнь монашеского коллектива, ведущего большое хозяйство и эксплуатирующего

¹⁹⁴ Синуцына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV – XVI вв.) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/

См. также: *Филлюшкин А. И.* Василий III. М.: Молодая гвардия, 2010.

¹⁹⁵ Преподобный Нил Сорский. Устав и послания / Сост., пер., комментарии, вступ. ст. Г. М. Прохорова. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 47.

чужой труд¹⁹⁶. Однако «сознательность» выбора формы скита, которая соответствовала среднему, «царскому» пути в согласии с «Лествицей» Иоанна Синайского (VI в.), показывает актуальность в XV – начале XVI века самого вопроса о выборе. Сочинения митр. Даниила Московского († 1547 г.), послания преп. Максима Грека († 1556 г.), постановления Стоглавого Собора 1551 года свидетельствуют о том, что этот вопрос не утрачивает актуальности и в дальнейшем¹⁹⁷.

Дискуссия последователей Иосифа Волоцкого и Нила Сорского впервые заявила о себе на поместном Соборе 1503 года в связи с обсуждением причин широко распространившейся ереси жидовства. Жидовствующие обвиняли монахов в стяжательстве, в заботах, главным образом, о хлебе насущном и мирских благах. Был поставлен вопрос: владеть ли монастырям земельными вотчинами, заботиться ли о делах государственных, или же противопоставить мирской тщете напряженное духовно-аскетическое делание? Острота проблемы едва не переросла в «трагедию русской святости» (Г. П. Федотов). Говоря словами прот. Георгия Флоровского, «спор о монастырских селах <...> это только поверхность, а подлинная борьба проходила в глубинах», и «главная трудность истолкования» разногласия между осифлянством и заволжским движением в том, что «здесь сталкиваются две правды»¹⁹⁸. Причем обе эти «правды» ориентированы, по нашему мнению, не на противопоставление различных форм духовного служения (социального или мистического), а на поиск «среднего пути», соединяющего эти формы. Одни находят его в киновии, другие в скиту.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ *Стариков Ю. С.* Учение о монашестве в сочинениях митр. Московского Даниила // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 1 / Под ред. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2014. С. 115 – 142.

¹⁹⁸ *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/1_6

Выводы по первой главе

Представленный историографический обзор позволяет сделать ряд выводов, имеющих важное методологическое значение в рамках нашей темы. Древняя Русь воспринимает христианство в его наиболее аскетической (монашеской) форме. Синтез эсхатологически осмысленной аскезы («упражнения в смерти»), молитвенного Богообщения и преображающей любви оказывается основой монашеского идеала, находя отражение в уставной практике монастырей. Сущность монашества как квинтэссенции православной культуры определена эсхатологическим характером его мироощущения, то есть воплощением в нем неотмирной сущности Евангелия. Несмотря на невысокий социально-правовой статус рядового монашества, отраженный в древнерусском праве¹⁹⁹, нравственно-аскетический идеал монашества определяет характер духовной культуры Древней Руси.

Желание последовательно решать поставленные задачи в древнерусской культуре уравнивается смирением. Для оформления миропонимания как поля культурной рефлексии древнерусского человека трудно переоценить роль «учительных монахов». Культурная рефлексия является процессом моделирования хронотопа культуры коллективным субъектом, который напрямую зависит от ценностно-смысловых идеалов эпохи. Идеал, который отрефлексирован в монастырской догматической и аскетической культуре раннего средневековья, определяет, как следствие, монашескую практику в истории средневековой русской культуры. Именно этот монашеский идеал моделирует пространственно-временные характеристики средневековой русской культуры, объективизируемые в вербальных текстах.

В средневековой восточнохристианской традиции складываются различные формы внешней организации монашеской практики

¹⁹⁹ *Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (Эпоха средневековья) / Отв. ред. Л. В. Милов; РАН. Ин-т славяноведения и балканистики. М.: ИСБ, 1992.

(отшельничество, келлиотство и общежительство). Диалектика различных путей духовного делания, известная в Византии и странах «Византийского содружества», также унаследована и Древней Русью.

До XIV века «тихий антагонизм» (В. В. Розанов) отшельничества и киновии не является вопросом, требующим особого осмысления (проблема выбора устава и организация монашеской практики нам известна только в истории Киево-Печерского монастыря). Позднее формы монашеской жизни становятся предметом особого внимания.

Во второй половине XIV – XV веках активное обращение к текстам древней аскетической традиции (Г. М. Прохоров), отражение ее в иконописании (Л. А. Успенский), индивидуализация монашеской молитвенной практики (И. М. Грицевская) совпадает с общежительной реформой русского монашества. Соглашаясь (вопреки мнению В. М. Живова) с тем, что постановка вопроса о выборе формы организации монашеской общины, есть следствия влияния византийской традиции исихазма²⁰⁰, мы считаем, что исихастский идеал внутреннего делания на Руси находит воплощение в основываемых реформаторами русского монашества не скитских и келлиотских, а в общежительных монастырях. До XVI века в русской монастырской культуре скитом по древнему, или афонскому, образцу можно назвать только скит преп. Нила Сорского.

Общежительная реформа, реализуя осознанный выбор Церкви, в лице таких выдающихся ее деятелей, как свт. Алексий и преп. Сергей Радонежский, становится вариантом примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской традиции. Сосуществование внутри киновии различных форм монашеского служения (совместная молитва, общежительство и общее хозяйство, келейное «внутреннее делание» киновиятов, скиты при монастырях) позволяет синтезировать «упражнения в смерти» с деятельной

²⁰⁰ Под исихазмом мы понимаем не только общую «грамматику» восточного монашества (А. И. Кырлежев), но и явление религиозной жизни в Византии и странах Византийского региона XIV – XVI вв.

работой в миру и для мира. В монастыре как средоточии средневековой русской культуры осуществляется поиск «обетованной целостности» (В. Н. Матонин), определяющий картину мира православного человека и отражающийся в хронотопе текстов культуры средневековой Руси, живущей «эсхатологической мечтой о Граде Божиим» (А. В. Карташев).

ГЛАВА II. Хронотоп служебного текста

Механизмом трансляции эсхатологического мировоззрения в средневековой культуре, безусловно, являлось литургическое слово. Мы обращаемся к традиции богослужения и служебным текстам, не стремясь решать задачи, присущие литургическому богословию, поскольку они не входят в границы нашей компетенции. В рамках этой научной и богословской традиции подробно освещены как общие вопросы исторической литургики, так и история отдельных богослужебных чинов, текстов, книг²⁰¹. Кроме истории богослужения и гимнографии, актуальными остаются вопросы

²⁰¹ Можно назвать некоторые классические труды и современные исследования: *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных. Историческое исследование. Киев: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1913; *Дмитриевский А. А.* Древнейшие потриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1907; *Мансветов И. Д.* Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1885; *Скабалланович М. Н.* Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004; *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1856; *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся (Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки). Казань: Тип. Императорского Университета, 1889; *Успенский Н. Д.* Собрание трудов: В 3-х тт. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004 – 2007; *Арранц М.* Евхаристия Востока и Запада. М.: Издательство ПСТГУ, 1999 (там же см. библиографию); *Желтов М. С.* 1) Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином // Богословский сборник. М., 2003. № 11. С. 207 – 240; 2) Чин Божественной литургии в древнейших (XI – XIV вв.) славянских Служебниках // Богословские труды. Сб. 41. М., 2007. С. 272 – 359; 3) Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII – XIV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 35. С. 75 – 92, и др.; *Афанасьева Т. И.* 1) Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI – XV вв.). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015; 2) Древлеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII – XVI вв.: исследования и тексты. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012; *Василик В. В.* К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов и их исторического контекста (ирмос «Честнейшую Херувим» и его история) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2008. № 4 – 1. С. 100 – 107, и др.; *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Издательство Московской Патриархии, 2001; *Fenwick J.* The Anaphoras of St. Basil and St. Jams: An Investigation into their Common Origin. Rome, 1992; *Taft R.* Mount Athos: A late chapter of the history of the Byzantine Rite // Liturgy in Byzantium and Beyond. Variorum. New-York, 1995. P. 179 – 194.

символической интерпретации православной (шире — христианской) литургической практики²⁰².

Не претендуя на богословское осмысление литургии, мы тем не менее должны сформулировать общие характеристики христианского богослужения, изначально определяющие основные свойства хронотопа богослужебного текста – эсхатологичность и соборность.

Через выявление особенности раннехристианского литургического творчества, отличающей его от хронологически соответствующим ему иудейской богослужебной традиции и эллинских мистерий, протопр. Александр Шмеман определяет ее назначение «быть явлением эсхатологической полноты Царства, предвосхищением «дня Господня»»²⁰³. Основою образующим элементом в иудейском богослужении является идея посредничества. Мистерии эллинского мира реализуют, прежде всего, идею освящения. Будучи участником мистерии, человек восходит в высшие сферы бытия, посвящаясь в их тайну и приобщаясь к их святости. С точки зрения жанра мистерия является религиозной драмой, ритуальным изображением и воспроизведением мифа, составляющего содержательную основу культа и растворенного в нем. Поэтому о. Александр говорит о второстепенной роли мифа по отношению к культу, подчиненности его культу. Изобразительность мистерияльной драмы, разработанность в ней сюжетных элементов мифа объясняется стремлением точно воспроизвести «драму спасения», но вне культа эта драма теряет религиозный смысл. В противоположность эллинской

²⁰² *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/m-pravoslavnoe-bogosluzhenie-kak-shkola-bogosloviya-i-bogomysliya>; *Стародубцев О. В.* Размышление о храме // Православные храмы. Т. 1: Идея и образ. М.: ФГУП ЦПП, 2004. С. 4 – 7; *Сазонова Н. И.* Визуальные образы в православном богослужении // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1 (3). С. 105 – 111;

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Под общей ред. П. С. Гуревича и С. Я. Левит; пер. с англ. М.: Наука, 1993; *Gould A.* On Earth as It Is in Heaven: Form and Meaning in Orthodox Architecture [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.newworldbyzantine.com/articles/pdf/12571623810822660.pdf>.

²⁰³ *Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 124.

мистерии, как пишет о. Александр, христианское богослужение не дерзает воспроизвести факт Воскресения Христа в силу его принципиальной уникальности. Христианский культ — это «провозглашение спасительности этого факта и также осуществление, явление, актуализация его вечной действительности, спасительной реальности, им созданной. «Смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедовать» — это совсем не равнозначно повторению или изображению»²⁰⁴.

В отличие от мистерии литургия не изображает, а осуществляет. По словам православного богослова, истинный замысел христианского богослужения — реальное, а не символическое исполнение Церкви, явление новой жизни, дарованной во Христе²⁰⁵. Эсхатологизм, провозглашение новой жизни, является сущностью христианского богослужения. При этом протопр. Александр подчеркивает, что это не означает отвержения времени: эсхатологизм соотносим со временем и лишь по отношению ко времени может быть настоящим явлением и актуализацией (*ἔσχατον*) спасения: «Церковь оставлена в мире, чтобы своей эсхатологической полнотой спасти его, <...> просвещать, судить и осмысливать его жизнь, его историю, то есть его время»²⁰⁶. Идея освящения времени нашла отражение, прежде всего, в оформлении годового, недельного и суточного кругов богослужения²⁰⁷.

Литургическое время постепенно приобретает иконические черты. В Восточной литургии Дэвид Брэдшоу обнаруживает особое переживание времени, рассматриваемого как иконический образ вечности²⁰⁸. Максим Исповедник говорит: «ни время, ни век Бог посередине не разрывает, так как

²⁰⁴ Там же. С. 122–125.

²⁰⁵ Там же. С. 13.

²⁰⁶ Там же. С. 86.

²⁰⁷ *Виорел Сава, свящ.* Эсхатологический аспект православного богослужения // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14-17 ноября 2005). М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 379–387.

²⁰⁸ *Брэдшоу Д.* Христианский подход к философии времени // *Металпарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание.* 2015. Вып. 6. С. 78. О христианском восприятии времени в индивидуальном измерении см.: *Василик В. В.* О болезни и смерти Владимиро-Вольнского князя Владимира Васильковича. Некоторые медицинские, гомилетические и литургические наблюдения // *Русин.* 2015. № 1 (39). С. 51 – 68.

в Нем нет ничего нового, но будущее есть как настоящее. Времена же и века суть указания не для Бога, но для нас – сущих в Боге»²⁰⁹. Именно поэтому вечность «переживается» в литургии как настоящее.

В течение III – IV вв. в жизни Церкви начинают меняться акценты и в богослужение проникают мистериальные черты. Церковь начинает восприниматься не как предвосхищение Царства Божьего, а как сакраментально-иерархический институт. Она начинает «обслуживать» мир, давать ему религиозно-нравственный закон, чем санкционирует жизнь в нем. По мысли о. Александра, эта перемена показательно отражена в постепенном размытии эсхатологического учения о Церкви, когда его замещает новое индивидуально-футуристическое понимание эсхатологии. Спасение, обретение «Царства Божия» начинает пониматься и переживаться как индивидуальная награда за должное исполнение данного Церковью закона. Если в догматическом учении Церкви сохранилась раннехристианская эсхатология, осмысление Царства Небесного как безусловной реальности, то в религиозно-психологическом опыте верующих жизнь вечная стала переживаться как воздаяние, а не как исполнение всех чаяний. Эсхатология утратила самодовлеющее, самостоятельное, все превосходящее и все обнимающее содержание: «да придет Царствие Твое...»²¹⁰.

В результате синтеза раннехристианской и мистериальной традиций мистериальное понимание культа Церковь усваивала частично. Богослужение (в первую очередь праздничное) стало восприниматься как причащение к инобытию, «прорыв» в новую реальность, свободную от «мира сего». Этот опыт уже находит воплощение в святоотеческом литургическом богословии. Принимая его во внимание, Дэвид Брэдшоу определяет литургию как

²⁰⁹ *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. *Quaestiones et dubia* / Вступ. ст., пер. и комм. П. К. Доброцветова. М.: Паломник, 2008.

²¹⁰ «Церковь оказалась больше чем когда бы то ни было в центре мира, но уже как его покров и санкция, суд и закон, как источник освящения и спасения, а не как явление Царства, «приходящего в силе» и дающего в мире, сам образ которого проходит, причастие «будущему веку»...» (*Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 157).

«мистический опыт»²¹¹. Мистический опыт Богообщения является общественным (общинным) актом веры и реализован в публичном пространстве. Д. Брэдшоу для определения этого акта использует понятие «инициации» — инициации в Божественную реальность. В соответствии с законами любой инициации, богослужение, переживаемое как мистический опыт, является публичным, даже если в келейном (частном, индивидуальном) молении человек лично переживает тайну обращения к Богу. Определяя Евхаристию как «тайную (мистическую) вечерю», богослов опирается на литургические тексты, в частности на молитвы, сопровождающие Причастие: *«Вечери Твоя тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя прими; не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам, яко Иуда, но яко разбойник исповедаю Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем»*²¹². Центром литургии является совершение Евхаристии, поэтому определить литургию как «мистический обряд», по мысли Д. Брэдшоу, значит воспроизвести древнее христианское словообозначение, имеющее место в самой литургической традиции.

Митр. Иларион (Алфеев) также видит «ценность» богослужения, переживаемого как мистерию, в первую очередь в том, что оно дает возможность человеку встать перед лицом Божиим, «заново пережить встречу с живым Богом»²¹³. Участниками этой встречи являются человек молящийся, Господь (как Тот, Кто слушает и через Писание речет) и ангелы, «сослужащие нам и сославословящие» Божию благодать²¹⁴.

²¹¹ «оно (мистическое – Н. Б.) принадлежало именно к тому роду событий и отношений, который олицетворяется Преображением: речь идет об использовании Богом чувственных вещей не только для того, чтобы явить высшую реальность, но и для того, чтобы ввести присутствующих в общение с этой реальностью» (Брэдшоу Д. Божественная литургия как мистический опыт // Философия религии: альманах. 2015. № 2014–2015. С. 115–116, 119).

²¹² Там же, с. 119.

²¹³ Иларион (Алфеев), митр. Православное богослужение как школа богословия и богомыслия // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/m-pravoslavnoe-bogosluzhenie-kak-shkola-bogosloviya-i-bogomysliya>

²¹⁴ Другими словами, но о том же говорят Л. А. Роменская и Л. А. Кинаш, определяя метафизический характер церковных песнопений: «Стержневое онтологическое отношение в христианской картине мира — «Бог – Человек», а главная цель этого отношения —

Акцент на иконической природе литургии, поставленный в Византийской Церкви, несомненно, проявляется в богословии храма, где складывается и развивается осмысление архитектурных особенностей и убранства интерьера как символическое отражение «неба на земле»²¹⁵. Тем не менее «византийский синтез» (по о. Александру Шмеману) сохраняет преемственность раннехристианской традиции, а не перетолковывает ее под влиянием привычных представлений и интересов новообращенных верующих, которые пришли в Церковь вследствие ее официального признания государством²¹⁶. Византийское литургическое богословие и литургическая практика, обращаясь к «миру» на привычном тому мистериальном языке, сочетает глубинный эсхатологизм раннего христианства и иконическое понимание литургии (неслучайно и сама икона, священный образ как следствие Боговоплощения, не изображает, а являет²¹⁷).

Структура годового и суточного цикла богослужений, внутренний сюжет литургии свидетельствуют о том, что литургия осталась

онтодиалог или Богообщение. Оно возникает в процессе моления. Внутреннее преобразование человека посредством непрерывных энергичных усилий души (молений) и снисхождения Божьей благодати (славления) образует динамику Богообщения — высшую смысловую координату онтологической модели» (*Роменская Л. А., Кинаш Л. А. Духовные доминанты богослужебного пения: философско-культурологический дискурс // Практико-ориентированная направленность народно-певческого образования. Сборник материалов Всероссийского научно-методического семинара / Отв. за выпуск О. Я. Жирова, О. В. Логвинова. Белгород, 2017. С. 71).*

²¹⁵ «Слово о церковнем сказании» // *Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII – XVI вв.: исследования и тексты. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. С. 332–337; Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 130–135; *Брэдишоу Д.* Божественная литургия как мистический опыт // *Философия религии: альманах. 2015. № 2014–2015. С. 121; Павел Флоренский, свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // *Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. Работы 1909 – 1933 гг. М.: Мысль, 1996. С. 370–382; Корнышева И. Р.* Аксиологическая оценка эстетики православного храма // *Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. 2016. № 3 (19). С. 62 – 68; Федотова Р. А.* Понятие «литургическое пространство» и его связь с теорией искусства // *Классика в искусстве сквозь века. СПб.: СПбГУ, 2015. С. 83 – 92; Булгаков С. В.* Настольная книга священнослужителя // *Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/13.*

²¹⁶ *Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 127–130.

²¹⁷ Об иконе как одной из форм Откровения и Богопознания: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Даръ, 2008.

свидетельством и актуализацией «невечернего дня Царства»²¹⁸. Идеи онтодиалога, общинного предстояния человека пред Богом и эсхатологической полноты Богообщения становятся основой эсхатологического хронотопа служебных текстов – как словесных, так и визуальных.

Важнейшую роль в сохранении преемственности в литургической традиции, несомненно, сыграло возникновение монашества. Религиозный и социальный институт монашества явился эсхатологическим ответом наиболее подвижнической части христиан процессу «обмирщения» в жизни христианской Церкви. По мнению о. Александра Шмемана, органическая связь феномена монашества с раннехристианской литургией определила то исключительное значение молитвы, которое характеризует монашеский идеал. Если раннехристианское мировоззрение любое дело воспринимает потенциально как способ молитвенного служения и свидетельства о Царстве Божиим, то в монашестве единственным делом становится сама молитва, в которую включены все другие дела²¹⁹. Монашеская аскетически-покаянная интерпретация богослужения определила направленность и содержание Православного богослужебного устава. Природа покаяния эсхатологична, но в отношении монашеской традиции можно, вероятно, говорить уже об «индивидуальном эсхатологизме».

В Византийской истории богослужебного устава можно наблюдать временную противопоставленность соборного и монастырского богослужения, которые затем синтезировались в богослужебной части Студийского, а потом и Иерусалимского устава. В более поздней русской

²¹⁸ Александр Шмеман, *протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 241 – 242.

²¹⁹ Там же. С. 158.

Далее о. Александр пишет: «Для истории устава существенно, что поляризация эта (между соборным и монастырским богослужением – *Н.Б.*) оказалась временной и привела к слиянию обеих тенденций в том, что мы называем византийским литургическим синтезом. Существенно также то, что этот последний оказался «оформленным» монашеством, так что наш теперешний Типикон и по своей форме, и по своему содержанию может по праву быть назван монашеским» (Там же. С. 227).

богослужебной традиции именно монастырское богослужение рождает форму соборно-приходского богослужения, которое является по отношению к первому производным (см. Главу I). Творчество славянских литургистов и гимнографов (в силу восприятия из Византии Восточной литургии) характеризовалось компилятивной работой по сочинению и сочетанию уже имеющихся текстов. Этот труд исполнялся в логике общего закона литургического развития: от простого к сложному и от разнообразия к единообразию²²⁰. Оригинальные тексты восточнославянских гимнографов вошли в молитвенное «обрамление» литургии, присутствуют в годовом и суточном богослужении. Важно отметить, что большая часть богослужебных текстов рождена монастырской традицией и полностью соответствуют условиям универсально-эсхатологического хронотопа Богообщения. Черты эсхатологического времени (когда «будущее есть настоящее») и публичного пространства «инициации в божественную реальность», свойственные оригинальным восточнославянским текстам, вписывают творчество славянских книжников в общую литургическую традицию православного Востока.

Протопр. Иоанн Мейендорф подчеркивает значение соборной личности в мистическом акте Богообщения: «Тайна Церкви, в полноте своей осуществленная в Евхаристии, преодолевает дилемму молитвы и отклика, природы и благодати, Божественного как противоположности человеческому, потому что Церковь как Тело Христово есть именно общение между Богом и человеком, где не только Бог присутствует и действует, но где и человечность становится вполне «приемлемой для Бога», вполне отвечающей первоначальному Божественному плану; сама молитва становится тогда актом общения, в котором нет места вопросу о том, будет ли она услышана

²²⁰ См.: *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI – XV вв.). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015. С. 120 и др.

Богом»²²¹. Епископ, священник и любой христианин, – продолжает о. Иоанн, — по-отдельности суть просто грешники, чья молитва не обязательно должна быть услышана, но, все вместе собираясь во имя Христово, они становятся частью Нового Завета, «которому Бог вечно Сам верен через Своего Сына и Своего Духа». Эта мысль составляет основу богословия Церкви сщмч. Илариона (Троицкого), который подчеркивает изначальную соборную природу христианства: вне связи с единомышленной и единоклюнной общиной не было христиан²²².

Каждый богослужебный чин (не только общественное, но и частное, индивидуальное богослужение) имеет черты «Таинства собрания»²²³, где принцип «со-служения» имеет онтологическую перспективу.

Научной задачей настоящей главы является выявление, как литургический эсхатологизм и соборность находят воплощение в оригинальных славянских гимнографических и учительных текстах, с использованием методов структурно-семиотического и интертекстуального анализа. В первом параграфе это молитвословия, входящие в состав Ярославского Часослова — сборника, определяющего суточный богослужебный круг, часть последований которого имеют явно частный, келейный характер (см. Приложение I). Цикл покаянных молитв свт. Кирилла Туровского, молитва преп. Феодосия Печерского, покаянная молитва «Азбуковник» – это тексты начального периода в истории гимнографии средневековой Руси. Восточнохристианская богослужебная традиция для этих

²²¹ *Иоанн Мейендорф, протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/

²²² Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви. М.: Православная беседа, 1992.

²²³ *Александр Шмеман, протопр.* Евхаристия — Таинство Царства // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб.: Библиополис, 2006. С. 6; *Щепалина Е. А.* Протоиерей Сергей Булгаков и отец Александр Шмеман об Евхаристии (литературоведческое осмысление) // XX Иоанновские чтения: материалы научной конференции, посвященной памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского / Сост.: О. И. Радченко, М. В. Бровякова. Самара: ООО «Научно-технический центр», 2016. С. 90–101.

текстов является основой и ориентиром, в то же время они демонстрируют оригинальные восточнославянские особенности, складывающиеся в этот период и определяющие дальнейшее развитие русской гимнографии. Выявление библейских и литургических источников молитвенных текстов древнерусских книжников позволило внести ряд существенных уточнений в определение ассоциативного метода их экзегетической мысли. Поздний служебный текст, избранный нами для анализа (третий параграф), — «Служба благодарственная Богу о великой победе, содеянной под Полтавой» — показывает, с одной стороны, каким образом ассоциативный метод молитвенной экзегезы переработан культурным мышлением эпохи уже Нового времени в барочную комбинаторную игру смыслов. С другой стороны, позволяет говорить об устойчивости и универсальности таких характеристик хронотопа служебного текста, как эсхатологизм и соборность.

Другим жанром служебной традиции мы избрали синодик (второй параграф), который непосредственно относится к христианским эсхатологическим представлениям, но уже в их «индивидуально-футуристической» форме. На примере «Предисловия общаго синодика» патриарха Московского Иова выявляются особенности учительной прозы позднего средневековья в контексте всей древнерусской гомилетики. Структурно-семантический метод анализа Предисловия представляется наиболее адекватным инструментом для выявления соборного характера внутреннего (мыслимого) пространства богослужебной и учительной традиции.

2.1 Универсальный хронотоп ранней русской гимнографии

Для ранней русской культуры гимнография представляет собой высшую форму художественного творчества – литургическую поэзию²²⁴. Сочинения

²²⁴ Осокина Е. А. Проблемы соотношения гимнографии и агиографии на память княгини Ольги: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М.: ИМЛИ РАН, 1995

свт. Кирилла Туровского – гимнографа XII века, «русского Златоуста» – популярны во всем средневековом славянском мире начиная с XIII века и известны в большом количестве списков, древнерусских и южнославянских²²⁵. Среди творений свт. Кирилла Туровского особое место занимает цикл покаянных молитв на всю седмицу, созданный, видимо, после оставления о. Кириллом епископской кафедры²²⁶ уже в преклонном возрасте, то есть как приготовление к концу земной жизни. Это во многом определяет тон и поэтику его молитвословий.

Подобно другим сочинениям свт. Кирилла Туровского, цикл молитв написан в традиции византийской и южнославянской святоотеческой литературы. Он представляет собой компиляцию известных и узнаваемых текстов. Компилятивность средневековых церковных жанров была «явлением само собой разумеющимся» – мудрость же и мастерство автора проявляются в организации и в истолковании материала²²⁷. Все исследователи, которые обращаются к творениям свт. Кирилла Туровского, подчеркивают, что основа его символического богословия – образ. Как пишет В. М. Кириллин, в проповедях, в экзегетических комментариях и размышлениях книжник как бы раскрывает методику богословского осмысления «святых книг», демонстрирует, как именно через символическую экзегезу надлежит раскрывать духовное значение сакрального образа²²⁸. В молитвенных текстах такая задача перед книжником не стоит. Адресатом молитвы одновременно являются и паства (любой, кто совершает богослужбное последование – «азь имярек»), и, прежде всего, Бог. Обращаясь к Творцу, человек (автор) «не

[Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/problemsootnosheniya-gimnografii-i-agiografii-na-pamyat-knyagini-olgi#ixzz4b6d8DfXk>

²²⁵ Кириллин В. М. Литературное наследие святителя Кирилла Туровского // Труды Минской Духовной Академии. 2006. № 4. С. 43 – 54.

²²⁶ Поньрко Н. В. Кирилл // Литература Древней Руси. Библиографический словарь. М.: Просвещение, 1996. С. 91.

²²⁷ Феринц И. Об ораторском искусстве Иоанна Экзарха Болгарского и Кирилла Туровского // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pksh.eu/>

²²⁸ Кириллин В. М. Кирилл Туровский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/philology/>

должен ничего разьяснять или доказывать»²²⁹. Поэтому, как пишет Е. Б. Рогачевская, если в проповеди аллегореза – это прием убеждения, то в молитве – это способ мышления. В молитве автор свободен от прагматических задач, поэтому он и наиболее риторичен, так как «без всяких препятствий следует принципу соединения несоединимого»²³⁰.

Поэтику молитвословий древнерусского книжника отличает особая стилистическая, содержательная и эмоциональная близость к псалмической поэзии, что уже не раз отмечалось в исследовательской литературе. Почти не используя точных цитат из псалмов, свт. Кирилл Туровский стремится «раствориться в языковой стихии» ветхозаветной поэзии и представить свою вариацию псалмов: перед нами Псалтирь, переживаемая молящимся, и молитва: «акт приобщения молящегося к миру сверхбытия»²³¹. Псалтирь постоянно сопрягается в русле христианской богословской традиции толкований с Ветхозаветной и Новозаветной историей. Сочетание различных источников и определяет внутреннюю логику молитвы.

Понимание богослужения (в том числе и индивидуального моления) как онтодиалога обуславливает обязательную связь молитвы с чтением текста Священного Писания. Евангельское слово становится (должно стать) «содержанием жизни»²³² служащего. Эсхатологические время и пространство «беседы», в которой участвуют ангелы и Сам Господь, оформляют библейские прямые и скрытые цитаты и образы, включенные в текст молитвы. Как говорит свт. Иоанн Златоуст: «Иные же хвалятся, что беседуют с великими, с князьями

²²⁹ Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 82.

²³⁰ Там же. С. 83.

²³¹ Феринц И. Об ораторском искусстве Иоанна Экзарха Болгарского и Кирилла Туровского // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pksh.eu/>.

О включении молящегося в сакральный хронотоп гимнографического текста см.: Никифорова Ю. А. Сакральное пространство гимнографии // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / Отв. ред. В. М. Кириллин. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 18 – 32.

²³² Алексеев А. А. Монастырь и Священное Писание // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 26.

и царями; ты же будешь хвалиться перед ангелами Божиими, беседуя со Святым Духом через Божественное Писание, ибо Святой Дух говорит через него»²³³. Сочетание в молитвах свт. Кирилла Туровского различных текстов через их ассоциативную связь представляет собой вариант известной средневековой формы экзегезы «созвучия» (*concordia*), «где одни слова вызывают в памяти монаха другие»²³⁴. Попробуем представить отдельные источники, организующие внутренний хронотоп воскресной молитвы «по часѣхъ», читаемой перед воскресной литургией²³⁵:

Молитва в неделю по часахъ

многогрѣшнаго мниха о исповидании

Боже всемогый безначалныи, Господи высокыи, славныи Цесарю, владѣяи всею тварью видимою и не видимою. Сѣдяи на хѣрувимѣхъ съ о... поемъ от серафимѣхъ. Молимъ от ангель и от всѣхъ небесныи силъ покланяемъ. Тобѣ служить тысущами горнии чинове. И нижняя тварь съ страхомъ трепещеть. Ты еси Богъ единъ безгрѣшенъ. Не презри мене молящаго Ти ся въ годину шестую сего дне, в нюже явися апостоломъ своимъ, по воскресении печальномъ сущемъ, и премѣни скорбь ихъ на радость показаниемъ пречистою Ти руку и ребрь. Премѣни мою скорбь душевную, объдержашую мя ныне, и избави печали грѣховныя. Не презри мене, Владыко, в сии час, в нь же рече Закѣхѣви: днесь спасение дому твоему. Ты же и ныня и святъ еси, даижь спасения душевному ми дому, зане осквернихъ и всякими нечистотами ... и нѣсмь достоинъ прияти Прѣчистаго Твоего Тѣла. Но яко Благъ и человеколюбець приими бесѣду молитвы моя во сии час. В онъ же бесѣдова съ женою съ

²³³ «Слово о терпении Иоанна Златоуста» по изд.: Романчук Р. *Lectio Divina*: монашеское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Наука, 1999. С. 39 – 40.

²³⁴ Там же. С. 42.

²³⁵ Весь цикл состоит из 21 молитвы — по три на каждый день, читаемые после служб: утрени, чина часов и вечерни. Мы же остановимся на воскресной молитве «по часѣхъ», имеющей итоговый, завершающий характер, так как она читается перед воскресной литургией.

самарянынею, и тайная сердца ея рекъ, веляше просити животныя воды. Еи Господи Боже мои, Ты свѣси тайная сердца моего, даже ми каплю милости Твоя, яко у Тебе есть источникъ животу. Угаси изгорѣвшею ми душу грѣховнымъ пламенемъ, устави жажю сердца моего и дажь ми радостно преити днь сии, в онъ же дасться агнецемъ Авраму во Исака мѣсто на жертву, прообразуя за весь миръ Твое заколѣние. Иисусе Благодателю, Агнече Божии, призри на смѣрение мое, и исправи молитву раба Твоего, и прими словесную сию жертву от усть грѣшенъ, аще бо нечистъ и скверенъ есмь, но на Твоя надѣюся милосердие. Понеже не отверже дву мѣдницу вдовицѣ оноѣ, но и паче всѣхъ похвали ю, и мытаря съ вздыханиемъ молящаго Ти ся оправда, и мене не уничежи, просяща съгрѣшениемъ прощения, но яко разбоиника и блуднаго помилуй, и кающася о своихъ съгрѣшенияхъ. Яко Благословенъ еси въ вѣкы съ Отцемъ и Святымъ Духомъ, и ныня и присно, въ вѣкы. Аминь²³⁶.

Первая, вводная, часть текста свт. Кирилла со звучащими здесь темами Богопознания и славословия в качестве источников, вероятно, имеет в виду Ветхозаветные пророческие книги (прежде всего Псалтирь) и Послания апостолов. Тема дней творения мира видимого и невидимого рождает воспоминания о первых главах Книги Бытия, связывается с 18-м псалмом, а также учитывает послание к евреям ап. Павла (Евр. 11: 1). Наибольшую близость внутреннему сюжету текста молитвы обнаруживает, как нам кажется, 18-й псалом, в котором разворачивается сюжет откровения и духовного пути псалмопевца:

Богопознание и славословие (Пс. 18: «Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь»).

²³⁶ Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря (Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник, Библиотека, № 15481), лл. 89 – 91 об. См. также *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 177.

Чистота и радость страха Господня (Пс. 18: 9–10: «Оправдания Господня права, веселящая сердце, заповедь Господня светла, просвещающая очи. Страх Господень чист, пребывая в век века»).

Исповедание.

Молитва-прошение о спасении.

Слова «нижняя тварь со страхом трепещет» вновь связывает текст молитвы с Пророческими книгами, содержит аллюзию на личность праотца Авраама (Господь обращается к нему со словами: «Боишься ты Бога»), и наиболее прозрачные параллели с Псалтирью: «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас» (Пс. 33: 12), «Работайте Господеви со страхом и радуйтеся Ему с трепетом» (Пс. 2: 11), — а также с использующим псалтырный образ Посланием к филиппийцам ап. Павла: «...со страхом и трепетом свершайте свое спасение» (Флп. 2: 12).

Слова «Гобѣ служить тысущами горнии чинове» отсылают слушателя к 7 главе из Книги пророка Даниила: «Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7: 10), которая в богословской традиции получает эсхатологические толкования. Образ тысяч, предстоящих перед престолом Божиим, а в подтексте раскрывающихся книг составляют параллель и с 5 главой Откровения Иоанна Богослова («И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы тем и тысячи тысяч» (Отк. 5: 11)). О. Ианнуарий (Ивлиев) характеризует эту главу как принципиальное христианское толкование истории: в Церкви уже началось Царство Божие, и основание его в спасительном факте крестной смерти и воскресения Христа²³⁷. Чаяние Царства Небесного (как личное, индивидуальное, так и всеобщее) составляет ключевой пафос всей молитвы свт. Кирилла Туровского.

Богословское толкование 5 главы Апокалипсиса и 2-го псалма как пророческого, где содержатся слова об Иисусе Христе: «Господь рече ко Мне:

²³⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015. 345 с.

Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (Пс. 2: 7), позволяет гимнографу перейти к теме явления апостолам воскресшего Христа. Эта часть молитвы контаминирует сюжет Евангельской истории и стих 29-го псалма: «Обратил еси плач мой в радость мне» (Пс. 29: 12). В результате такого наложения скорбь и радость как характеристики духовно-эмоционального состояния человека (скорбящих апостолов, печалующегося псалмопевца и, наконец, любого молящегося) преобразуются в утверждение ключевой христианской идеи — утверждение радости преодоления смерти, радости Воскресения. Указание на шестой час (по богослужебному суточному кругу) одновременно является и реальным указанием на время прочтения молитвы (после шестого часа перед литургией), и символично-аллегорическим воплощением той же оппозиции «смерть/жизнь», поскольку в богослужебном суточном круге шестой час традиционно посвящен крестной смерти Христа. Явление Христа апостолам, как указывают Евангелия от Марка и Иоанна, совершается вечером²³⁸. Свт. Кирилл, используя прием амплификации, обогащает молитвенный образ символическими и экзегетическими смыслами: вечер и ночь традиционно ассоциируются в гимнографической традиции с концептом «смерть». С ночной безжизненностью ассоциируется образ могилы, кладбища, среди которого человек остается один. В явлении воскресшего Христа апостолам перед ночным успением есть указание на ключевую христианскую идею победы над смертью и страхом смертным.

Воспоминание о 29-м псалме ассоциативно связывается со следующим евангельским образом — дом Закхеев: «днесь спасение дому твоему» (Лк. 19: 1-10), так как подзаголовком к псалму являются слова: «песни, обновления дому Давидова». Сопряжение евангельского текста²³⁹ и псалмических

²³⁸ Сердечно благодарим д.и.н., доцента СПбГУ В.В. Василика за ценные замечания, позволившие углубить наше осмысление текста молитвы Свт. Кирилла Туровского.

²³⁹ «Днесь спасение дому сему бысть, зане и сей сын Авраамль есть: прииде бо Сын человекъ взыскати и спасти погибшаго» (Лк. 19: 1-10).

текстов²⁴⁰ позволяет гимнографу, в соответствии с богословской экзегезой, реализовать сотериологическую тему духовного очищения. Образ дома становится ассоциативным мостом между этими текстами и молитвами, сопровождающими Евхаристию²⁴¹. Свт. Кирилл использует словесные формулы этих молитв: «...и несмь достоинъ прияти Пречистаго Твоего Тела. Но яко Благъ и человеколюбець приими беседу молитвы моя во сии час»²⁴².

Во второй части молитвенного текста свт. Кирилл Туровский использует тот же корпус мотивов и источников, которые составили контекст первой части. В ее контекстуальное поле включены упоминания событий Евангельской истории — беседы Иисуса Христа с грешниками (здесь с Самарянкой); из Ветхого Завета — мотивы жертвы и страха Божия Авраама, образ Исаака как прообраз радости спасения; отсылки к тем же посланиям к евреям и к филиппийцам ап. Павла (тема жертвы и спасения), к Откровению Иоанна Богослова. Сюда же включено экзегетическое толкование третьего часа (третьего дня) в богословской традиции: на третий день после выхода из дома Авраам должен принести Исаака в жертву, что является прообразом Крестной жертвы Христа. В третий день Христос воскрес, разрушив врата ада, третий день звучит в пророчестве ветхозаветного Осии о воскресении Божьего народа: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его» (Ос. 6: 2).

Образ «словесной жертвы» и «тайной сердца», которую ведает Господь, также отсылает молящегося к пророческой Книге Осии и к Псалтири Давидовой (к 43-му, 50-му и к 18-му псалму, реминисценции к которому пронизывают всю дневную воскресную молитву свт. Кирилла).

²⁴⁰ «Господи Боже мой, возвах Тебе, и исцелил мя еси. Господи, возвел еси от ада душу мою» (Пс. 29: 3 – 4), «Сей нищий воззва, и Господь услыша и, и от всех скорбей его спасе и» (Пс. 33: 7).

²⁴¹ *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI – XV вв.). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015. С. 109.

²⁴² Ярославский часослов. Л. 90.

Тема очищения и спасения вновь дает возможность гимнографу обратиться к молитвам, которые сопровождают Святое Причащение²⁴³: здесь представлен традиционный ряд Евангельских образов грешников, кому даровано прощение (блудница, мытарь, разбойник и блудный сын), который и в современной богослужебной практике включается в молитвы перед Евхаристией. Как пишет иеромонах Далмат (Юдин), вся «структура молитвы следует по внутренней логике Евхаристическому канону, то есть той молитве, которая является сердцем литургии»²⁴⁴. Опираясь на слова о. Далмата, можем сказать, что искренние чувства молящегося пробуждают интеллектуальную и духовную работу. В общей традиции христианской гимнографии человек начинает отождествлять себя с апостолами, пребывающими в недоумении и страхе; с мытарем Закхеем, который с призывом Божиим решительно изменяет образ мыслей и уверенно готов расстаться со всем несправедливым

²⁴³ Там же. С. 318.

²⁴⁴ Мы сердечно благодарим о. Далмата (Юдина) за комментарий к нашему тексту: «Первая часть — исповедание величия Божия, она завершается словесным описанием служения Ему ангельских сил. Далее идет благодарение за домостроительство спасения человека, свт. Кирилл приводит образы из Евангелия именно о конкретных событиях, где приводит на память события домостроительства спасения, соотнося себя и свое внутреннее состояние с участниками тех евангельских событий. Причем общностью этих событий является еще и время «шестой час дне».

Три образа (явление Воскресшего апостолам, перемена в душе Закхея, изменение жизни Самарянки) служат предуготовлением к четвертому образу, а именно воспоминанию типологической параллели: прообраза Жертвы Крестной в истории о жертвоприношении Авраамом любимого сына.

В Евхаристическом каноне непосредственно перед молитвенным призыванием благодати Духа Святаго на предложенные хлеб и вино, для их претворения в Тело и Кровь Агнца Божия, читается: «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим и молим... низпосли Духа Твоего Святаго на ны, и на предлежащая дары сия». У свт. Кирилла эти слова соотносятся с «приими словесную сию жертву».

И наконец, свт. Кирилл повергается в смирение пред Богом, соотнося себя с вдовицей (которая жертвует ничтожную, но драгоценную пред Богом жертву, так как отдает все, что имела) и с мытарем (у которого нет никакого оправдания, только моление о помиловании). Вот блаженство нищего духом, он сознает себя абсолютно ничего не имеющим, и все его упования только на милость Божию.

Здесь нет прямой цитаты из Пс. 50, но параллель предельно явная: жертва Богу — дух сокрушен, сердца сокрушенна и смиренна Бог не уничижит, — «и мене не уничижи... но помилуй кающаяся». В этом повержении себя пред Богом — жертва совершается. Теперь очередь Божия дать всего Себя тому, кто предался Ему без остатка» (Далмат (Юдин), иеромонах. Частное письмо).

богатством; с Самарянкой, решительно принимающей призыв Мессии, открывшего тайны ее сердца. В этом и состоит сила молитвы²⁴⁵.

Образный ряд текста свт. Кирилла Туровского абсолютно традиционен, и традиционны приемы, которые использует древнерусский книжник. Отличает же молитвословия свт. Кирилла Туровского не только «концентрация» событий Священной истории, включенных в текст небольшой по объему молитвы²⁴⁶, но, прежде всего, ассоциативный метод организации материала. Конкретные образ и слово из одного источника, не всегда даже прямо высказанные в молитве, но оставшиеся в подтексте, вызывают в памяти книжника следующий источник (или источники). Такое сопряжение и наложение ассоциативно связанных текстов, составляющее основу экзегезы свт. Кирилла Туровского, восходит, возможно, к традиции монастырского пения псалмов и составления флорилегиев — сборников цитат из книг Священного Писания.

Свободное сочетание символического толкования Ветхозаветных и Новозаветных образов, ассоциативное переплетение разновременных источников образуют вокруг молящегося человека сложносоставную, но осмысленную «мозаичную картину сакральной действительности»²⁴⁷, упорядоченный образ осмысленного мира, пронизанного милосердием и любовью Бога. Эсхатологическая перспектива этой картины рождает в человеке надежду, ощущение, что все это написано «и обо мне тоже!» Молящийся, творящий вместе со свт. Кириллом Туровским воскресную покаянную молитву (и весь цикл его покаянных молитв), включен в целостное, осмысленное мироздание, где есть безусловные основания для «животворящей надежды» на милосердие Божие.

²⁴⁵ Далмат (Юдин), иеромонах. Частное письмо.

²⁴⁶ Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 79.

²⁴⁷ Кириллин В. М. Кирилл Туровский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/philology/>

«Герменевтический круг» веры и понимания²⁴⁸ реализуется в молитвенном диалоге с Богом в условиях универсального хронотопа, где прошлое и будущее время есть время настоящее, где всё «сосуществует в вечности» (М. М. Бахтин). Литургическая эсхатология воплощается в каждом конкретном молитвенном тексте, вне зависимости от того, общественный или частный характер имеет богослужение.

Другой вариант осуществления универсального и, в контексте литургического богословия, эсхатологического хронотопа можно продемонстрировать на примере азбучной молитвы («Азбуковник»), которая входит в состав того же Ярославского Часослова — в число молитв, которые завершают чин Повечерья (лл. 207 – 210):

- Пѣние Тому ж, азбуковникъ
- А** Азь Тебе припадаю, Милостиве,
грѣхы многими одержимъ.
- Б** Буря мя грѣховная потапяеть,
но въ Твою тишину настави мя.
- В** В нощи и въ дне мя съхрани,
на всякъ час въспѣвати Тебѣ.
- Г** Грѣховныя ми волны утоли,
ими же грузимъ вопию Ти.
- Д** Десницу ми прости, Милостиве,
яко же Петру, волнами грузиму.
- Ж** Житие бо свое въ мрацѣ иждихъ,
но Твоими мя щедротами просвѣти.
- С** Зѣло бо еси Христе милостив,
долготерпѣливъ и прѣмилостивъ.
- З** Заблужьшаго приими мя, Христе,
яко же приялъ блуднаго сына.

²⁴⁸ Романчук Р. *Lectio Divina: монашеское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Наука, 1999. С. 38.*

- И** Избави мя изъ глубины грѣховныя,
яко же Иону от кита, Христе.
- І** Иезекиины ми слезы даруи,
Ими же очищу скверныя ми грѣхы.
- Г'** Геоны (?) и мя избави вѣчныя
и грозыи червви неусыпающа.
- К** Ковникъ²⁴⁹ дьяволъ блазнить мя,
нъ во Твое стадо причти мя, Христе.
- Л** Ловьца диявола избави мя
молитвами рожьшая Тя.
- М** Мытарю уподобяся, вопию Ти:
очисти мя, Христе, яко и оного.
- Н** Нощью мя на пѣние укрѣпи,
тяготу сонъную отгнавъ ми.
- О** Очи мои просвѣти, Милостиве,
сердце чисто съзижи въ мнѣ.
- П** Простери ми десницу, Милостиве,
уязвену сущю разбоинику.
- Р** Руцѣ мои въздѣю к Тебе, Христе,
грѣховными стрѣлами уязвень.
- С** Свѣдыи немощи моя, Христе,
ицѣли мя, Владыко, недостойнаго.
- Т** Трепетомъ объдержимъ, вопию Ти,
помышляя, Христе, страшныи часъ.
- У** Упостасъ²⁵⁰ бо си осквернихъ злѣ,
но покаянию слезы ми подаи жь.

²⁴⁹ *Замышляющий зло* (См.: Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ. Т. 1. А – К. СПб.: Тип. Императорской Академии наукъ, 1893. Стб. 1244).

²⁵⁰ *Существо, сущность, основание* (См.: Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ. Т. 3. Р – Ю и дополнения. СПб.: Тип. Императорской Академии наукъ, 1912. Стб. 1242 – 1243).

- Ф** Фарисѣвы мя гордыня избави,
мъздоимъче ми дая рыдание.
- Х** Хѣровимъскую пѣснь въспѣвати Тебе,
Тресвятый Боже, сподоби.
- Ѓ** О Пресвятая Троице, помилуй
недостойнаго Твоего раба.
- У** Пѣсньми Ти пою, припадая,
просвѣти ми душу и умъ, Спасе.
- Ц** Царю небеси и земля, Христе,
отверзи ми двери вѣчныя жизни,
- Ч** Чиномъ мя причти, Милостиве,
изъбранныхъ Твоихъ овцахъ.
- Ш** Шествия мя направи на путь Твои,
от устъ золь окланяя мя.
- Ы** Иного бо не свѣмъ развѣ Тебе,
милостива суща и прѣмилостива.
- Ь** Яко сый родомъ милостивъ Богъ,
Отець и Сынъ и Святыи Духъ.
Хвалами Тя прославлю, Прѣсвятая
Живодавице Честная Троице,
- Ю** Юже поють шестокрилнии
начальныя, власти же и силы.
- Ж** Юже, конъчевая молебную пѣснь,
въпию к Тебѣ, Святая Троице.
- Я** Языкомъ и умомъ Тя славлю,
въ три Лица суще Божество едино.
Тебе бо лѣпо есть чсть и поклоняние
во вся вѣкы вѣкомъ. Аминь²⁵¹.

²⁵¹ Текст «Азѣбуковника» написан под непосредственнымъ влияниемъ акростишнаго «Пролога о Христе» свт. Константина, епископа Преславскаго, и ориентирован на

«Азбуковникъ» из Ярославского Часослова – это молитва покаянная в форме азбучного стиха. Этот текст в более поздних рукописях собственно и называется как «Азбука покаяльная». В отличие от других известных в ранней славянской гимнографии акростишных текстов²⁵², «Азбуковникъ» своим содержанием, эмоциональным настроем и композиционным строением отвечает покаянному молитвенному канону. Он включает в себя исповедание, прошение и славословие. В этом смысле стих азбучной молитвы является органичной частью ярославского Часослова, имеющего сугубо покаянный настрой. Общая покаянная интонация всего сборника, как мы полагаем, объясняется преклонным возрастом его составителя²⁵³ и частным (келейным) назначением Часослова (см. Приложение I). Представляется, что «Азбуковникъ» является естественным продолжением службы повечерья, не выбиваясь из общего хода богослужения, но отсутствуя в общецерковной практике.

Как и молитвенные тексты свт. Кирилла Туровского, «Азбуковникъ» создает покаянный образ молящегося, «уязвленного» грехами и гибнущего в бездне зла, куда сам себя низринул и откуда не имеет сил освободиться. Единственная «животворящая надежда», которая остается у грешного человека, это Божие милосердие. Так же, как в молитвах свт. Кирилла,

последовательность букв в глаголической азбуке (см.: *Зыков Э. Г.* Русская переделка древнеболгарского стихотворения // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 28. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. С. 310).

²⁵² Публикации и исследования древнеславянских азбучных стихов: *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // СОРЯС. Т. 88. № 3. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1910. С. 2 – 3; *Mareš F. V.* Azbučna basen z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltykova-Sčedrina v Leningrade // Slovo. Zagreb, 1964. № 14. S. 5 – 24; *Зыков Э. Г.* Русская переделка древнеболгарского стихотворения // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. С. 308 – 316; Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 177 – 178; *Турилов А. А.* Азбучные стихи // Православная энциклопедия. Т. 1: А – Алексей Студит. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2000. С. 333.

²⁵³ *Бедина Н. Н.* Часослов XIII века из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 2 (12). С. 70–75; *Бедина Н. Н.* Ярославский Часослов XIII века: диалог традиций // Электронный журнал «Язык и текст langpsy.ru». 2014. № 4. URL: <http://psyjournals.ru/langpsy/2014/n2/index.shtml> 8 с.

евангельские образы и мотивы автор акростишной молитвы связывает с образами ветхозаветных пророческих книг, и в первую очередь Псалтири (Пс. 4, 6, 12, 24, 30, 50, 90, 138 и др.). Однако если в воскресной молитве «по часѣх» центральным, объединяющим мотивом оказывается мотив жертвы, то в «Азбуковнике», по нашему мнению, евхаристическая традиция практически не звучит. Образ мрачной стихии (воды, мрака, греха), сквозной для текста молитвы, обусловлен местом молитвы и всего литургического чина повечерья, куда она входит, в суточном богослужебном круге. Мотив «страшного часа», воплощающий эсхатологические ожидания в индивидуально-футуристическом варианте («Царю небеси и земля, Христе, отверзи ми двери вѣчныя жизни, Чиномъ мя причти, Милостиве, избранныхъ Твоихъ овцахъ»), благодаря азбучному строению текста обретает универсальный смысл.

Принятая Русью теория искусства, поддерживаемая авторитетными именами Дионисия Ареопагита и Иоанна Экзарха, требовала избегать излишней орнаментальности и чистого художества, то есть не уделять большого внимания свойствам текста, являющимся признаками художественной формы, внешними по отношению к смыслу. Вместе с тем акростишное строение словесного текста не трактовалось как исключительно внешнее украшение. Так, если переводной с греческого текст на церковнославянском языке не мог сохранить акростишную форму, переводчики все равно оставляли указание на строение акростиха в оригинале²⁵⁴. За акростихом изначально видели онтологический смысл как за эстетическим выражением истины и гармонии творения²⁵⁵.

Онтологическое содержание алфавитного акростиха заимствовано христианской теорией слова из ветхозаветной традиции. Во-первых, алфавит, как «вместилище неизреченных тайн»²⁵⁶, осмысливается как воплощение

²⁵⁴ *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Praha: Univ. karlova, 1976. С. 81–83.

²⁵⁵ *Гогешвили А. А.* Акростих в «Слове о полку Игореве» и других памятниках русской письменности XI – XIII вв. М., 1991. С. 9.

²⁵⁶ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 201.

Божественного откровения. Замкнутый, завершённый ряд букв как первоэлементов предстает как бы отражением целостной, завершённой и вместе с тем бесконечной вселенной. Во-вторых, в акростихе алфавит выполняет функцию организующего начала текста, заранее заданного автором. В этом смысле его роль связана с пониманием Логоса (предвечного Слова Божия) как организующего начала в мироздании. Одну из самых ранних интерпретаций книги (словесного текста, записанного с помощью букв) как образа, воплощающего человеческую жизнь и Божественный Замысел о ней, содержит ветхозаветная Псалтирь²⁵⁷. В тексте Нового Завета Откровение Иоанна Богослова придает образу «небесных книг» исключительное значение²⁵⁸. Любопытно заметить, что в ярославском Часослове этот эсхатологический образ «небесных книг» появляется в следующем за «Азбуковником» молитвенном тексте, предназначенном для пения: «А се пѣти от срѣдокрѣстия: Крѣсту Твоему водружешюся на земли душа праведныхъ радовахуся. Небо прѣстоли судища поставляються, и въпросныя книги отверзаються...» (л. 210).

Онтологический образ книги, в которой будут записаны имена праведников (Лк. 10: 20), универсальный символ трансцендентной тайны²⁵⁹ (Откр. 1: 19), определяет эсхатологический пафос молитвы «Азбуковникъ» с кумулятивным строением его внутреннего сюжета. В соответствии с общей традицией восточнохристианской гимнографии, в основе сюжета молитвы лежит прием перечисления, сочетания и нанизывания молитвенных формул.

²⁵⁷ Давидовы псалмы отсылают молящегося человека к образу книги: «Да потребятся от книги живых, и с праведными да не напишутся» (Пс. 68: 29); «Не утаися кость моя от Тебе, юже сотворил еси в тайне, и состав мой в преисподних земли. Несоделанное мое видесте очи Твои, и в книзе Твоей вси напишутся: во днех созиждутся и никтоже в них» (Пс. 138: 15 – 16.).

²⁵⁸ Андросова В. А. Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/nebesnye-knigi-v-apokalipsise-ioanna-bogoslova/>

²⁵⁹ «Итак напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего» (Откр. 1: 19).

Как верно замечает С. С. Аверинцев, этот прием не является исключительно формальным — он «создает особую «космическую» перспективу»²⁶⁰.

Прием перечисления сам по себе имеет особое семантическое значение. Как пишет, пусть на другом материале, но, безусловно, справедливо и по отношению к древнеславянским текстам, А. Г. Волкова, вещи и явления, располагаемые в одном ряду (списке), с одной стороны, осмысляются как связанные между собой, а с другой стороны — в виде списка представляется целостность, единство мира, пронизанного внутренними взаимосвязями²⁶¹. Характеристика полноты, целостности и завершенности, свойственная образу мироздания как книги, перечня, каталога²⁶², может быть применима еще одному древнеславянскому тексту, входящему в состав Ярославского Часослова, – молитве преп. Феодосия Печерского «О вѣрных».

Эту молитву справедливо называют «венцом христианского подвижничества Феодосия Печерского»²⁶³, при том что она практически полностью состоит из перечисления тех, за кого молится преп. Феодосий и на чью молитвенную помощь надеется:

Иже суть Твои вѣрнии, Господи, утверди я, да будутъ вѣрнѣиши того. И яже суть неразумни, да и ти будутъ разумни. А иже суть погани, обрати я, Господи, да и ти будутъ братья наша. Иже суть въ темницахъ, или въ

²⁶⁰ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 437.

²⁶¹ Волкова А. Г. Языковая репрезентация события: Прием перечисления в византийской церковной поэзии // Язык и культура / Национальный исследовательский Томский государственный университет. 2014. № 4 (28). С. 6. См. также: Демин А. С. Перечисление как литературное творчество (по памятникам XI – начала XII в.) // Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 67 – 82.

²⁶² Такое определение А. В. Михайлов дает восприятию мира в культуре барокко, подчеркивая, между тем, что «барокко наследует средневековью, будучи его прямым продолжением» (см. Михайлов А. В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2007. С. 78 – 79; Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – нач. XVIII в.) / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1991. С. 173 – 187).

²⁶³ Поньрко Н. В. Комментарий к Молитве Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI – XII века. С. 535.

ужихъ, или въ оковахъ, Ты я, Господи, избави от того, даи имъ милость, яже суть братья наша тамо живутъ, даи же имъ покои, Господи. Иже Имени Твоего ради лишиша ся всѣхъ сластии земныхъ, иже суть въ горахъ, и пустыняхъ, и въ пещерахъ, ихъ же свѣды, Ты я помяни, Господи, — не нашихъ дѣля дѣянии, ни нашихъ дѣля безаконии, нѣ святаго и милостиваго Твоего Креста и святаго Твоего тридневнаго Въскресения, и святыя Твоя Матере Марія и приснодѣвица молитвы дѣля, и святыхъ архангель, серафимъ и хѣровимъ, и святыхъ пророкъ, и святыхъ апостолъ, и святыхъ мученикъ, и святыхъ преподобныхъ — тѣхъ молитвами, а не мене ради грѣшнаго, услыши, Господи, молитву мою и помози ми, избави мя, Господи, от вѣчныя муки, яко Тебѣ есть слава въ вѣкы. Аминь²⁶⁴.

Более пространный вариант молитвы представлен еще в одном древнейшем списке — в Псалтири 1296 г.²⁶⁵.

Универсализм и соборность как свойства текста, содержание которого составляет перечисление, вписывают молитву преп. Феодосия в общее эсхатологическое время и пространство христианской литургии²⁶⁶, которая, говоря словами св. прав. Иоанна Кронштадтского, совершается «для всех людей всяких вер и исповеданий, ибо Жертва бескровная и молитва приносится Господу и о всей вселенной»²⁶⁷. Преп. Феодосий, молитвенник «за всех и за вся», создает текст молитвы, видимо, уже в последний год земной жизни²⁶⁸. Его внутренний эсхатологизм точно почувствован и передан

²⁶⁴ Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря (Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник, Библиотека, № 15481), лл. 64 об. – 66. См. также: *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт литературы; ред. А. С. Орлов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. Т. 5. С. 184.

²⁶⁵ ГИМ, Синодальное собр., № 235, пергаменная Псалтырь 1296 г., лл. 275–277.

²⁶⁶ Неслучайно составитель Часослова поместил ее в Последование изобразительных (см. Приложение I).

²⁶⁷ *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 2: Мысли о Церкви и православном богослужении. Путь к Богу. Киев: Оранта, 2006. С. 63.

²⁶⁸ Поминовение преп. Антония в тексте молитвы свидетельствует, что молитва была написана уже после смерти преп. Антония, т. е. после 1072 / 73 г., сам преп. Феодосий умер 3 мая 1074 г.

Н. С. Лесковым в повести «На краю света» в образе предсмертной молитвы о Кириака, ориентированном именно на эту традицию:

«Милый мой старик Кириак так и молился – за всех дерзал: «всех, – говорит, – благослови, а то не отпущу Тебя!» Что с таким чудакom поделаешь?

С сими словами потянулся он – точно поволокся за Христовою ризою, – и улетел... Так мне и до сих пор представляется, что он все держится, висит и носится за Ним, прося «Благослови всех, а то не отстану». Дерзкий старичок этот своего, пожалуй, допросится; а Тот по доброте своей не откажет»²⁶⁹.

Свт. Кирилл Туровский под влиянием молитвы преп. Феодосия создает молитву «в субботу по заутрени», которая в старопечатных изданиях также носит название «за вся христианы»²⁷⁰. В ее тексте в ряду молитвенников за человечество названо и имя «святаго преподобнаго отца нашего Феодосия,

В. В. Василик видит в молитве преп. Феодосия параллели к молитве «Боже духов и всякия плоти», входящей в чин отпевания мирян, что также выявляет внутренний эсхатологизм текста (частное письмо).

²⁶⁹ Н. С. Лесков как художник достаточно свободно обращается с молитвенными текстами, отсылая в повести к молитвам свт. Кирилла Туровского: «Люблю эту *русскую* молитву, как она еще в двенадцатом веке вылилась у нашего Златоуста, Кирилла в Турове, которою он и нам завещал «не токмо за свои молитися, но и за чужия, и не за единыя христианы, но и за иноверныя, да быша ся обратили к Богу»». Последняя цитата вынесена на обложку сборника молитв свт. Кирилла по списку Солов. № 802, в издании которого принимал участие сам писатель (Молитвенные возношения к Богу святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского (Литературный памятник XII в.) / [Сост. Н. С. Лесков]. СПб.: Тип. и хромолит. А. Траншеля, 1876). В текстах молитв свт. Кирилла такой цитаты мы не обнаружили. В Ярославском Часослове это наставление «не токмо за свои молитися...» (л. 162) входит в уставную помету, сопровождающую молитвы свт. Кирилла Туровского «повечери». Здесь, вероятно, имеется в виду молитва преп. Феодосия «За вся крестьяны», на которую опирается свт. Кирилл в субботней молитве «по заутрени», в сокращении вошедшей в сборник, изданный Лесковым (С. 28 – 32). Проблема авторства уставной пометы, безусловно, связана с вопросом о составителе Часолова (См. Приложение I).

О работе Н. С. Лескова с древнерусской молитвенной традицией см.: *Столярова И. В.* Молитва Кирилла Туровского в художественной системе рассказа Н. С. Лескова «На краю света» // *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков.* Петрозаводск, 2005. Вып. 4. С. 365 – 380; *Макаревич О. В.* К вопросу об издании Н. С. Лесковым молитв Кирилла Туровского // *Летняя школа по русской литературе.* 2015. Т. 11. № 1. С. 82 – 104.

²⁷⁰ *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 140 – 143, 172 – 173.

всёя Руси свитилника, обѣщавшаго за нас слово отдати на страшнем Твоем судѣ»²⁷¹. Сам богослужебный прием перечисления имен становится основой жанровой формы синодика, восходящей к тексту Чина Православия, или Вселенскому синодику (IX в.)²⁷².

2.2 Эсхатологические идеи в структуре и генезисе древнерусских синодиков

Синодик – название трех различных памятников письменности, напрямую связанных с эсхатологическими представлениями средневековья:

1) Вселенский Синодик, который является составной частью Чина Православия, читаемого в первую неделю Великого поста²⁷³;

2) Помянник – книга, где записываются имена усопших для церковного поминовения их душ за упокой. Эта традиция установилась к началу III века и получила закрепление в церковном уставе;

3) Оригинальный русский сборник (в нескольких редакциях), который, кроме поминаний имен, включает в себя также предисловия к помяннику в виде статей о необходимости поминовения усопших и о состоянии души после разлучения ее с телом²⁷⁴.

С одной стороны, в традиции синодиков более всего получили словесное оформление эсхатологические представления средневековой Руси,

²⁷¹ РНБ, Солов. № 802/912. Сборник XV – XVI вв., л. 199.

²⁷² Дергачев В. В. Вселенский синодик в древней и средневековой России // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3. С. 18 – 29.

²⁷³ Составлен в 843 г. в память борьбы с иконоборцами, содержит благодарение Богу за торжество православия, краткое изложение догматического учения Православной церкви, провозглашение вечной памяти умершим поборникам православия и многолетия живым, анафематствование еретических учений и их проповедников. На Руси, как в других поместных церквях, дополнен местными памятниками начиная с конца XI – начала XII вв. (Дергачев В. В. Вселенский синодик в древней и средневековой России // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3. С. 18 – 29).

²⁷⁴ Поньрко Н. В. Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2: Л – Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1989. С. 339 – 344; Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VI. М.: Кругъ, 2011. Там же см. библиографию.

воспринятые из Византии: представления о строении мира видимого и невидимого, учение о посмертном существовании души, идеи индивидуально-футуристической («малой») эсхатологии. С другой стороны, помянник – базовая синодичная форма – состоит почти исключительно из перечисления имен, которое предваряется поминальной молитвой свт. Кирилла Иерусалимского († 386 г.). Синодик-помянник является неким практическим приложением молитвы «за вся христианы», но в связи с литургическим применением не содержит памяти иноверцев. Его начальная часть, в которую входит поминовение иерархов Церкви, память великих и удельных князей, имеет непосредственное сходство с русской оригинальной частью Вселенского Синодика²⁷⁵, но, в отличие от него, помянник не включает в себя анафематствования. Постановление рядом, «под одной коркой», памяти Великих князей Владимира и Ярослава, Иова и Ермогена, патриархов Московских, князя Дмитрия Михайловича Пожарского и, к примеру, «слободочника» Гавриила с Кулоя или младенца Стефана с Каргополья²⁷⁶ сообщает тексту

²⁷⁵ Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 11.

²⁷⁶ Синодик Антониево-Сийского монастыря. Трет. четв. XVII – сер. XVIII в. ГААО. Инв. 3 син. (491), лл. 5, 9 об., 13 об., 194 об., 292. Описание синодика Антониево-Сийского монастыря: <http://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/crk/a1141.doc>

Состав помянника в Синодике Антониево-Сийского монастыря:

Роды патриархов, православных царей и цариц, митрополитов, великих и благоверных князей и княгинь, архиепископов и епископов, архимандритов и игуменов, а также всего священнического и иноческого чина.

Братия Антониево-Сийского монастыря.

Роды всяких чинов города Москвы.

Роды в государевой опале избиенных.

Роды окольных ближних волостей Холмогорского уезда Архангельской губернии.

Роды братские.

Поминание имен побитых под градом Псковом в 7118 (1610) году июля во 18 числе изволением царя Алексея Михайловича 7158 (1649 – 1650) года.

Роды города Великий Новгород.

Роды города Казань.

Роды городов Владимир и Суздаль.

Роды городов Ростов и Ярославль.

Роды города Вологда.

Роды городов Нижний Новгород, Кострома и Галич.

Роды городов Вологда и Белоозерцо.

Роды городов Великий Устюг и Сольвычегодск.

Роды городов Вятка, Великий Устюг и Сольвычегодск.

Роды игуменов Антониево-Сийского монастыря.

общее значение с библейским эсхатологическим образом «небесных книг». В них записаны имена праведников, упраздняются земные время и пространство. Неслучайно сами переписчики и составители синодиков пользуются жанровым определением «книга живых», восходящим к псалмическому выражению (Пс. 68: 29). Кроме того, строение поминальной молитвы свт. Кирилла Иерусалимского, как указывает И.В. Дергачева, непосредственно сориентировано на текст Откровения (перечисление различных видов кончины поминаемых усопших)²⁷⁷.

С конца XV века перечню имен в русских синодиках начинают предшествовать «литературные предисловия». В это время в русской и европейской средневековой культуре «своего пика достигает процесс аккумуляции интереса к эсхатологической тематике»²⁷⁸. Он сохраняется актуальным в течение трех последующих веков. Прежде всего, эсхатологические ожидания эпохи, как показывает И. В. Дергачева, объясняется появление самой оригинальной русской жанровой формы — синодик с предисловиями. Исследователь связывает рождение этого вида книги с просветительским служением преп. Иосифа Волоцкого. Доказательство необходимости помянуть умерших, составлявшее основное содержание предисловий, отвечало общим эсхатологическим настроениям,

Роды города Каргополь и Каргопольского уезда.

Роды города Холмогоры и Холмогорского уезда.

Роды города Тотьма.

Старицы монастырей Предтеченского с Емцы и Покровского.

Слуги Антониево-Сийского монастыря.

Роды Ваги.

Роды Мезенского уезда.

Роды разных местностей.

²⁷⁷ Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 6; 29.

²⁷⁸ Дергачева И. В. Жанровое своеобразие русских синодиков и западноевропейские параллели // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 81 – 83. Об эсхатологических ожиданиях в средневековой Европе см. также: Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998; Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Изд-во Рус. христ. гуманитарн. ин-а, 2001; Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки рус. религиозности конца XIV – нач. XVI вв. СПб.: Алетейя, 2002.

охватившими современников преп. Иосифа. Ожидание конца света по завершении 7000 лет от сотворения мира сакрализовало 1492 год. Вместе с тем составление предисловий отвечало на вызов ереси «жидовствующих», охватившей Москву и Новгород в конце XV века. Отрицая Божественную природу Христа, ересь, как следствие, ставит под сомнение догмат о воскресении мертвых и идею посмертного воздаяния, которые лежат в основе эсхатологической доктрины синодиков. С ересью активно боролся преп. Иосиф Волоцкий²⁷⁹.

Редакция преп. Иосифа (по классификации И. В. Дергачевой, первая редакция синодика с предисловиями) состояла из молитвы свт. Кирилла Иерусалимского в переводе и редакции преп. Нила Сорского²⁸⁰, трехсловном (трехчастном) предисловии и помянника. В последующее время происходит расширение синодичных предисловий путем включения в синодик новых статей — переводных и оригинальных русских текстов различных жанровых форм. Сюда входят молитвы, церковно-учительного слова, проповеди, повести, жития, притчи, а также части разных богослужебных чинов: отпевания, заупокойных молитв, ектении, великопостного богослужения. Подробное описание процесса оформления второй редакции синодика с предисловиями при первом патриархе Московском Иове († 1607 г.), а затем и его третьей редакции в XVII в. (синодики непостоянного состава) представлено И. В. Дергачевой²⁸¹.

Наибольшее число синодичных предисловий заимствуется из Пролога. Кроме того, в состав синодиков с предисловиями входят отрывки из сочинений Отцов Церкви, «Чин на разлучение души от тела» из Требника, «Прение живота и смерти», «Беседы римского папы Григория Двоеслова»,

²⁷⁹ Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 22.

²⁸⁰ См. также: Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 247 – 251.

²⁸¹ Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 43 – 68. См. также: Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика: Историко-литературные наблюдения и материалы Е. В. Петухова. СПб: Общество любителей древней письменности, 1895.

отрывки из Патериков, Измарагда, «Слова» Палладия Мниха о втором пришествии и о Страшном суде, «Последования погребению». С XVII века синодики пополнялись текстами западноевропейского происхождения из таких сборников, как «Великое зеркало», «Звезда пресветлая», «Небо новое» Иоанникия Галятовского и пр.²⁸².

Если появление жанровой формы синодика с предисловиями связано с монастырской традицией и деятельностью преп. Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, то формирование третьей редакции синодика и расширение его функций как четьего сборника приходится на переходный период в истории Руси, когда происходят существенные перемены в разных областях общественной и религиозной жизни. В это время социально-религиозные функции монастыря начинают переходить к церковным приходам. Вместе с общей монастырской традицией унаследован и обычай синодичного поминовения. Примером приходского синодика, видимо, может служить севернорусский Мезенский синодик 1624 г.²⁸³ (состав синодика см. в Приложении II).

Мезенский синодик можно отнести к третьей редакции (по классификации И. В. Дергачевой), однако он содержит и тексты из редакции патриарха Иова (лл. 36 – 88). Статья «Сие предисловие общаго синодика, еже есть помянника...»²⁸⁴, авторство которой приписывается патриарху Иову²⁸⁵, сочетает в себе отдельные ораторские и повествовательные жанры: проповедь,

²⁸² О литературном составе синодиков подробнее см.: *Сукина Л. Б.* Обыденное благочестие русского человека в канун Петровских реформ (на материале лицевых Синодиков второй половины XVII – начала XVIII вв.) // *Человек между Царством и Империей. Сборник материалов международной конференции / Под ред. М. С. Киселевой.* М.: Институт человека РАН, 2003. С. 390 – 406; *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 57 – 68; 130 – 154.

²⁸³ Государственный архив Архангельской области. ГААО. 6 син. (600).

²⁸⁴ ГААО. 6 син. (600). Лл. 68 об. – 85 об. (Далее: Мезенский синодик)

²⁸⁵ Первая риторическая часть этого текста приведена И. В. Дергачевой в кн.: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 46–50.

послание, предисловие. Такого рода жанровый синтез широко распространен в средневековой русской ораторской прозе в целом²⁸⁶.

Предисловие патриарха Иова (как служебный текст) вписан в общую литургическую традицию эсхатологической ориентацией содержания на «жизнь будущего века». Основная тема Предисловия к помяннику – частный суд, то есть «малая», индивидуально-футуристическая эсхатология:

«Тѣмъ же, братие, потщимся с любовью по семъ Помянницѣ поминание творити по умершихъ, и противу вашего тщания сами приемѣте от Бога праведное воздаяние. Понеже бо аще поминается умершихъ душа, и имъ отшедшимъ ползу творите, а себѣ же страшное разлучение души от тѣла воспоминаите, и во онъ вѣкъ кождо васъ своего отшествия не забываете, посему же всѣхъ насъ общая чаша не минуетъ»²⁸⁷.

«Царство Божие» предстает здесь именно как индивидуальная награда²⁸⁸:

«Ты же, возлюбленне, буди послѣдователь милости Спасовѣ, о ней же Самъ Господь глаголет, и помилуй душу грѣшную, помолися о ней ко Господу, и Господь нашъ возмѣритъ тебѣ за то и помилуетъ тя самого, яко милостива»²⁸⁹.

С другой стороны, текст характеризуется всеми особенностями ораторской речи (использование обращений к адресату, повторов для выполнения дидактической коммуникативной задачи, категоричность и предельность утверждений, обилие сравнений, инверсионный порядок слов,

²⁸⁶ *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI – XIII вв. Исследования, тексты, переводы / Отв. ред. Д. С. Лихачев; РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). СПб.: Наука, 1992.

²⁸⁷ Мезенский синодик. Л. 71 об. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 47.

²⁸⁸ Основная идея синодика в целом — идея восстановления райского общения с Богом в будущей бесконечной жизни как высшего блага для православного христианина (см.: *Полный православный богословский энциклопедический словарь.* СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1913. Т. 1. Стлб. 331 – 332 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004169245#?page=66>).

²⁸⁹ Мезенский синодик. Л. 73 – 73 об. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик. С. 47.

множество частиц и пр.), что формирует «публичный» хронотоп служебного текста. И здесь, так же как в молитвенном тексте, в «беседе» участвуют и собрание живых, и усопшие «от века и до сего времени», и Господь: «имена же ихъ всѣхъ единъ вѣсть праведный судия Христос истинный Богъ нашъ»²⁹⁰. Автор Предисловия непосредственно ссылается на сложившуюся литургическую традицию синаксарей (в первую очередь Синаксаря в субботу мясопустную): «от прочих божественныхъ писмянъ, что бывають в синокарѣхъ пѣваемая по усопшихъ». Обобщенность личности, точнее – соборный характер адресата, к которому обращается автор, кроме уже указанного приема перечисления, маркируется множественным числом личных и определительных местоимений – *мы* и *все*²⁹¹. В обращении к адресату автор Предисловия несколько раз меняет множественное число, характерное для проповеди, на единственное число, естественное в послании²⁹².

²⁹⁰ Мезенский синодик. Л. 71. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик. С. 47.

²⁹¹ «**Мы** же грѣшнии по Божии милости избраша Помянникъ сеи от тѣхъ же правилъ святыхъ отецъ, от каноновъ и от молитвъ, и от прочих божественныхъ писмянъ, что бывають в синокарѣхъ пѣваемая по усопшихъ. И собрав в поминание **всѣхъ** умершихъ общей и положили имъ память совокупя **в единъ** составъ на поминание праотцем и отцемъ и братьямъ нашим, и **всѣмъ** преставльшимся от вѣка и до сего времени. И по сему **всѣхъ** умершихъ совокупили во едино поминание, моления ради и прочитания вседневнога, и помяновения ради неотложнаго, занеже положили по семъ Помянницѣ **память общую** творити по умершихъ душахъ **повседневно**, по тому якоже и святымъ многимъ составлена бысть Минѣя общая, такоже и сеи **Помянникъ составленъ бысть на вселенную**, общим поминаниемъ молити Господа нашего Исуса Христа и **всехъ** преставленныхъ и скончавшихся въ правовѣрной вѣре, от начала и до скончания вѣка» (выделено мной — *Н. Б.*) (Мезенский синодик. Л. 69–70. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик. С. 46–47).

²⁹² «И потом молю же **васъ, братие**, любовию от имени Господа нашего Исуса Христа и прошу **вашея** духовныя любви. Возлюблении, Господа ради такоже творите любовь отшедшимъ душамъ и не положите в забвение сего Помянника ради лѣности и небрежения. Понеже бо сия вещь по божественному писанию угодно есть пред Богомъ Спасителемъ нашимъ Исусомъ Христом. И о ней ихъ любовию молю васъ, еже и рѣхъ сия, убо любви бываетъ на совершение закону. Глаголетъ бо Господь, иже кто положит душу свою за други своя. **Ты же, господине**, не душу свою полагаи за други своя, но молитву твори о нихъ ко Господу, и сего ради совершитель будеши заповѣди Спасовѣ, о ней же самъ Господь глаголет: «Блажени милостивии, яко тии сами помиловани будутъ» (Мф. 5: 7 — *Н. Б.*). **Ты же, возлюбленне**, буди послѣдователь милости Спасовѣ <...> и помилуй душу грешную» (Мезенский синодик. Л. 72 об. – 73 об. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик. С. 47).

Божий суд, страх Божий как основа добродетели, а также понимание молитвы как милости — это темы, не являющиеся только синодичными. Они традиционны для всей христианской гомилетики в целом. Мысль о покаянии и милосердии как основах христианской веры звучит во всех сочинениях учительной литературы, имея начало в апостольских посланиях. В русской средневековой словесности достаточно привести в пример ранние учительные сочинения таких книжников, как преп. Феодосий Печерский, свт. Кирилл Туровский, киевский митрополит Никифор, Владимир Мономах и пр. Узнаваемые внутренние связи с Мономаховой идеей, согласно которой «покаяние, слезы и милостыня» являются главным духовным «трудом» христианина, а леность — «всему греху мати», прослеживаются в вышеприведенной цитате из Предисловия патриарха Иова.

Эсхатологизм в Предисловии к помяннику не является преимущественно функциональным (поскольку всех не минует общая чаша), это эсхатологизм Богообщения, где публичный хронотоп послания²⁹³ и проповеди определяет предстояние автора «как пред Богом», подобно восклицавшему Владимиру Мономаху в письме к Олегу Святославичу: «Душа ми своя лутши всего свѣта сего» (о структурно-содержательной устойчивости учительной традиции могут сказать не только средневековые тексты, но и тексты новейшей истории, чему посвящено одно из исследований автора²⁹⁴).

В основе «эсхатологического оптимизма» (И. В. Дергачева) как синодичных предисловий, так и ораторской прозы Древней Руси, лежит безусловная надежда христианина на милосердие Божие, которая находит опору в словах Евангелия: «Вся, елика аще воспросите в молитве верующе,

²⁹³ В Древней Руси практически не получает развития жанр частного письма, послания древнерусских книжников всегда носят публичный характер (См. *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI – XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992).

²⁹⁴ *Бедина Н. Н.* Исповедь и исповедание в жанре покаянного письма: диалог столетий (XII в. и XX в. в русской духовной традиции) // Россия: история и язык: сборник научных трудов международной конференции. OROSZORSZÁG: TÖRTÉNELEM ÉS NYELV: Nemzetközi konferencia tudományos közleményei (27–29 сентября 2012 г.). Pécsi, 2012. С. 46–51.

примете» (Мф. 21:22), — и воплощена в литургической традиции (см. предыдущий параграф о гимнографических текстах свт. Кирилла Туровского).

Литургическое поминание усопших представляет собой центральную часть общей христианской поминальной культуры. Сохранившиеся синодики Соловецкого монастыря XVII – начала XX в., хранящиеся в Государственном музее истории религии и описанные в 1940-х гг. проф. Г. П. Георгиевским²⁹⁵, содержат записи, открывающие сам процесс существования традиции синодичного поминовения имен усопших в церкви или монастыре.

Как показывает Г. П. Георгиевский, церковная практика поминовения усопших, а также и живых, обосновывалась как духовными, так и экономическими мотивами (Лл. 13–14). Сохранившись до сегодняшнего дня, эта практика предполагает материальный взнос от паломников монастыря (или прихожан). Это плата за возможность вписать имена своих близких в монастырский (или приходской) синодик. У Соловецкого монастыря был также обычай отправлять «эмиссаров» за пределы обители на довольно значительную территорию. Кроме имен поминаемых, монастырские посланники записывали статус и место проживания жертвователя, а также размер взноса. Нередко денежный вклад заменялся вещевым: предметами церковной утвари, частью имущества, домашними животными и даже земельной собственностью.

Композиция синодика-помянника предполагает перечисление разных родов, группировавшихся по принадлежности к определенной территории. Соловецкий же монастырь заводил отдельные тетради для каждой территории. Это происходило, по-видимому, из-за большого количества людей, желающих заказать поминовение родных в «Доме Спаса и Николы». Такая особенность соловецкой синодичной практики объясняется большим авторитетом обители.

²⁹⁵ Георгиевский Г. П. Рукописи Соловецкого монастыря в Центральном антирелигиозном музее. 1940 г. (ОР РГБ. Ф, 217 (Георгиевский Г.П.) Картон 8. Ед. хр. 21, лл. 1–34). Далее ссылки на рукопись даны в круглых скобках.

Сердечно благодарим А. Богомазову, любезно предоставившую копию рукописи.

Помимо территориального деления, Соловецкие синодики знают и финансовую градацию: форма поминовения и способ прочтения имен, которые определял монастырь, зависели от величины вклада. Места прочтения поминаемых имен также составляли определенную систему: «на Голгофе», «у святителя» (Филиппа), «в соборе». Таким образом, на Соловках были заведены синодики «на разные цены» – от маленьких до больших. Особые заслуги усопшего могли стать основанием для «бесплатного» вписывания его имени в церковный или монастырский синодик. Так, Г. П. Георгиевский называет К. П. Победоносцева, «болярина» Сергия Керского, Ф. П. Степанова, прокурора синода, имена которых вписаны в Соловецкий синодик «по благословию отца настоятеля» во второй половине XIX века (Л. 16). Здесь же есть память «без денег, по письму жены умершего Архангельского архитектора Алексея Шахларева за составление планов для монастыря», и запись «рода штатного служителя Большикова за сорокалетнюю службу». Справедливость требует указать, что в отдельных случаях имена усопших могли быть записаны в синодик бесплатно и без каких-либо заслуг перед монастырем. Например, в синодике 1631–1793 гг. записаны 46 имен паломников, утонувших в Белом море 29 мая 1641 г.: «богомольцы ехали молиться, потонули на мори». Их именами занята целая страница синодика.

Вкладные записи синодиков Соловецкого монастыря свидетельствуют о том, что в XVIII–XIX вв. именно крестьянство, прежде всего, сохраняет традицию синодичного поминовения усопших. Однако внутренняя организация синодиков по-прежнему определена социальным принципом: сначала идет память князей, царей и иерархов Церкви, а затем уже перечисляются разные роды. В соответствии с социальной иерархией, помянники заканчивается именами «безродных и бездомных сирот, за которых и помолиться некому». В Соловецких синодиках поминаются и узники монастырской тюрьмы (Л. 17). Вне зависимости от занимаемого в синодике места, обязательством монастырей было «вечное» поминовение вписанных в него людей. Так, известно, что среди монастырской братии

Соловецкого монастыря назначались чтецы, на которых возлагалось «послушание» прочитывать синодики за богослужениями, не отвлекаясь ни на чтение молитв, ни на пение на клиросах.

Христианская поминальная культура включает в себя также похоронную обрядность и традицию устройства некрополей. Тем не менее обрядовая практика преимущественно основана на фольклорно-мифологических представлениях, тогда как в литургико-синодичной традиции преодолевается архаическое представление о смерти как инверсии мира живых и, как следствие, исключается традиция так называемых «заложных покойников» (Д. К. Зеленин). До XVIII века некрополи, располагаясь в оградах приходских церквей, с точки зрения пространственной организации учитывали статус умершего. Чем большее значение в социально-религиозной жизни имел усопший при жизни, тем ближе к церкви (к алтарю) располагалась его могила после смерти²⁹⁶. Наиболее удаленно от церкви (за церковной оградой или за границами самого поселения) находились захоронения умерших «напрасной смертью», «заложных покойников», которые в фольклорной традиционной культуре имели хтоническую семантику. Как уже говорилось выше, социальный принцип характерен и для структуры помянника. Но при том, что в синодиках наличествует «социально-иерархическое» строение, сама традиция синодичного молитвенного поминания определена идеями покаяния и милосердия: молитва (с стороны монастыря или церкви) и пожертвование (со стороны родных) понимаются здесь как проявление милосердия по отношению к усопшим. В науке неоднократно было указано гуманное отношение к погибшим внезапно, от рук разбойников, из-за болезни или в результате стихийных бедствий. Даже к самоубийцам относится предисловие, характерное для синодиков-помянников:

²⁹⁶ Мелютин М. Н., Попова Л. Д., Терехин Н. М. Сакральная география и иеротопия Русского Севера — Sacred geography and hierotopy of Russian North: коллективная монография / САФУ имени М. В. Ломоносова, Нац. парк «Кенозерский». Архангельск, 2016. С. 84 – 91.

«... понеже нѣщии человецы множицею безгодныя и безвѣстныя, и различныя смерти подѣяша и памяти не получиша, и сего ради божественнии отцы человеколюбие умыслиша такихъ ради памяти творити <...> такова милость бываетъ, яко же кто помилуетъ душу грѣшную и просить о ней милости у Бога и прощения грѣховъ ея, и покоя вѣчнаго, вѣроу бо Богови, надѣяся на милость Его, занеже вся елика с вѣроу просите, то убо примѣте»²⁹⁷.

(ср. в молитве преп. Феодосия Печерского: «И покой, Господи, душа рабъ Своихъ, всѣхъ правовѣрныхъ крестьянъ, умершая въ градѣхъ, и в селѣхъ, и в пустыняхъ, **и на путихъ, и на мори**» (выделено мной — Н. Б.))

Согласно вероучению христианской Церкви, целостная природа творения в результате грехопадения раскололась. Противостояние добра и зла теперь реализуется в постоянно дробящейся действительности, поляризированной, но сохраняющей внутренние связи. Милосердное поминовение усопших без разделения на «чистых» и «нечистых» в какой-то степени осуществляет чаяние утраченной целостности мира. Её высшее проявление — любовь. Она же определяет литургический хронотоп синодика, где память становится формой духовного делания²⁹⁸. Синодичная практика

²⁹⁷ Мезенский синодик. Л. 69, 73 об. См. также: *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик. С. 46, 48.

Еще в XIII веке еп. Серапион Владимирский, позднее преп. Максим Грек, составители синодиков, в том числе и патриах Иов, выступают против архаического деления на «чистых» и «нечистых» в отношении к умершим. Хотя церковная традиция особого чина отпевания самоубийц (и в целом умерших внезапной смертью), а также запрет на поминовение во время литургии усопших, не принявших крещение, является компромиссом с древними мифологическими представлениями. См.: *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. ст. Н. И. Толстого; подгот. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. М.: Индрик, 1995. С. 39–43, 88–141; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 96–97; *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 58. СПб.: Наука, 2007. С. 411–416; *Дергачева И. В.* Древнерусский синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. С. 52–54.

²⁹⁸ *Умнягин Вячеслав, иерей.* Скопинский помянник. Воспоминания Дмитрия Ивановича Журавлева / Подгот. текста, предисл., коммент. Г. В. Зыковой, Е. Н. Пенской; Нац. исслед. ун-т ВШЭ. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 384 с. // *Stephanos.* 2015. № 6 (14). С. 327.

примиряет разнонаправленные тенденции, позволяет синтезировать «упражнения в смерти» с деятельной работой для мира, преобразует, с одной стороны, мирскую жизнь вокруг монастыря на христианских началах, а другой стороны, определяет жизнь самого монастыря. Список поминаемых имен зримо демонстрирует чтецу, посвященному в события прошлого, перспективу его собственной судьбы. Подобно тому, как в иконостасе разворачивается история человечества, завершаемая Деисусным чином (молением святых о милости и времени для покаяния в ожидании скорого Страшного Суда), в литургическом пространстве синодика прошлое фокусируется в настоящем перед лицом будущего.

2.3 Трансформация пасхального хронотопа служебного текста в поздней гимнографической традиции

Исследовательской задачей настоящего параграфа является демонстрация устойчивости выработанных средневековой христианской культурой подходов к осмыслению исторической действительности и форм культурного мышления, востребованности приемов создания универсального хронотопа служебного текста в культуре и литературе уже Нового времени. В частности, на примере «Службы благодарственной Богу о великой Богом дарованной победе над свейским королем Каролом и воинством его, содеянной под Полтавой в лето 1709, июня в 27 день»²⁹⁹ выявлены особенности соединения в традиционной жанровой форме средневековых топосов и образности, составляющих приметы эсхатологически устремленного литургического времени и пространства, и барочных смыслопорождающих структур. Ассоциативный принцип создания текста, проанализированный нами в первом параграфе, трансформируется здесь в комбинаторную игру смыслами, свойственную уже мышлению новой эпохи,

²⁹⁹ По рукописной копии последней трети XVIII века из села Чекуево Онежского района Архангельской области (из частного архива).

однако универсальные характеристики служебного текста — эсхатологизм и соборность онтологического диалога — остаются неизменными.

Сведения об истории создания и последующей трансформации текста «Службы благодарственной Богу о великой Богом дарованной победе над швейцарским королем Каролом и воинством его, содеянной под Полтавой в лето 1709, июня в 27 день» обобщены И. Ф. Мартыновым³⁰⁰. Исследователь выделяет три редакции праздничной службы, посвященной Полтавской победе, первая из которых принадлежит перу архиепископа Феофилакта (Лопатинского), известного духовного писателя рубежа XVII–XVIII вв., ректора московской Славяно-греко-латинской академии. В первой редакции служба была напечатана отдельной брошюрой (без указания года издания) и включалась без изменений в месячные Минеи 1711 и 1717 гг. Последующая редакторская правка службы, в том числе проводимая и Петром I, связана прежде всего с сокращением ее текста, что не могло не проявиться в нарушении и опрошении авторского замысла. В настоящее время одним из тиражируемых вариантов «Службы благодарственной...» является сокращенный текст первой редакции по изданию Киево-Печерской лавры 1893 года³⁰¹. Однако, как указывает И. Ф. Мартынов, первоначальный текст службы, созданный Феофилактом (Лопатинским), был актуален и востребован на протяжении всего XVIII в., о чем свидетельствуют многочисленные рукописные копии «Службы благодарственной...» первой редакции, сделанные с печатных месячных Миней.

Служба канонична по форме и содержит полный цикл изменяемых песнопений³⁰². Его автор характеризуется исследователями как «один из

³⁰⁰ Мартынов И. Ф. Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. Сборник 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л.: Наука, 1974. С. 139–148.

³⁰¹ Минея Месяць Іуній. Москва: Московский Сретенский монастырь, изд-во «Правило веры», 1996. 591 с. Репринтное воспроизведение издания: Київ. В типографії киево-печерської лаври. 1893 года (с дополнениями). Режим доступа: <http://orthlib.ru/worship/mineya/jun/> (Дата обращения: 25.02.2019)

³⁰² Демина В. Н. О композиционных особенностях и гласовой принадлежности канона «Службы благодарственной» на Полтавскую победу // Проблемы музыкальной науки. 2013.

самых последовательных ревнителей православия, скрытый противник петровских церковных реформ» и «страстный враг протестантизма»³⁰³. Возможно, синкретичный характер служебного текста позволил его составителю не только выразить радость победы, но и высказать дидактическое поучение, обращенное и российскому самодержцу. При этом, соблюдая традиционную форму церковной службы, Феофилакт (Лопатинский) создает свое сочинение уже в соответствии с барочной эстетикой современной ему эпохи.

С одной стороны, образный ряд службы полностью построен на традиционных средневековых топосах, составляющих жесткую бинарную систему. Противостояние России и Швеции утверждается с помощью символично-аллегорической экзегезы, вписывающей «Службу благодарственную...» в общий корпус средневековой гимнографии. В соответствии с темой панегирика традиционное христианское противопоставление *гордость/смирение* в тексте разворачивается в следующую систему оппозиций:

- *сила / малость, немощь*:

Препрославленъ еси Господи Боже нашъ даровавьи' крѣпость на враги благовѣрному царю нашему Петру, яко же Давиду на прегордаго Голіафа, осѣнилъ еси над главою его в день брани, препоясаль еси немощныя силою свыше и тѣми всю дерзость вражію низложилъ еси, многомилостиве слава Тебѣ³⁰⁴ (Чек., л. 2);

№ 2 (13). С. 160; Мартынов И. Ф. Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. Сборник 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л.: Наука, 1974. С. 210.

³⁰³ Мартынов И. Ф. Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой». С. 139.

³⁰⁴ Здесь и далее текст цитируется по рукописи XVIII века из с. Чекуево (далее: Чек.). Графика упрощена, выносные и сокращенные буквы вставлены в строку, выделены курсивом. «Ук» передается через у, «зело» — з, «омега» — о, «аз йотированный» — я. Прописные буквы использованы в соответствии с современной орфографией.

Силныя бо сокруши во брани, оружіе сломи, и щиты их сожже огнемъ.
Немощныя же препояса силою свыше, и вознесе смиренныя (Чек., л. 2 об.);

Не нашею бо мудростію хитрости и лести вражія сѣти растерзахомъ, не нашею силою крѣпость гордую низложихомъ, и неукротимую его ярость смирихомъ, но Твоею ипостасною мудростію невѣжество наше умудрися. Твоею всемогущею силою немощь наша укрѣпися, Твоею благодатію множество грѣховъ нашихъ покрыся (Чек., л. 3).

- *предательство / верность* (причем предателем является не только Мазепа, перешедший на сторону врага, но шведы-протестанты как «лжехристиане» для архиепископа Феофилакта):

Стени враже православнія, се бо ты вознесенна покори Богъ под нозѣ боящимся Его (Чек., л. 1 об.); Всякъ православный, да воспоетъ дивное Божіе смотреніе, устроившее верным славу, еретиком же студъ и пагубу (Чек., л. 2);

Не уподобился еси человеку купцу, ищущу добрыя бисеры, неблагодарный и лукавыи рабе, иже обрѣте единъ многоцѣненъ бисеръ, шедъ продаде вся елика имяше и купи его. Но кому уподобился еси. Уподобился еси неистовому Іудѣ ищущему пагубы и взыскавшему, иже предаде многоцѣнныи бисеръ, <...> Сему уподобился еси юроде, сему подражал еси неблагодарне, сему послѣдовалъ еси лестче Мазепо (Чек., л. 10).

- *самоуверенность / упование на милость Божию, несмотря на осознание своей греховности*:

Святыи Боже, грѣшников помиловавыи, святыи крѣпкіи силных гордыню сокрушивыи, святыи безсмертныи, враговъ наших умертвивыи, нас же от смерти сохранивыи (Чек., л. 1);

Подоша крѣпцы силою Твоею всесилный Боже, но нуждею подоша пред Тобою и не возмогутъ стати. Мы же Твоею милостию стояще прости, волею Твоему величеству припадаем (Чек., л. 1);

Ты смирилъ еси, яко язвена гордаго, мышцею силы Твоя разгналъ еси враги Твоя. Намъ же безчисленнаго ради милосердія Твоего, не по беззаконіемъ нашимъ сотворилъ еси, ни по грѣхомъ нашимъ воздалъ еси, но яко же щедрить отецъ сыны, ущедрилъ еси боящихся Тебе (Чек., л. 3 об.).

Развитие этих тем на протяжении всего текста службы получает завершение в торжественно звучащем финале утрени, отсылающем к традиции пасхального Богослужения:

Гдѣ есте врази наши, дерзновенно на предѣлы Россійскія нашедши. Гдѣ ваше оружіе; гдѣ воинская знаменія; гдѣ корысти *от* многихъ земель разбойнически и татски награвленныя; гдѣ вои и вожди; гдѣ толикая суетная слава. Ничто же кромѣ пагубы и безчестія вашего. <...> Рцы намъ *нынѣ* Богодухновенный Давиде, гдѣ есть нечестивый превозносящійся и высящійся. Ты бо видѣлъ еси его видѣхъ глаголеши, нечестиваго превозносящася и высящася яко кедры ливанскія. И гдѣ *нынѣ* есть рцы намъ. Изчезе *от* очесъ твоихъ и нашихъ. И мимо идохъ і се не бѣ, и не обрѣтесе мѣсто его. Ѿ суетнаго киченія, Ѿ преходящія славы, Ѿ краткаго возношенія, Ѿ великія Твоя Боже истинны на враги, Ѿ неизглаголаннаго к нам милосердія. <...> Тако да погибнуть вси врази Твои Господи, любящии же Тя яко востокъ солнца да возсіяють (Чек., лл. 22–23).

Наиболее активно используется архиепископом Феофилактом типология как традиционный прием средневековой аллегорезы³⁰⁵. Так, автор

³⁰⁵ Зеeman К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 48. СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. С. 105–120.

проводит параллели между образом Петра I и такими персонажами библейской и христианской истории, как Моисей, выведший народ Израилев из египетского плена, царь Давид, победивший Голиафа, Константин Великий, низложивший Максенция, архангел Михаил и, конечно, апостол Петр. Антитезой к этому ряду образ врага строится через параллель с «высокоумными» строителями Вавилонской башни, «прегордым» Голиафом, «прегордым и лютым» фараоном, ассирийскими многотысячными полками, вавилонским царем Навуходоносором, «нечестивым» военачальником Никанором, Симоном-волхвом и предателем Иудой. Сопоставление с Иудой становится ведущей характеристикой образа гетмана Мазепы, перешедшего на сторону Карла XII.

С другой стороны, традиционное, «готовое слово» средневековой гимнографии оказывается в тексте «Службы благодарственной...» элементом барочной эстетики. Особенно зримо (но не исключительно) трансформация традиции проявляется в тексте Благодарственного канона, входящего в состав службы, поскольку, во-первых, канон представляет собой единый, непрерывный авторский текст, тогда как остальные части (тропари, седальны, стихирны) как отдельные структурные элементы включены в общий ход церковного Богослужения, а во-вторых, сам жанр канона как свода ирмосов и тропарей, видимо, наиболее соответствует «энциклопедическому» характеру барочного мышления.

Используя общие принципы морально-риторической экзегезы, архиепископ Феофилакт, говоря словами А. В. Михайлова, извлекает из слова-образа « всю потенцию визуального » и одновременно окружает его « экзегетическим ореолом »³⁰⁶. Так, в изображении битвы выражения « море крови » или « огонь вражий » приобретают зрительную выразительность и экспрессию благодаря сопоставлению в первом случае с исходом народа

³⁰⁶ Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Михайлов А. В. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 149.

Израиля через Чермное море (Исх. 14), а во втором — с чудесным спасением трех отроков в печи огненной (Дан. 3):

Иже бо древле стрясе гордаго фараона всадники и тристаты, и вся воя его погрузи в Чермнѣмъ мори, сеи и нынѣ равнаго фараону гордостію и суровствомъ, въ Чермнѣмъ крови воевъ его потопи мори, сопротивнаго, мы же прешедше посредѣ кроваваго сего моря... (Чек., л. 2 об.);

Яко же древле тріех отроковъ, в разжженную печь за благочестіе вверженныхъ оросиль еси, нечестивыя же окрестъ печи стоящія попалиль еси, такожде и нас посредѣ огня вражія стоящихъ за благочестіе невредныхъ сохраниль еси, враговъ же пояде пламень (Чек., л. 18).

Та же визуализация словесного образа сопутствует экзегетическому толкованию хаоса битвы как вавилонского столпотворения (Быт. 11):

Равно древнему столпотворенію високоумное враговъ нашихъ зданіе, пріять разореніе. Сниде бо Богъ видѣти дѣло ихъ, и смѣси языки ихъ, яко не слышати другъ друга своего, ни воинству начальниковъ гласу внимати... (Чек., л. 9 об.).

При этом автор не создает развернутые батальные картины, а только указывает на наиболее значимые для него смысловые точки, то есть создает своего рода образы-схемы, контуры, заполняемые экзегетическим содержанием. Одной из таких смысловых «точек» является факт ранения Карла XII в ногу в ходе Полтавского сражения:

Во имя Исуса Христа Назорея, Петръ иногда хромаго смиреннаго воздвиже, и утверди немощнаго <...> Петръ нынѣ гордо ходящаго охроми, и крѣпкаго обезсили... (Чек., л. 18).

Вокруг этого факта автор конструирует целую систему толкований. Кроме приведенной выше антитезы, с ним же связано типологическое сближение противостояния ап. Петра и Симона-волхва и Петра I и Карла XII, «прегордаго лжехристианина»:

Того же верховнѣшаго молитвами (ап. Петра — Н.Б.), і его тезоименитаго трудами, свѣискіи' Сімонъ, мняися *от* гордыни не по земли ходити, въ ногу устрѣлень бывъ, охромѣ на вѣчное свое безчестіе, и посмѣяніе своего безумства (Чек., л. 7 об.).

В другом контексте и сам Карл XII, и его гордые замыслы уподобляются истукану на глиняных ногах, увиденному во сне вавилонским царем Навуходоносором, пленившим народ Израилев (Дан. 2). В библейском повествовании камень, оторвавшийся от горы, ударивший истукана в ноги и разрушивший его, толкуется пророком Даниилом как Царство вечное, поборовшее все земные царства. Библейская этимология имени Петр («камень») позволяет архиепископу Феофилакту соотнести образ камня с фигурой Петра I, не отменяя традиционного его толкования как Царства истины. Параллельно с этим автор выстраивает риторические периоды, основанные на оппозиции *«обезножие» человека / подножие Божие* с дополнительной семантикой победы как утверждения истинной веры:

Поклоняемся подножію Твоему Господи, яко свято есть. Симъ бо враговъ наших подножіе ногъ наших положилъ еси, вознесль же еси главу нашу, юже под нозѣ Твои прекланяюще молимъ, да будетъ всегда подножіе ногъ Твоих (Чек., л. 13);

Тако сотвори и супостату нашему, простершему руку на церковь Божию, главныя его тристаты, и крѣпкія военачалники предаде в руцѣ наши, самъ же побѣдительною ногою надѣющіися въ царствующіи' град внити, охромлень побѣже къ варваромъ, и мѣсто упокоенія не обрѣте (Чек., л. 23).

В целом, образ-конструкт, созданный на основе реального факта, приобретает характер эмблемы — «минимального смыслового элемента,

далее уже неделимого и внутренне устроенного как сопряжение слова и образа, составляющих экзегетическую цельность и законченность»³⁰⁷.

Готовый эмблемный образ льва, элемент шведской геральдики, получает в тексте «Службы благодарственной...» не менее разветвленную систему толкований. Основа этой системы, на наш взгляд, цитата из 90-го псалма: «На руках возмут тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою, на аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия» (Пс. 90: 12–13). Причем если стихи из 21-го и 16-го псалмов, где также встречается образ льва как врага человека (в самом широком толковании), архиепископ Феофилакт цитирует достаточно точно:

Обыдоша ны телцы мнози, юнцы тучніи обдержаша ны, отверзоша на ны уста своя, яко левъ восхищя и рыкая (Пс. 21: 13–14; Чек., л. 15);

В нощи коварсть обьяша нас яко левъ готовъ на ловъ, и яко скумень обьятая в тайныхъ (Пс. 16: 11; Чек., л. 15 об.), —

то образ 90-го псалма с его победным звучанием гимнограф усложняет аллюзиями на медного змея Моисея (Чис. 21) и евангельское его толкование как прообраза вознесения Христа (Ин. 3):

Вознесенъ змій на древо, исцѣли от змиевъ оугрызения, вознесенъ Христось на крестъ, единъ от нераздѣлямыя Троицы, оуврачева не токмо от зміа, но и от лва свѣйскаго угрызения (Чек., л. 13).

Безусловно, образ «свейского» льва, так же как и образы разрывающего льва русского Самсона, насажденного десницей Божией винограда Российского «яко простре до моря и до рек», иудиного предательства Мазепы, — это элементы языка культуры начала XVIII в., которые находят воплощение не только в «Службе благодарственной...». Близкие мотивы можно увидеть в «Словах похвальных» Феофана Прокоповича, Ектеньях «о победе на

³⁰⁷ Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Михайлов А. В. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 145.

супостаты», в Большом каскаде фонтанов Петергофа и пр. Достаточно устоявшийся набор эмблемных образов становится инструментом мышления эпохи. В пределах риторической культуры барокко чрезвычайно значимой является виртуозность исполнения произведения, которой, безусловно, обладает автор «Службы благодарственной...».

Примером виртуозной игры аналогиями может служить следующая риторическая структура:

Петръ апостоломъ верховный рече: супостать нашъ діаволь яко левъ. Петръ же Россійскій видѣ супостата лва, яко діавола. Вниде бо в тѣло Россіискія державы съ своимъ легиономъ, но ничто же кромѣ рыканія сотвори, низложенъ бо и изгнанъ Господемъ нашимъ Исусъ Христомъ (Чек., л. 19 об.).

Образ дьявола, подобного льву, в апостольском послании изначально восходящий к нескольким библейским источникам, в тропаре сталкивается с геральдическим шведским львом, причем имя Петр позволяет одновременно противопоставить эти два символа и отождествить их — оба льва низложены Христом. Кроме того, контекст этого тропаря 8-й песни канона составляет предшествующий ему тропарь из 4-й песни:

Кто побѣди лва свѣйскаго изшедшаго яко вепря от ныряща своего, иже обыде страны многія рыкая ищай кого поглотити. Се побѣдилъ есть левъ, иже сый от колѣна Давидова корень Давидовъ, Его же прославляемъ непостижимую силу. Аще и агнецъ еси непорочень и смиренъ сердцемъ Христе, но Твоею кротостію левъ лютый упразднися (Чек., л. 14 об.).

Фраза «рыкая ищай кого поглотити» является продолжением цитаты из Первого послания ап. Петра: «Трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев» (1 Пет. 5:8). При этом львом же назван и Христос. Здесь архиепископ Феофилакт использует цитату из Откровения Иоанна Богослова: «... вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил <...> И я взглянул, и

вот, посреди престола и четырех животных и посреди старцев стоял Агнец как бы закланный» (Откр. 5: 5–6). Сила, власть льва и кротость агнца соединяются в Спасителе: в «Службе благодарственной...» кроткий лев побеждает льва лютого и гордого. Неточность цитаты, где род Иудин заменен на род Давидов, возможно, объясняется несознательной ошибкой автора, но не менее вероятно, что гимнограф сознательно повторяет имя царя Давида, включая в подтекст тропаря и образ Петра I, поскольку уже не раз сопоставлял его с победителем Голиафа. Опираясь на святоотеческое толкование Откровения³⁰⁸, можно развернуть авторскую мысль: Христос по человечеству есть корень Давидов, а по Своему Божеству он Творец всего, в том числе и царя-пророка, и нового Давида — Петра.

Архиепископ Феофилакт в своей экзегезе исторических событий соединяет догматический, морально-дидактический и панегирический спектр смыслов. Жанр традиционной служебной книжности позволяет примирить разнонаправленные тенденции, оформляющиеся внутри национальной культуры. Естественным образом автор опирается на средневековую традицию толкования прообразности Ветхого Завета по отношению к христианской истории и в целом аллегорический способ экзегезы. Традиционные эсхатологические топосы, ориентированные на Пасхальное богослужение и Откровение Иоанна Богослова, служат в тексте «Службы благодарственной...» панегирическим задачам. При этом свобода ассоциаций и широкий простор комбинирования смыслов составляет существо барочной комбинационной игры как проявления творческой мысли, самой сущности человеческой культуры.

А. В. Михайлов, определяя поэтику барокко, справедливо указывает на то, что барочные произведения представляют собой своды, сопряженные с *целым* мира, с его устроенностью и сделанностью. Эта характеристика в

³⁰⁸ Андрей Кесарийский, свт. Толкования на Апокалипсис св. Иоанна Богослова // Православная энциклопедия «Азбука веры». Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Kesarijskij/tolkovanie_na_apokalipsis/5 (Дата обращения: 25.02.2019)

полной мере применима к тексту «Службы благодарственной...», являющейся собранием отдельных богослужебных текстов, при этом каждый элемент этого собрания являет тайну устроенности, осмысленности мира. Сама конструктивность, сделанность текста есть гарантия его осмысленности и уподобляет его миру: «Все художественное демонстрирует тайну тем, что уподобляется знанию и миру — миру как непременно включающему в себя тайное, непознанное и непознаваемое»³⁰⁹. Поэтому произведения барокко тяготеют к созданию «второго дна», указания на то, что находится за пределами самого текста. В «Службе благодарственной...» таким надсмыслом, по нашему мнению, оказывается традиционная идея провиденциальности истории: все типологические соответствия, все риторические конструкторы в конечном итоге свидетельствуют о непостижимой силе Творца и ее прославляют.

Выводы по второй главе

Исследование, осуществленное во второй главе, подтверждает нашу гипотезу о том, что общие богословские характеристики христианского богослужения — эсхатологичность и соборность — изначально определяют ключевые свойства хронотопа богослужебного текста. Говоря словами протопр. Александра Шмемана, Церковь в богослужении «воплощает свое причастие Царству Божьему, дает созерцать тайны будущего века». Любой чин богослужения (в том числе и частное, индивидуальное моление) несет на себе печать «Таинства собрания», где принцип «со-служения» имеет эсхатологическую перспективу. Материалом для исследования в данной главе стали цикл покаянных молитв свт. Кирилла Туровского, молитва

³⁰⁹ Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Михайлов А. В. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 120.

преп. Феодосия Печерского и покаянная молитва «Азбуковникъ» — тексты начального периода в истории гимнографии средневековой Руси.

С помощью ассоциативного метода экзегезы, предполагающего свободную контаминацию различных источников, тексты свт. Кирилла Туровского выстраивают сложную, но гармоничную «мозаичную картину сакральной действительности», целостный и осмысленный образ мира, наполненного милосердием Божиим. «Герменевтический круг» веры и понимания реализуется в молитвенном диалоге с Богом в условиях универсального хронотопа, где прошлое и будущее время есть время настоящее, где всё «сосуществует в вечности» (М. М. Бахтин). Акростишное строение молитвы «Азбуковник» также имеет внутреннюю семантику целостности и полноты. Универсальный образ книги, в которой в вечности будут записаны имена праведников, символ трансцендентной тайны, маркирует эсхатологическую направленность акростишного текста. Опираясь на общую восточнохристианскую гимнографическую традицию, автор-составитель «Азбуковника» выстраивает внутренний сюжет молитвы на приеме перечисления, комбинирования молитвенных формул, что «создает особую «космическую» перспективу», как справедливо замечает С. С. Аверинцев. Та же семантика целостности присуща молитве преп. Феодосия Печерского «О вѣрных», практически полностью состоящей из перечисления тех, за кого молится преп. Феодосий и на чью молитвенную помощь надеется. В конечном итоге молитвенный диалог с Богом осуществляется в универсальном хронотопе, где и прошлое, и будущее есть настоящее. Литургическая эсхатология находит воплощение в конкретном молитвенном произведении, независимо от частного (келейного) или общественного характера богослужения, частью которого он является.

Средневековые эсхатологические воззрения непосредственным образом отражены в таком служебном жанре древнерусской словесности, как синодик. Базовая синодичная форма (помянник), состоящая почти исключительно из перечисления поминаемых имен, возводит текст синодика (через образ списка,

перечня) к эсхатологическому библейскому образу «небесных книг». В конце XV века традиционная форма помянника трансформируется — осложняется «литературными предисловиями». Проведенный жанрово-семантический анализ синодичной статьи на примере «Предисловия общего синодика, еже есть помянника...», атрибутируемого патриарху Иову, позволяет выявить нравственные основы средневековых эсхатологических идей. Основная тема Предисловия к помяннику — частный суд, то есть «малая» эсхатология, однако эсхатологизм Предисловия имеет не только функциональный характер: это эсхатологизм Богообщения. Присущие тексту особенности ораторской речи формируют «публичное пространство» служебного текста, притом участниками «беседы» являются и собрание живых, и усопшие «от века и до сего времени», и Господь, надежда на милосердие Которого составляет содержательную основу синодика как жанра. Синодичное поминовение усопших неразрывно связано с церковным богослужебным последованием отпевания и синаксарными богослужебными указаниями, прежде всего на Родительские субботы. «Эсхатологический оптимизм» синодичных предисловий и поминальных служб, где молитва понимается как милость, а памяти и пожертвование (милостыня) — как форма совместного (коллективного) духовного делания, определяет структурно-содержательные особенности синодика.

В Древней Руси была широко распространена практика религиозных обетов. До и после секуляризации 1764 года, когда монастырские земельные владения, а вместе с ними и монастырские крестьяне отошли государству, монастыри в решении хозяйственных задач опирались на трудников — работников по обету. Иногда их называли «годовиками». Религиозный обет обычно принимали на год. Трудники работали бесплатно, пользуясь от монастыря лишь едой и одеждой. На Поморском берегу Белого моря, где до разорения знаменитого Выгорецкого общежития в середине XIX века, велик был авторитет старообрядческого Поморского согласия, духовная практика принятия обетов была очень разнообразна. По обету устанавливали

деревянные кресты, имеющие многофункциональное значение как навигационные знаки, приметные места, память о тех, кого «взяло море». По обету ходили в Палестину. Старики принимали обет келейничества: удалялись от мира в пустынное место, где молились и доживали свой век в одиночестве. С одной стороны, исполнение обета — это выражение благодарности Богу, с другой — средство решения верующим человеком личной проблемы. Когда христианин получает искомый результат, он испытывает радость полноты бытия в вечности из-за того, что угадал Божественный замысел о себе. Синергия в действиях Бога и человека есть выражение средневековой провиденциальности. Несовпадение действия и результата провоцирует стремление к покаянию, которое при любых обстоятельствах является возможностью получения позитивного результата из негативной ситуации. Подобно тому, как человек проецирует представления о цели и смысле бытия на предметный мир, одухотворяя его, таким же образом, с точки зрения представлений исихастов о Божественных энергиях, Бог одухотворяет человека Своим к нему отношением, а именно — любовью, через которую обретается жизнь вечная. Поэтому осуществленная в настоящем эсхатология имеет радостный, пасхальный характер.

Пасхальный, радостный характер оказывается свойственен и служебному тексту, относящемуся уже к более поздней эпохе — «Службе благодарственной», составленной в честь Полтавской победы. Безусловно, прагматическая задача панегирика определяет здесь возможность прямого наложения эсхатологических смыслов праздника Пасхи как победы над смертью на интерпретацию исторического факта победы над супостатом. Однако сложность, даже виртуозность комбинаторной игры, которую ведет уже барочное художественное сознание, позволяет автору избежать грубой прямолинейности и создать целостный образ мироздания и истории, где есть безусловные основания для «животворящей надежды» на милосердие Божие. Литургическая эсхатология воплощается в каждом конкретном молитвенном тексте, вне зависимости от того, общественный или частный характер имеет

богослужение. Эсхатологическая перспектива диалога с Богом и в поздней служебной традиции создается теми же средствами, что и в ранней восточнославянской гимнографии.

Органическая связь поздней гимнографии и синодичной традиции, получившей чрезвычайное распространение в XVI и последующих веках, с ранней русской гимнографической и учительной, гомилетической традицией позволяет говорить об устойчивости мировоззренческих установок средневековой культуры с ее эсхатологическим оптимизмом.

В науке высказывалось мнение, что, в связи с эсхатологическими ожиданиями календарного характера в конце XV – XVI столетиях, господствовавший в XI – XIV веках «оптимистический тип религиозного сознания» меняется на «трагически-пессимистический тип мироощущения». Сумрачное ожидание конца времен характерно для культуры Московского Царства³¹⁰. При этом феномен Киево-Печерской Лавры и ее настоятеля преп. Феодосия представляется своего рода «мрачным» исключением³¹¹. Основа этой концепции в не литургическом, а историческом понимании средневековой эсхатологии как напряженного ожидания конца мира. Синодичная традиция не позволяет с ней согласиться. Анализ Жития преп. Феодосия Печерского и текстов эпохи Московского Царства, предпринятый в следующей главе, подтверждает нашу позицию.

³¹⁰ *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 45 – 46, 56 – 57; *Bushrovitch P.* Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York; Oxford, 1992. P. 11–21.

³¹¹ *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль. М., 1913. Кн. VI. С. 15; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 56 – 57.

ГЛАВА III. Хронотоп четъего (повествовательного) текста

В третьей главе исследованы особенности реализации хронотопа культуры, живущей «эсхатологической мечтой о Граде Божиим» (А. В. Карташев), на уровне текста, не связанного напрямую с богослужебной практикой. Средневековая русская культура видит в словесном творчестве вариант молитвенного монашеского подвига. Молитва в свою очередь определена текстовой «средой обитания» (И. М. Грицевская) молящегося, как в служебной, так и в четъей книжности проявляет себя общая направленность религиозной культуры³¹². Исходя из задач настоящей работы, с точки зрения особенностей пространственно-временных примет в первом параграфе проанализирован текст Жития преп. Феодосия Печерского, входящий в состав четъего Успенского Сборника (XII – XIII вв.) и в качестве составного компонента в Киево-Печерский патерик (XIII в.). Далее исследованы тексты иных житийных форм: Житие кн. Ольги, ставшее прологом к Книге Степенной царского родословия (XVI в.), и «Повесть о Петре и Февронии Муромских» (XVI в.), в которой жанровая агиографическая структура подвергается значительной трансформации. В последнем параграфе рассмотрена «Повесть о Горе-Злочастии» (XVII в.). Она генетически связана с жанром жития, но уже расходится с ним.

Отбирая для анализа тексты книжной культуры, мы сознательно не обращаемся к произведениям, содержание которых сосредоточено на

³¹² М. Гардзанити называет этот феномен «коллективной памятью»: «За все это время (периода средневековья – Н. Б.) вокруг богослужения образовалась единая система ссылок и ассоциаций, которая воздействовала на образ мышления минувших поколений и откладывалась в богослужебных и паралитургических книгах, иными словами — способствовала образованию того явления, которое современные социологи называют «коллективной памятью». Это понятие можно определить как «церковная память» (*memoria ecclesiae*), поскольку речь идет о памяти, укорененной и развивающейся в лоне церкви, на фоне непрерывной диалектической связи между местными церквями с самобытными традициями, национальными церквями и Вселенской церковью. Церковная память является прежде всего «памятью слова», которая сложилась в контексте богослужения...» (Гардзанити М. Библиейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. Т. 58. СПб.: Наука, 2007. С. 34 – 35).

вопросах эсхатологии, таких как, например, Откровение Мефодия Патарского, диалоговые главы Жития Андрея Юродивого или оригинальные русские тексты, обращающиеся к этим византийским образцам в связи с темой борьбы с внешними врагами. Среди них можно назвать статьи Повести временных лет (под 1096 г.), Повесть о битве на реке Калке и пр. Нам важно выявить, как отражается средневековое религиозное сознание, сконцентрированное на «последних вещах» (А. Я. Гуревич), в текстах, напрямую не связанных с эсхатологической проблематикой. Научная задача, поставленная автором в третьей главе, состоит в верификации идеи о том, что эсхатологический хронотоп различными способами, но в одинаково полной мере реализуется в разновременных средневековых русских четких повествовательных текстах вне зависимости от их жанровой природы, что позволяет нам сделать культурологические обобщения об особенностях книжной культуры в целом. Содержание главы предполагает осмысление и интерпретацию текста. Здесь использован герменевтический метод в сочетании с концептуальным, сравнительно-историческим и текстологическим методами исследования.

3.1 Образы пространства и времени в Житии Феодосия Печерского

Преп. Феодосий Печерский – один из основателей Киево-Печерского монастыря, ученик преп. Антония, инициатор первой общежительной реформы в истории русского монашества, первый канонизированный преподобный в Древней Руси. Говоря словами Георгия Федотова, в его лице «Древняя Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков. Преподобный Феодосий – отец русского монашества. Все русские иноки – дети его, носящие на себе его фамильные черты»³¹³. Образ преп. Феодосия, не противопоставляющего различные формы духовного служения, но, наоборот, в своей уставной общежительной реформе

³¹³ Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АТС, 2003. С. 38.

стремящегося к их синтезу, указывает русский путь иноческого подвига. Тишина и кротость в сочетании с удивительным аскетизмом и в то же время активной работой по устройению большого общежительного монастыря и просвещению мира составляют тот тип подвига, в котором «духовное и материальное созидание не только не противоречат друг другу, но и органически, целесообразно и благодатно сочетаются одно с другим»³¹⁴.

«Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского» составлено монахом Киево-Печерского монастыря Нестором. Это один из самых ранних памятников древнерусской книжности³¹⁵.

В. Н. Топоров подчеркивает уникальность Жития преп. Феодосия, «широту развертываемой панорамы русской жизни – монастырской и мирской»³¹⁶. Это не только рассказ о жизни и духовном совершенствовании преподобного. Это повествование о сподвижниках Феодосия: о монастырской жизни, о князьях и их окружении, о горожанах, ремесленниках, крестьянах, о странниках, евреях, разбойниках и т. п. Бытовое и духовное, профанное и священное, мир и монастырь находятся здесь в «интимном и органическом соседстве»³¹⁷. Панорама жизни, созданная Нестором в Житии, вписана в систему пространственно-временных координат, составляющую хронотоп

³¹⁴ Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. С. 609.

³¹⁵ О датировке Жития см.: Шахматов А. А. 1) Нестор летописец // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. 117 – 118. Львів, 1914. С. 31–53; 2) Несколько слов о Несторовом житии Феодосия // История русского летописания. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI – XII вв. СПб.: Наука, 2003. С. 19 – 30; Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 131–186; Кузьмин А. Г. О времени написания Нестором Жития Феодосия (К вопросу об авторе Повести временных лет) // Вопросы литературы и методики ее преподавания. Рязань: Рязан. гос. пед. ин-т, 1970. С. 255 – 263; Творогов О. В. Нестор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / АН СССР. ИРЛИ; отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 274 – 278; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. С. 609–610.

³¹⁶ Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. С. 616.

³¹⁷ Там же.

текста. Хронотоп как «неотъемлемый компонент построения индивидуально-авторской картины мира»³¹⁸ получает достаточно отчетливую характеристику в самом начале. Во вступлении монах Нестор, «оградивъся вѣроу», определяет место:

в «странѣ сей»; монастырь «святыя Владычицѣ наша Богородицѣ», с его главным храмом Успения³¹⁹;

и время: последние времена; «въ послѣдънимъ родѣ» явился такой святой, «его же и день успение нынѣ празднующе память творим»³²⁰.

В систему пространственно-временных координат, таким образом, входят мотив смерти (успения, «сна в жизнь вечную»), мотив последних времен, образы монастыря, ограды и сей страны (сего места³²¹). Они определяют ценностно-смысловые характеристики всего Жития.

Тема «последнего рода» во вступлении звучит в евангельских цитатах, которые следуют друг за другом: «Яко мнози приидуть отъ вѣсток и западь и възлягутъ съ Авраамъмъ и съ Исакъмъ и Ияковъмъ въ Царствии Небесънѣмъ» (Мф. 8: 11) и «Мнози будутъ послѣдънии пръвии»³²² (Мф. 19: 30). Смысловая

³¹⁸ Иконникова С. Н. Хронотоп культуры как основа диалога поколений // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре*. Вып. 5. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 69.

³¹⁹ Киевский Печерский монастырь был Успенским. Первая непещерная церковь этого монастыря («внѣ пещеры») посвящена была Успению Богоматери. Позднее, в 1073 г., Феодосий Печерский закладывает Успенский собор; он был окончен в 1075 или 1077 г. и освящен в 1089 г. Освящение Успенского собора в Печерском монастыре произошло 14 августа, в предпразднество Успения, как и в монастыре Алексия Студита. Характерным образом именно в этот день состоялось затем перенесение мощей преп. Феодосия Печерского (14 августа 1091 г.) (см.: *Успенский Б. А. Антоний Печерский и начальная история русского монашества (рясофор в Древней Руси)* // *SLOVĚNE / Институт славяноведения РАН. М., 2016. Т. V. № 1. С. 70 – 113. С. 83 (сноска)*).

³²⁰ Цитируем текст Жития, вошедший в Успенский сборник (Успенский сборник XII – XIII вв. М.: Наука, 1971. С. 71 – 135 (26а–67в)), в упрощенной графике по изданию: *Житие Феодосия Печерского* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI – XII вв. СПб.: Наука, 2004. С. 352 – 433 (Далее: ЖФ).

³²¹ О значении лексемы «страна» как местности, места см.: *Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 340; *Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам*: В 3 тт. Т.3. СПб.: Тип. Императорской Академии Наукъ, 1912. С. 535.

³²² ЖФ. С. 352.

оппозиция *первые / последние* может быть определена на нескольких смысловых уровнях. Во-первых, это нравственная проповедь смирения. Смирение и кротость – главные качества, которые Нестор постоянно подчеркивает, характеризуя преп. Феодосия, и далее подтверждает их ключевую роль в православном аскетическом идеале несколькими цитатами из Св. Писания: «Иже аще кто въ васъ хоцеть быти старѣй, буди всѣхъ убо мнѣй и всѣмъ слуга»³²³ (Лк. 22: 26; Мф. 20: 26 – 27) и др.

Во-вторых, «последние», так же как и идущие от Востока и Запада, имеют экзегетическое значение как образ принявших крещение язычников в противоположность иудеям («первым»)³²⁴. Историческое осмысление личности преп. Феодосия (кого «Христос и в последнем роде сделал Своим сподвижником») может быть вписано в общий контекст осмысления ранней русской культурой факта Крещения Руси («работников одиннадцатого часа») как провиденциального события³²⁵:

«О утаения тайно! Яко отнюдуже не бѣ начаятися, оттудуже въсия намъ деньница пресвѣтла, якоже отъ всѣхъ странъ видѣвъше свѣтъне ея, тещи к ней, вся презрѣвъше, тоя единая свѣта насытитися. О благности Божия!»³²⁶.

Вместе с тем семантика выражений «слабу быти послѣдньому роду», «въ послѣднимъ родѣ семь», «сии послѣднии» (характеристика

³²³ ЖФ. С. 378.

³²⁴ То же толкование предлагает блаженный Феофилакт Болгарский, современник Нестора: *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 59, 124. Противопоставление иудеям также находит продолжение в тексте Жития: преп. Феодосий тайно по ночам уходил к евреям, чтобы спорить с ними о Христе и «укорять их».

³²⁵ Сендерович С. Слово о Законе и Благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 43 – 57; *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000; *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). Курс лекций. М.: Аспект Пресс, 1998; *Гиппиус А. А.* Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 56 – 96.

³²⁶ ЖФ. С. 354.

преп. Феодосия), безусловно, имеет эсхатологический перспективу³²⁷, воспринятую от традиции евангельских притч. В святоотеческой книжности притчи в большинстве своем получают символическое толкование: это символическо-аллегорический образ индивидуальной смерти, конца времен и грядущего Суда. Весь текст Жития, с точки зрения организации художественного времени, ориентирован по направлению к смерти (где смерть понимается как успение и упокоевание: «правдѣньнымъ бо съмъреть покой есть»³²⁸), что определено как жанровой формой агиографии³²⁹, так и евангельским контекстом:

«Придѣте къ Мънѣ вси тружющеися и обременени, и Азь покою вы. Възмѣте яръмъ Мой на ся и научитеся от Мене, яко крѣтъкъ есмь и съмѣренъ сѣрдцьмъ, и обрящете покой душамъ вашимъ»³³⁰ (Мф. 11: 28 – 29).

Сам концепт «смерть» тексте Жития реализуется в несколько раз чаще, чем концепт «жизнь» (см. Приложение III). Это характерно не только для последней части Жития, повествующей о кончине преп. Феодосия, но и для тех глав, где преподобный выступает как устроитель монастыря и наставник. Именно здесь слова и выражения со значением «смерть», «умирать», «мертвый», «по смерти» встречаются наиболее часто. Е. В. Душечкина подчеркивает, что для ранних памятников древнерусской письменности «пристальное внимание к смерти в высшей степени характерно»³³¹.

³²⁷ А. А. Гиппиус предложил в качестве характеристики исторического сознания Домонгольской Руси понятие «имперско-эсхатологическая перспектива», с точки зрения которой обосновывается богоизбранность Русской земли (см.: *Гиппиус А. А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники // *Русский язык в научном освещении.* 2010. № 2 (20). С. 143 – 199; *Стефанович П. С.* Две Руси в «Начальном своду» // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2017. № 3 (69). С. 131 – 132).

³²⁸ ЖФ. С. 426.

³²⁹ До XVII века Житие как текст канонического жанра не могло быть написано до смерти праведника и без указания на посмертные чудеса.

³³⁰ ЖФ. С. 362.

³³¹ *Душечкина Е. В.* Нестор в работе над Житием Феодосия. Опыт прочтения текста // *Труды по русской и славянской филологии.* XVIII: Литературоведение. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. С. 4 – 15.

Исследователь опирается на анализ текста Повести временных лет, сделанный Д. С. Лихачевым, который справедливо утверждал, что «в таком отношении к смерти нашли свое отражение общехристианские воззрения летописца»³³². По известным причинам Д. С. Лихачев подробно не раскрывает христианские «воззрения». Мы можем сказать, что именно Евангельская идея преодоления смерти лежит в основе «пристального» к ней внимания. Эта идея определяет весь хронотоп текста Жития преп. Феодосия. Но перед обоснованием данного положения, следует сделать еще несколько вводных замечаний.

В тексте Жития цитаты из Евангелия и Псалтири, несомненно, играют роль семантических ключей, то есть именно они помогают автору наиболее точно раскрыть ключевую мысль. В большинстве средневековых сочинений мы встречаем такое отношение к библейской цитате³³³. Вместе с тем текст Жития преп. Феодосия обращает внимание тем, что монах Нестор, в некотором смысле, избирателен в цитировании Св. Писания. В первую очередь он обращается к Евангелию от Матфея³³⁴ (во вступлении – исключительно к этому Евангелию). Такое внимание к Евангелию от Матфея обусловлено тем, что Чтение из него является частью заупокойной службы «Над черноризцем»³³⁵. Еще во вступлении к Житию, как было отмечено ранее, Нестор дает указание на день памяти преп. Феодосия: «его же и день усыпление нынѣ празднующе память творим», — что становится важной временной

³³² Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. С. 62.

³³³ Рогачевская Е. Б. Библейские тексты в произведениях русских проповедников (к постановке проблемы) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 3: X – XVI вв. / Ово исследователей Древ. Руси; отв. ред. А. Н. Ужанков. М.: ИМЛИ РАН, 1992. С. 184; Ранчин А. М., Лаушкин А. В. Еще раз о библеизмах в древнерусском летописании // Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 24–41; Петрухин В. Я. История славян и Руси в контексте библейской традиции: миф и история в «Повести временных лет» // Древнейшие государства Восточной Европы. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2003. С. 93–112; Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004.

³³⁴ Кроме 17-ти цитат из Евангелия от Матфея, в Житии есть пять цитат из Евангелия от Луки (две из них совпадают по смыслу с текстом Евангелия от Матфея) и пять цитат из Псалтири (пс. 24, 33, 91, 144).

³³⁵ Остромирово Евангелие 1056 – 1057 года по изданию А. Х. Востокова. М.: Языки славянских культур, 2007. Л. 289 об.

характеристикой текста. Остромирово Евангелие 1056–1057 гг. в «Чтении над чьрноризыцемь» указывает на те же стихи Евангелия от Матфея (10-я глава), которые дважды использует Нестор. Автор Жития приводит не вполне точную цитату этих стихов в эпизодах, когда юный Феодосий окончательно решается бежать в Киев, чтобы постричься в одном из киевских монастырей, и когда вспоминает наставления преп. Феодосия, уже ставшего игуменом монастыря: «Аще кто не оставит отца или матери и въ слѣдъ Мене не идетъ, то нѣсть Мене достоинъ»³³⁶ (Мф. 10: 37 – 38).

Повторяемые из года в год Евангельские чтения и псалмы для иноков, знавших их наизусть, составляют ту текстовую среду, в которой создаются их собственные сочинения. Контекст Жития преп. Феодосия составляет Евангелие от Матфея, оно же формирует литургический код этого текста. Отрывки из глав Евангелия от Матфея, которое цитирует Нестор на протяжении всего Жития, читаются на субботних и воскресных службах в период с Пятидесятницы до Новолетия³³⁷. Они также включены в службы на апостольские праздники, на освящение церкви и на память мучеников. Поэтому и в тексте Жития мотивы апостольского служения и утверждения церкви ориентированы на эти Чтения. Евангелие от Матфея читается в праздники Рождества и Преображения Господня, в мясопустную и сыропустную недели. Вместе с остальными Евангелиями читается на Страстной неделе и на Пасху³³⁸. Поэтому мотивы и образы Великого поста и праздников Рождества, Преображения и Воскресения оказываются не только общекультурным фоном для текста Жития преп. Феодосия, они определены литургической практикой и вписывают его событийный ряд в эсхатологический христианский хронотоп.

Временные характеристики происходящих в Житии событий тесно связаны с традициями праздничного богослужения. Характеризуя временную

³³⁶ ЖФ. С. 362, 382.

³³⁷ См.: Остромирово Евангелие 1056 – 1057 года по изданию А. Х. Востокова. М.: Языки славянских культур, 2007. Л. 55 об. – 88 об.

³³⁸ Там же. Л. 289 об. и пр.

структуру Жития, В. Н. Топоров указывает, что «основным квантом времени при описании исторического микроплана выступает день». Конкретное историческое время разворачивается в соотношении с «большим» временем Священной истории, каждодневные заботы и труд осмыслены в контексте «большой работы», составляющей смысл Священной истории³³⁹. Действительно, над всеми временными характеристиками в тексте Жития преобладает концепт «день». Однако в там, где автор повествует о молитвенных подвигах преп. Феодосия и о чудесах, совершенных по молитве святого, более частотным оказывается концепт «ночь» (см. Приложение III). Как и в Евангелии, именно ночью происходят большинство из основных, определяющих событий Жития. Ночью отрок Феодосий бежит из материнского дома, уже монахом он ночью борется с бесовским наваждением и совершает молитвенные подвиги, ночью же преп. Феодосий вступает в прения с иудеями Киева, ночью, заботясь о благочестии братии, он обходит монастырь, чудесные видения совершаются также ночью и, наконец, ночью преп. Феодосий готовится к смерти. В летописном рассказе о кончине преп. Феодосия, который не вполне совпадает с житийным текстом, уточняется, что преподобный просит братию, просидевшую рядом с ним «всю ту ночь», похоронить его тело тоже ночью: «В нощи похраните тѣло мое», якоже и створиша»³⁴⁰. Еще один, казалось бы, рядовой, но на самом деле чрезвычайно значимый эпизод происходит опять же ночью. Это эпизод с юным возницей. Юноша вместо того, чтобы по приказу князя отвести преп. Феодосия в монастырь, не узнав из-за «убогой одежды» Печерского игумена, предлагает ему поменяться местами, «блаженный съ вьсякымъ сѣмѣреніемъ вѣставъ, сѣде на кони, а оному же легъшу на возѣ, и идяше

³³⁹ Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 625.

³⁴⁰ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI – XII вв. СПб.: Наука, 2004 (Далее: ПВЛ). С. 226.

путьмь, радуясь и славя Бога»³⁴¹. Только с рассветом, когда по пути стали встречаться люди, которые знали преп. Феодосия и издалека его приветствовали, он разбудил спящего возницу словами: «Се уже, чадо, свѣтъ есть!...» Здесь особенно трогательно и понятно проявляются главные качества преп. Феодосия – кротость и теплота в отношении к миру и к людям, — которые определяют природу его подвига.

Подобно «мраку горы Синайской», в котором Бог явился Моисею, ночи Рождества, Преображения и Воскресения в Евангелии указывают на «радикальную непостижимость Божественной сущности»³⁴² и событий, ее являющих. Образ ночного мрака в Житии указывает на ту же непостижимость Божественного замысла о преп. Феодосии. Начальная характеристика Печерского игумена, приведенная выше, отсылает нас к образу Рождественской ночи: «О утаения тайно! Яко отнюдуже не бѣ начаятися, оттудуже вѣсия намъ деньница пресвѣтла...»³⁴³. Тайная природа святости и чудес, являющих ее, а кроме того, разумеется, кротость и нравственная чистота преп. Феодосия подчеркнуты его упорным молчанием. Он никогда не делится с братией ни видениями, не рассказывает о чудесах, совершенных по его молитве, о своих мотитвенных и других подвигах. Как отмечает Е. В. Душечкина. – «Свой подвиг во славу Христа он творит втайне»³⁴⁴. Эта тайна требует от автора Жития оправдания — обоснование необходимости самого написания Жития преподобного Нестор находит в цитате из той же 10-й главы Евангелия от Матфея: «Еже глаголю вамъ въ тѣмѣ, повѣдите на свѣтъ...»³⁴⁵ (Мф. 10: 27; ср.: Лк. 12: 3).

³⁴¹ ЖФ. С. 392.

³⁴² Лосский В. Н. По образу и подобию / Пер. с фр. В. А. Решиковой. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 24.

³⁴³ ЖФ. С. 354.

³⁴⁴ Душечкина Е. В. Нестор в работе над Житием Феодосия. Опыт прочтения текста // Труды по русской и славянской филологии. XVIII: Литературоведение. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. С. 4 – 15.

³⁴⁵ ЖФ. С. 354.

При этом с образом ночи тесно связано представление о смертном сне, успении³⁴⁶: в ночное время всё замирает и погружается во тьму. С ночной безжизненностью ассоциируется образ могилы, кладбища, посреди которого человек остается один³⁴⁷. «В сию ночь душу твою изьму, а яже събра — кому будуть?»³⁴⁸ (Лк. 12: 20) – эта цитата из Евангелия от Луки включена Нестором в проповедь самого преп. Феодосия о нестяжательстве. Исповедание перед сном грехов, совершенных за день, обуславливает покаянный настрой вечернего и ночного Богослужения³⁴⁹. В состав Великого Повечерья входит пение 24-го псалма, именно с него начинается свое монашеское служение и преп. Феодосий:

«Отъць же нашъ Феодосий предавъся Богу и преподобьнууму Антонию, и оттолѣ подаяшеся на труды телесьныя, и бѣдяше по вся ноци въ славословлении Божии, съньную тягость отвръгъ, къ въздържанію же и плътию своею тружаяся, рукама дѣло свое дѣлая и въспоминая по вся дъни псалъмьское оно слово: «Вижь съмѣрение мое и трудъ мой и остави вся грѣхы моя»³⁵⁰ (Пс. 24: 18).

Начинаясь с вечера, суточный круг богослужений от покаянно-просительных интонаций вечерних и ночных молитв ведет молящегося к радостно-прославляющему звучанию утрени³⁵¹. Опираясь на литургическую

³⁴⁶ *Успение* — засыпание, сон. См.: *Фасмер Макс*. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева; под ред. Б. А. Ларина. В 4-х тт. Т. 4: Т – Ящур. М.: «Прогресс», 1986. 864 с.

³⁴⁷ Ср. в Великом покаянном каноне свт. Андрея Критского: «Душе моя, душе моя, востани, что спиши? Конецъ приближается, и имаши смутитися: воспряни убо, да пощадит тя Христос Бог, вездѣ съи и вся исполняй». Одно из Евангельских оснований соотнесения сна и смерти можно увидеть в притче о мудрых и неразумных девах (Мф. 25: 1–13) — см. следующий параграф настоящей главы.

³⁴⁸ ЖФ. С. 402.

³⁴⁹ Смысл и значение православного ежедневного Богослужения // Православный церковный календарь. 1994 год. М.: Изд. Московской Патриархии, 1993. С. 78 – 79.

³⁵⁰ ЖФ. С. 364.

³⁵¹ *Мансветов И. Д.* Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1885. С. 303 – 304; *Алымов В.* Лекции по исторической литургике // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/lekcii-po-istoricheskoi-liturgike#5_chin_bdenija_v_45_vv.

традицию, Нестор ведет повествование от тьмы смертной к утреннему свету, свету «деньницы пресвѣтлой» (утренней звезды³⁵²) — святость преп. Феодосия побеждает бесовскую тьму:

«Кто бо не почюдится убо блаженууму сему, еже въ такой тьмѣнѣ пещерѣ пребывая единѣ, мѣножьства пѣлковѣ невидимыхъ бѣсовѣ не убояся, нѣ крѣпко стоя, яко храбрѣрь сильнѣ, Бога моляше и Господа Исус Христа на помощь себе призывающа»³⁵³.

Нестор для описания монашеской жизни использует воинскую терминологию. Основанием для такой образности послужили тексты, которые Нестор прямо не цитирует, но, вероятно, имеет в виду. В контекст Жития могут быть включены слова Христа «Мните ли, яко мир приидохъ дати на землю? Ни, глаголю вам, но разделение» (Лк. 12: 51). В святоотеческой экзегетической традиции они толкуются как утверждение необходимости в постоянной внутренней борьбе с грехом и необходимости быть готовым предстать на Суд Божий. 12-я глава Евангелия от Луки дважды цитируется в Житии, но Нестор приводит другие ее стихи. Кроме того, в сочинении самого преп. Феодосия «О терпении и милостыне» в поучении инокам как реминисценция к сочинениям свт. Василия Великого³⁵⁴ появляется тема воинской чести³⁵⁵.

³⁵² Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ: В 3 тт. Т.1: А – К. СПб.: Тип. Императорской Академии Наукъ, 1893. С. 771 – 772.

³⁵³ ЖФ. С. 380.

³⁵⁴ Ср.: «Внушительны указы царя, объявляемые подданным, но внушительнее и царственнее его приказы воинам. Поэтому, как провозглашению военных приказов, да внимает тот, кто желает горняго и великаго чина...» и далее (*Василий Великий, свт. Предначертание подвижничества // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архіепископа Кесаріи Каппадокійскія. Ч. V. О подвижничествѣ. Свято-Троицкая Сергіева лавра, 1901. С. 32 – 36.*

³⁵⁵ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1 / Под ред. проф. А. И. Пономарева; изд-е журнала «Странник». СПб.: Тип. С. Добродеева, 1894. С. 39; *Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт литературы; ред. А. С. Орлов и др. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 177.*

Повествование о молитвенном подвиге преп. Феодосия в пещере и о совершенных по его молитве чудесах одновременно характеризуются во временной организации текста преобладанием «ночи» над «днем» и использованием слов и выражений с воинской семантикой («воин», «победа» и пр.) (см. Приложение III). Единственным исключением в этом отношении оказывается рассказ о первых насельниках монастыря, так как здесь «победа» иноков совершается не ночью.

Мотив молитвенного бдения «по вся ноци» является традиционным житийным топосом. Однако в Житии он, представленный в развернутой форме, становится индивидуальной характеристикой преп. Феодосия, который таит от братии свои ночные молитвы³⁵⁶. Одновременно он являет прообраз будущей победы над смертью:

«Яко же Божьствъное писание глаголетъ: «Правьдникъ, аще умьреть, живь будеть въ вѣкы, яко не прикоснетъся ему смьрть, и от Господа мьзда его и надежа его от Вышняго»»³⁵⁷ (Прем. 3: 1; 4: 7; 5: 15; Ин. 6: 51).

Составная цитата, приведенная выше, в композиционном отношении открывает заключительное повествование о посмертных чудесах. Но она может быть прочитана как семантический ключ ко всему тексту Жития, а не только к его Заклчению. В соответствии со святоотеческой аскетической

³⁵⁶ Нестор, основываясь на воспоминаниях иноков Киево-Печерского монастыря, разворачивает традиционную формулу в целостные эпизоды монастырской жизни. Таков, например, сюжет о том, как один из иноков будит преп. Феодосия, а тот делает вид, что только что проснулся. Ср.: Е. Л. Конявская об общих местах агиографии: «Найти равновесие между личным наполнением топоса и традиционным использованием устойчивой формулы как в целом в литературе определенного типа, так и в каждом конкретном произведении, весьма непросто. Конечно, нельзя исходить из того, что агиограф употребляет топосы совершенно механически. Представляется, что смысловое и эмоциональное наполнение подобных общих мест можно сравнить с чтением молитвы. Та или иная молитва, псалом избираются сознательно, присваивается человеком интеллектуально и эмоционально, но, разумеется, не воспринимается как вновь созданное» (Конявская Е. Л. К вопросу об авторском самосознании Елифания Премудрого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 70 – 86).

³⁵⁷ Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII – XIII вв. М.: Наука, 1971. С. 131 (65 а).

традицией (см. Главу I), «упражнения в смерти» преп. Феодосия, которые он ведет в течение всей жизни, становятся не средством отрицания, но путем восстановления — средством преодоления смерти. Нестор трижды повторяет слова самого отца Феодосия: «... аще бо тѣлѣмь отлучихъ ся от васъ, нѣ духѣмь вьсегда съ вами есмь»³⁵⁸.

Преставление преп. Феодосия совершается с восходом солнца:

«Умрѣтъ же отыць нашъ Феодосий въ лѣто 6 и 582, мѣсяца мая въ 3, въ субботу, якоже прорече самъ, вьсиявьшо сълньцю»³⁵⁹.

В образе преп. Феодосия, освященном утренним светом, прослеживаются внутренние смысловые связи и со светом Рождества, и Фаворским светом Преображения, и светом Пасхального утра, когда ангел возвещает о Воскресении Христовом³⁶⁰. Образ восьмиконечной Рождественской звезды, указания на которую мы уже видели в выше, связывается с текстом Жития через символику христианской нумерологии. «Повесть временных лет» подчеркивает, что преп. Феодосий умирает на восьмой день болезни³⁶¹. Имя Феодосий («посвященный Богу») так же дано ему на восьмой день. Как известно, христианская нумерология в числе 8 видит символическое значение спасения и жизни в вечности³⁶².

Символы светильников, используемые в образах основателей и иноков монастыря, и мотив огненного столпа, явленного в чудесном видении, подробно исследованы А. М. Ранчиным³⁶³. Необходимо добавить, что

³⁵⁸ Там же. С. 132 (65 б).

³⁵⁹ ЖФ. С. 432.

³⁶⁰ Об образе утренней звезды см. также: *Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит*. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 341.

³⁶¹ ПВЛ. С. 226.

³⁶² *Кириллин М. В.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI – XVI века). СПб: Алетейя, 2000.

³⁶³ *Ранчин А. М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 128 – 133, 178 – 180. См. также: *Руди Т. Р.* «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Л. В. Соколова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55. С. 211 – 227.

ориентация текста на евангельскую и литургическую традицию, с одной стороны, характеризует традиционную топику агиографии, а с другой — свойственна личности преп. Феодосия, сознательно строившего свою жизнь в подражание идеалу Иисуса Христа. Уже юношей Феодосий, говоря о занятии в церковной пекарне, обозначает те координаты, в которых он будет осмыслять свою жизнь:

«А еже о дѣлѣ моемъ, мати моя, то послушай: егда Господь нашъ Иисусъ Христосъ на вечери възлеже съ ученикы своими, тѣгда примѣ хлѣбъ и благословивъ и преломль, даяше ученикомъ своимъ, глаголя: «Примѣте и ядите, се есть Тѣло Мое, ломимое за вы и за многы въ оставление грѣховъ». Да аще самъ Господь нашъ Пльть Свою нарече, то кольми паче лѣпо есть мнѣ радоватися, яко съдѣльника мя съподоби Господь Пльти Своей быти»³⁶⁴.

Не меняет точку зрения на собственный путь преп. Феодосий и будучи монахом, а затем настоятелем монастыря. В предсмертной молитве преп. Феодосия также, в определенной мере, можно увидеть тот же наивысший образец — молитву Иисуса Христа в Гефсиманском саду. Растянувшись на три дня (в последние дни преподобный дает напутственные наставления братии), молитва начинается словами:

«Воля Божия да будетъ, и якоже изволися Ему о мнѣ, тако да сътворить! Нѣ обаче молю Ти ся, Владыко мой, милостивъ буди души моею»³⁶⁵.

Завершает же преподобный Феодосий свое молитвенное обращение:

«Благословленъ Богъ, аще тако есть то: уже не боюся, нѣ паче радуяся отхожю свѣта сего!»³⁶⁶.

Следовательно, в согласии со словами ап. Павла: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем»

³⁶⁴ ЖФ. С. 360.

³⁶⁵ ЖФ. С. 428.

³⁶⁶ ЖФ. С. 430.

(2 Кор. 4: 10), время в Житии – это ночь, которая преодолела свою тьму смертную и обратилась в утро. В пространственной организации текста Жития прослеживается та же динамика.

Как верно указывает В. Н. Топоров, автор Жития ведет своего героя, а за ним и читателя, «от «места» к «месту», пока не приводит к главному в пространственной структуре текста «месту»³⁶⁷ – в монастырь. Действительно, концепт «место» по частотности в тексте сопоставим с концептом «день» (см. Приложение III). Само слово «место», применимое к Руси, Киеву, Печерскому монастырю и одновременно к Святой Земле, маркирует внутренний ориентир в событиях жизни преп. Феодосия на Евангельскую историю, отмеченную выше. С точки зрения В. Н. Топорова, знание о Святой земле, пусть даже косвенное («Таче слыша паки о Святыхъ местехъ»), меняет восприятие пространства у юного Феодосия, позволяя в его мировосприятии связать родные места с местами Священного Писания, то есть с пространством земной жизни Христа: «Отныне «свое» пространство соотносилось с пространством Святых мест, как «подражающее» (имеющее подражать) и «подражаемое»³⁶⁸. В наиболее ясной форме проявление отмеченной В. Н. Топоровым связи мы видим в образе пещеры. Пещера – это и место «рождения» инока Феодосия, и место его погребения. В символическом пространственном образе пещеры вновь реализуются мотивы Рождества и Пасхи. Он вновь связывает текст Жития с текстом Евангелий от Матфея и от Луки, к которым снова и снова возвращается Нестор³⁶⁹.

³⁶⁷ Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 626.

³⁶⁸ Там же. С. 630.

³⁶⁹ Евангелисты не говорят прямо о месте Рождения Иисуса Христа как о пещере. В Евангелии от Луки есть только указание на ясли, в которые был положен Младенец, но описания подземного Храма Рождества Христова в Вифлееме, вероятно, уже известны на Руси и до письменного свидетельства игумена Даниила (см.: Хождение Игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / Изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзанини, Г. М. Прохоров, И. В. Федорова; отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 68).

В то время как отрок Феодосий получает от преп. Антония благословение на иноческое служение: «Се место (*пещера*) – буди в нем», – не найдя своего сына, мать Феодосия, «плакаашеся по нем лють, биюще въ пьрси своя яко и по мрътвѣмь»³⁷⁰ (*горько плакала, бия себя в грудь, как по мертвому*). Так же и рассказ о выборе одного из первых насельников пещерного монастыря — Варлааме — сочетает интонацию поминального плача и радости спасения:

«Бы же тьгда вещь пречюдьна и плачь великъ, яко и по мрътвѣмь. <...> Тьгда Христовъ воинъ ишедъ из дому своего, яко птица ис пругла истьргъшися или яко сьрна отъ тенета, тако скоро текый, и доиде пещеры оная»³⁷¹.

Пещера преп. Антония — место его спасения и погребения. «Ископавъ пещеру, живяше, не излазя из нея, идеже и донынѣ чьстьное тѣло его лежить»³⁷². Пещера, в которой преп. Феодосий просит братию похоронить себя, это то же самое место, в котором он совершает молитвенный подвиг, уходя туда на время Великого поста и возвращаясь в уже основанный наземный монастырь на Страстной неделе:

«По вься же дьни святыихъ мясопуць святыи отьць нашъ Феодосий отхожаше въ святую свою пещеру, идеже и чьстьное тѣло его положено бысть»³⁷³.

Таким образом, семантическое поле концепта «пещера» включает в себя значение «могила». Впоследствии с основанием монастыря теснота пространства как устойчивая характеристика пещеры, становится и пространственной характеристикой монастыря. «Видиши ли пещеру сию, скърбно суще мѣсто и тѣснѣйше паче инѣхъ мѣсть»³⁷⁴, – испытывает

³⁷⁰ ЖФ. С. 364.

³⁷¹ ЖФ. С. 374.

³⁷² ЖФ. С. 376.

³⁷³ ЖФ. С. 380.

³⁷⁴ ЖФ. С. 364.

преп. Антоний юного Феодосия, прежде чем дать ему благословение. Так и монастырь в начальный период — это прежде всего «тесное место»: А еже испърва житие ихъ въ пещерѣ, и елико скърби и печали прияша, тѣсноты ради мѣста того, Богу единому съвѣдушо, а устомъ чловѣчьскомъ не мощно исповѣдати»³⁷⁵.

Академический перевод текста Жития преп. Феодосия³⁷⁶ дает толкование слову «тѣснота» как «нужды», «невзгод», «неприглядности» и т.д. В словаре И. И. Срезневского данные значения фиксируется в древнерусском языке, но именно «теснота» является первым, прямым значением лексемы³⁷⁷. Поэтому, когда автор Жития говорит о «тесноте места», он, вероятно, имеет в виду и прямое значение этого выражения:

«...мѣсто скърбно суще и тѣсно и еще же и скудно при всѣмъ, и братии мнѣжащися, църкви же малѣ сущи на съвѣкупление имъ»³⁷⁸.

На протяжении всего Жития преп. Феодосий стремится выйти за пределы ограниченного, «тесного» пространства. Сначала это преодоление духовной тесноты, которая воплощена и в физическом стеснении (мать накладывает на ноги отрока оковы, связывает его, опасаясь его бегства), а затем преодоление физической тесноты: монастырь постепенно перестает вмещать увеличивающуюся братию, и игумен Феодосий трижды расширяет его границы. С расширением монастыря связаны основание Успенской Богородичной церкви и ограждение нового «места»:

«...възгради църкъвь на мѣстѣ томъ въ имя святыя и преславныя Богородица и приснодѣвица Мария, и оградивъ и постави келиѣ многы»³⁷⁹.

³⁷⁵ ЖФ. С. 376.

³⁷⁶ Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI – XII вв. СПб.: Наука, 2004. С. 352 – 433.

³⁷⁷ *Тѣснота* — теснота, трудность, нужда (см.: Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ. Т. 3. Р – Я и дополнения. СПб.: Тип. Императорской Академии наукъ, 1912. Слб. 1094 – 1095).

³⁷⁸ ЖФ. С. 378.

³⁷⁹ ЖФ. С. 378.

Как пишет А. М. Ранчин, «Печерский монастырь и Киев в древнерусском культурном сознании противопоставлены как горнее место равнине»³⁸⁰. Символически собирая вокруг себя «киевское» пространство³⁸¹, монастырь одновременно с этим поднимается над ним, «возрастая»³⁸² вверх. Так же и Успенский храм, собирая вокруг себя пространство самого монастыря, возвышается над ним. В чуде видения церкви в воздухе это возвышение получает пространственное воплощение: «се вьнезаапу чудо бысть страшно: отъ земля бо възьтъся църкы и съ сущиими въ ней възиде на въздусъ»³⁸³. Возрастание (процветание) монастыря мистически связывается преп. Феодосием с его посмертной судьбой:

«Обаче о семь разумѣйте дързновение мое, еже къ Богу: егда видите вься благая умножающаяся въ манастири семь, вѣдите, яко близь Владыкы Небесьнааго ми сущю»³⁸⁴.

В заключительной части Жития традиционно для агиографии повествуется о посмертных чудесах преп. Феодосия, вместе с тем образ процветающего монастыря, в контексте пророческого поучения святого, есть свидетельство об обретении им «нового места» – «близь Владыкы Небесьнааго». Таким образом, пространственная организация текста Жития сочетает несколько направлений движения: от периферии к центру, снизу вверх и, наконец, за пределы тесного, ограниченного (огражденного) пространства. В целом, можно сказать, что ночь, преодолевшая тьму смертную и обратившаяся в утро, есть образное воплощение времени в Житии, место, преодолевшее могильную тесноту и ставшее «горним местом», это образное воплощение пространства текста.

³⁸⁰ Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 178.

³⁸¹ Топоров В. Н. Труженичество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 632.

³⁸² ЖФ. С. 378 и др.

³⁸³ ЖФ. С. 400.

³⁸⁴ ЖФ. С. 430.

Свет монастыря преп. Феодосия распространяется и за пределы монастырской ограды, что составляет суть его «апостольского служения». В. Н. Топоров определяет ее как «труженичество во Христе», в котором соплагаются духовная работа по собиранию души, духовному трезвению, и христианизация жизни мира, работа по просвещению светом Христовым мира и «мирского» человека, преобразению быта в бытие³⁸⁵. Несмотря на то, что в последующие два столетия в истории Печерской обители, видимо, преобладает ориентация на анахоретский опыт преп. Антония, в русском религиозном сознании именно личность и опыт преп. Феодосия остается духовной основой монастырской и – шире – национальной культуры³⁸⁶. Этот опыт оказывается востребованным во время «золотого века» русского монашества – эпохи преп. Сергия Радонежского и митрополита Алексия и их новой общежительной реформы как сознательного и глубоко обдуманного выбора. Принцип равновесия в сочетании различных типов святости, анахоретства и кинувии, принцип «духовной симфонии» (В. Н. Топоров), нашедший воплощение в личности преп. Феодосия, определяет и характер его «Жития», легшего в основу всей русской агиографии. В составе Киево-Печерского патерика Житие преп. Феодосия широко распространилось в книжной культуре Древней Руси, образы и мотивы Жития в значительной мере повлияли на владимиристо-суздальскую и московскую агиографию³⁸⁷.

Для понимания поля культурной рефлексии древнерусского человека трудно переоценить роль преподобнических житий, и в первую очередь личности преп. Феодосия. Культурная рефлексия является процессом моделирования хронотопа культуры коллективным субъектом, который напрямую зависит от ценностно-смысловых идеалов эпохи. Идеал, который

³⁸⁵ Топоров В. Н. Труженичество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 610.

³⁸⁶ Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АТС, 2003. С. 38.

³⁸⁷ Творогов О. В. Нестор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 274 – 278.

отрефлексирован в монастырской догматической и аскетической культуре раннего средневековья, определяет, как следствие, монашескую практику в истории средневековой русской культуры. Именно этот монашеский идеал моделирует пространственно-временные характеристики средневековой русской культуры, объективизируемые в вербальных текстах.

3.2 Успенский хронотоп Жития св. кн. Ольги

Основание преп. Феодосием главного храма Киево-Печерского монастыря — Успенской церкви — может быть прочитано как знак того, что русская средневековая культура включена в традицию особого почитания Успения Богородицы (его начало относят к середине V в.³⁸⁸), общую для православного Востока. Первой каменной соборной Церковью Киева была Успенская церковь, построенная внап. кн. Владимиром в конце X в. Позже строится Киевский Софийский храм по образцу Константинопольской Великой Церкви, следом за ним храмы в Новгороде и Полоцке, однако «начиная с XII века храмовым праздником Софийских соборов становится Успение»³⁸⁹. Успенская церковь Печерского монастыря, впечатляющая современников своими масштабами (диаметр ее купола почти на метр больше, чем в Киевском Софийском соборе)³⁹⁰, становится примером для посвящения прежде всего кафедральных храмов празднику Успения Божией Матери, так что в период до середины XIII в. «самые почитаемые центры христианской жизни почти по всем главным городам Руси оказались

³⁸⁸ *Василик В. В.* Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 224 [Электронный ресурс]. Режим доступа:

<https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/MZxv36qqk9.pdf>

³⁸⁹ Там же. С. 203.

³⁹⁰ *Ранчин А. М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 198 – 199; *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XIII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / Отв. ред. В. Л. Янин. М.: Наука, 1987. С. 273; *Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.* Искусство Древней Руси. М.: Искусство, 1993. С. 60.

построены <...> по подобию монастырской церкви игумена Феодосия»³⁹¹. Для отечественного религиозного сознания Русь непосредственно связана образом Пресвятой Богородицы как ее особый «удел».

Богородица, в соответствии с православным учением, есть чистейший источник Премудрости Божией, через предстательство Которого утверждается Церковь. На основании изучения учительных и гимнографических текстов, в палестинской и византийской традиции посвященных празднику Успения, В. В. Василик демонстрирует, что они генетически связаны с топосами и текстами других церковных праздников. Гимнографические тексты восходят к более древним по установлению в церковной жизни Благовещению, Рождеству, Сретению, Пасхе и Вознесению Господню³⁹². Став частью христианского мира и восприняв из литургической и святоотеческой традиции основной круг символично-прообразовательных идей, связанных с образом Богородицы и фактом Ее Успения, Русь начинает самостоятельно развивать такие смыслы, идеи и топосы, включенные в этот круг, как идея Премудрости Божией, Покров (Ограда) христианского мира, Домостроительство Церкви Соборной, сопричащение животворной смерти Христа. Эсхатологический характер праздника Успения Богородицы, в телесном облике вознесенной на небеса³⁹³, определяет ключевую идею празднества — спасение и обожение человека.

³⁹¹ Франклин С., Шепард Д. Начало Руси: 750 – 1200 / Под ред. Д. М. Буланина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 449. См. также: Гардзанини М. Основание Киево-Печерской лавры и формирование монашеского и городского пространства на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 3 (57). С. 7 – 12.

³⁹² Василик В. В. Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 173 – 203.

³⁹³ Согласно «Слову Иоанна Богослова об Успении Богородицы», Пресвятую Деву посетил святой Архангел Гавриил, который, обратившись к ней со словами «Радуйся, благодатная, Господь с Тобою», известил Ее о грядущей кончине. Как повествуется в данном памятнике, перед успением Богородицы множество апостолов собралось с концов всей вселенной, перенесенные по воздуху «на облаках легких». Все они, во главе с Апостолом Петром и Иаковом Братом Господним, собрались в Сионской горнице, где на смертном одре возлежала Матерь Божия. Она завещала им похоронить Ее в Гефсимании, и со словами «Сыне и Боже мой, прими дух Мой» мирно предала свою пречистую душу в руки Господу. При этом апостолы увидели Христа во славе с Ангелами, пришедшего за душой Своей Матери. С радостью и слезами они понесли пречистое тело Божией Матери в Гефсиманский

Успенское богослужение с его эсхатологическим и вместе с тем сотериологическим содержанием оказывается догматической и литургической основой текстов, посвященных образу «виновницы спасения русскому роду» — св. равноап. кн. Ольги.

В «Повести временных лет» под 945 – 969 гг. содержится историческое сказание о княгине Ольге, которое положило начало всей древнерусской повествовательной традиции, посвященной св. равноап. Ольге. Во всех древнерусских летописях вплоть до обобщающих московских летописных сводов XVI в. это сказание включено с небольшими изменениями и сокращениями. Оно же стало основой для «Слова о том, како крестится Ольга, княгиня русская», открывающего Киево-Печерский патерик (кон. XIV–XV вв., Феодосьевская редакция)³⁹⁴. Церковное почитание св. равноап. кн. Ольги³⁹⁵ потребовало создания гимнографических текстов и жития, в первую очередь в составе Пролога. Проложные жития начиная с XIII в. получили распространение на территории всей Русской земли. Пространное «Житие святых блаженных и равноапостольных и въ премудрости пресловуща великия княгини Ольги» создается в XVI в. Оно открывает одно из программных произведений Московского царства — «Степенную книгу

сад. По дороге один из иудеев (родственник Каиафы, по словам св. Иоанна Дамаскина) пытался опрокинуть одр с телом Богородицы и немедленно был наказан отсечением обеих рук. Покаявшись, он получил исцеление. По погребении апостолы вернулись в Иерусалим, где встретили апостола Фому, не успевшего на погребение. По его неотступной и слезной просьбе они вернулись в Гефсиманию на гроб и отвалили камень, но тела уже не нашли. По возвращении во время агапы им явилась Пресвятая Дева. Такова канва событий, легшая в основу праздника (см. *Василик В. В.* Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 173).

³⁹⁴ *Ольшевская Л. А.* Киево-Печерский патерик (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): Автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. М., 1979.

³⁹⁵ О проблеме датировки прославления св. кн. Ольги см.: *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукоп. певч. кн. XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / М-во культуры Рос. Федерации; РАН. Рос. ин-т истории искусств. СПб.: РИИИ, 1994; *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. (Studia Historica). С. 55, 132 – 136, 146 – 154; *Лаушкин А. В.* К проблеме почитания княгини Ольги и князя Владимира в домонгольское время // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2014. Т. 63. С. 45 – 57.

царского родословия», послужив для нее своеобразным вступлением³⁹⁶. Источниками пространного Жития стали тексты и летописной, и гимнографической, и агиографической традиций.

Проблема эсхатологического хронотопа, осмысленного в контексте празднования Успения Пресвятой Богородицы, рассмотрена нами на примере именно пространного Жития св. кн. Ольги из «Степенной книги» (конец 1550-х – начала 1560-х гг.)³⁹⁷. Для выявления общих типологических черт образа св. кн. Ольги, включенного в пространство национальной культуры, мы также привлекаем

- летописные тексты — «Повесть временных лет» (по Лаврентьевской летописи)³⁹⁸ и Никоновскую летопись (1520–1530 гг.)³⁹⁹;

- «Канон на память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира» Кирилла Туровского (XII в.)⁴⁰⁰;

- текст Киево-Печерского патерика⁴⁰¹ и проложные жития св. кн. Ольги⁴⁰².

³⁹⁶ О работе составителей Степенной книги и включении в ее текст Жития св. кн. Ольги см.: Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: В 3 тт. / Отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007; *Сиренов А. В.* Степенная книга: история текста. М.: Языки славянских культур, 2007; *Усачев А. С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария / Отв. ред. А. А. Горский. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009.

³⁹⁷ По изд.: Из Степенной книги царского родословия // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. XVI век. СПб.: Наука, 2003. С. 322 – 377. (Далее: Житие Ольги)

³⁹⁸ ПВЛ. С. 105 – 117.

³⁹⁹ Полное собрание русских летописей. Т. IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 28 – 35.

⁴⁰⁰ *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб.: Тип. Императорской АН, 1907. С. 88 – 94. Переиздание Службы на память кн. Ольги осуществлено О. В. Светловой: *Светлова О. В.* Служба на память княгини Ольги по старейшему списку // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2015. № 5. С. 333 – 368).

⁴⁰¹ По списку: РНБ, Соф. 1365. Патерик преподобных отец. XIV – XV вв. Л. 136 – 137 об.

⁴⁰² По спискам:

РНБ. Q.п. I. № 63. Отрывок сборника (палимпсест). XIII – XIV вв. Л. 1 – 2.;

РГАДА. Тип. № 173. Первая пол. XIV в. (по изд.: *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 421 – 423. Там же см. список рукописей Пролога);

РНБ. СПб. ДА. А1/264 (2). Пролог. XIV – XV вв. Л. 185;

БАН. Архан. собр. Д. 8. ин. 4083. Пролог. XV в. Л. 306 – 306 об.;

РНБ. ОЛДП, Ф. 474. Пролог (март – август). Нач. XVI в. Л. 206 – 206 об.;

В пространным Житии св. кн. Ольги идейным стержнем всего текста является мысль о сотериологической значении равноапостольного подвига княгини для русского народа. Автор совершенно определенно проводит промыслительную связь между ветхозаветным образом Евы, через которую человечество лишилось «райския породы», личностью Богородицы, благодаря которой «жизнь бесконечная всему миру процветѣ», первыми возвестившими о Воскресении Христовом женами мироносицами, и, наконец, св. кн. Ольгой — залогом спасения народа русского. В средневековой русской агиографической традиции св. равноап. Ольга открывает путь к спасению всему еще непросвещенному русскому народу⁴⁰³. В контексте этой идеи втор пространным Жития дополняет заимствованное из «Повести временных лет» повествование о спасении Киева от печенегов мотивом молитвенного заступничества княгини за Русь:

«...яко же и праведную Олгу храняй Богъ внят молитве ея и покрываше ю от всякого зла и не предасть града Киева противным»⁴⁰⁴.

Проработанная числовая символика в «Степенной книге» дает автору возможность подчеркнуть промыслительную природу равноапостольного подвига св. кн. Ольги. Еще Пролог содержит сведение о возрасте княгини – 75 лет, «Повесть временных лет» говорит о том, что 3 дня прошло после последней беседы княгини с сыном до ее кончины. Пространное Житие, сохраняя эти указания, добавляет такие временные характеристики: 10 лет от гибели Игоря до крещения св. Ольги; 15 лет земной жизни княгини после принятия крещения; через 30 лет после погребения обретенны ее нетленные мощи. Число 15 является составляющей чисел 75 (5*15) и 30 (15+15). В числе 15, сакральная семантика которого в христианской нумерологии достаточно

БАН. Собр-е Никольского, № 267. Пролог (март – август). XVI в. Л. 220 об. – 221.

⁴⁰³ «Якоже древле от жены преступление бысть, послѣди же от жены и спасение бысть. Тако и нынѣ в нашей Русей земли женою первие обновихомся во благочестие...» (Житие Ольги. С. 372–374); «О чадо Богоизбранное, виновная спасению рускому роду» (Житие Ольги. С. 350).

⁴⁰⁴ Житие Ольги. С. 360.

определенно соотносится с жизнью Божией Матери⁴⁰⁵, прослеживается внутренняя связь образа св. кн. Ольги с образом Богородицы. Используя выражение В. Н. Топорова, можно сказать, что это связь «подражающего» (имеющего подражать) и «подражаемого»⁴⁰⁶.

Особое отношение к св. равноап. кн. Ольге как залогоу спасения для народа русского основано на выявлении этой близости «подражающего» и «подражаемого» образов и в свою очередь обусловило композиционное положение ее Жития как вступления к «Степенной книге».

Мотив победы света над тьмой⁴⁰⁷ как традиционный в христианской культуре сотериологический топос реализуется в тексте пространного Жития на двух смысловых уровнях: *свет истинной веры / тьма язычества* и *свет жизни вечной / тьма временного, тленного, земного*. Первая оппозиция реализована в тексте посредством Рождественских мотивов, вторая – Пасхальных и Успенских.

В этом контексте особое внимание обращает на себя образ звезды, в котором сосредоточена рождественская семантика света разума. «Повесть временных лет» положила начало традиционного трехсоставного сопоставления образа св. кн. Ольги с образами луны, денницы и зари, которая предвещает свет Солнца⁴⁰⁸. Помимо названного трехчленного сравнения, в «Степенной книге» мы встречаем односоставное сопоставление образа княгини только с пресветлой звездой, отгоняющей ночную тьму язычества:

⁴⁰⁵ Большинство средневековых авторов сходятся в том, что 15 лет – это возраст, в котором Дева Мария родила Иисуса Христа, и время, которое Она прожила на земле после Его Вознесения. См.: Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI – XVI века). СПб: Алетейя, 2000.

⁴⁰⁶ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 630.

⁴⁰⁷ См.: Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2011.

⁴⁰⁸ Ср.: «Повесть временных лет»: «Си бысть предътекущая хрестьяньской земли, аки дѣньница пред солнцем и аки заря предъ свѣтомъ. Си бо сияше аки луна в ноци, тако и си в невѣрныхъ челоуѣцѣхъ свѣтяшеса аки бисеръ въ калѣ: калнѣ бо бѣша грѣхом, не омовени святымъ крещениемъ» (*Была она предвозвестницей христианской земле, как утренняя звезда перед солнцем, как заря перед рассветом. Она ведь сияла, как луна в ночи; так и она светилась среди язычников, как жемчуг в грязи: были тогда люди запятнаны грехами, не омыты святым крещением*). ПВЛ. С. 116.

«Олга вѣроу свѣтяшеса, глубокою ноци тму невѣрия отгоняя, яко пресвѣтлая звѣзда пред солнцем грядый и свѣтлый день правовѣрия руским людем предъявляя»⁴⁰⁹.

Источником образа может быть назван текст Акафиста Пресвятой Богородице: «Радуйся, звезда, являющая солнце. Радуйся, утробо Божественнаго воплощения. Радуйся, Еюже обновляется тварь»⁴¹⁰. В образе звезды в тексте Жития отражается также свет рождественской Вифлеемской звезды. И в других эпизодах пространного Жития мы слышим скрытые цитаты из чтений Рождественского богослужения. Так, обращение к городу Пскову — по летописи, родине св. Ольги — безусловно, ориентируется на читаемое на Рождество Евангелие от Матфея⁴¹¹.

Указание на римского императора Августа во вступлении к «Степенной книге»⁴¹² традиционно интерпретируется как политическое и идеологическое обоснование книжниками Московского царства идеи самодержавия, поскольку к Августу, по легенде, возводится русский род Рюриковичей. Рождественский контекст Жития св. Ольги, открывающего «Степенную книгу», позволяет видеть в этом упоминании времен императора Августа стремление включить историю Руси как нового христианского народа в общий ход всей Священной истории.

Реминисценция 1-го псалма, содержащаяся в предисловии к «Степенной книге», поддерживает семантику первоначала: род русских князей представлен в образе райского сада, «насажденного при исходящих вод» (ср.: «Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых, и на пути грешных не ста <...>

⁴⁰⁹ Житие Ольги. С. 352.

⁴¹⁰ Акафист Пресвятой Богородице / Пред. и комментарии прот. Александр Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2003. С. 12 (Икос 1).

⁴¹¹ Ср.: «Блажен и преблажен Богом препрославленный граде Пскове, яко всесильный Богъ отъ страны твояе произведе и породи нам таковой чюдный плод благоцветущий, блаженную Олгу» (Житие Ольги. С. 326.) и «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля» (Мф. 2: 6).

⁴¹² «...при нем же бысть неизреченное на земли рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, превѣчнаго Сына Божия, от Пресвятаго Духа и от Пречистыя Приснодѣвы Марія» (Житие Ольги. С. 326).

И будет яко древо, насажденое при исходящих вод, еже плод свой дасть во время свое» (Пс. 1: 1 – 3)). Эта параллель позволяет Г. Д. Ленхофф утверждать, что богослужебный статус 1-го псалма обуславливает ассоциативную связь предисловия «Степенной книги» «с началом цикла богослужений, а описанные в ней события помещались в широкий контекст Священной истории»⁴¹³.

Традиционно начиная с «Повести временных лет» образ св. кн. Ольги как «начала русского примирения с Богом» (ПВЛ) включен русской книжностью в символично-прообразовательный смысловой круг, в христианской богословской традиции связываемый с личностью Божией Матери. Главным инструментом этого экзегетического понимания роли св. кн. Ольги становится выстраивание параллелей с гимнографической акафистной традицией — а именно с Акафистом Пресвятой Богородице⁴¹⁴.

⁴¹³ Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: В 3 тт. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 134.

⁴¹⁴ Акафист Пресвятой Богородице «Радуйся, Невесто невестная» — первый, созданный в ранневизантийскую эпоху, наиболее известный из акафистов, используемых в богослужении Православной Церкви (Акафист Пресвятой Богородице / Пред. и комментарии прот. Александр Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2003). «Повесть временных лет», завершая сказание об Ольге, использует молитвенную форму акафиста: «Мы же рцѣм к ней: «Радуйся, руское познание къ Богу, начатокъ примиренью быхом». Си первое вниде в царство небесное от Руси, сию бо хвалят руские сынове аки началницу: ибо по смерти моляше Бога за Русь» (ПВЛ. С. 116) (Ср.: «Радуйся, светлое благодати познание» (Икос 4)).

Вопрос о текстологической связи Акафиста и летописной похвалы св. кн. Ольге подробно рассмотрен в ст.: Чекова И. Летописная похвала княгине Ольге в Повести временных лет: поэтика и текстологические догадки // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 2 (52). С. 92 – 103. См. также: Чекова И. 1) Библиейские коды в летописном повествовании о княгине Ольге // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3 (45). С. 125 – 126; 2) Летописная похвала княгине Ольге в Повести временных лет: поэтика и текстологические догадки (окончание) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 4 (54). С. 103 – 107. В «Каноне на память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира» св. Кирилла Туровского связь с акафистной традицией естественно прослеживается как на семантическом, так и на структурном уровне. Большинство песен канона построены по принципу кольцевой композиции – тема, начинающая ирмос и первый тропарь, почти всегда звучит и в последнем тропаре песни. Жанр канона предполагает, что последний из тропарей обязательно посвящен Богородице, и тем самым определяет образно-смысловое соответствие богородичных и тропарей, посвященных св. кн. Ольге.

В финальной девятой песни, где традиционно в жанре канона центральным образом является образ Божией Матери, св. Кирилл Туровский использует прямые текстовые совпадения в обращении к Богородице и к св. кн. Ольге: рождением Богородицей нового Адама — Иисуса Христа — избывается первая клятва старого Адама и вновь отверзаются

Заключительная похвала св. Ольге в пространном Житии из «Степенной книги» непосредственно отсылает к акафистной форме:

«Потщимся радостнотворными глаголы похвальная отчасти краткою бесѣдою принести к ней <...> сице вопиюще: «Радуйся, всеблаженная Олга, богоизбранный сосуде цѣломудрия, исполненный божественнаго разума не от челоѳческаго научения, но от вышняя Премудрости и Благодати Святаго Духа!»» и далее⁴¹⁵.

В начале же своего повествования автор Жития использует скрытую параллель с Акафистом, формулируя те же идеи:

«И тако первѣе благоволи **вдохнути Благодать Свою** в душу немощнѣйшаго **сосуда женскаго состава**; аще и по естеству немощень бѣше сосуд, но великое сокровище Благодати блюдомо есть в сосудѣ»⁴¹⁶ (здесь и далее выделено мной — *Н. Б.*).

двери рая; просвещением же Ольги и утверждением Креста на Русской земле попирается дьявол, прельстивший Еву, и «всѣм вѣрным рай отверзся». В первом случае «взыграся» Адам, во втором — «веселися» Ева. Обращение к Богородице «мы же Тобою хвалящися, яко Тебе ради Бога познахом, и Тя величаем» тут же дважды повторяется уже в обращении к Ольге: «... мы же тобою хвалящися, яко тебе ради Бога познахом, съ мученикы ты възвеличим», — и далее: «... мы же тобою хвалящися, яко тебе ради Бога познахом, съ Володимиром ты величаем».

Здесь же св. Кирилл Туровский объединяет все темы, звучащие в предшествующих песнях, и кратко, в пределах одного тропаря, обозначает почти весь спектр смыслов, связываемых с образом Богородицы в христианской богословской и акафистной традиции: «Се церковь, се дверь, се гора Божия святая, се жезль и съсуд златый, се источник печатлѣненъ, се рай святый новому Адаму, се престол страшенъ, се Мати Божия Пречистая, и заступница нам. Тя величаем». Включая образ св. кн. Ольги в этот спектр смыслов мариологического круга, гимнограф разрабатывает те же темы утверждения Церкви Божией, святой горы («Ливанскую гору наречем ты»), темы источника мудрости и чистоты, отверзающихся дверей рая, заступничества и спасения роду русскому — и в связи с образом равноапостольной русской княгини (См.: *Светлова О. В.* Служба на память княгини Ольги по старейшему списку // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2015. № 5. С. 363 – 364).

⁴¹⁵ Житие Ольги. С. 374. Ср.: «... мы же, таинству дивящися, верно вопием: Радуйся, Премудрости Божия приятелище» (Акафист Пресвятой Богородице. Икос 9).

⁴¹⁶ Житие Ольги. С. 324.

Если исходить из апологетической связи личности Богородицы и догмата о Боговоплощении⁴¹⁷, то можно говорить о том, что Акафист Пресвятой Богородице наполнен рождественскими мотивами и параллелями к гимнографическим текстам праздника Рождества⁴¹⁸. Как отмечено выше, мотив «света разума» является ведущим в развертывании темы преодоления ночной тьмы неверия в Житии св. кн. Ольги⁴¹⁹. В то же время включение Акафиста Пресвятой Богородице в годовой богослужебный круг (что является уникальным явлением в акафистной традиции) и чтение Акафиста на субботней утрени пятой седмицы Великого поста говорит о его внутренней связи с празднеством Пасхи. Пасхальные мотивы (мотивы победы над смертью, преодоления падения и тленности человека) определяют место Акафиста в великопостном богослужении и одновременно утверждают сотериологический смысл празднества Успения самой Божией Матери.

Анализируя гимнографию и богословие праздника Успения, В. В. Василик подчеркивает, что учение о нетлении тела Божией Матери по смерти в силу веры в Ее предельно возможное для человека обожение, учение о том, что Богородица в нетленном успении отчасти повторяет путь Своего

⁴¹⁷ Акафист Пресвятой Богородице / Пред. и комментарии прот. Александр Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2003.

⁴¹⁸ Достаточно указать некоторые параллели к Рождественскому тропарю:

Тропарь на Рождество Христово	Акафист Пресвятой Богородицы
Рождество Твое, Христе Боже нашъ, возсия мирови свѣтъ разума: въ немъ бо звѣздамъ служащии, звѣздою учахуся, Тебѣ кланятися, Солнцу правды, и Тебе вѣдѣти съ высоты востока: Господи, слава Тебѣ.	Радуйся, звезда, являющая солнце. Радуйся, утробо Божественнаго воплощения (Икос 1); Радуйся, луче умнаго солнца. Радуйся, светило незаходимаго света (Икос 11) и пр.

⁴¹⁹ «яко бремя нѣкое и яко желѣза тяжка отложив древнее нечестие, и свѣтовидная путеви касашеся» (Житие Ольги. С. 346);

«Сама же пребываше посреди бесчисленнаго множества поганых людей, кумиробѣсия тмою помраченных, иже бяху, яко дивии звѣрие, в них же сия едина благочестивая Олга вѣрою свѣтяшеся, глубокую ноци тму невѣрия отгоняя, яко пресвѣтлая звезда пред солнцем грядый и свѣтлый день правовѣрия руским людям предъявляя. Все же бысть тщание ея, да быша были людие ея просвѣщени вѣрою Христовою» (Житие Ольги. С. 352); «Олга, богоизбранный сосуде цѣломудрия, исполненный божественнаго разума» (Житие Ольги. С. 374).

Сына, когда Она «паче естества повинуется естественным законам», обуславливает включение в Успенский контекст Пасхальных мотивов и образов⁴²⁰. В меру Богоподражания смерть Божией Матери становится для нее животворным «сном жизни».

Ориентируясь на гимнографическую традицию праздника Успения и конкретно Канон на Успение Космы Маиумского (VIII в.), автор Жития св. кн. Ольги «парадоксально» развивает оппозиционные отношения между *земной жизнью (смерть)* и *девством, чистотой (жизнь)*⁴²¹. Княгиня Ольга ищет «путь вѣчнаго живота», «не вѣдуци Писания, ни закона христианскаго и учителя о благочестии не слыша, а нравом благочестия усердно поучашеся и вѣру христианскую от всея душа возлюби»⁴²². В Житии патриарх Фотий, крестя св. Ольгу, определяет ее выбор как путь «от небытия в бытие»⁴²³. Жизнь по смерти становится основной темой поучения самой княгини Ольги, которая, обращаясь к сыну и своему народу, избирает свидетельства нетления мощей святых праведников в качестве основного аргумента убеждения⁴²⁴.

Благословение патриарха Фотия включает в себя наиболее прозрачную параллель к гомилиям и гимнографии праздника Успения:

«Благословен Христос Бог наш просвѣщая и освѣщая всякого челоуѣка
грядущаго в мир, иже тебѣ избравый от рускаго рода невѣрных людей!
Благословена ты в женах руских, понеже тму прелести временнаго

⁴²⁰ *Василик В. В.* Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 186. Там же см. библиографию.

⁴²¹ См.: 9-я песнь Канона: «По рождестве — Дева, и по смерти жива» (*Косма Маиумский, преп.* Канон на Успение Пресвятыя Богородицы // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа:

https://azbyka.ru/otechnik/Kosma_Maiumskij/kanon_na_uspenie_presvjatyja_bogorodicy/.

⁴²² Житие Ольги. С. 364.

⁴²³ «Владыко Боже, Отче Вседержителю и Господи, Сыне едиnorodный Иисусъ Христе и Святый Душе! Едино Божество и едина Сила! Благодарим величия Твоя и прославляем милость Твою! **Яко отъ небытия в бытие привел еси, к Себѣ**, и сие заблудышее овча дѣйством Твоея Благодати. Моим недостойнством просвѣтил ю еси» (Житие Ольги. С. 348).

⁴²⁴ «От них же мнози **во гробѣх лежаще, яко живы**, и мощи их нетлѣнны пребывают до общаго всѣх воскресения, и тогда возставше в бесконечныя вѣки с Богом царствовати имут. Сего ради молю вы, вѣруйте сущему Богу, Его же азъ познах. К сему приступите и просвѣтитесь, и лица ваша не постыдятся» (Житие Ольги. С. 354).

свѣта сего остави, а свѣт живота вѣчнаго возлюби! Благословити тя имут сынове рустии в послѣдняя дни родовъ внук твоих»⁴²⁵.

Безусловно, здесь имеет место быть отсылка к текстам, составляющим традиции как празднования Успения, так и Благовещения. Однако в отличие от молитв на Благовещение, в которых цитата из Евангелия обычно распространена формулами и выражениями, где реализуется концепт «спасение»⁴²⁶, в пространном Житии св. кн. Ольги благословение патриарха Фотия развивает смыслы евангельской цитаты через утверждение победы над смертью («прелестью временнаго свѣта сего»). Эта структурная близость текста Жития с соответствующим отрывком из 2-го Слова св. Иоанна Дамаскина на Успение (см. Табл. 1) подтверждает внутреннюю связь топики Жития и праздника Успения:

Таблица 1

Лк. 1:28	2-е Слово на Успение св. Иоанна Дамаскина	ПВЛ	Пролог	Степенная книга
И вшедь къ Ней ангель рече: Радуйся, благодатная: Господь съ Тобою: благословена Ты въ женахъ.	Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою. Радуйся, радости неисчерпаемое море, <...> радуйся чрез Нея же поражена есть смерть, жизнь же внесена есть ⁴²⁷ .	Благословена ты еси в руських князехъ, яко возлюби свѣт, а тму остави ⁴²⁸ .	Блажена ты в женахъ руськихъ ⁴²⁹ .	Благословена ты в женах руських, понеже тму прелести временнаго свѣта сего остави, а свѣт живота вѣчнаго возлюби! ⁴³⁰

⁴²⁵ Житие Ольги. С. 342.

⁴²⁶ Кроме гимнографии праздника Благовещения, то же мы видим и в Богородичной молитве «Богородице Дево, радуйся, благодатная Марие, Господь с Тобою, Благословенна Ты в женах и благословен Плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших».

⁴²⁷ *S. Joannis Damasceni. Homilia II in Dormitionem B. V. Mariæ // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. 1864. Vol. 96. Col. 744 – 745 [Электронный ресурс]. URL:*

https://books.google.ru/books?id=R0ZlxvFz6LYC&pg=PA118&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 29.04.2017).

Перевод В. В. Василика (см.: *Василик В. В. Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 181).*

⁴²⁸ ПВЛ. С. 110.

⁴²⁹ *Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 422.*

⁴³⁰ Житие Ольги. С. 342.

Пространное Житие в этом отрывке синтезирует проложное житие и летописный текст сказания, но его особенностью является именно восходящая к успенским текстам оппозиция *временный свет / жизнь вечная*.

Конечно, основное формальное отличие проложного Жития от пространного — это его краткость, тогда как пространное Житие имеет возможность распространить и развить повествование. Однако направления этого развития определяет глубинные уровни и весь настрой текста. Если проложное Житие совсем исключает сюжет летописного сказания о мести древлянам (поздние летописи, видимо, исходя из стремления к идеализации образа княгини Ольги также максимально его сокращают), кроме того, не рассказывает о сватовстве константинопольского императора и о перебранке княгини с византийскими послами, то автор пространного Жития не просто сохраняет названные сюжеты, а увеличивает их объем, вставляя дополнительные речи и плачи св. кн. Ольги. Внимание к первому из указанных сюжетов определено оппозицией *жизнь / смерть*.

Богословие празднества Успения Богородицы как ориентир для автора пространного Жития становится основой для противопоставления праведной смерти св. кн. Ольги, которая «радуясь предаде святую свою душу в руцѣ всѣх Бога и **преиде во обители вѣчныя**, и сподобися небесному чертогу с мудрыми дѣвами»⁴³¹, и «тщетной» смерти ее мужа — князя Игоря, а также древлян неразумных. Плачи безутешной княгини о муже, составляющие сюжетные элементы, традиционно наиболее украшенные риторически и напряженные эмоционально, завершаются утверждением тщеты земного (временного) бытия человека и его неполноты, недостаточности⁴³².

⁴³¹ Житие Ольги. С. 362.

⁴³² «И кто обрѣщется, возвѣщая ми, аще будет нѣкая иная жизнь, или другой мир? **Сей бо мир преходит**, яко же вижу и нѣсть хитрости, еже убежати кому смерти. Егда же како и мене постигнет смерть, и кто будет память мою творя по смерти? Все бо **естество чловѣческое въ небытие расходится** и забытию предавается» (Житие Ольги. С. 334).

Примером тщетности земного, тленного существования становится и кончина кн. Игоря от рук древлян, и трагическая гибель самих древлян. Той же семантикой наделяется выбор кн. Святослава: «не положил еси Бога помощника себѣ, но упова на множество **тлѣннаго собрания**, еже вскоре **преходит**»⁴³³, — а также несправедливое (греховное) сватовство Византийского императора, «**душетлѣнную бесѣду**» которого кн. Ольга решительно отвергает⁴³⁴.

Таким образом, в отличие от автора проложного Жития, решающего иные задачи и, как следствие, по-иному выстраивающего хронотоп текста, автор пространного Жития ведет св. кн. Ольгу от осознания тленности земной природы человека через признание причины тления в грехе к победе над смертью и в «мертвость нетленную» (см. седален на утрени праздника Успения Богородицы⁴³⁵). В подробном описании раки, в которую было положено тело св. кн. Ольги, автор упоминает оконце: сквозь него святые нетленные мощи «светяшеса, яко солнце». «Оконце» открывается тем, кто с верой приходит к мощам св. Ольги, для «не с верою приходящим» оно закрыто. Этот образ может быть соотнесен с эсхатологическим образом отверзающихся дверей Рая в Богородичных текстах.

⁴³³ Житие Ольги. С. 362.

⁴³⁴ «Се нынѣ крещенну мя от святыя купѣли сам восприял еси и дщерию себѣ именована мя. И тако **нетлѣнную благодатию** породихся, ты же паки **тлѣнный** чертог и брак предуготоваеши и маловременно царствовати с тобою завѣщеваеши ми. И сего ради аз приидох здѣ да с тобою царствую? Не имам бо **тебѣ царю смертному** нарециши царица, яко уневѣстихся желаемому ми **бесмертному жениху Христу Богу** Небесному Царю царствующим, да съ Ним в вѣки царствую» (Житие Ольги. С. 344).

⁴³⁵ Седален по второй кафизме:

В рождестве Твоем зачатие безсеменное,
во успении Твоем мертвость нетленная,
чудо в чудеси сугубо стечеса, Богородице:
како бо Неискусомужная Младопитательница чиста суши?
Како же Мати Богу мертвоносна мироухающи?

Темже со Ангелом вопием Ти:

радуйся, Благодатная

(Праздничная Минея // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс].
Режим доступа: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/usp03.shtml>).

Итак, организация житийных временных характеристик выявляет путь героини от конечного, временного к бесконечному, причем автор неустанно подчеркивает, что чистота и целомудрие присущи св.кн. Ольге «от младых ноктей», что и становится источником ее духовного восхождения в «мертвость нетленную», тогда как грех — это причина тленности земного бытия⁴³⁶.

Эта мысль получает риторическое завершение в заключительной похвале св. кн. Ольге⁴³⁷. Характеристика святой сочетает концепты «мудрость» и «чистота»⁴³⁸, что вписывает ее образ как в контекст богослужения Богородичных праздников (см. гимнографические тексты и паремийные чтения: «Премудрость созда себѣ домъ» (Притч. 9: 1)), так и в контекст притчи о Мудрых женах в Евангелии. Эта притча читается на литургии в Великий вторник в составе 25 главы Евангелия от Матфея. Если историческое сказание о кн. Ольге в летописи позволяет видеть в образе княгини параллели с фольклорной сказочной «мудрой девою», загадывающей

⁴³⁶ «Сия святая и блаженная великая княгиня Олга, нареченная во святом крещении Елена, **праведно и богоугодно** жизнь сию препроводи, егоже ради сторичное и мздовоздаяние от Бога восприят, достойно праведным Царство Небесное и **нетлѣнное блаженство**. Честныя же ея мощи по преставлении ея пребыша в земли лѣт яко тридесят; обрѣтены же быша **цѣлы и нетлѣнны**» (Житие Ольги. С. 364).

⁴³⁷ ««Блажени бо, – рече Господь, – чистии сердцемъ, яко тии Бога узрят». Такова блаженства никтоже уллучити не возможе кромѣ чистоты. Чистота бо древле Иосифа избави, и от темницы свободи, и царя Египту устрои. Чистота Сусану от лукавых старецъ совѣта сквернаго и напрасныя смерти избави. <...> **Чистота ада попра, и смерть раздруши, и воскресение всему миру дарова**. Чистота и нашу венечницу, блаженную и великую княгиню Олгу, первую от родов русских от невѣрия в вѣру произведе, и от строптиваго спасе, и в Небесное Царство введе, идѣже молится за вся люди русския отечествия своего» (Житие Ольги. С. 364). В этом отношении спорным представляется утверждение о том, что в сравнении с Каноном св. Кирилла Туровского в пространном Житии «образ киевской княгини переносится с историко-богословских высот в область повседневного быта» (См.: Малкова Н. А. Святая княгиня Ольга как агиологический тип // Религиоведение. 2011. № 1. С. 25 – 31).

⁴³⁸ Например: «Наипаче же о душевных себѣ внимая, тщашеся в **чистотѣ** и в **целомудрии** пребывати и тѣло свое неосквернено снабдѣти. Прикосну бо ся сердцу ея слово спасеное, и утѣшителева благодать **разумнѣи очи** ея отверзати начат, к неложному приводя **богоразумию**, егоже блаженная возжела, о немже **мудроствовати** утвердися; бѣ бо **мудра** паче всѣх. **Премудростию уразумѣ**, яко вси людие земли ея, сущаго Бога не вѣдуше, суетно тщание к бездушным идолом имяху и безъ ума кумиром, не сущим Богом требы творяху» (Житие Ольги. С. 336).

неразумным женихам трудные загадки⁴³⁹, то в пространном Житии образ св. кн. Ольги абсолютно определенно включен в христианский контекст с помощью богослужебных цитат. Княгиня Ольга – одна из Мудрых дев, идущих навстречу Жениху с полными масла светильниками. Исходя из традиционного эсхатологического толкования, масло в притче – это символический образ добродетели и чистоты (поэтому мудрые девы не могут поделиться маслом с неразумными), сон, который побеждает неразумных дев, толкуется как физическая смерть человека, а приход Жениха – как второе пришествие Иисуса Христа⁴⁴⁰.

Ещё одна цитата в начале пространного Жития обращает на себя внимание и отсылает уже к традиции празднеств Воскресения и Вознесения: «Не ходатай бо, ни ангель, ни апостоли, ни пророцы, ни учителя и изряднии, ни книжници премудрии, ни вѣтии словеснии научиша ны в познание таковыя превеликия божественныя благодати, но Сам Господь Иисус Христось, яко

⁴³⁹ Сулица Е. И. Женские персонажи в древнерусской словесности: поэтическая образность и принцип синкретичности // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. 2014. № 4 (45). С. 76 – 90; Демин А. С. Женские загадки в древнерусской литературе XI – XIV вв. // Демин А. С. О художественности древнерусской литературы: очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 100 – 104.

В одном из последних исследований, посвященных Сказанию о княгине Ольге, М. Н. Козлов интерпретирует месть древлянам не как вариант загадки, основанной на сопряжении свадебной и похоронной обрядности, а как прямое соблюдение архаического поминального обряда. См.: Козлов М. Н. Великая княгиня Ольга: От верховной жрицы до просветительницы Руси // Вестник славянских культур. 2017. № 1 (43). С. 81 – 95.

⁴⁴⁰ См.: Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 154 – 155; Лурье В. М. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Byzantinorossica. Т. I. Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византистов (Москва, 8 – 15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Аментьева. СПб.: Византинороссика, 1995. С. 149 – 200. Ср. также: «Блюди убо душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне затворишия, но восприяи зовущи: Свят, Свят, Свят еси Боже, Богородицею помилуй нас» (тропарь, троекратно поющийся после Шестопсалмия на утрени Великих понедельника, вторника и среды. См.: Триодь постная // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/bogosluzhenie/triod_postnaya/post7pn_u.shtml). См. Иов (Геча), архим. «Се Жених грядет в полунощи». Эсхатологический характер богослужений первых трех дней Страстной седмицы // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14-17 ноября 2005). М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 404 – 413.

вѣсть Своим неизреченным промыслом конечное Свое милосердие, богато хотя излияти в Рустей земли»⁴⁴¹. Слова «Не ходатай бо, ни ангель, <...> но Сам Господь» восходят к 63-й главе Книги пророка Исаии (Ср.: Не ходатай, ниже ангель, но самъ Господь спасе ихъ, зане любитъ ихъ и щадить ихъ (Ис. 63: 9)). Первые стихи этой главы в византийской экзегетике и гимнографии толкуются как пророчество о Христовом Вознесении⁴⁴². Согласно богословской традиции, Пресвятая Богородица приемлет честь Царя Славы и «вознесение Ее Пречистой Плоти уподобляется Вознесению Христа»⁴⁴³. Тот факт, что автор Жития настаивает на получении Благодати св. кн. Ольгой напрямую от Иисуса Христа, используемая автором цитата из Книги Исаии и весь комплекс Богородичных мотивов в совокупности говорят о том, что духовный выбор русской княгини вписан в Житии в контекст Евангельской истории, а также указывает косвенно на Успенский контекст жизненного пути кн. Ольги.

В целом, можно говорить о том, что временная организация текста пространного Жития реализует семантику начала с помощью мотивов богослужения Рождества Христова, а семантику пути, устремленного к концу, – с помощью Пасхальных мотивов. Те и другие в тексте Жития разворачиваются параллельно, а в сочетании с Богородичными мотивами отсылают читателя к богословию праздника Успения.

В сравнении с Житием преп. Феодосия, как нам представляется, Житие св. кн. Ольги интерпретирует оппозицию *тьма* (язычество, тленность земного существования) / *свет* (христианство, вечность Царства Небесного) несколько прямолинейно. Если в тексте Нестора *тьма* и *теснота* – это и то, что в сотериологической перспективе должно быть преодолено, и

⁴⁴¹ Житие Ольги. С. 324.

⁴⁴² См.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Исаию // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-isaiyu/5 (Ис. 63: 1 – 7. Пророческое слово как бы живописует премудро и искусно восшествие на небеса Спасителя всех нас Христа. Чтоб довести до конца дело домостроительства во плоти, Он вознесся к небесному Отцу и Богу).

⁴⁴³ Василик В. В. Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 179.

необходимое условие этого преодоления (пещера), то в тексте Жития св. кн. Ольги *тьма* не имеет положительных коннотаций. В некоторой степени прямолинейность в понимании тьмы земного существования человека смягчается молитвой св. кн. Ольги за сына и еще непросвещенный народ русский, а также темой Домостроительства и устройства Церкви.

Здесь автор пространного Жития опирается на предшествующую летописную и житийную традицию, посвященную св. кн. Ольге. Традиционна параллель между св. кн. Ольгой и св. Еленой — матерью равноап. Константина Великого, — которая подчеркивается книжниками начиная с «Повести временных лет» исходя из совпадения христианского имени княгини и византийской царицы⁴⁴⁴. Все тексты указывают на Богомудрость княгини, данной ей изначально, и на проявление мудрости в деле устройства Русской земли. В Прологе св. кн. Ольга, приняв крещение:

«обиходяше всю Русьскую землю, дани и уроки льгъкы уставляючи, кумиры съкрушаючи. Яко истиньная ученица Христова, даяше же и милостыню много убозѣи чади, аще и поганымъ даяше»⁴⁴⁵.

Проложные жития, так же как «Канон», составленный св. Кириллом Туровским, соединяют в один смысловой узел символическое значение имени Софии-Премудрости Божией, идеи Домостроительства Соборной Церкви и устройства Дома-государства:

«По семь приимши крѣсть и прозвутера, приде въ свою землю в Русь Кыеву, и ть крѣст стоитъ въ святой Софии въ олтари на десной странѣ, имѣя писмена сице: обновися Русьская земля святымъ крѣстомъ, его же прия Ольга, благовѣрная княгыни»⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ О внутренней связи имен см.: *Зеeman К. Д.* Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 48. С. 105 – 120.

⁴⁴⁵ *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 422.

⁴⁴⁶ Там же. С. 422.

Идея церковного строительства находит отражение в эпизоде с пророческим видением на берегу реки Плесковы: в пространном Житии вспоминается о возведении церкви Св. Троицы на том месте, где произошло видение «луча трисиятельного Божества»⁴⁴⁷. Мотив явления нетленных мощей св. кн. Ольги также включен в развитие темы Домостроительства (Церкви и Русской земли). Пространное Житие, так же как Пролог, называет Домом, который обретает рака со святыми мощами, Богородичную Успенскую церковь, возведенную уже св. кн. Владимиром. Кроме того, в пространном Житии устанавливается внутренняя связь между этими событиями: именно когда князь Владимир построил каменную Десятинную церковь Успения Пресвятой Богородицы, тогда и были обретены нетленные мощи св. Ольги⁴⁴⁸.

В связи с темой устройства Дома-Церкви символическая многозначность сообщается образу золота⁴⁴⁹. Автор пространного Жития вспоминает о золотом блюде, которое княгиня Ольга оставляет патриарху в дар Константинопольской церкви Святой Софии⁴⁵⁰. Перед смертью княгиня просит сына Святослава вновь послать «злато в Царствующий град к патриарху»⁴⁵¹, чтобы тот раздал милостыню нищим и помолился о ее душе⁴⁵².

⁴⁴⁷ «И пророчествуя глаголаше ко всему синклиту, иже бяху с нею: «Разумно да будет вам, яко волею Божию на семь мѣсте церьков имат быти во имя Пресвятыя Единосущныя и Животворящия и Нераздѣлимыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа. Еще же и град здѣ велик будет и славен, изобилен». И по глаголех сих довольно помолися на мѣсте том и крестъ постави, иже и до нынѣ есть крестъ той» (Житие Ольги. С. 358).

⁴⁴⁸ Житие Ольги. С. 370.

⁴⁴⁹ О золоте как о светозарном металле, символе Божественного света см.: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 404 – 425.

⁴⁵⁰ «И паки патриархъ благослови ю по мнозе поучении глаголя: «Господь исполнит прошение твое и не лишит тя от всякаго блага. Амин». И отпусти ю ис церкви. И тогда блаженная Олга **вдаде патриарху блюдо златом устроено з драгим камением и бисером** на потребу святому олтарю преименитаго **храма соборныя церкви Премудрости Божия Слова**. Она же идяше в дом веселящися и благодарящи Бога» (Житие Ольги. С. 342).

⁴⁵¹ Житие Ольги. С. 362.

⁴⁵² Упоминание о посланном патриарху золоте содержится в проложных житиях и в «Слове о том, како крестися Ольга» в составе Киево-Печерского патерика. Последнее, в основном следуя за текстом «Повести временных лет», вставляет отсутствующее в летописи сведение о посланном золоте, что говорит о значимости этого образа для автора «Слова»: «И бѣ заповѣдала Олга, *посла злато к патриарху*, а трызна не творити над собою» (РНБ. Соф. 1365. Патерик преподобных отец. XIV – XV вв. Л. 137).

Образ драгоценных камней и золота как светозарного металла, с одной стороны, является частью духовной характеристики самой св. кн. Ольги (она среди некрещеного народа русского «аки бисерь в калѣ, кални бо бѣша грѣхи, неомовеннии святымъ крещением»). С другой стороны, еще св. Кирилл Туровский в «Каноне на память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира» через мотив золота («съсуда златого») сопрягает образы св. Ольги и Богородицы. В символическом обращении к Божией Матери «киоть позлащень Духомъ» русский гимнограф цитирует 12-й финальный икос Акафиста Пресвятой Богородице («Радуйся, ковчеже позлащенный Духом»). Здесь назван один из прообразов Богородицы в Ветхом Завете – Ковчег Завета (деревянный ларец, снаружи и изнутри обложенный золотом, где хранились скрижали Завета (Исх. 25: 10–16), который помещался в святой святых Иерусалимского храма), являющийся частью христианской догматики Боговоплощения.

Еще в «Повести временных лет» св. кн. Ольга сопоставляется с ветхозаветной царицей Савской (3 Цар. 10: 1–13), пришедшей за мудростью к царю Соломону⁴⁵³. Это, ставшее традиционным, сравнение в сочетании с образами златого блюда для алтаря Константинопольской Святой Софии и креста в алтаре Святой Софии Киевской, а также с мотивами «золотой» предсмертной жертвы и света, подобного солнечному, исходящего от раки с мощами св. кн. Ольги, в пространном Житии составляют ветхозаветный код темы Премудрости, которую св. Ольга «искаше паче всего на свѣте сем»⁴⁵⁴. Они же реализуют в тексте центральную тему «подражания» Пресвятой Богородице и Ее Успению.

Гимнография и гомилетика праздника Успения Богородицы имеют параллели с древним праздником обновления Святого Сиона: погребальное шествие с телом Богородицы с Сиона в Гефсиманию под тайноводительством

⁴⁵³ «Се же бысть, яко при Соломанѣ: приде царица ефиопская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани, и многу мудрость видѣ и знамяня: тако же и си блаженная Ольга искаше доброѣ мудрости Божья» (ПВЛ. С. 110).

⁴⁵⁴ Житие Ольги. С. 350.

Христа (Нового Соломона, начальника мира) сравнивается с изнесением ковчега из града Давидова в святилище Соломоново и имеет евхаристический характер⁴⁵⁵.

Описанию этого погребального шествия структурно соответствует описание похорон св. кн. Ольги, где собравшийся «от многих стран» народ соответствует собиранию апостолов ко смертному одру Богородицы со всех концов света, «заповѣдание» св. кн. Ольги о месте погребения — завещанию похоронить Богородицу в Гефсимании, «многонародный плач во умилении» — радости и слезам апостолов и, наконец, обретение нетленных мощей св. кн. Ольги — возвращению апостолов ко гробу Богородицы⁴⁵⁶.

Как отмечает В. В. Василик, гомилетика праздника Успения характеризуется общностью идеи движения ковчега, которому уподоблено тело Богоматери, из внешнего пространства в пространство внутреннее⁴⁵⁷. Движение из внешнего пространства во внутреннее характеризует и сюжетную структуру Жития св. кн. Ольги. Княгиня Ольга приезжает из Русской земли, периферийной в землях «Византийского содружества», в «Соломоново пространство» Святой Софии Константинопольской, далее возвращается из Византии в «дом свой». После обхода «градов и весей во всей Русстей земли» св. Ольга приходит в спасаемый ее молитвой Киев, в Киеве,

⁴⁵⁵ Василик В. В. Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 193 – 198.

⁴⁵⁶ «Внегда же понесоша ю на погребение, и тогда елико вѣрных, иже бяху ту, такоже и невѣрнии, своеземнии же и пришелцы **от многих стран**, купцы же и прочии вси велми **плакахуся** о лишении блаженныя Олги. Князи бо и вси велможи и прочии сановницы имѣша ю, яко **едину от премудрых** и разумнѣйшу во управлении царствия и **крѣпку поборницу державы**, и самѣм им тихоувѣтливу в совѣте и благоразсудну в наказании. Гражане же и пришелцы такоже **имѣша ю прибѣжище и упокоение**, вдовицы же и сироты обилное приятие и насыщение и одежда всегда приимаху от нея съ любовию; нищии же и убозии всѣх потребных изобилное доволство получаху от нея. И такова **многонароднаго плача во умилении** конец достиже и **донесоша** ю на мѣсто, идѣже сама блаженная **заповѣдала погребсти себе**» (Житие Ольги. С. 364).

⁴⁵⁷ Внешнее (Давидово) пространство — семь внешних кругов храма Сионской горницы у Иоанна Иерусалимского, Сион как град Давидов у Иоанна Дамаскина, внутреннее (Соломоново) пространство — восьмой круг у Иоанна Иерусалимского, храм у Иоанна Дамаскина. См.: Василик В. В. Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии. Дис. ... д. истор. наук: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 198.

где собрался народ «от многих стран», ее тело переносят в место, где «заповѣдала погребсти себе», и, наконец, нетленные мощи св. Ольги перенесены в Десятинную Успенскую церковь. Необходимо подчеркнуть, что гимнография и гомилетика праздника Успения Богородицы предлагают догматическое основание для возможности такого подражания пути Божией Матери: «Девы с Материю Царевою на высоту вознеситесь»⁴⁵⁸.

Анализ мотивной структуры текста показывает, как в пространном Житии св. кн. Ольги реализуется Успенский хронотоп – хронотоп восхождения вслед за Богородицей в покой Божий. Несмотря на прямолинейную бинарность системы образов Жития (*смерть / жизнь, тьма / свет, зѣрскій нрав / чистота, грязь / золото* и т.д.), св. кн. Ольга вновь, подобно преп. Феодосию, являет пример духовной «симфонии»: равновесия между внутренним деланием и устройением мира, просвещением «ветхого Адама».

Другой пример «восхождения в покой Божий» предлагает «Повесть о Петре и Февронии Муромских» (XVI в.). Жанровая форма агиографии подвергается в Повести определенной трансформации, так как этот текст является первым в русской духовной традиции повествованием о житии праведников (святых в миру).

3.3 Путь к бесстрастию Божию как внутренний сюжет «Повести о Петре и Февронии Муромских»

Повесть Ермолая-Еразма о Петре и Февронии Муромских (XVI в.) довольно часто становится объектом изучения в современной отечественной медиевистике. Исследование особенностей поэтики текста, идейных и текстологических параллелей в средневековой книжности находится в центре

⁴⁵⁸ Стихира «Дивны твоя тайны, Богородице» вечерни Успения (Праздничная Минея // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/usp02.shtml>).

внимания ученых начиная с середины прошлого столетия. Исследовательская задача настоящего параграфа — с помощью концептуального анализа текста Повести выявить внутреннюю структуру сюжета и осмыслить глубинный уровень организации текста. Наиболее разрабатываемой в науке в отношении Повести является проблема ума и разума, которая осмысливается как центральная в произведении. Предлагаемые интерпретации в основном развивают идею противопоставления «ума» и «неразумия», незнания, недоумения⁴⁵⁹. «Мудрая дева» Феврония, исцелившая князя Петра, является центральным образом в развитии темы разума. Кроме того, Ермолай-Еразм во вступлении к Повести определяет духовный смысл Рождества Христова как желание Бога «всех спасти и **в разум истинный привести**». Характеризуя человеческую природу, автор называет три определяющих человеческую природу Божественных дара — ум, слово и «дух»⁴⁶⁰. Анализ этих элементов

⁴⁵⁹ Дмитриева Р. П. Ермолай-Еразм // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1. С. 224–225; Гладкова О. В. 1) Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (Об идейно-художественной структуре текста) // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; О-во исследователей Древней Руси; отв. ред. Е. Б. Рогачевская. Сб. 9. М.: Наследие, 1998. С. 223 – 235; 2) К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; О-во исследователей Древней Руси; отв. ред. Д. С. Менделеева. Сб. 13. М.: Знак, 2008. С. 537 – 569; 3) Тема монастыря в Повести от жития Петра и Февронии Муромских: символика и художественная реальность // Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения: Материалы международной научной конференции «Кусковские чтения», г. Москва, 3–6 октября 2019 г. / сост. М.В. Михайлова. М.: Издательский центр МГИК, 2019. С. 212 – 219; Ужанков А. Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения). Ч. 1 – 2 (2004) [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pravoslavie.ru

⁴⁶⁰ Богословская мысль Ермолая-Еразма определена православной гимнографической и догматической традицией. Ср.: тропарь на Рождество Христово: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума», а также святоотеческие сочинения, посвященные догмату о Святой Троице.

Параллели между Повестью и воскресным Каноном Св. Троице представлены в исследовании О. В. Гладковой. Ср.: Канон: «Да человеком единственное, трисятельное Твое явиши Божество, создавший прежде человека, по Твоему образу вообразил еси, ум ему, и слово, и дух дав, яко человеколюбец» (см.: Гладкова О. В. К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13. М.: Знак, 2008. С. 564).

В издании Повести в серии «Библиотека литературы Древней Руси» отсутствует выражение «умъ, и слово, и духъ животен», тогда как в издании в серии «Памятники литературы Древней Руси» (Сочинения Ермолая-Еразма // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в. М.: Художественная литература, 1984. С. 626) оно есть в

текста лежит в основе осмысления темы ума и разума как идейного стержня всего произведения.

Вместе с тем, что, безусловно, тема ума (разума истинного) в поэтике Повести играет ключевую роль, остается вопрос о том, как интерпретирует «разум истинный» автор. В этом контексте обращает на себя внимание то, что во вступлении Ермолай-Еразм посвящает самый большой по объему отрезок не определению «триподобной» природы человека, а описанию «Божественного естества» как «неизреченного бесстрастия Божия», где лексемы «страсть» (страдание) и «бесстрастие» встречаются 7 раз⁴⁶¹. Дальнейшее развитие сюжета произведения от Крестной смерти Иисуса Христа во вступлении к тихой смерти муромских святых в финальной части Повести выстраивается именно вокруг идеи «бесстрастия Божия». Концептуальный анализ текста позволяет выявить, как воплощается идея преображения «страстной» (земной) природы человека и восхождения в покой «бесстрастия» Божия в эсхатологическом хронотопе Повести. Исихастские основания концепции человека, воспринятой Ермолаем-Еразмом из восточнохристианской аскетической традиции, объясняют и идею «триподобной» человеческой природы, и идею ее Преображения как цели духовного пути.

тексте, несмотря на то, что оба варианта публикуют один и тот же список: РНБ. Соловецкое собр., № 287/307.

⁴⁶¹ «И во страсть его божественное его естество **безстрастно** пребысть. **Безстрастие** же его **неизреченно** есть, и **невозможно** есть никакую притчею **сказать**, ни мощно к чесому приложити, занеже все тварь его есть; в твари же его разумѣваем **безстрастие**, ибо аще какову древу стоящу на земли, солнцу же с небеси сияющу на нь, в ту ж годину древу тому, аще ключится посекаему быти и сим **страдати**, ифирь же солнечный от древа того не отступит, ниже спосѣкается з дровом, **ни стражет**.

Глаголем же убо о солнце и о древѣ, понеже тварь его есть; зижител же и содѣтель **неизглаголим** есть. Сей бо **пострада** за ны плотию, грѣхи наша на крестѣ пригвозди, искупив ны миродержителя лестца ценою кровию своею честною. О сем бо рече сосуд избранный Павел: «Не будите раби человеком, куплени бо есте ценою». По распятии же господь наш Иус Христось тридневно воскресе, и в четыредесятный день вознесеся на небеса, и съде одесную Отца, и в пятидесятный день ото Отца послав Духъ святыи на святыя своя ученики и апостолы. Они же всю вселенную просвѣтиша вѣрою, святым крещением» (Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Библиотека литературы Древней Руси / Под. ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI в. СПб.: Наука, 2000. С. 452, 454. Далее: Повесть о Петре и Февронии).

Исходя из «триподобной» природы человека, определенной автором Повести в соответствии со святоотеческим учением («умъ, и слово, и духъ» как соответствие Богу-Отцу, Богу-Сыну и Св. Духу в Пресвятой Троице), мы сфокусировали свое внимание на том, как такое понимание человека получило отражение в тексте. «Разум, мудрость», «ум», «незнание», «недоумение, удивление», «слово», «говорение» — эти концепты, связанные с семантическим полем *мыслительная и речевая деятельность*, составили предмет концептуального анализа текста Повести. Концептуальный анализ позволяет выявить имманентные дискурсивные установки автора, которые не всегда прямо проговорены в тексте, но определяют его семантическую структуру.

В начале анализа необходимо отметить, что, во-первых, что тема мудрости реализуется в тексте Повести вне какой-либо определенной логики развития: автор называет Февронию «мудрой» только во второй части Повести и в последующем тексте использует эту характеристику лишь в заключительной молитве, которая повторяет композиционное строение основного повествования. В третьей и четвертой частях Ермолай-Еразм уже называет Февронию святой. То же отсутствие заданной логики наблюдается в использовании слов, связанных с денотатом «разум». Слова с корнем -разум- встречаются в основном тексте Повести всего четыре раза (не считая вступления):

- 1) в первой части князь Петр «разумѣ быти пронырство лукаваго змия», который являлся в образе брата Павла;
- 2) во второй части молодой княжеский дружинник «не разумѣ» слов мудрой Февронии, говорящей загадками;
- 3) в третьей части сама Феврония «разумѣв злый помысль» некоего мужа, останавливает его в греховных мыслях;
- 4) и, наконец, в четвертой части «неразумнии» люди пытаются разлучить свв. Петра и Февронию, уже после смерти праведников разводя их честные тела по разным церквам.

Эта последовательность, как нам представляется, демонстрирует отсутствие определенной логики развития внутреннего сюжета Повести и не позволяет говорить о движении человеческого «неразумия» в «разум истинный». В целом, тема человеческого разума и мудрости не является сюжетообразующей в произведении Ермолая-Еразма.

Если говорить о всех трех составляющих человеческой природы, «ум», «слово» и «дух» в Повести (в основной повествовательной части) не исключительно человеческие качества, они оказываются присущи и «неприятному летящему змию». Собственно говоря, все разумные творения Божии оказываются обладающими дарами ума, слова и духа (в последствии Ермолай-Еразм в «Книге о Св. Троице» развивает мысль о трехчастности всех явлений тварного мира). Кроме того, эти концепты обладают не только положительной, но и отрицательной коннотацией в тексте Повести («Враг бо наполни их **мыслей**», «**безстудные гласы**» и т. д.). В целом, по нашим наблюдениям, соотношение отрицательных и положительных по смыслу текстовых элементов, реализующих концепт «мыслительная деятельность, разум», более или менее соразмерно. То есть автор не подчеркивает их положительно-спасительную функцию. В третьей части произведения количество лексем с негативной семантикой даже возрастает, преобладая над положительной. Таким образом, можно предположить, что автор, несмотря на духовную природу человеческого разума и слова, не отводит им сотериологическую роль, поскольку не выдерживает какую-либо определенную оценочную, этическую характеристику концептов «человеческая речь» и «мыслительная деятельность».

С другой стороны, четкие оценочные коннотации отсутствуют и у слов со значением «неведение», «недоумение», «удивление», обратным по отношению к значению «ум», «мудрость», «знание». Эти лексем также не имеют однозначно отрицательной семантики. Конечно, образ «мудрой девы» Февронии, обладающей даром провидения, не знает таких характеристик, как

неведение или недоумение: Феврония ничему не удивляется, поскольку духовным взором проникает в суть душевных переживаний окружающих людей и совершающихся вокруг нее событий. Безусловно, образ Февронии вписан в Богородичный круг смыслов. Восприняв из литургической и святоотеческой традиции основной круг символично-прообразовательных идей, связанных с образом Богородицы и фактом Ее Успения, самостоятельно развивает такие смыслы, идеи и топосы, включенные в это смысловое поле, как идея Премудрости Божией, Покров христианского мира, сопричастие животворной смерти Христа. Ключевая идея женских образов, сопричастных образу Божией Матери, — спасение и обожение человека. Образ Февронии — один из таких образов⁴⁶².

Однако можно усомниться в том, что оппозиция *ум/недоумение, незнание* составляет внутреннюю структурную основу сюжета Повести. Скорее наоборот, ум и недоумение выступают в тексте как взаимообусловленные: способность к удивлению и недоумению оказывается показателем проницательности князей Павла и Петра, а также нашедшего Февронию в селе Ласково княжеского отрока, и даже более — нередко именно удивление и непонимание приводят героев к обретению нравственной истины. Так, в первой части Повести Павел трижды «мысляше, но **недоумѣяшеся**», как победить змея, в итоге признавшись жене: «Смерти убо **не вѣм**, каку нанесу на нь». И именно незнание заставляет князя «поведать» о змее и пророчестве брату Петру. Петр в свою очередь, «**не вѣдый**», что такое способный поразить змея Агриков меч, ищет его, обретя в конце концов в Воздвиженском монастыре в алтарной стене храма. Затем именно непонимание и удивление помогает Петру опознать змея и победить его: «и **не**

⁴⁶² *Гладкова О.В.* Тема монастыря в Повести от жития Петра и Февронии Муромских: символика и художественная реальность // Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения: Материалы международной научной конференции «Кусковские чтения», г. Москва, 3–6 октября 2019 г. / сост. М.В. Михайлова. М.: Издательский центр МГИК, 2019. С. 212 – 219.

свѣм и чюжуся, како брат моей напреди мене обрѣтесе в храминѣ у снохи моея?»⁴⁶³.

Вторая часть Повести начинается с того, что в результате неведения Рязанской земли и поиска врачевателя княжеский отрок находит Февронию и приводит к ней князя Петра⁴⁶⁴. Вся сцена знакомства отрока с Февронией пронизана интонацией удивления: юноша «зря видѣние **чюдно**» – Февронию со скачущим около нее зайцем, затем «**не внят во умъ**», «не разумѣ глаголь ея, **дивляшесе**, зря и слыша вещь подобну **чюдеси**». Так что именно удивление заставляет юношу поверить в исключительные способности Февронии как целительницы.

И вместе с тем удивление Петра, проигравшего Февронии в словесном состязании («Князь же **дивлесе** отвѣту ея») и получившего от нее скорое исцеление («На утрии же узрѣв си все тѣло здраво и гладко <...> и **дивляшесе** скорому исцелению»), не имеет никакого нравственного результата. Князь нарушает данное слово и пытается откупиться от своей будущей жены: «Но не восхотѣ пояти ю жену себѣ отечества ея ради и послав к ней дары»⁴⁶⁵. Кроме того, в третьей части Повести встречается лексема «не ведуще» уже собственно в значении духовной близорукости — «злые» бояре, «не вѣдуще будущаго», изгоняют Февронию из Мурома. В четвертой части – языковых единиц со значением «незнание, непонимание, удивление», кроме уже указанного «люди неразумнии», мы не встретили.

Обратим внимание на то, что если в первой и второй частях Повести реакция персонажей, удивляющихся необычным, непонятным или чудесным явлениям, выписана подробно, то в третьей и четвертой частях совершающиеся чудеса ни у кого недоумения уже не вызывают, зато рождают страх перед свидетельствами святости Петра и Февронии.

⁴⁶³ Повесть о Петре и Февронии. С. 454.

⁴⁶⁴ «Князь же мой имѣя болѣзнь тяжку и язвы. <...> Сего ради сѣмо повелѣ себе привести, яко слыша здѣ мнози врачеве. Но мы **не вѣмы**, како именуются, **ни жилищ их вѣмы**, да того ради вопрошаем о нею» (Повесть о Петре и Февронии. С. 460).

⁴⁶⁵ Повесть о Петре и Февронии. С. 462.

В третьей части Повести человек, воззревший на святую «с помыслом», «уведе, яко в ней есть прозрѣния даръ, бояся к тому таковая помышляти»⁴⁶⁶; в четвертой – неразумные люди, дважды обретая «святии въ едином гробѣ», «ктому не смѣяху прикоснутися святѣм их телесем»⁴⁶⁷.

Страх перед проявлением святости, удерживающий героев от греховных помыслов и поступков, — это, на наш взгляд, вариация «Страха Божия», с которым приступают верующие к причащению Святых Тайн Евхаристии. В современной теории концепта «удивление» в качестве одной из его основообразующих характеристик справедливо выявлена когнитивная продуктивность, в то же время концепт «страх», противопоставленный удивлению, характеризуется подавлением когниции⁴⁶⁸. Однако в Повести Ермолая-Еразма страх не менее, чем удивление, маркирует обогащение человека духовным знанием, что, видимо, определено общей средневековой христианской традицией.

Показательно то, что только в третьей и четвертой частях Повести Февронию, а затем и князя Петра Ермолай-Еразм называет святыми. То есть только в последних двух частях герои обретают «обоженость духа», свою «силу и державу»: «Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев: Той даст силу и державу людем Своим, благословен Бог» (Пс. 67: 36). 67-й псалом, входящий в Пасхальный богослужебный чин, начинается стихом «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его», который в христианской традиции начинает Молитву к Честному и животворящему Кресту Господню⁴⁶⁹, а заканчивается стихом: «Дивен Бог во святых своих...» (в дословном переводе «страшен, грозен, силен»). Поэтому не случайно, что автор использует глагол «дивитися», а не «недоумити» или «чюжатися», говоря о впечатлении, которое производит при

⁴⁶⁶ Повесть о Петре и Февронии. С. 466.

⁴⁶⁷ Повесть о Петре и Февронии. С. 468.

⁴⁶⁸ См.: *Сергеев А. И.* Контрастивно-семантический анализ концепта «удивление» в русском и немецком языках: На материале произведений Н. В. Гоголя и Э. Т. А. Гофмана: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20. М.: МПГУ, 2004.

⁴⁶⁹ О значении образа Честного Креста в тексте Повести см.: *Гладкова О. В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 13. М.: Знак, 2008. С. 544 и др.

первой встрече Феврония на княжеского отрока и затем на самого князя Петра. Святость героев не является исключительно чудесной по своему происхождению, она есть результат их напряженного духовного пути. Таким образом, личности святых Петра и Февронии Повесть описывает через синтез значений «страшно», «удивительно», «разумно», «свято».

Идейный замысел Повести обусловлен движением героев «в разум истинный», то есть к спасению, исходя из специфики агиографического жанра, к которому принадлежит произведение (несмотря на определенные оговорки в вопросе жанра Повести), и из общего характера средневековой русской книжной традиции. Прагматическая задача любого жития, и шире — книжного слова, равного молитвенному подвигу, — свидетельство о духовном пути к Преображению духа. Функция свидетельствования реализуется в жанре жития в совокупности с функциями дидактической и догматической. Логика реализации концептов «разум, мудрость», «ум», «незнание», «недоумение, удивление» в тексте Повести позволяет сделать вывод, что учительная задача произведения не связана с развитием темы человеческого ума, а тем более с темой обретения «житейской мудрости» (см. Приложение IV). В контексте исихастской аскетической традиции внимание автора не может быть сосредоточено в пределах земного, человеческого существования. Для восточнохристианской религиозной культуры вопрос об оправдании земного бытия человека и возможностей его разума не имеет такой актуальности, как, напротив, в западноевропейской культуре этого времени.

Особенности лексико-семантического уровня организации текста показывают, что, по мысли автора жития, «разум истинный» не предполагает, видимо, обретения или активного проявления качеств человеческой природы, в том числе и Божественных даров человеку (мыслить, говорить, слышать, видеть), но предполагает, напротив, снижение их активности или даже полное отсутствие их проявлений. Концептуальный метод исследования текста предполагает сочетание приемов количественного и качественного анализа. Результаты статистических подсчетов, позволяющих интерпретировать

лексико-семантическую организацию текста Повести представлены в Приложении IV. Лексические единицы, составляющие концептуальное поле «знание/незнание» («уведети», «вести», «не вести») и в целом — «мыслительная деятельность» («мыслити», «разумети», «умъ», «прозрения дар», «промысленик» и пр.) исчезают из текста к четвертой части Повести. Несмотря на наличие чудес, как уже сказано выше, две последние части Повести уже не включают и концепт «удивление» («чюжатися», «дивитися», «недоумити») — концепт «страх» замещает «удивление». В эпизодах, где явлена святость героев, автор использует лексему «обрести», маркирующую чудо, однако в тексте полностью отсутствуют лексические единицы, которые выражают концептуальное поле «зрительное и слуховое восприятие» («людие обрѣтоша гроби их особня тщи, в няже их вложиста. Святая же телеса их обретоста внутрь града <...> въ едином гробѣ»⁴⁷⁰ и др.). Слово «обрести», можно предположить, обладает более широкой семантикой, нежели слово «увидеть», и вводит читателя в пространство духовных, а не только внешних явлений.

Кроме того, что здесь отсутствуют лексемы, входящие в смысловые поля «мыслительная деятельность» и «восприятие внешнего мира», эта часть и, в том числе, кульминационный эпизод характеризуются снижением частотности языковых единиц, реализующих концепт «говорение, речевая деятельность». Несмотря на то, что кульминационный эпизод успеха героев построен на диалоге, как и в целом произведение, слов со значением «говорить» здесь значительно меньше, чем в предыдущих частях. Четвертая часть повести передает состояние абсолютного доверия Творцу и внутреннего покоя в душе св. Февронии, отсутствие страдания и страха перед смертью⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Повесть о Петре и Февронии. С. 468.

⁴⁷¹ О тишине и миротворности образа Февронии, сопоставляя его с «тихими ангелами» Андрея Рублева, писал еще Д. С. Лихачев в классических своих работах. Особой значимостью обладает бытовая деталь, ставшая хрестоматийной в осмыслении Повести Ермолая-Еразма, — нить, которую готовящаяся к смерти Феврония бережно обматывает вокруг иглы, заканчивая вышивать. Вслед за Д. С. Лихачевым этот образ в науке получает разнообразные интерпретации от фольклорно-мифологических до художественно-символических. См.: *Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси*. М.: Наука, 1970;

Концептуальный уровень организации текста поддерживает этот образ, так как проявление земной, рационально-чувственной природы человека здесь сводится к минимуму. В целом, для финала характерна атмосфера тишины, «неговорения», покоя.

Таким образом, четвертая часть Повести создает образ обóженного человека, в котором отражено «неизреченное безстрастие Божия». Исихастский идеал Преображения, видения Фаворского света. Напомним, что именно бесстрастие Божественной природы, осмысляя сотериологическую роль крестной смерти Христа, Ермолай-Еразм посвящает наибольший по объему отрывок во вступлении к Повести. Спасение, «разум истинный», бесстрастие Божие — тот, условно говоря, синонимический ряд, который определяет внутренний сюжет и идейную основу произведения.

Как уже было указано, только в двух последних частях Повести Ермолай-Еразм называет Петра и Февронию святыми, в этих же частях автор указывает на смирение «без ярости» как итог их пути в «разум истинный»:

«якоже бѣ ему обычей, **ни о чесомже ярости имѣя**»⁴⁷²;

«Бѣста бо ко всѣм **любовь равну** имуще, не любяще гордости, ни грабления, ни богатства тлѣннаго щадяще, но в Богъ богатѣюще. <...> Град бо свой **истинною и кротостию, а не яростию** правяще. Странныя приемлюще, алчныя насыщающе, нагия одевающе, бѣдныя от напасти избавляюще»⁴⁷³.

В концепте «бесстрастие» сочетаются два смысловых поля, которые фиксируют словари древнерусского и церковнославянского языков. Это «отсутствие страдания» и «бесстрастие кроткое, любовь, исключаящая страсти...». Оба этих значения актуализируются в повести Ермолая-Еразма.

Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М.: Современник, 1975.

⁴⁷² Повесть о Петре и Февронии. С. 464.

⁴⁷³ Повесть о Петре и Февронии. С. 466, 468.

В итоге, как показывает концептуальный анализ текста, смысловой стержень Повести составляют не тема ума и разума и не тема супружеской любви и верности, что в современном общественном сознании является приоритетной интерпретацией произведения позднего средневековья. Сегодня образы свв. Петра и Февронии осмысляются сквозь призму романтической и неоромантической литературной традиции, повестей А. Ремизова и И. Бунина. Средневековый же автор Ермолай-Еразм реализует общую для христианской культуры идею — смирения и тишины. Того, что в монашеской практике называлось «попечением о смерти»⁴⁷⁴, синтезом «движения по ту сторону понятий», аскетического преодоления страсти и деятельной любви к миру. Феврония, изначально обладая даром мудрости, ведет за собой князя Петра через милосердие, мягкосердие, кротость и смирение в разум истинный — к «неизреченному бесстрастию Божию». Не случайно, узнав о болезни князя Петра, она предсказывает: «Аще будет **мяжкосердь** и **смирен** во отвѣтѣх, да будет здрав!»⁴⁷⁵.

«Повесть о Петре и Февронии Муромских» явилась первым образцом жития праведников, ставшего одной из наиболее активных агиографических жанровых форм в последующие столетия. Текст Повести – результат жанрового эксперимента Ермолая-Еразма, возможно, не оцененного составителями Великих Четых Миней (Повесть не была включена в это монументальное собрание Митрополита Макария), но ставшего одним из ключевых этапов в развитии повествовательных стратегий в русской книжной культуре. В основе эксперимента лежит синтез житийной формы с устной традицией и традицией историко-легендарных повестей⁴⁷⁶, а сам образ

⁴⁷⁴ Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 105, 228. Этой идее созвучны слова преп. Исаака Сирина: «Добродетель есть мать печали; от печали рождается смирение; смирению дается благодать».

⁴⁷⁵ Повесть о Петре и Февронии. С. 460.

⁴⁷⁶ Этот вопрос очень подробно изучен в научной литературе: Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979; Скрипиль М. О. Повесть о Петре и Февронии в ее отношении к русской сказке // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский

праведников оказывается одним из вариантов «среднего пути». То есть при всей экспериментальности и творческий метод автора, и система координат, определяющая внутренний (имплицитный) хронотоп текста, органично вписываются в общую направленность культуры.

3.4 Эсхатологические смыслы в притчевом хронотопе «Повести о Горе-Злочастии»

Путь к спасению как центральная проблема христианской средневековой культуры становится одной из основных религиозно-философских проблем «Повести о Горе-Злочастии, какъ Горе-Злочастие довело Молотца во иноческий чинъ»⁴⁷⁷ – выдающегося повествовательного произведения уже XVII века. Пафос текста определен всей предыдущей древнерусской традицией. Повесть представляет собой оригинальную переработку сюжетной модели притчи о блудном сыне⁴⁷⁸. Подобно младшему сыну евангельской притчи, Молодец в Повести последовательно идет по пути самоутверждения: герой покидает Дом отца и матери, растрчивает отеческое «имение» и попадает под власть беса (Горя-Злочастия), которому в конце концов кланяется «до сыры земли». Противостоять власти Горя герой может

Дом); ред. В. П. Адрианова-Перетц. Т. 7. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 131 – 167; *Лихачев Д. С.* Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М.: Современник, 1975; *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского Царства. СПб.: Акрополь, 1995; *Демкова Н. С.* К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 77 – 95; *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (XVI в.) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М.: Наследие, 1998. С. 223 – 235; *Сулица Е. И.* Женские персонажи в древнерусской словесности: поэтическая образность и принцип синкретичности // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. 2014. № 4 (45). С. 76 – 90.

⁴⁷⁷ Повесть о Горе-Злочастии // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. Т. 15: XVII век. СПб.: Наука, 2006. С. 31 – 43. (Далее: Повесть о Г-З)

⁴⁷⁸ *Демкова Н. С.* Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 135 – 146.

только после обретения истинного смирения, выраженного в Повести преодолением Молодцем ложного стыда неудачника и решением вернуться к родителям. Толчком к выбору нового, «спасенного» пути для Молодца стало воспоминание о матери. Напевая материнскую песню, где с помощью символического мотива одевания дитя в «драгие порты»⁴⁷⁹ передается совершенство «новосозданного человека» и изначальная любовь, связывающая Божие творение с Творцом. Молодец выбирает путь возвращения, требующий напряжения всех душевных сил и приводящий героя в монастырь – Дом Божий.

Повесть представляет собой синтез книжной и фольклорной традиций⁴⁸⁰. Взаимосвязь разных жанровых форм, соединение догматических рассуждений и духовного наставления с занимательным рассказом являются здесь, говоря словами К. К. Ацентьева, «выражением различных и вместе с тем дополняющих друг друга сторон духовного опыта, осуществляющегося в многомерном смысловом пространстве человеческого существования»⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ Первым образным воплощением последствий грехопадения в Повести становится переодевание в «гунку кабацкую».

⁴⁸⁰ Вопрос о связи текста Повести с различными жанрами и конкретными памятниками фольклора и книжной культуры изучается в отечественной науке начиная с XIX века. См.: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб.: Общественная польза, 1861. С. 605 – 606; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1881. С. 397; *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси / АН СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 54 – 96; *Путилов Б. Н.* Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии» // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. И. П. Еремин. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 222 – 235; *Демкова Н. С., Лихачев Д. С., Панченко А. М.* Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII века // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я. С. Лурье. Л.: Наука, 1970. С. 450 – 475; *Бакланова Н. А.* Эволюция русской оригинальной бытовой повести на рубеже XVII – XVIII веков // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М.: Наука, 1971. С. 160 – 170; *Федоров А. Ю.* «Повесть о Горе и Злочастии» в ее отношении к волшебной сказке // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 44. Л.: Наука, 1990. С. 284 – 299; *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура. М.: Высшая школа, 1999; и др.

⁴⁸¹ *Ацентьев К. К.* Слово «от издателя» // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.). СПб.: Византиноведение, 1996. С. XV.

Однако справедливо, на наш взгляд, утверждение Н. А. Баклановой о доминировании в тексте, прежде всего, книжной традиции⁴⁸².

Еще Д. С. Лихачев, говоря о соединении в сюжете символических и бытовых элементов, показал притчевый характер произведения: «Рождение молодца рассматривается здесь как обобщенный образ «рождения человеческого», а вся последующая жизнь молодца <...> могла бы быть определена как «жизнь человеческая» вообще»⁴⁸³. Текст Повести соответствует основным характеристикам жанра притчи. Это двуплановость повествования, достоверность и развернутость фабульного плана наряду с подчиненностью произведения на всех его уровнях философскому замыслу автора (то есть построение произведения как доказательства определенной идеи), наличие разработанной системы символов, сжатость художественного пространства и условность времени⁴⁸⁴.

Однако содержание этой притчи, на наш взгляд, не исчерпывается изображением «злострадания» человеческого рода (Д. С. Лихачев, А. С. Демин) или утверждением вечных нравственных ценностей: «нельзя убить, нельзя пренебречь матерью, нельзя не только служить злой силе, но даже и давать согласие служить ей» (Н. С. Демкова⁴⁸⁵). Осмысление книжной основы текста позволяет выявить богословский уровень сюжета. Автор Повести вполне точно и полно изложил основные вопросы православной антропологии, по примеру евангельских притч, в сюжетно разработанном

⁴⁸² Бакланова Н. А. Эволюция русской оригинальной бытовой повести на рубеже XVII – XVIII веков // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М.: Наука, 1971. С. 160 – 170. См. также: Охтеня С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002.

⁴⁸³ Лихачев Д. С. Иносказание «жизни человеческой» в «Повести о Горе-Злочастии» // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 26.

⁴⁸⁴ Кечерукова М. А. Жанровая специфика и проблематика романов-притч Уильяма Голдинга 1950 – 1960-х годов: автореферат дис. ... канд. филол. наук. 10.01.03. СПб.: СПбГУ, 2009.

⁴⁸⁵ Демкова Н. С. Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 135 – 146.

повествовании об индивидуальной человеческой судьбе, в понятных и, видимо, актуальных для Руси XVII века образах.

Предлагая оригинальную переработку сюжетной модели евангельской притчи о блудном сыне, автор усложняет эту модель, удваивая мотив падения героя, а также проводя параллель с сюжетом Книги Бытия о творении мира и человека, о грехопадении первых людей и его последствиях. В святоотеческой традиции евангельская притча истолкована как нравственное поучение о покаянии и прощении⁴⁸⁶. Повесть же в результате наложения двух сюжетных схем в притчевой форме отражает, на наш взгляд, догматическое учение Православной Церкви о природе человека и его назначении в эсхатологическом контексте⁴⁸⁷. Имея в виду внутреннее единство православного учения о человеке, нам представляется возможным и продуктивным в обосновании интерпретации текста XVII века опираться на сочинения не только Отцов Церкви, но и св. Игнатия Брянчанинова, св. Иоанна Кронштадтского, В. В. Зеньковского и других философов XIX – XX вв., чья мысль развивалась в русле православной традиции.

Отправным пунктом для развития философской идеи (именно идеи, а не сюжета) в Повести служит рассказ Введения о грехопадении первых людей. По верному замечанию Ю. М. Лотмана, в средневековой культуре любое новое событие «не есть нечто отдельное от «первого» его прообраза» – оно

⁴⁸⁶ Ср. Феофилакт Болгарский: «Небезызвестно мне, что некоторые разумели под старшим сыном ангелов, а под младшим природу человеческую, возмутившуюся и не покорившуюся данной заповеди. Другие разумели под старшим израильтян, а под младшим язычников. Но истинно то, что мы сейчас сказали, именно: что старший сын представляет собой лицо праведных, а младший сын – грешников и раскаивающихся...» (*Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 411). Так же: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 тт. Т. 10. Кн. 2. СПб: Изд-е С-Петербургской Духовной Академии, 1904. С. 952 – 955.

⁴⁸⁷ С. А. Охтеня, анализируя библейский код Повести, приходит к выводу о преобладании евангельских мотивов над ветхозаветными (*Охтеня С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси*. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002. С. 21), однако нам представляется, что ситуация если не обратная, то, по крайней мере, можно говорить о равноправном положении двух сюжетных структур.

только является обновлением и ростом вечного «столбового» события⁴⁸⁸. Поэтому и весь сюжет Повести ученый представляет как «обновление» исходного греха человека. На наш взгляд, сюжет об изгнании Адама и Евы из рая не только «служит иллюстрацией («так уже было») ситуации другого времени, в результате чего поступки литературного героя XVII века получают вневременное, «вечное» значение»⁴⁸⁹, но и дает ключ к пониманию человеческой природы, причин зла и греха в человеке и в мире.

Протопр. Василий Зеньковский определяет идею первородного греха как основную христианскую идею в области антропологии: «Грехопадение прародителей получило метафизическое значение, распространившись на всю природу»⁴⁹⁰. Грех разрушил существовавшую до него гармонию всех душевных сил человека, душа стала находиться в постоянной борьбе с самой собой. Зло и смерть вошли в мир. Человек «отпал от древа жизни, то есть от любви Божией», как говорит преп. Исаак Сирийский⁴⁹¹. Зло, вошедшее в мир через замутнение духа у прародителей вследствие искушения, тем самым подчинило и всю природу «рабству тления»⁴⁹².

Первородный грех, живущий в каждом человеке в силу единосущия человечества, проявляет себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам⁴⁹³. Однако тема первородного греха на этом в Повести не

⁴⁸⁸ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. (Культурный код). С. 354.

⁴⁸⁹ Там же. С. 354 – 358.

⁴⁹⁰ Василий Зеньковский, протопр. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 193.

⁴⁹¹ По кн.: О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской патриархии, 1991. С. 91.

⁴⁹² «Умертвилась душа Адама, – пишет св. Григорий Палама, – преслушанием разлучившись от Бога: ибо телом он прожил после того (падения) до девятисот тридцати лет. Но смерть, постигшая, по причине преслушания, душу, не только соделывает непотребною душу и наводит проклятие на человека, но и самое тело, подвергнув его многим немощам, многим недугам и тлению, наконец предает смерти» (Св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, послание к Ксении монахине. (по кн.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке / Примеч. авт.; предисл. и подгот. текста архим. Исая (Белова). М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997).

⁴⁹³ Ино зло племя челоѳческо,
в началѳ пошло непокорливо,
ко отцову учению зазорчиво,

исчерпывается. Как пишет А. М. Панченко, до того момента, как Молодец попадает на пир, автор «создает два параллельных и подобных ряда событий – ветхозаветных, с одной стороны, и современных ему, взятых из русской действительности – с другой»⁴⁹⁴. Собственно Притчевое повествование о Молодце дает более полную интерпретацию факта грехопадения, чем вступление, призванное, видимо, лишь обозначить тему, «заложить фундамент» произведения.

Бог сотворил человека по образу и подобию Своему. То есть человек сотворен совершенным «отпечатком» Божественного совершенства. Следовательно, изначально человеку была присуща нравственная чистота, благодать, премудрость и постоянство в добре как отражение благодати Творца⁴⁹⁵. Несмотря на свою ограниченность, человек был совершенен.

Будеть молодець уже в разумѣ, въ беззлобии,
и возлюбилѣ его отецъ и мать..., –

эта первая характеристика Молодца описывает гармонию природы новосозданного человека, однако почти сразу после этого герой получает совершенно иную оценку:

к своей матери непокорливо
и к совѣтному другу обманчиво.
А се роди пошли слабы, добру божливи,
а на безумие обратилися
и учили жить в суѣте и в неправдѣ,
в перечине великое,
а прямое смирение отринули
(Повесть о Г-З. С. 31 – 32).

Л. И. Алехина предлагает другой вариант текстологической правки этого отрывка:

А се роди пошли слабы,
До ору божливи,
а на безумие обратилися
и учили жить в суете,
и в правде верчение великое,
а прямое смирение отринули...

(Алехина Л. И. Текстологические заметки к Повести о Горе-Злочасти // Русская литература. 1991. № 1. С. 142 – 144).

⁴⁹⁴ Панченко А. М. Литература второй половины XVII в. // История русской литературы X – XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1979. С. 396.

⁴⁹⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 22.

Молодец был в то время се мал и глупъ,
не в полномъ разумѣ и несовершен разумомъ⁴⁹⁶.

Этот, казалось бы, алогизм⁴⁹⁷ в свете учения Отцов Церкви перестает быть таковым: человек сотворен совершенным, но силы его ограничены. Только путем духовного делания (ему предоставлено было возделывать и хранить рай (Быт. 2: 15), то есть, прежде всего, через Божие творение познавать Божественное величие и благодать) «человек-тварь соделывается причастником Божественного естества. Человек, достигший такого состояния, называется богом по благодати»⁴⁹⁸. Новосозданные же люди не были еще утверждены в состоянии святости, и познание зла, греха было для них еще губительным. «Познание это хранилось, отлагалось, может быть, для усовершенствовавшихся деланием и хранением рая, – для новосозданных оно было преждевременно и смертоносно»⁴⁹⁹. Но Молодец, подобно младшему сыну в евангельской притче, не признает свою ограниченность и, может быть, как раз в силу своей ограниченности решает, что уже способен жить по своему разуму.

Сотворив человека по образу и подобию Своему, Бог даровал ему свободу. Человек же обращает ее себе во зло, подразумевая под свободой своеволие: Молодец хочет «жити, как ему любо» («хочу по своей глупой воле пожить»), по формуле «Человека из подполья»). Так же как в притче о блудном сыне, сначала совершилось внутреннее отпадение Молодца от родительской опеки, а за ним последовало и внешнее нарушение отеческой заповеди. В толковании евангельской притчи прот. Григорий Дьяченко пишет: «Когда

⁴⁹⁶ Повесть о Г-З. С. 32, 33.

⁴⁹⁷ А. С. Демин толкует его как один из примеров проявления в тексте Повести барочного скептицизма: «Автор повести, по-видимому, исходил из пессимистического, даже трагичного представления о том, что все хорошее всегда подпорчено. В этой связи знаменательна противоречивость деталей в целом ряде эпизодов памятника (по принципу: от хорошего все приходит к плохому)» (Демин А. С. «Повесть о Горе-Злочастии» // История древнерусской литературы: Аналитическое пособие / МГУ им. М.В. Ломоносова; Ин-т мировой лит-ры РАН; отв. ред. А. С. Демин. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 738–744).

⁴⁹⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 22.

⁴⁹⁹ Там же. С. 49.

ищут себе свободы, значит, тяготятся быть под властью Божию. Гордость оскорбляется чужою властью»⁵⁰⁰. И Молодцу «своему отцу стыдно покориться и матери поклониться». Первородный грех есть не просто вкушение от запрещенного древа (в Повести «питья пьяные»), а противодействие твари воли Творца и попытка человека, исключая духовное делание, сделаться равным Богу («будете как боги» — говорит змей-искуситель (Быт. 3: 4 – 5)). Сущность грехопадения заключалась в ложном самоопределении, самоутверждении. Ложный, но принимаемый за истинный, образ самоопределения «по идеалу собственной самости» как следствие самообожествления прочно вошел в саму природу человечества⁵⁰¹.

После своего падения Молодец сетует:

«какъ не стало деньги, ни полуденьги,
такъ не стало ни друга, не полдруга;
род и племя отчитаются,
всѣ друзи прочь отпираются»⁵⁰², —

и все его стремления пока ограничиваются желанием вернуть «милых друзей», чтобы вновь «честь его яко рѣка текла».

Дьявол передал свой грех гордыни обольщенному человеку, стремящийся к самоутверждению человек «соделался сообщником дьявола и пленником его»⁵⁰³.

«А хто родителей своих на добро учения не слушает,
того выучю я, Горе злостное,
не к любому он учнеть упадывать,
и учнеть он недругу покаряться»⁵⁰⁴, —

⁵⁰⁰ Григорий Дьяченко, *свящ.* Объяснение воскресных и праздничных Евангелий всего года. Ч. 1. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997. С. 297.

⁵⁰¹ *Гурий, еп.* Богозданный человек. Опыт православной теодиции жизни // Богословские труды. Сб. 12. М.: Изд. Московской Патриархии, 1974. С. 19.

⁵⁰² Повесть о Г-З. С. 35.

⁵⁰³ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 59.

⁵⁰⁴ Повесть о Г-З. С. 40.

говорит впоследствии Молодцу Горе-Злочастие: своеволие оборачивается «рабством многим господам», служением многоликому греху — в Повести то другу, брату названому, который «прелстил его (Молодца) рѣчми прелесными», то Горю-Злочастию, которому Молодец покорился, «поклонился до сыры земли».

Еп. Гурий пишет, что осознание своего убожества и раскаяние в совершенном преступлении Божией заповеди могла бы привести человека к примирению с Творцом: «Через это раскаяние в содеянном и несомненное получение прощения от Бога человек мог бы восстановить нарушенное равновесие и начать прежний порядок Богом установленной жизни»⁵⁰⁵. Однако праотцы не приносят покаяния и стараются оправдать себя обвинением самого Бога. Не берет на себя ответственность за случившееся и Молодец:

Стоя молодец закручинился,
самъ говорить таково слово:
«Житие мнѣ Богъ дал великое,
ясти-кушати стало нечево!»⁵⁰⁶

Внутреннего переворота, очищения не произошло, и Молодец, утвердившись в своем грехе, уходит в страну «чюжу, далну, незнаему». Его последующий рассказ о своей судьбе очень напоминает заключительные слова вступления о наказании изгнанного из рая человечества, что еще раз подтверждает притчевый характер истории Молодца:

Таблица 2

<i>Вступление</i>	<i>Рассказ Молодца</i>
Ино зло племя челоувѣческо, в начале пошло непокорливо, ко отцову учению зазорчиво... И за то на них Господь Богъ разгневался, положил ихъ в напасти великия и срамныя позоры немѣрныя, злую немѣрную наготу и босоту,	ослушался язъ отца своего и матери, благословение мнѣ от них миновалося; Господь Богъ на меня разгневался и на мою бѣдность великия многия скорби неисцѣльныя и печали неутешныя,

⁵⁰⁵ Гурий, еп. Богозданный человек. Опыт православной теодиции жизни // Богословские труды. Сб. 12. М.: Изд. Московской Патриархии, 1974. С. 20.

⁵⁰⁶ Повесть о Г-З. С. 35.

К этому описанию Молодец добавляет важное с точки зрения толкования притчи замечание:

Все имение и взоры у мене изменилися,
отечество мое потерялося...⁵⁰⁹

Молодец растерял божественные дары, как расточивший свое имение блудный сын. По учению Отцов Церкви, имение – это, прежде всего, разумность, которой подчиняется свобода⁵¹⁰. Имение – это разум, направляемый Святым Духом, стремящийся к соединению с Божественной Истиной, способность осознать подлинное положение себя в мире и свое сыновнее отношение к Богу⁵¹¹. В соответствие со словами апостола Павла о том, что должно «иметь Бога в разуме» (Рим. 1: 28), в родительских наставлениях Молодцу троекратно повторяется тема мудрости и разума («Не бойся мудра, бойся глупа»). Молодец, подобно блудному сыну, получает от родителей (Бога) все необходимое для жизни и нравственного совершенства, но отрицает дары (Откровение Божественное), в результате чего ум его оскудевает и «теряет всякое понятие об истине»⁵¹².

Несмотря на смешение греха и человеческой души, оба имеют «собственное при себе естество». Под влиянием греха человек исказил свою божественную природу (утратил подобие Божие), но сохранил в себе Образ Божий. Символическая картина утраты подобия Божия представлена в

⁵⁰⁷ Повесть о Г-З. С. 31 – 32.

⁵⁰⁸ Повесть о Г-З. С. 36.

⁵⁰⁹ Повесть о Г-З. С. 36.

⁵¹⁰ См.: *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. Ср. в Великом покаянном Каноне св. Андрея Критского: «Вообразивъ моихъ страстей безобразие, любосластными стремленьми погубихъ ума красоту» (Канонъ Великій. Творение святаго Андрея Критскаго Иерусалимскаго, чтомый в первую неделю Поста. Славянский текстъ съ русскимъ переводомъ... / Сост. и пер. Н. Кедров. Изд. 2-е. М.: А. Д. Ступин, 1915. С. 19).

⁵¹¹ Ср. в тропаре на Рождество Христово: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума».

⁵¹² *Григорий Дьяченко, свящ.* Объяснение воскресных и праздничных Евангелий всего года. Ч. 1. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997. С. 297.

Повести с помощью традиционного мотива переодевания⁵¹³. После грехопадения человек соединяет в себе два различных начала: первое — «творческие искания добра и правды», Образ Божий, второе — грех, паразитирующий на всем светлом и творческом, что рождается в человеческой душе, искажая или разрушая ее движения⁵¹⁴. Постоянная борьба добра и зла развертывается в душе героя: он, «человек раздвоенный» (по определению А. М. Панченко), мучится своим падением. Вместе с тем духовная «невидимая брань», явившаяся результатом разрушения гармонии в природе первозданного человека, стала и залогом его спасения, так как только «употребляющие усилия» могут «восхитить Царство Божие» (Мф. 3: 12).

Констатацией изменения, «замутнения» природы человека вследствие грехопадения заканчивается повествование, параллельное ветхозаветному сюжету. Вторая часть Повести рисует образ жизни героя в стране чужой, дальней, осмысляя земную природу человечества, изгнанного из рая. Проблема спасения (возвращения) человека и человечества является центральной религиозно-философской проблемой второй части Повести. Семантическим ключом к ней, вероятно, служат слова притчи о блудном сыне: «брат твой сей **был мертв и ожил**, пропадал и нашелся» (Лк. 15: 32).

⁵¹³ ...от сна молодец пробуждается,
в тѣ поры молодец озирается,
а что сняты с него драгие порты,
чары и чулочки – все поснимано <...>
И вставал молодец на **бѣлыи** ноги,
учаль молодец наряжаться:
обувал он лапотки,
надевал он гунку кабацкую,
покрывал он свое **тѣло бѣлое**,
умывал он лице **свое бѣлое**

(Повесть о Г-З. С. 34. ср. в Великом покаянном Каноне Андрея Критского: «Раздрахъ ныне одежду мою первую, иже ми изтка Зиждитель изначала, и оттуду лежу нагъ. Облекохся в раздранную ризу, юже изтка ми змий советом, и стыжуся» (Канонъ Великій. Творение святаго Андрея Критскаго Иерусалимскаго, чтомый в первую неделю Поста. М.: А. Д. Ступин, 1915. С. 20)).

⁵¹⁴ *Василий Зеньковский, протопр.* Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 265.

Путь Молодца в дальней стране – это путь в «царстве тления», где сильны Горе-Злочастье и «сродники» его. Поэтому, с одной стороны, одним из ключевых вопросов второй части Повести является вопрос о природе зла.

Уже из вступления ясно, что суть зла – отход от Бога (от Блага). «Удалившись и отступивши от Бога, – пишет Бл. Феофилакт Болгарский, – мы делаем и терпим всевозможное зло, по словам: «вот удаляющие себя от Тебя гибнут» (Пс. 72: 27)»⁵¹⁵. Предоставленный собственному ограниченному разуму и естеству, зараженному злом, Молодец проявляет появившуюся в природе человека склонность к греху⁵¹⁶. Молодец вновь оказывается сопричастен дьявольскому греху, в результате чего попадает под власть Горя-Злочастья. Этот образ воплощает православные представления о духах лукавых⁵¹⁷. Через «врата» грехопадения человек впустил в свою душу зло, и, говоря словами св. Игнатия Брянчанинова, «дьяволу попущено, как приобретаемому право добровольным покорением ему человеков, наветовать (клеветать, досаждать, соблазнять) семья жены во время его земного странствования, блюсти его пяту»⁵¹⁸. Так «блюдет пяту» Молодца Горе-Злочастье⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 405.

⁵¹⁶ И по грѣхомъ молотцу
и по Божию попущению,
а по дѣйству дияволю, –
пред любовными своими гостми и други
и названными браты похвалился.
А всегда гнило слово похвалное,
похвала живеть челоуѣку пагуба
(Повесть о Г-З. С. 37).

⁵¹⁷ О различных существующих в науке трактовках образа Горя см.: *Охтенъ С. А.* Идейно-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастьи» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002. С. 130 – 131. Сама исследовательница интерпретирует этот образ одновременно как воплощение христианских представлений о грехе и как «обязательный элемент архетипической модели» обряда инициации (антагониста героя).

⁵¹⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 54.

⁵¹⁹ «Не на час я к тебѣ, Горе злочастье, привязалось,
хошь до смерти с тобою помучуся...
Хотя кинся во птицы воздушныя,
хотя в синее море ты поидешь рыбою,

Душа и грех смешались между собою, создавая иллюзию того, что греховные помыслы рождаются внутри человеческой души, а не в результате воздействия чуждого ей злого начала извне⁵²⁰. В соответствии с этой богословской идеей Горе, искушающее Молодца во сне, то есть через его же сознание, является как бы двойником героя. Однако образ Горя, на наш взгляд, не является персонификацией ни «злой, бесталанной» судьбы Молодца, ни некоего безличного зла в человеческой природе, то есть не является художественным приемом, имеющим место в литературе Нового времени. Горе и его «сродники» суть бесы, стремящиеся посмеяться над человеком как тварью Божией и подвергнуть его вечным мучениям и смерти:

Пошелъ молодец в море рыбою,
а Горе за ним с щастыми неводами,
еще Горе злочастное **насмѣялося**:
«Быть тебѣ, рыбонке, у бережку уловленной,
быть тебѣ да и съѣденой,
умереть будетъ напрасною смертию»⁵²¹.

Как отмечают исследователи, на протяжении всей Повести Молодец нарушает все новые заповеди: «в эпоху падения всех запретов добрый молодец сам определяет границы своей свободы»⁵²². Чем дальше герой проявляет свою свободу, тем ниже он падает, тем сильнее над ним власть беса. Сначала Горе является Молодцу во сне, но не убеждает его, затем – в образе архангела Гавриила, и «тому сну молодець повѣровал». Когда, наконец, проявление своеволия и неверия достигает наивысшей точки (Молодец в отчаянии решается на самоубийство), Горе открыто является герою и заставляет

а я с тобою пойду под руку под правую»
(Повесть о Г-З. С. 42).

⁵²⁰ По кн.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 58.

⁵²¹ Повесть о Г-З. С. 42.

⁵²² *Демкова Н. С.* Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 142.

поклониться себе «до сыры земли», то есть признать над собой его (Горя) полную власть.

Апостол Павел называет всякого человека храмом: «Вы есте церкви Бога Жива» (2 Кор. 6: 16). Как пишет св. Игнатий Брянчанинов, «человек не может не быть тем, чем он создан»⁵²³, поэтому человек есть дом, никогда не пустующий. Кто же не хочет быть храмом Божиим, тот становится вместилищем греха. Чем дальше отсутствует «хозяин дома», тем больше дом приходит в запустение, тем свободнее властвуют в нем бесы.

Ложь и прельщение использует змей (в Повести – «мил надежен друг») в искушении прародителей, «ибо нет в нем истины <...> ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8: 44), теми же средствами действует Горе. Явившись Молодцу в образе архангела Гавриила, оно не только оклеветало невесту Молодца и посеяло сомнение в благости родительских заповедей, лже-архангел искажил само понятие святости. В результате подмены понятий возникает своеобразная пародия на слова Иисуса Христа «не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут», в которой сознательно опущено «но собирайте себе сокровища на небе...» (Мф. 6: 19 – 20):

«Али тебѣ, молодец, невѣдома
нагота и босота безмѣрная,
легота, безпроторица великая?
На себя что купить, то проторится,
а ты, удал молодець, и так живешь»⁵²⁴.

В монологе Горя не просто «отразилась разудалая, бесшабашная философия героев «смеховой культуры», для которых корчма – дом родной, а пьянство – единственная радость»⁵²⁵. Он приравнивает аскетический подвиг к

⁵²³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. М.; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. С. 10.

⁵²⁴ Повесть о Г-3. С. 39.

⁵²⁵ Панченко А. М. Литература второй половины XVII в. // История русской литературы X – XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1979. С. 397.

пассивному и духовно расслабленному бездействию, «бражников» к святым⁵²⁶.

С другой стороны, хронотоп Повести, как справедливо пишет С. А. Охтеня, определен архетипической моделью мира. Здесь реализована архетипическая сюжетная схема путешествия героя из пространства жизни в пространство смерти, а затем обратно — в «спасительное место»⁵²⁷. Использование архаической сюжетной схемы, восходящей к обряду инициации, связывает Повесть с ранней домонгольской книжной традицией (ср. «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» и «Слово о полку Игореве»⁵²⁸) как мотивной структурой: «преступание» через предупреждение, принятие символической смерти, «выкликание» героя из мира смерти женщиной и возвращение, сопровождающееся пространственным переходом через водную преграду, – так и методом освоения христианским книжником архаической мотивной структуры. Сопоставление с текстами домонгольской культуры может помочь в интерпретации сюжета повести XVII века, в выявлении особенностей осмысления в ней притчи о блудном сыне.

Во всех трех произведениях христианская идея смирения как основы человеческого спасения определяет характер интерпретации архаического мотива путешествия *туда-и-обратно*. «Языком пространства говорится о внутренних изменениях героя»⁵²⁹, то есть о поисках и обретении истинного

⁵²⁶ «Да не бьють, не мучать нагих-босых
и из раю нагихъ-босых не выгонять,
а с тово всѣту сюды не вытепуть,
да никто к нему не привяжется...»
(Повесть о Г-З. С. 39).

⁵²⁷ Охтеня С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002. С. 103–131.

⁵²⁸ О художественной концепции этих двух произведений в связи с архаической сюжетной схемой см.: Филипповский Г. Ю. Динамическая поэтика русской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 162–175.

⁵²⁹ Охтеня С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002. С. 131.

спасительного смирения⁵³⁰. Во всех текстах библейские параллели в осмыслении этого путешествия сочетаются с архаико-фольклорными маркерами мира смерти. В «Слове о полку Игореве» это, прежде всего, символические цветочные образы и образы природы⁵³¹, в «Повести об ослеплении Василька Теребовльского» – локус бани, в которой совершается преступление, и троекратный повтор «бысть яко и мертвь». В «Повести о Горе-Злочасти» – использование архаического представления о мире мертвых как об обратном отражении мира живых, но в логике евангельской притчи. Это отражение имеет смысл нравственного искажения. Поэтому бес здесь является в образе архангела, философия «гулящих людей» занимает место евангельской проповеди нестяжательства, бражники – вместо святых, кабак – вместо храма⁵³². Принцип смехового «выворачивания» мира в тексте, ориентированном на библейскую традицию, где, безусловно, доминирует серьезное дидактическое начало, не выполняет своей фольклорной жизнеутверждающей функции⁵³³. Здесь «смех Горя — это кощунственный смех беса»⁵³⁴, маркер мира смерти.

В пространстве смерти герой встречается не только с лже-архангелом, но и со лже-пророками. Н. С. Демкова, имея в виду встречу Молодца на пиру с «людьми добрыми» и его временное возвышение, отмечает, что в сравнении

⁵³⁰ Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 24 – 33.

⁵³¹ См., например: Филипповский Г. Ю. Средневековая идентичность «Слова о полку Игореве». Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2014; Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М.: Аграф, 2000. О библейских цитатах в «Слове» см.: Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М.: Академика, 2015.

⁵³² В этой системе координат обещание Горя Молодцу, что перевезут его за быструю реку, напоят и накормят «люди добры», подобно обещанию «надежного друга, названного брата» отвести Молодца к отцу и матери и не дает основание видеть в Горе соучастника будущего преображения (переодевания) Молодца.

⁵³³ Ср.: В. Я. Пропп: «В мировом фольклоре в этом ином царстве, в царстве мертвых, нельзя смеяться. Смех исключительная принадлежность жизни, смерть и смех несовместимы» (Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2000. С. 81 – 123).

⁵³⁴ Охтеня С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочасти» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Омск: ОГПУ, 2002. С. 130.

с евангельской притчей в Повести значительно усложняется путь героя к покаянию. «Ошибка, совершенная (героем) в начале пути, становится завязкой всех дальнейших злоключений (по пословице «Коготок увяз — всей птичке пропасть»)»⁵³⁵. На наш взгляд, в основе последующего повествования лежит не столько развитие психологически и художественно обусловленного сюжета, сколько ход теоретической мысли автора Повести. Хронотоп притчи предполагает экспериментальность обстоятельств, обстановку «лабораторной площадки»⁵³⁶. Автор исследует два четко разграниченных способа человеческого бытия, две системы жизненных ценностей, связанных с ориентацией человека в мире. Воспоминания об утраченном рае, пусть и не вполне осознанные, не оставляют человечество, стремящееся вернуться в блаженное состояние райской гармонии. Но одни нацелены на устройство земной жизни, забыв о покаянии и возвращении к Небу, на дальнейшее самоутверждение и упрочение состояния грехопадения. Другие, стремясь к Небу, земную жизнь считают «временем покаяния», а саму землю — «страной изгнания».

Противопоставление двух мировоззренческих установок (эвдемонического и сотериологического типов культуры) сначала понималось как противопоставление дохристианского и христианского миров. Неслучайно только в сцене последнего переодевания героя автор уточняет, что Молодца одевают в «порты крестьянские» (христианские). Сам же акт переодевания традиционно толкуется как внутреннее перерождение человека еще в притче о блудном сыне: священники (в притче — рабы отца) «одевают» обращающегося через крещение и учительное слово⁵³⁷. Однако для русского

⁵³⁵ Демкова Н. С. Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 141.

⁵³⁶ Левина Е. Д. Притча в музыкальном театре Бенджамин Бриттена: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. М.: Рос. академия музыки им. Гнесиных, 1996.

⁵³⁷ Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 408.

автора XVII века, быть может, более актуальной стала оппозиция внутри христианской культуры⁵³⁸.

Автор Повести не просто отвергает эвдемоническую концепцию земного существования человека как нечто чуждое себе, но исследует ее, применяя на практике. Казалось бы, Молодец на «чужой стороне» достиг цели своего странствования: выслушав советы «добрыхъ людей» и начав жить «от великого разума», герой «нажил живота болши старова». Но возвышение его оказалось очень непродолжительным, а последовавшее за ним падение вскрывает несостоятельность выбранного пути. Несмотря на содержательную близость наставлений родителей и «добрыхъ людей», в направленности системы ценностей тех и других имеет место существенное различие: в родительских заповедях конечной целью человеческих усилий является милость Божия: «да и тебѣ покрыеть Богъ от всякого зла». Поучение же «добрыхъ людей» заканчивается словами:

«... тебѣ будетъ честь и хваля великая»⁵³⁹, —

то есть нравственная система направлена на самоутверждение человека. Смирение — как основа спасения — отсутствует как в морально-дидактической установке «добрыхъ людей», так и в самом герое, еще ослепленном мнимой свободой и надеющимся исправить положение и преодолеть грех только своими силами. Молодец, считающий себя совершителем своего спасения, то есть по сути являющийся пока анти-христианином, попадает под власть Горя-Злочастия, «ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14: 11).

⁵³⁸ О нравственных нестроениях в культуре XVII см.: *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

⁵³⁹ «... тебѣ будетъ честь и хваля великая.

Первое тебѣ люди отвѣдаютъ
и учнуть тя чтить и жаловать
за твою правду великую,
за твое смирение и за вѣжество,
и будут у тебя милыя други,
названья братья надежныя»
(Повесть о Г-З. С. 37).

Только после обретения истинного смирения, воплощенного в желании вернуться к родителям, герой может противостоять власти Горя, причем герой, одетый в «крестьянскую» одежду⁵⁴⁰.

Переодевание Молодца перевозчиками в догматическом плане, безусловно, важно, так как, по учению Отцов Церкви, одного покаяния для спасения человека было недостаточно: «Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тление, — говорит свт. Афанасий Великий, — то прекрасно было бы покаяние, <...> так как покаяние прекращает грехи»⁵⁴¹. Однако только Богу-Слову надлежало тленное привести опять в нетленное через крестную смерть и Святое Воскресение.

Таким образом, в притчевом повествовании автор Повести, используя архаический сюжет путешествия в мир смерти и обратно (в Повести смена пространств: рай, «земля низкая», монастырь), сочетая евангельскую притчу о

⁵⁴⁰ «Беспечална мати меня породила,
гребешкомъ кудерцы розчесывала,
драгими порты меня одѣяла
и отшед под ручку посмотрела,
«хорошо ли мое чадо в драгих портах?
а въ драгихъ портахъ чаду и цѣны нѣтъ!»
<...>

Завѣчен я у своих родителей,
что мнѣ **быти бѣлешенку,**
а что **родился головенкою!**»
Услышали перевозчики молодецкую напѣвочку,
перевезли молотца **за быстру рѣку,**
а не взяли у него перевозного,
напоили, накормили люди добрыя,
сняли с него гунку кабацкую,
дали ему порты крестьянские.
Говорятъ молотцу люди добрыя:
«А что ты еси, доброй молодец,
ты поди на свою сторону,
к любимым честнымъ своимъ родителямъ,
ко отцу своему и к матери любимой,
простися ты с своими родители,
с отцемъ и матерью,
возми от них благословение родительское!»
И оттуду **пошелъ молодецъ на свою сторону**
(Повесть о Г-3. С. 41).

⁵⁴¹ По кн.: О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской патриархии, 1991. С. 188.

блудном сыне с библейским повествованием о грехопадении, высказывает основные идеи христианской сотериологии и антропологии. В этом контексте финал Повести не является нелогичным завершением сюжета, и, на наш взгляд, нет оснований говорить о «не осуществлении героем своего истинного предназначения»⁵⁴², о «пессимистичном, трагическом разрешении проблемы человеческой судьбы», о «концентрации внимания на теме разлуки, разрыва, невозвращения»⁵⁴³. Переезд героя через реку из «чужой страны» на «свою сторону» после покаянной «напевочки» и уход его в монастырь (в «попечение о смерти») приобретают в притчевом хронотопе Повести дополнительные эсхатологические коннотации и, возможно, реализуют одно из основных чаяний христианина: «Даждь ми, Господи, прежде конца покаяние» (Канон покаянный ко Господу нашему Иисусу Христу, песнь 8).

Выводы по третьей главе

Вербальный текст – это объективизированный смысл. Культура невозможно вне смысла, а следовательно – вне текста: вне знаковых систем, вербализированных во времени и пространстве. Текст по природе своей символичен и позволяет проникнуть в аксиосферу культуры. Текст культуры – это совокупность культурных текстов, вторичных моделирующих систем, которые определяют структуру культуры и разворачиваются от священного к профанному. Служебные и повествовательные тексты являются концентрированным выражением средневековой культуры, говорящие о ней от первого лица: буквально, точно, образно.

Анализ древнерусских текстов, осуществленный в третьей главе, позволяет сделать несколько обобщающих выводов. Особенности хронотопа

⁵⁴² Радь Э. А. Модификация сюжета о блудном сыне в древнерусской литературе // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2012. № 1. С. 95 – 101.

⁵⁴³ Демкова Н. С. Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 145.

Жития преп. Феодосия Печерского отражают общий контекст духовной культуры Древней Руси. Выявленный литургический код произведения, а также особенности концептуального уровня текста позволяют сделать вывод о том, что пространственно-временные приметы в тексте Жития имеют эсхатологическую направленность. «Пристальное внимание к смерти», отмеченное Е. В. Душечкиной, определено христианской идеей преодоления смерти, воспринятой автором Жития и его героем из Евангелия. Если время в Житии – это ночь, преодолевшая свою тьму смертную и обратившаяся в утро, то пространство – это место, преодолевшее тесноту могилы и ставшее «горным местом». Согласно святоотеческой традиции, «упражнения в смерти» преп. Феодосия являются средством не отрицания, но восстановления жизни, целостности человеческого бытия.

Догматической и литургической основой текстов, которые посвящены «виновнице спасения русскому роду» – св. равноап. кн. Ольге, оказывается богослужение праздника Успения с его эсхатологическим и вместе с тем сотериологическим содержанием. Организация художественного времени в пространном Житии реализует семантику «начала» через Рождественские мотивы, а семантику «пути, устремленного к концу», — через мотивы Пасхальные. И те, и другие сопряжены с Богородичными мотивами, параллельно разворачиваясь в тексте пространного Жития. Это сочетание отсылает читателя (слушателя) к традиции праздника Успения. Итак, с помощью мотивного анализа текста пространного Жития св. кн. Ольги выявлен Успенский хронотоп текста: на протяжении всего повествования реализуется хронотоп «восхождения вслед за Богородицей в покой Божий».

Традиционная для христианской культуры идея смирения и покоя (упокоения) составляет смысловой стержень и «Повести о Петре и Февронии Муромских» — первого в русской средневековой книжной традиции образца жития праведников. С помощью концептуального анализа текста выявлена эсхатологическая направленность хронотопа Повести. Внутренний сюжет текста есть путь героев через милосердие, мягкосердие, кротость и смирение

к неизреченному бесстрастию Божию. Текст Повести – результат жанрового эксперимента Ермолая-Еразма, ставшего одним из ключевых этапов в развитии повествовательных стратегий в русской книжной культуре. В основе эксперимента лежит синтез житийной формы с устной традицией и традицией историко-легендарных повестей, а сам образ праведников оказывается одним из вариантов «среднего пути». То есть при всей экспериментальности и творческий метод автора, и система координат, определяющая внутренний (имплицитный) хронотоп текста, органично вписывается в общую направленность культуры.

В заключение мы обращаемся к «Повести о Горе-Злочасти» как религиозно-философскому сочинению, представляющему собой оригинальную переработку сюжетной модели притчи о блудном сыне. Представление о Повести как тексте авантюрно-бытового жанра, достаточно распространенное в отечественной науке, оказывается не вполне адекватным. Автор Повести довольно точно и полно изложил основные вопросы православной антропологии и сотериологии в сюжетном повествовании об индивидуальной человеческой судьбе. Часть текста, в параллель ветхозаветной книге Бытия разворачивающая сюжет о грехопадении, заканчивается констатацией «замутнения» человеческой природы, нарушения в следствие грехопадения изначальной гармонии. Вторая часть исследует земную природу человечества, уже изгнанного из рая, — в сюжетной канве Повести жизнь Молодца в чужой, дальней стороне. Одним из центральных вопросов здесь является вопрос о природе зла. Смысловым ключом ко второй части, являющейся реминисценцией на притчу о блудном сыне, могут быть определены евангельские слова: «брат твой сей был мертв и ожил» (Лк. 15: 32). Осмысление пути героя в пространстве земного существования сочетает библейские образы с архаико-фольклорными маркерами мира смерти как инверсии мира живых. Переезд героя через реку из «чужой страны» на «свою сторону» после покаянной «напевочки» и уход его в монастырь (в «попечение о смерти») приобретают в притчевом хронотопе Повести дополнительные

эсхатологические коннотации. Дифференциация смыслов усиливается одновременно с возрастанием роли личности как образа Божия, «цели, поставленной перед человеком» (Н.А. Бердяев).

Таким образом, эсхатологический хронотоп различными способами, но в одинаково полной мере реализуется в разновременных средневековых русских повествовательных текстах вне зависимости от их жанровой природы. Литургический и Евангельский коды являются ключами к пониманию эсхатологического восприятия времени в текстах культуры средневековой Руси, где эсхатология есть предвосхищение и переживание победы над смертью, радость обретения полноты и целостности бытия. Основой пространственного восприятия мира также является библейско-литургическая традиция, но особое значение здесь приобретает изобразительно-мистериальная сторона средневековой религиозности. Осмыслению иконического характера пространственных образов посвящена следующая глава.

ГЛАВА IV. Иконические образы пространства в текстах культуры XVI–XVII вв.

Как пишет в своей классической работе «Категории средневековой культуры» А. Я. Гуревич, «пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются людьми»⁵⁴⁴.

При этом представителями разных цивилизаций и культур, на разных этапах исторического развития общества, людьми, принадлежащими к различным слоям одного и того же общества, и в целом отдельными индивидами пространство и время переживаются по-разному. Временные и пространственные понятия каждого отдельного человека определены опытом его сознания, но и всегда той культурой, к которой он принадлежит. До XVII века в русской элитарной культуре основным источником интеллектуального творчества оставались литургическая традиция и Церковное предание. Соответственно, авторы мыслили в символических формах⁵⁴⁵. Символизм характеризует и область пространственных представлений, воспринятых Русью от Византийской Церкви с разработанным ею богословием образа и культового места (храма).

В осмыслении истоков иконического восприятия пространства необходимо вновь обратиться к идеям протопр. Александра Шмемана. Говоря о процессе интеграции ранней христианской литургической традиции и

⁵⁴⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. Том 2. Средневековый мир. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 44.

⁵⁴⁵ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского Царства. СПб.: Акрополь, 1995. С. 11. Символизму мышления средневековой культуры посвящена огромная литература, начиная с Ф. И. Буслаева и о. Павла Флоренского и заканчивая Йоханом Хейзингой и Умберто Эко. Приведем лишь несколько классических трудов, где раскрываются особенности средневекового символизма в культуре Древней Руси: Аверинцев С. С. Другой Рим. СПб.: Амфора, 2005; Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х тт. Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.; СПб.: Университетская книга, 1999; Кондаков Н. П. Русская икона. Т. 3. М.: Культурно-просветительский фонд имени народного артиста Сергея Столярова, 2004; Лихачев Д. С. Русская культура. М.: Искусство, 2000; Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С. История древнерусской живописи. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гум. ун-та, 2007; Колтакова Г. С. Искусство Древней Руси: Домонгольский период. М.: Азбука, 2007.

эллинистической мистериальной религиозности (см. Главу II) и формировании в христианской традиции культа святых мест, о. Александр справедливо указывает, что с IV в. храмовое (пространственное) благочестие становится одной из характернейших черт христианского общества⁵⁴⁶. Как сама литургия начинает иконически пониматься и символически истолковываться, так и место ее совершения иконически выстраивается как символическое отображение «неба на земле».

Если в до-никейской Церкви зданию храма особого значения не придается, его роль главным образом функциональная – быть местом, где совершается богослужение, то со времени обращения имп. Константина восприятие храма меняется существенно: храм как будто приобретает самостоятельное значение как священное пространство, постепенно освобождаясь от подчинения еклезиологическому смыслу. Центр внимания переносится с собранной и осуществляемой в нем Церкви, единства верных, на него самого как на священное здание. Отсутствие храмового богословия христианской церкви первых веков о. Александр объясняет не столько тем, что у христиан в течение этого времени не было возможности строить храмы, сколько евхаристической еклезиологией первохристианства с ее сознательной анти-храмовой установкой⁵⁴⁷. Идея храма как места в опыте первых христиан подчинена идее Церкви как евхаристического собрания.

Далее протопр. Александр говорит о нарастании черт мистериального, иконического восприятия храма, отраженного в памятниках византийского

⁵⁴⁶ «На первое место в том процессе, который мы определили как «прорыв» мистериальной религиозности, несомненно нужно поставить эволюцию места и значения храма или вообще культового места в литургической жизни Церкви после Константина» (*Александр Шмеман, протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 130).

⁵⁴⁷ «В речи Стефана перед Синодрионом можно усмотреть очевидно анти-храмовую тенденцию, бывшую характерной, конечно, не для одного Стефана: «...Всевышний не в рукотворенных храмах живет...» (Деян. 7: 48). <...> В центре и веры и сознания раннехристианской общины – опыт Церкви, реальность живого храма, актуализируемого в евхаристическом собрании. Поэтому весь смысл здания, в котором происходит это собрание (*domus ecclesiae*), — сделать возможным это осуществление, исполнение (πλήρωμα) Церкви в данном месте» (Там же. С. 131).

богословия. Если в беседе свт. Иоанна Златоуста «О кресте и разбойнике» слышно понимание храма еще в духе речи ап. Стефана: «Но когда пришел Христос <...> то очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы. Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, сделалась храмом»⁵⁴⁸, – то «Ареопагитики», один из основополагающих текстов нового литургического богословия, уже определяют храм как священное здание, противостоящее профанному миру и отделенного от него своей священностью⁵⁴⁹. Храм начинает восприниматься как место обитания и пребывания священного, потому способен приобщать к священному, освящать всех, вступающих в него⁵⁵⁰. Эта идея становится основой многочисленных толкований, впоследствии посвященных символике храмового, мистериального богослужения⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 тт. Т. 2. Кн. 1. СПб: Изд-е С.-Петербургской Духовной Академии, 1896. С. 455.

⁵⁴⁹ Александр Шмеман, *протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 133.

⁵⁵⁰ М. Элиаде, посвятивший ряд книг феномену сакрального, дает следующее определение священному пространству: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» (*Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 25).

А. Н. Грабар показывает двойной источник христианского храмостроительства начиная с IV века: с одной стороны — это античный «героон», храм-памятник, воздвигаемый над гробницей мученика или святого, а с другой — это базилика, то есть место публичного собрания или официального культа. В христианской рецепции эти формы постепенно сливаются в форме «героона», то есть святилища. Ведущим оказывается понимание храма, как места пребывания священного. В этом смысле показательное постепенное соединение алтаря, места евхаристии, с гробницей святого, закрепленное правилом обязательного помещения мощей в алтаре и нашедшее выражение в чине освящения храма (см.: Grabar A. *Byzantine and Early Medieval Painting*, New York: Viking Press, 1965). См. также: Грабар А. Н. Император в византийском искусстве. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2000; Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2011.

⁵⁵¹ Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб.: Тип. Григория Труслова, 1857; Герман Константинопольский, свт. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступ. ст. П. И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е. М. Ломизе. М.: Мартис, 1995; Святитель Симеон, архиепископ Солунский. Объяснение священных обрядов и Таинств Церкви. М.: Благовест, 2013.

Другим примером «прорыва» мистериальной религиозности в христианской культуре, напрямую связанным с богословием храма, протопр. Александр Шмеман называет напряженный интерес той же эпохи к «священной топографии»⁵⁵². Сооружение храмов имп. Константином в Риме, потом на Востоке и в Палестине начинает религиозную традицию почитания «святых мест», связанных с евангельскими событиями и личностями. Как подчеркивает о. Александр, такие местные культы рождались не вследствие живого интереса к Священной истории, а из потребности в локализованном, материально обозначенном «священном»⁵⁵³.

Отсутствие «святого места» восполнялось с помощью обретения святых мощей или их перенесения. Конкретное место соотносилось с тем или иным событием Священной истории или событием уже христианской истории, а затем стало возможным творческое перенесение сакрального пространственного образа на новое «место»⁵⁵⁴. Центральной идеей такого творческого выстраивания аналогий между сакральным Первообразом и новым местом становится идея «освящения» жизни государства, города, монастыря и т.д. Так, по замыслу имп. Константина, который в конечном итоге признал весь средневековый мир, Константинополь должен был стать

⁵⁵² «До нарочитого внимания, оказанного Константином Иерусалиму как главному центру земной жизни Спасителя, город этот не отмечается никаким особым почитанием, и епископ Элии Капитолины еще в начале четвертого века является «суффраганом» митрополита Кесарии Палестинской. Как и идея храма, идея Иерусалима, Св. Сиона, центральная в иудейском понимании мессианского свершения, подвергается «транспозиции» в христианской вере, вплетается в ту же евхаристическую и эсхатологическую экклезиологию <...> Но с четвертого века, параллельно с изменением идеи храма и в прямой связи с ним, возникает постепенно иное переживание «святого места», укорененное в мистериальной религиозности эпохи» (Александр Шмеман, протопр. Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 133 – 134).

⁵⁵³ Там же. С. 134.

⁵⁵⁴ Wolf G. Holy Place and Sacred Space. Hierotopical considerations concerning the Eastern and Western Christian traditions // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 34 – 36; Ousterhout R. Flexible Geography and Transportable Topography // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art / Ed. B. Kuehnel. Jerusalem, 1998. P. 402 – 404; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2009.

священным городом — центром христианской Империи⁵⁵⁵, новым Иерусалимом. На него впоследствии ориентируется и древнерусская традиция в планировке городов, храмостроительстве и культе «святых мест» в целом. Можно согласиться с А. М. Лидовым в том, что базовые модели организации сакральных пространств, предложенные Византией всему восточнохристианскому миру, воспринимались и адаптировались иными национальными культурами, трансформируясь под конкретные национальные и климатические условия⁵⁵⁶.

Эсхатологическая ориентация на образ «святого града» (Горнего Иерусалима) в древнерусской культуре как части христианского мира имеет три основные формы:

- символические ассоциации с образом райского сада;
- символические ассоциации с Библейским описанием Небесного Иерусалима (Иез. 40 – 42; Откр. 21: 15 – 17). Говоря словами С. С. Аверинцева, «всякий христианский город, сколь бы он ни был скромн, есть «икона» Рая, Небесного Иерусалима»⁵⁵⁷;

⁵⁵⁵ «Если построение храмов-памятников в священных центрах христианской истории (гроб Господень в Иерусалиме, гробница Ап. Петра в Ватикане), свидетельствует об усвоении христианством норм литургического благочестия, привычных для всей античности, то построение храма в центре города указывает на включение его в старую идею храма как мистического средоточия города, как центра, освящающего жизнь общества, делающего ее жизнью «sub auspiciis deorum» <...> Особенно ясно видно это на примере Константинополя, новой столицы, созданной Константином, в плане которой он впервые смог воплотить свою идею христианской «политевмы» (Александр Шмеман, *протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-PRESS, 1961. С. 134 – 135. См. также: Грабар А. Н. Император в византийском искусстве. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2000).

⁵⁵⁶ Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 9 – 58.

О средневековых представлениях о Рае земном и небесном см.: Лончакова Г. А. Сборники с Посланием о земном рае новгородского архиепископа Василия Калики: к проблеме прочтения памятника // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. Т. 10. 2011. № 8. С. 44 – 52.

⁵⁵⁷ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 48 – 49.

- топографические и топонимические ассоциации с земным Иерусалимом (Святой Землей) и Константинополем (Вторым Иерусалимом)⁵⁵⁸.

Как отмечает И. С. Редькова, ««сад» и «град» выступали основными концептами в восприятии идеальных форм бытия и пространства»⁵⁵⁹. Как на Западе, так и на Востоке одним из главных направлений средневековой «иеротопии» (А. М. Лидов) становится практика создания «сакрального пространства» путем перенесения священного пространственного образа на «новое место». Осмысление этого феномена в современной гуманитарной науке рождает одно из наиболее активно развивающихся ее направлений. А. М. Лидов, предложивший термин «иеротопия»⁵⁶⁰, подчеркивает, что пространственный образ генетически связан с иконописным: «Создание сакрального пространства – это практически всегда создание конкретной пространственной образности, которая по принципам репрезентации и типу восприятия близка византийской иконе»⁵⁶¹. Поэтому осмысление общих вопросов иеротопии⁵⁶², интерпретация конкретных феноменов

⁵⁵⁸ Юрьева Т. В. Метагеография и иеротопия: категория пространства в средневековой культуре // Верхневолжский филологический вестник. 2015. № 3. С. 163 – 170.

⁵⁵⁹ Редькова И. С. Образ города в западноевропейской экзегетике XII века: дис. ... канд. исторических наук: 07.00.03. М.: МГУ, 2014. С. 213.

⁵⁶⁰ А. М. Лидов предлагает следующее определение: «Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» (Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 9 – 58).

⁵⁶¹ Лидов А. М. Пространственные иконы. Чудотворная действо с Одигитрией Константинопольской // Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Центр восточнохристианской культуры, Радуница, 2004. С. 15 – 31.

⁵⁶² Обобщающими изданиями в этом научном поле можно назвать сборники, выпущенные под редакцией А. М. Лидова: Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Центр восточнохристианской культуры, Радуница, 2004; Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006; Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2009; Иеротопия. Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2011.

пространственной организации⁵⁶³ и анализ частных вопросов храмо- и градостроительства⁵⁶⁴ в современной науке базируются на богословском

См. также: *Левахин В.* Икона и иконичность. СПб.: Изд-во Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002; *Замятин Д. Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М.: Аграф, 2004; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2009; *Юрьева Т. В.* Метагеография и иеротопия: категория пространства в средневековой культуре // Верхневолжский филологический вестник. 2015. № 3. С. 163 – 170.

⁵⁶³ Например, весьма велика литература об образе Киева как Нового Иерусалима (через посредничество Константинополя): *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 48 – 49; *Акентьев К. К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // *Byzantinorossica*. Т. I. Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византистов (Москва, 8 – 15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1995. С. 75 – 94; *Алексеев С. В., Плотникова О. А.* Мечта о Новом Иерусалиме. Христианское обоснование власти: Византия, Болгария, Русь // Родина. 2012. № 5. С. 51 – 52; *Ранчин А. М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007; *Гардзанини М.* Основание Киево-Печерской лавры и формирование монашеского и городского пространства на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 3 (57). С. 7 – 12; и др.

На примере Суздаля Иерусалимская топография определена в работах Р. М. Гаряева: *Гаряев Р. М.* Проектировался ли русский средневековый город? // Российский ежегодник. Вып. 1. М.: Советская Россия, 1989. Сакральному пространству Древнего Ярославля посвящены работы: *Филипповский Г. Ю.* К ритуально-космологической топографии древнего Ярославля // Ярославский текст в пространстве диалога культур: материалы научной конференции с международным участием. Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016. 324 – 333; *Юрьева Т. В.* К вопросу о сакральной топографии города Ярославля // Культурный ландшафт и архитектурная среда городов Верхневолжья. Материалы научной конференции. Посвящается 225-летию регулярного плана застройки Ярославля. Ярославль: Ремдер, 2004. С. 66 – 73.

Сакральной географии Русского Севера — работы: *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск: ПГУ, 1993; Во отце океана моря... Книга паломникаа Соловецкой обители / Автор-сост. М. В. Осипенко. М.: Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь; О-во сохранения лит. наследия, 2008; *Михайлова Л. В.* Сакральный ландшафт Русского Севера // Рябининские чтения — 2015: материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 102 – 104; *Матонин В. Н.* Социокультурное пространство северной деревни: структура, семантика, генезис: дис. ... доктора культурологии: 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2015; *Мелютин М. Н., Попова Л. Д., Теребихин Н. М.* Сакральная география и иеротопия Русского Севера — Sacred geography and hierotopy of Russian North: коллективная монография / САФУ имени М. В. Ломоносова; Нац. парк «Кенозерский». Архангельск, 2016.

⁵⁶⁴ *Зубова М. В.* История архитектуры Византии и Западной Европы. Средние века / Ред. Ю. Н. Герасимов. М.: Университетская книга, 2011; *Афанасьев К. Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М.: Ладомир, 2002; *Венгерова М. Э.* Решение задачи «квадратуры круга» в геометрическом пропорционировании

подходе к иконописному образу и традициях экзегетики в толковании символики богослужения и храмового пространства⁵⁶⁵.

Разработка и артикуляция принципов иеротопического творчества совершалась главным образом в монастырской культуре средневековья. Внутренняя необходимость материализации и локализации «священного», подчеркнутая протопр. Александром Шмеманом, зримо реализуется в образе монастырской ограды (см. п. 3.1 настоящей работы), а затем и в образе городской крепостной стены⁵⁶⁶. Образы небесного града и запертого сада (Песнь Песней. 4: 12)⁵⁶⁷ становятся устойчивыми характеристиками монастыря как места, где осуществляется эсхатологическое стремление человека к утраченному раю. Это стремление предполагает обособление от мира профанного и одновременно становится его освящением «религиозной санкцией». С восприятием монастыря соотносимо и иконическое восприятие города как формы человеческого общежития, топографически и архитектурно организованного⁵⁶⁸. Иеротопия и того и другого восходит к богословию храма:

древнерусских храмов X – XV веков // АМГ. 2017. № 1 (38). С. 137 – 148; *Попова Л. Д.* Сакральная семиосфера северного города. Архангельск: Соломбальская тип., 2015; и др.

⁵⁶⁵ В отечественной науке в качестве базовых богословских сочинений можно назвать труды: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Библиотека «Веги» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vehi.net/vlossky/index.html>; *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М.: ИнфорАрт, 1991; *Павел Флоренский, свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2: Работы 1909 – 1933 гг. М.: Мысль, 1996. С. 370 – 382; *Павел Флоренский, свящ.* Иконостас. М.: АСТ, 2003; *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Дарь, 2008. Кроме того, классическими трудами для этого научного направления стали работы Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова, Б. Н. Успенского, А. Я. Гуревича.

⁵⁶⁶ «В средневековой терминологии прослеживается прямая связь между термином *civitas* и наличием укрепленной стены в том или ином городском поселении» (*Гусарова Т. П.* Город и ландшафт // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 1: Феномен средневекового урбанизма / Отв. ред. А. А. Сванидзе. М.: Наука, 1999. С. 140 – 161). Так же в славянских языках: *городъ / градъ* (ограда, крепость, город). См.: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. 1: А – К. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1893. Стб. 555 – 556.

⁵⁶⁷ *Ефрем Сирин, преп.* О рае // Азбука веры [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/o_rael/

⁵⁶⁸ Археолог В. А. Буров называет следующие черты, которые роднили монастырь с городом: «существование стен-укреплений, концентрация храмов, наличие своего производства, ремесла, торговая и финансовая деятельность, отмеченные в письменных источниках» (*Буров В. А.* Археологическое исследование Соловецкого монастыря (К

для жителя средневекового города храм является средоточием города, его архитектурной доминантой, а сам город не просто соотнесен с храмом, но как бы сам является простонным храмом. В этой концепции и город, и храм ориентированы на единый идеал — образ Небесного Иерусалима⁵⁶⁹.

Вместе с тем, как пишет А. М. Лидов, «динамическая составляющая являлась принципиальной характеристикой иеротопических проектов»⁵⁷⁰, то есть средневековое иеротопическое творчество не ограничивалось созданием обособленных, статичных священных мест. Во-первых, человек находится в движении по направлению или внутри сакрального пространства (например, в храмовом богослужении или паломнической практике), во-вторых, само пространственное целое находится в непрерывном движении, причем сакрализуется как пространство, так и перемещение в нем⁵⁷¹. Движение само по себе получает богословское осмысление и отражается в иконографических программах.

Средневековая культура не только породила «иеротопическое мышление», но и выработала артикулированную систему понятий иеротопического творчества. Безусловно, «иеротопический проект» всегда имеет определенную коммуникативную задачу. Говоря словами Ю. М. Лотмана, древнерусская культура (и в целом христианская культура) может рассматриваться «как сумма сообщений <...> и как одно сообщение, отправляемое коллективным «я» человека самому себе»⁵⁷². Это сообщение,

становлению монастырской археологии Древней Руси). Ч. 2: Основные темы археологии Соловецкого монастыря; направления монастырской археологии // Вестник САФУ. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2007. № 1. С. 9).

⁵⁶⁹ *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси.* М.: Наука, 1972. С. 44.

⁵⁷⁰ *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси.* М.: Индрик, 2006. С. 25.

⁵⁷¹ *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — Текст — Семиосфера — История. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 239 – 242; *Охтеня С. А., Гриднева Л. Н.* Пространство и время оригинальной повести XVII века (к проблеме пути и дома) // *Филологический ежегодник. Вып. 2.* Омск: ОмГУ, 1999. С. 13 – 17.

⁵⁷² *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — Текст — Семиосфера — История. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 41.

прочитываемое, узнаваемое современниками, воплощено в мире предметов, звуков, жестов, перемещений и т.д., формирующих сакральное пространство. В силу символической многозначности, а также того, что, по справедливому замечанию А. М. Лидова, «мы оперируем в основном археологическими остатками» средневековой культуры, фантазия исследователя-интерпретатора «иеротопического проекта» ограничена только общим представлением о внутренней направленности эпохи⁵⁷³.

В этом отношении текстовый (книжный, вербализированный) источник имеет некоторые преимущества перед археологическим или архитектурным источником, поскольку коммуникативная задача здесь в некоторой степени «проговорена» автором. В IV главе мы ставим перед собой задачу выявить иконический образ пространства в историческом повествовании, используя иеротопический подход к текстовому хронотопу как «моделированию пространства словами-образами»⁵⁷⁴. Первый параграф посвящен «Казанской истории» XVI в., где через выявление литургического кода текста исследован механизм создания динамического образа географического пространства как пространства сакрального. Эсхатологическая устремленность образа героя

⁵⁷³ Несмотря на опору на археологические, топонимические, исторические, иконографические и другие виды источников, интерпретация одного и того же иеротопического объекта в разных работах получает различное истолкование. Так, например, строительство в Киеве «Золотых ворот» большинством исследователей трактуется как параллель к «Золотым воротам» Константинополя, а через него — Иерусалима. Как следствие, «иеротопический проект» кн. Ярослава толкуется как приглашение Иисуса Христа войти и благоволить землю Русскую, или как отражение идеи Богоизбранности Руси, то есть уже констатация присутствия Божия, или, благодаря Богородичной надвратной церкви, как защита и покров города. В целом, предложенные интерпретации не противоречат друг другу, однако еще С. А. Высоцкий высказал сомнения в том, что при строительстве и сразу после его окончания ворота назывались «Золотыми» (Высоцкий С. А. Золотые ворота в Киеве. Киев: Наукова Думка, 1982. С. 16). То есть коммуникативная задача «проекта» могла не связываться, по крайней мере изначально, с перенесением «сакрального пространственного образа» Иерусалима, что не исключает, конечно, возможности более позднего осмысления архитектурной формы в логике этой концепции. К той же аккуратности в использовании параллелей между Иерусалимом и Константинополем призывает Роберт Остерхут (см.: Ousterhout R. Sacred geographies and Holy cities: Constantinople as Jerusalem // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 98–111).

⁵⁷⁴ Brown P. Chorotope: Theodore of Sykeon and His Sacred Landscape // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 117–125.

«Казанской истории» (царя Ивана Васильевича) к евангельскому Первообразу воплощена с помощью «перевода русской истории в пространственную композицию», что, говоря словами Д. С. Лихачева, является «своеобразной ее интерпретацией в аспекте вечности»⁵⁷⁵.

Второй параграф посвящен текстам о Соловецком восстании 1668 – 1676 гг., рожденным внутри старообрядческой традиции уже в XVII – XVIII вв. Сакральное пространство островного монастыря создается здесь посредством трех основных концептов («остров», «сад» и «град»), имеющих четко выраженную эсхатологическую семантику. Обращение к текстам позднего средневековья и старообрядческой культуры, для которых характерно «широкое использование всех повествовательных традиций, доставшихся от прошлого»⁵⁷⁶, позволяет говорить об устойчивости системы пространственных символов и ассоциативных образов, выработанных средневековой иеротопией.

4.1 Пасхальный хронотоп «Казанской истории»

«Казанская история» (1564–1565 гг.) — это масштабное повествование о 300-летней истории русско-ордынских отношений от нашествия хана Батые в 1237 г. до завоевания в 1552 г. Иваном IV Грозным Казанского царства (преемника Золотой Орды). Беллетризованная история стала одним из программных произведений Московского царства второй половины XVI в. Многочисленные исторические источники свободно комбинируются автором повести, который нередко, переосмысляя факты, переплетает их с художественным вымыслом⁵⁷⁷. В академическом издании «Казанской

⁵⁷⁵ Лихачев Д. С. Пространственное изображение времени в «Степенной книге» // Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб.: Алетейя, 2001. С. 73–75.

⁵⁷⁶ Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянской культуры, 2003.

⁵⁷⁷ Волкова Т. Ф. Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 308 – 322.

истории»⁵⁷⁸ представлена древнейшая редакция текста, ставшая основным материалом для анализа в настоящем параграфе. Эта редакция включает в себя главы, посвященные победоносному походу 1552 г., и финальную похвалу Ивану IV. Победа Москвы над Казанью осмысливается в произведении как закономерный итог противостояния Руси и Золотой Орды, и затем Казанского царства, продолжающегося несколько столетий. Эта ключевая мысль определила и хромотоп текста «Казанской истории».

Центральный сюжет повести — поход 1552 года — разворачивается в пространственно-географическом направлении движения Московского войска и самого героя вниз: «низом» в системе пространственных координат повести изначально автором определены Волжская Болгария, река Кама и сама Казань. Реально-топографическим обоснованием «низового» положения Казани в тексте является географическое положение города в нижнем течении реки Волги. Москва же осмысливается как «верх», что получает провиденциально символическое значение. В миниатюрах одного из известных списков повести⁵⁷⁹ движение возглавляемых Иваном Васильевичем русских войск к Казани изображено с помощью визуального повтора: войско в верхней части листа — еще рядом с Москвой, оно же в нижнем поле листа — уже под Казанью. Сама Казань также размещена внизу миниатюры.

Описание непроходимых болот, окружающих Казань, подчеркивает низовое положение города. Несмотря на то, что исторические источники говорят о дождливом лете 1552 г., автор указывает на «чудесную засуху», которая позволяет русскому войску пройти по обычно топким и низким местам. Историческая правда здесь подчинена идейному замыслу автора, что становится характерной чертой беллетризованного исторического повествования в XVI–XVII вв. Прагматической задачей в нарождающейся беллетристике является не только историческое свидетельство, но и

⁵⁷⁸ Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 10: XVI век. СПб.: Наука, 2000. С. 252 – 509. (Далее: Казанская история)

⁵⁷⁹ БАН, Рук. собр., 34.6.64. XVII в.

реализация авторской концепции истории. Безусловно, в любом тексте реализована авторская гипотеза о мире и исторические повествования более раннего времени также комбинировали различные источники, исходя из поставленной задачи, но в период позднего средневековья наблюдается большая степень свободы в работе с историческим материалом. В данном случае, руководствуясь внутренней логикой художественного образа, автор «Казанской истории» заимствует «чудо» из более раннего летописного повествования⁵⁸⁰. Основная идеологическая задача, которую решает автор, используя как образец новгородский поход, прежде всего, в утверждении идеи Божественного покровительства русскому войску. Однако этот фрагмент полностью вписывается в общую организацию художественного пространства «Казанской истории», поскольку хронотоп на топографическом и метафизическом уровне неразрывно связан с идейным содержанием всего текста. Несмотря на то, что справедливость борьбы Руси с Казанским царством, окончательное освобождение от зависимости от орды, а не географическое определение местоположения Казани, выступает здесь на первый план.

Автор повести также включает в повествование легендарный сюжет об основании Казани на месте гнезда двухголового мифического змея⁵⁸¹, в сакрально-мифологическом смысле соотносимого с пространством подземного мира. Образ змея как «первопредка» чрезвычайно распространен в архаической культуре, что подробно изучено в отечественной и мировой фольклористике⁵⁸². Но, несмотря на мифологическую природу образа змея,

⁵⁸⁰ Источником заимствования стали сведения о походе Ивана III на Новгород. См.: Волкова Т. Ф. Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 39. Л.: Наука, 1985. С. 313.

⁵⁸¹ «Живяху же ту, въ гнездѣ, всякия змии и единъ змий, великъ и страшень, о двою главахъ: едину главу змиеву, а другую волову. И единою главою человѣки пожираше и звѣри и скоты, а другою главою траву ядыше. А иныя змии около его лежаше, живяху с ним есяцами образы» (Казанская история. С. 266).

⁵⁸² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / Вступ. ст. В. И. Ереминой; ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С.92–93.

включение этого легендарного сюжета в средневековое историческое повествование не противоречит прагматике текста. Образ змея как воплощения дьявольской силы и мотив змеборчества органично вписывается в общую средневековую повествовательную и иконописную традицию, что мы видели, в том числе, на примере «Повести о Петре и Февронии Муромских». Как показала М. Плюханова, для идеологии Московской Руси этот мотив имеет особое, стержнеобразующее значение⁵⁸³.

На протяжении всей «Казанской истории» в образах царей и жителей Казани с завидным постоянством подчеркиваются «змеиные» черты. Они выполняют функцию символических маркеров, указывающих на жестокость, нравственную низость и духовную слепоту врагов Святой Руси⁵⁸⁴.

Во время похода 1552 г. подкоп под стены города и взрыв крепостной стены, определивший исход противостояния Казани и Москвы⁵⁸⁵, вписаны в эту систему координат. Русские воины спускаются в «предельное», подземное пространство, с которым неизменно связан сакрально-мифологический образ змея.

Важно заметить, что это движение вниз характеризует не только образ русского войска, но и образ жителей Казани. Змеиная природа казанцев проявляется в попытке стариков и жен во время осады города спрятаться «по норамъ земнымъ». Родным и безопасным для жителей Казани оказывается пространство подземного мира, инверсионного по отношению к пространству русского воинства. С пространственной характеристикой города связана

⁵⁸³ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского Царства. СПб.: Акрополь, 1995.

⁵⁸⁴ В этом отношении особенно показателен образ благородного царя Улус-Ахмета, оклеветанного и несправедливо обвиненного. Несмотря на сочувствие автора этому герою, и он не избежал характеристик, генетически связывающих его с легендарным змеем, — гордость и отсутствие смирения. Не по собственной воле, Улус-Ахмет все же выступает против Московского князя, и, как следствие, в этом образе появляются «змеиные» мотивы: «... поскрежета зубы своими, яко дивий вепрь, и грозно возсвиста, яко **стращный змий великий**, ожесточися сердцемъ своимъ и воскипѣ злобою своею. Мало смиряшеса преже и повиновашеса, и братомъ и господиномъ зовяше великаго князя, и се на брань, яко левъ, рыкая и, **яко змий, страшно огнемъ дыша** от великия горести противъ многихъ воеводъ великаго князя напусти с немногими своими вои» (выделено мной – Н. Б.) (Казанская история. С. 274).

⁵⁸⁵ Хованская О. Р. Осада и взятие Казани в 1552 г. Казань: Из-во МОиН РТ, 2010.

этическая и идеологическая характеристика персонажей. «*Аспидово рождение*» обнаруживается в злобе и слепой гордыне казанского войска — казанцы сопротивляются воле русского государя и отказываются «добровольно» ему подчиниться.

В «страшном» сне, приснившемся Казанскому царю перед осадой и содержащем чудесное пророчество о падении Казанского царства, нарисована традиционная символическая картина победы света над тьмой, которая одновременно определяет «низовое» положение Казани по отношению к «верхнему» положению Московского царства.

«Яко взыде с востока месяцъ мал и тѣмен, худ и мраченъ, и ста над Казанью. Другий же месяцъ, аки от запада взыде, зѣло пресвѣтел и велик велми, и пришед над градъ, ста выше темнаго месяца»⁵⁸⁶, —

здесь выстраивается система пространственных отношений «ниже (меньше) — выше (больше)». Свет и тьма в этой картине противостояния двух светил, как же как с Пространном житии св. кн. Ольги, получают вполне однозначное, прямолинейное содержание. При этом автор вновь органично соединяет традиционные топосы средневековой христианской книжности с оригинальной концепцией пространственно-символических отношений: Луна, предвещающая свет Солнца правды, и увеличение ее в размерах⁵⁸⁷.

В художественном мире повести пространственно-временные отношения осложняются концептом «возрастания» (движения вверх), реализация которого обусловлена идеей освобождения Руси от жестоких захватчиков и становления ее как самостоятельного, сильного государства. Помимо указанного восходящего месяца, символическое значение возвышения присутствует в характеристиках главных героев в системе образов «Казанской истории» — Ивана Васильевича, Руси и Казани. Русская

⁵⁸⁶ Казанская история. С. 422.

⁵⁸⁷ Образное воплощение православного Московского царства в этой символической картине — месяц с запада, который не только поднялся над темным месяцем с востока (символом Казани), но поглотил его, принял в себя и еще больше вырос, сияя ярче прежнего «неизреченным свѣтом, аки солнце».

земля, освобожденная от ига Золотой Орды, уподоблена младенцу, возрастающему в совершенство зрелости⁵⁸⁸. С новорожденным младенцем сравнивается в финале повести и обновленная крещением Казань⁵⁸⁹.

Возможность духовного преображения Казани потенциально заложена еще в мотиве основания города на месте гнезда мифического змея. Казалось бы, однозначный образ дьявольского змея приобретает амбивалентные характеристики, которые переносятся и на образ Казанского царства. Образ двухголового «первопредка», сочетающего черты змея («низ») и вола (оленя, козла – «верх»), во-первых, может быть неосознанным отражением архаического мифа о сакральном браке змеи и оленя (земли и неба)⁵⁹⁰, но во-вторых – может быть осмыслен и как знак возможности будущего духовного возвышения (возрастания) «предивной» Казани⁵⁹¹.

Эпические картины градостроительства поддерживают внутреннюю направленность вверх. Как и русские города, после разорительного сражения отстроена и «предивная» Казань. По повелению Московского государя в Казани не только строятся монастырь св. Николая и новые православные

⁵⁸⁸ «Ей же, премудрый царю Христе, даждь расти, яко младенцу, и величатися, и разширятся, и всюдѣ пребывати в муже совершенне, и до славнаго Твоего втораго пришествия, и до скончания вѣка сего» (Казанская история. С. 262).

⁵⁸⁹ «И воцарися Господь посредеѣ тебе, и той сохранит тя, яко сѣницу ока десницею своею покрыет, и заступит тя от враг твоих, и не узриши зла к тому ни от кого же, яко новорожденнаго младенца, и мир Божий на тебѣ до вѣка временных пребудет!» (Казанская история. С. 484).

⁵⁹⁰ Юрченко А. Г. Александрийский «Физиолог». Зоологическая мистерия. СПб.: Евразия, 2001. С. 125 – 158.

⁵⁹¹ Исследователи уже неоднократно обращали внимание на то, как сочетаются в «Казанской истории» антиномичные характеристики Казани: это одновременно и «презлое царство сарацинское», но и «предивная Казань». См.: Орлов А. С. Казанский летописец // История русской литературы: В 10 тт. Т. 2. Ч. 1. М.; Л.: АН СССР, 1945. С. 460 – 470; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967. С. 102 – 107; Волкова Т. Ф. Словесный портрет в «Казанской истории» // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. Л.: Наука, 1987. С. 42 – 47; Солодкин Я. Г. Татары в изображении «Казанской истории» // Славяне и их соседи. Вып. 10: Славяне и кочевой мир: К 75-летию Г. Г. Литаврина / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 2001. С. 197 – 212; Демин А. С. «Казанская история» // Литература Московской и домосковской Руси: Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 142 – 149; Трофимова Н. В. «Предивная Казань»: образ вражеского города в «Казанской истории» // Слово. Словесность. Словесник: материалы межрегиональной научно-практической конференции. Рязань: РГУ им. С. А. Есенина; Концепция, 2016. Вып. 4. С. 68 – 71.

храмы, но и увеличена старая крепостная стена, расширен каменный город⁵⁹². Мотив духовного возрастания соотносим с буквальным движением вверх как пространственной характеристикой хронотопа. То есть в пространственных отношениях в тексте «Казанской истории» соединяются два противоположных направления движения: стремление вверх и необходимое движение вниз.

В целом, победа Московского государя над «змееподобной» Казанью может быть прочитана как символическое «сошествие во ад» и одновременно духовное возрастание. Здесь вновь проявляются отношения Образа «подражаемого» и образа, «имеющего подражать», поскольку змееборческий подвиг может быть осмыслен как символическое подражание крестному подвигу Христа. Именно этими отношениями определены, по-видимому, евангельские и календарно-литургические мотивы в тексте повести. Приход Руси как предвестника истинной веры, «месяца светла» перед восходом над Казанью Солнца Правды, отсылает к молитвословиям утрени: «От нощи утренюет дух наш к Тебе, Боже, зане свет повеления Твоя. <...> Просвети очи мыслей наших, да не когда уснем во гресех в смерть. Отжени всякий мрак от сердец наших. Даруй нам солнце правды...».

Прием типологии остается в историческом повествовании XVI в. одним из наиболее востребованных способов осмысления исторической действительности. История русско-казанского противостояния до похода Ивана Грозного 1552 года типологически включена в контекст Священной истории. Для нашего исследования важно определить с какими из библейских событий автор проводит типологическое сопоставление.

Рождественский контекст «Казанской истории» составляют параллели между событиями национальной и евангельской истории в повествовании,

⁵⁹² Историко-археологическое описание Казанского кремля и его расширения по указу Ивана Грозного см.: *Ситдинов А. Г.* Казанский кремль: история фортификации // Ученые записки Казанского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Т. 152. Кн. 3. Ч. 1. С. 97 – 106.

предваряющем рассказ о походе 1552 года⁵⁹³. Описание же центрального события повести наполнено великопостными и пасхальными мотивами, несмотря на то, что хронологически поход не совпадает со временем Великого поста и совершается осенью. Так, чтение эпизода взрыва крепостной стены Казани содержит, на наш взгляд, намек на евангельское повествование о трясении земли и разрушении камней, сопровождавшем крестную смерть Христа⁵⁹⁴. В святоотеческих толкованиях эти и другие евангельские знамения осмысляются как утверждение истинности Бого-человеческой природы Иисуса Христа и одновременно предвестие Его победы над смертью⁵⁹⁵.

Преодоление смерти, восстановление, а не разрушение — ключевая цель всей христианской культуры и аскетической практики (см. Главу I настоящего исследования). «Где ти, смерте, жало? Где ти, аде, победа?» — эти слова пасхальной проповеди свт. Иоанна Златоуста могут стать смысловым ключом и «Казанской истории». Идея утверждения победы истинной веры, спасения Руси и Казани звучит кульминационном эпизоде: взрыв происходит одновременно с последними словами Евангельского чтения на литургии, совершаемой в стане Ивана Грозного. «И будет едино стадо и Единъ Пастырь» (Ин. 10: 16) — слова притчи о Пастыре добром, с которой Христос обращается к апостолам. Именно с ней автор повести с помощью приема временного совпадения связывает нисхождение русских воинов под землю и взрыв

⁵⁹³ Это пророчества казанских волхвов о приходе Руси, сопоставимые с пророчествами евангельских волхвов («Приближается конецъ нашему житию, и вѣра христианская будетъ здѣ, и Русь имат в борзе царство наше взяти»⁵⁹³); «вифлиомский плачь» в русской Казани при Махмет-Амине; смерть несправедного царя Махмет-Амина («житие свое скончавъ, живъ червьми сненъ бысть, яко дѣтоубийца Иродъ»⁵⁹³).

⁵⁹⁴ «И в той час возгремѣ земля, яко велий громъ, и потрясея мѣсто то все, идѣже стояше град, и позыбахуся стѣны градныя, и в малѣ весь град не паде от основания» (Казанская история. С. 458).

⁵⁹⁵ Ср. толкования св. Феофилакта Болгарского, известные на Руси с XI в.: «Стихии тогда поколебались как во свидетельство того, что страждущий есть Творец, так и в знак того, что наступает изменение в делах, ибо в Писании землетрясение указывает обыкновенно на изменение в делах <...> Тогда и камни, то есть каменные сердца язычников, расторглись и приняли семя истины, слова Христова, и умерщвленные грехами восстали и вошли во святой град, в вышний Иерусалим» (Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. С. 178).

крепостной стены. Безусловно, идеологический пафос иеротопического проекта автора «Казанской истории» достаточно прямолинеен, но он оказывается понятным и принятым культурным сознанием эпохи⁵⁹⁶.

Видение апостолов перед решающей битвой, в целом нехарактерное для традиций русской воинской повести, и соотнесение победы с 3-м часом в литургическом времени⁵⁹⁷ вновь обращают нас к евангельской истории, вспоминаемой в церковном годовом круге в период Пятидесятницы. Автор «датирует» победу часом, который в православной литургической традиции посвящен сошествию Св. Духа на апостолов. Здесь вновь внутренняя логика выстраиваемого образа преобладает над исторической точностью, поскольку в ходе повествования автор не раз подчеркивает продолжительность осады Казани и решающего сражения от первого часа до десятого⁵⁹⁸.

Несмотря на осенний период в календарно-историческом времени, художественное время «Казанской истории» наполнено пасхальными, весенними мотивами. Они в целом характерны для поэтики «Казанской истории», но наиболее сильно звучат в финальных панегирических главах — похвале Москве, Новой Казани, Ивану Васильевичу.

В контекст «Казанской истории» оказывается включена христианская гимнографическая традиция, посвященная свв. воинам, воинам-змееборцам, а также св. мученикам. Так, служба свм. Георгию Победоносцу объединяет

⁵⁹⁶ Поэтика повести оформляется в общем контексте культуры середины XVI в., о чем свидетельствует и знамя русского войска во время похода 1552 года — рядом с изображением Спаса Нерукотворного на нем расположены восьмиконечные звезды и кресты (символы Рождества и Пасхи, победы над смертью и утверждения истины).

⁵⁹⁷ «...лѣта 7061-го году октября во 2 день, на память святых великомученик Киприана и Устины, в день недельный (воскресный — *Н. Б.*), въ 3 часа дни» (Казанская история. С. 502).

⁵⁹⁸ «И бысть съча та великая от утра, перваго часа дни, и до десятаго» (Казанская история. С. 470).

ведущие темы Воскресения, весеннего обновления, мученического подвига и победы над дьяволом⁵⁹⁹. Те же мотивы звучат в «Казанской истории»⁶⁰⁰.

Уподобление Казанского похода мученическому подвигу, а через него – самому Христу, содержится в известном послании митрополита Макария Ивану Грозному и всем участникам казанского похода от 13 июля 1552 г.⁶⁰¹. Эта же мысль о мученическом венце звучит в «Казанской истории» в обращении царя Ивана Васильевича к войску перед решающим штурмом:

«Да убитыя ныне от казанцев с мученики вѣнцы примут на небесѣх от Христа Бога нашего, и напишутся имена их у нас во вседневныя сенодики вѣчныя».

⁵⁹⁹ «Се возсия Благодати весна, облиста Христово воскресение всемь: и съ Нимь совозсияваеть ныне Георгия мученика всепразднственный и светоносный день...» (на утрени); «Приидите мучениколюбцы, песненное пение восставшему из гроба Христу принесемь: днесь бо весна разумная возсия намь, подаючи цветы словесныя, всемирная память Георгия, мудраго великомученика» (на вечери) (Миняя. Месяц апрель. М.: Моск. син. типография, 1904. С. 93, 96).

⁶⁰⁰ Соотнесение похода 1552 года с подвигом прежде всего свмчн. Георгия объясняет, почему наряду с традиционными храмопосвящениями Благовещению, Спасу Нерукотворному, святым, в чей день состоялась победа (свв. Киприану и Устине), в возрождающейся Казани строят церкви в честь Воскресения Господня, свв. Бориса и Глеба и русского князя-змееборца Петра и его жены Февронии. Роль образа св. Георгия Победоносца и других воинов-змееборцев в идеологии Московского Царства получила глубокое осмысление в науке. См.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского Царства. СПб.: Акрополь, 1995. Особое внимание привлекает символика гербовых фигур Москвы (Змееборец) и Казанского царства (Дракон). Изображение змея (дракона) использовалось для обозначения Казанского царства в Большой печати царя Иоанна IV См.: *Пчелов Е. В.* Вокруг двуглавого орла [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://историк.рф/journal/вокруг-двуглавого-орла/>

⁶⁰¹ «...те (кто останется жив – *Н. Б.*) по истинне пролитием своая крови очистят прежние свои грехи, ими же по святом крещении согрешали и осквернены были <...> и сугубы мзды от Бога восприимут в нынешнем веце, приложение лет и здравие животу, но и в будущем веце сугубый мзды восприимут <...> А иже случится кому ныне от православных крестиян на том вашем царском ополчении не токмо кровь свою пролияти, но и до смерти пострадати за святыя церкви и за православную веру крестиянскую и за множество народа людей православных <...> той по реченному Господню словеси **второе мученическое крещение восприимет** пролитием своая крови и очистятся и омывает от душа скверну своих согрешений и добре очистят свою душу от грех и восприимет от Господа Бога в тленных место нетленна и небесная и в труда место вхождение **вышняго града Иерусалима** наследие» (Полное собрание русских летописей. Т. 29. Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. *Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись.* М.: Наука, 1965. С. 89–90).

Знаменитая икона «Благословенно воинство небесного царя» («Церковь воинствующая»)⁶⁰² из митрополичьего Успенского собора в Москве тесно связана с этой идеей. Название иконы восходит к тексту стихир мученичной: «Благословенно воинство небесного царя: аще бо и земнороднии беша страсотерпцы, но ангельское достоинство потщашася достигнути, о телесах нерадиша, и страданьми бесплотных сподобишася чести»⁶⁰³. И. А. Кочетков высказал убедительное предположение о поминальном характере иконы и ее связи с богослужебными текстами, посвященными свв. мученикам⁶⁰⁴.

⁶⁰² И. А. Кочетков дает следующее описание содержания иконы: «Конное и пешее войско движется тремя колоннами от охваченного пламенем города к городу, стоящему на горе и покрытому шатром, в котором восседает Богоматерь с Младенцем. Впереди войска скачет архангел Михаил на крылатом коне. Навстречу воинам летят ангелы с венцами в руках, полученными от Богоматери и Христа. В центре средней колонны войск, окруженный пехотинцами, выделяется царь на вороном коне, с крестом в руках. Чуть сзади возглавляют конную группу три всадника в княжеских одеждах. Впереди всего войска скачет юный воин со знаменем в руках. Большинство воинов верхней и нижней колонны изображены с нимбами — знаком святости, в средней колонне нимбы имеют только царь и три князя» (Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая» («Благословенно воинство небесного царя») // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); ред.: Д. С. Лихачев, Г. М. Прохоров, М. А. Салмина. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1985. С. 186 – 209).

⁶⁰³ Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. Опыт историко-художественной классификации: В 2-х тт. Т. 2: XVI – начало XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 131.

⁶⁰⁴ И. А. Кочетков: «Важнейшим источником иконографии иконы являются богослужебные тексты в честь мучеников и отчасти погребальные. На этот источник, как уже сказано, указывает само название иконы <...> В этих текстах вся идейная программа иконы: прославление мужества воинов, павших за правую веру, уверенность в том, что их подвиг не останется без небесного воздаяния. Не все христианские мученики были воинами, но сама фразеология тропарей построена на воинских образах: «воинство царя», «подвиг», «огня и меча не устрашили», «исполчились против врага и низложили его», «звери, поедаящие тела», «взять победу», «непобедимое оружие», «пролить кровь свою». Тем легче было отнести эти слова к погибшим русским воинам. <...> Икона имеет характер непосредственного отражения только что прошедшего события. Все ее содержание связано с радостью обретенной победы, свежими впечатлениями от встречи победителей, поминовением павших. Наряду с актуальным планом содержания в иконе яснее, чем в стенописях, выражен идеальный план. Действие ее происходит и на земле и на небе, здесь есть непосредственный объект моления — Христос, Богоматерь и новоявленные святые. Событиям современности придан вечный смысл. Это сочетание актуального и вечного, земного и небесного составляет своеобразие данного произведения, позволяет видеть в нем и икону, и картину исторического содержания. Итак, икона «Благословенно воинство небесного царя», прославляя победу русского оружия, особенно выделяет заслуги тех, кто пал на поле битвы. Ее можно рассматривать как заупокойную службу по погибшим» (Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая»

Исследователь подчеркивает, что на иконе изображены как погибшие (воины с нимбами над головами), так и оставшиеся в живых участники Казанского похода (воины без нимбов, а также сам царь Иван IV). Их общее движение к Небесному Граду, в изображении которого сочетаются символические признаки Горнего Иерусалима (града) и райского сада, осмысливается в контексте идеи богоизбранности Руси и характерного для средневековой культуры уподобления реального города Небесному Граду. В данном случае Москва – как Новый Иерусалим⁶⁰⁵. Иконописный образ войска, которое подобно мученикам «змиеву державу разрушиша» и в Горнем Иерусалиме «прияша венцы небесныя»⁶⁰⁶, точно соответствует тексту послания митрополита Макария и иеротопической концепции «Казанской истории».

Мученический подвиг русского войска и самого Ивана Васильевича представлен в «Казанской истории» в зрительно-пространственных образах. Анализ топографического и метафизического уровней хронотопа текста позволяет выявить идеологическую насыщенность произведения, как уже было сказано выше, ставшего одним из программных текстов Московского царства эпохи Ивана Грозного. Сочетая духовно-символического движение вверх (возрастание) и сакрально-географическое движение вниз (сошествие во ад) автор реализует иеротопический «проект». Только после крещения покоренной Казани направленность внутреннего и внешнего движения совпадают. Автор повести создает близкий русскому фольклору образ совершенного царя, в царстве которого **«возсияла тихая весна истины»**.

В целом, автор «Казанской истории» создает образ Ивана Васильевича – царя-змееборца, который совершает подвиг в подражание не только свв. воинам, но и земному пути Иисуса Христа, в контексте литургического

(«Благословенно воинство небесного царя») // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); ред.: Д. С. Лихачев, Г. М. Прохоров, М. А. Салмина. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1985. С. 204, 206 – 207).

⁶⁰⁵ Там же. С. 198 – 200. См. также: *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI в. М.: Наука, 1972.

⁶⁰⁶ Октоих, сиречь Осмогласник. М.: Моск. патриархия, 1962. Л. 94, 170 – 172 об.

календаря от Рождества до Пятидесятницы. Литургическо-символическая концепция русской истории, отраженная в «Казанской истории» в пространственных, иеротопических образах, во второй половине правления Ивана Грозного, несомненно, пережила кризис. Этот кризис проявился, в частности, в незавершенности «Степенной книги»⁶⁰⁷. При всей устойчивости системы символов и ассоциативных образов, выработанных средневековой культурой, в течение всего последующего столетия русская культура вынуждена была искать новые концептуальные модели, где выразилось бы ее самосознание. Одна из таких моделей, которая сохраняет средневековый эсхатологизм, оформляется внутри старообрядческой традиции.

4.2 Иеротопия Соловецкого монастыря в старообрядческой традиции

В последней части нашей работы мы обращаемся во всех смыслах к «пороговому» факту русской культуры — Соловецкому восстанию (или «сидению») 1668 – 1676 гг. Во временнóм (историко-культурном) отношении это уже период «осени русского средневековья»⁶⁰⁸, когда глубинные потрясения, переживаемые культурой, приводят ее к трагедии Раскола. В пространственном (географическом) отношении это Соловецкие острова, которые, если использовать терминологию Сузанне К. Франк, можно определить как «центр на краю»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария / Отв. ред. А. А. Горский. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009.

⁶⁰⁸ Термин Йохана Хейзинги «осень средневековья» применительно к XVII веку в русской истории и культуре использовал Д. И. Антонов (*Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века.* М.: РГГУ, 2009).

⁶⁰⁹ Франк Сузанне К. Соловецкий текст. Часть 1 / Пер. О. Б. Лебедевой // Имагология и компаративистика / Национальный исследовательский Томский государственный университет. 2017. № 7. С. 166 – 180. Мысли С. Франк о связи Соловков, Русского Севера и в целом русской культуры созвучны идеям Д. С. Лихачева (*Лихачев Д. С. Соловки в истории русской культуры // Лихачев Д. С. Раздумья о России: Сб. ст. СПб.: Logos, 1999. С. 572 – 615*) и В. Н. Матонина (*Матонин В. Н. Семантика геокультурного пространства*

Идея «пограничности» русской культуры на территории всего Русского Севера высказана Н. М. Терехихиным, который определяет культуру славян на Европейском севере России как сохранение в силу «пороговых» условий существования структурообразующего каркаса всей восточнославянской культурно-религиозной традиции⁶¹⁰.

По нашему мнению, характеристика культуры, актуализирующей свои родовые черты в предельном состоянии, сформулированная Н.М. Терехихиным, может быть перенесена на старообрядческую культуру в ее отношении к «материнской» культуре средневековья. Внутри старообрядческой традиции формируются устойчивые эсхатологические представления о «последних временах» в их конкретном воплощении: патриарх Никон – антихрист, а Алексей Михайлович — последний царь, так как «на Московском государстве было семь царей, а осмого-де царя не будет»⁶¹¹. Несмотря на то, что в среде старообрядцев оформляются, как показала Н. И. Романова, различные версии теологических эсхатологических построений⁶¹², в целом эта традиция определяет себя как находящаяся «на пределе». Безусловно, не все направления старообрядчества имели такой радикальный характер, как «апокалиптические проповедники» инок Авраамий

Русского Севера // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусства. 2014. № 28. С. 89 – 95).

⁶¹⁰ «...это русская культура, выдвинутая на свой последний рубеж, на предел своего существования, когда актуальным становится вопрос о ее существовании. В подобной «пороговой» ситуации любая культура мобилизует все свои внутренние («аварийные») ресурсы, включая механизмы самосохранения, связанные с обеспечением ее целостности и идентичности. <...> Культура, функционирующая на пределе – исходе своего существования (подобно лиминальным существам ритуалов перехода), свертывается к своему «утробному» состоянию, возвращается к своим исходным основаниям, сужается до самосознания, до своей порождающей модели. Вот почему родовые черты «материнской» культуры в северно-русской традиции были не просто усилены (актуализированы), но сокращены и свернуты до полного обнажения ее конструктивного каркаса, до порождающей модели» (Терехихин Н. М. Северная Фиваида // Терехихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск: Поморский ун-т, 2004. С. 212).

⁶¹¹ Чумичева О. В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666 – 1676 гг.) // История СССР. 1990. № 1. С. 169.

⁶¹² Романова Н. И. Эсхатологические представления старообрядцев // Вестник КемГУКИ, 2012. № 18. С. 42 – 51.

или Соловецкий дьякон Игнатий⁶¹³, однако «эсхатологические воззрения интенсивно развивались старообрядцами (наследниками и хранителями средневековой культуры). <...> Эсхатология стала реакцией широкой старообрядческой оппозиции на репрессивные меры властей»⁶¹⁴.

Нас в рамках настоящей работы интересуют не столько эсхатологические ожидания, свойственные старообрядчеству, сколько «родовые черты» средневековой культуры, воплотившиеся в том числе в осмыслении старообрядческой традицией иеротопии Соловецкой обители, где сакральное пространство островного монастыря выстраивается посредством трех основных концептов: «остров», «сад» и «град». Мифологически обусловленное осмысление острова как иномирия в сочетании с традиционными средневековыми иеротопическими моделями «запертого

⁶¹³ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995; *Бубнов Н. Ю.* 1) Игнатий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 2: И – О / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. С. 24 – 26; 2) Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в. СПб.: БАН, 1995; *Панченко А. М., Шухтина Н. В.* Авраамий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1: А – З / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. С. 31 – 34; *Шашков А. Т.* Гари: Соловецкая мистерия черного дьякона Игнатия // Родина. 2000. № 10. С. 104 – 108; Памятники старообрядческой письменности / Рус. христиан. гуманитар. ин-т. Вып. 1. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000.

⁶¹⁴ *Романова Н. И.* Эсхатологические представления старообрядцев // Вестник КемГУКИ. 2012. № 18. С. 42 – 43.

Этой проблеме посвящена обширная литература: *Чумичева О. В.* Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666 – 1671 годы) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск: Наука, 1989. С. 60 – 62; *Гурьянова Н. С.* 1) Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск: Наука, 1988; 2) Об эсхатологических построениях Соловецких иноков // Власть, общество и человек в исторических и литературных источниках XVI – XX вв. / РАН. Сиб. отд-ние; Ин-т истории; отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2012. С. 29 – 43; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 411 – 437; *Дутчак Е. Е.* Старообрядческие таежные монастыри: Условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. Томск, 2007; *Бессонов И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. С. 94 – 122; Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI – XXI вв. / РАН. Сиб. отд-ние, Ин-т истории; отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2015; *Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М.: Криница, 2016; *Старицын А. Н.* Эсхатологическое учение как источник формирования стратегии поведения староверов // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 130 – 131.

сада» и «Небесного Иерусалима» создает эсхатологический хронотоп текстов, посвященных Соловкам.

Характеризуя «Повесть о видении инока Ипатия» (1667 г.), О. В. Чумичева формулирует ключевой для нас тезис: с одной стороны, любой монастырь, в том числе и Соловецкий, саморепрезентровался как «имеющий подражать» горнему образу Небесного града, но, с другой стороны, средневековая культура требует определенной меры в этом подражании, которая бы не позволила впасть в гордыню самообожествления или прямолинейность буквального прочтения провиденциального образа⁶¹⁵.

Сопrotивление «ревнителей древнего благочестия» реформе патриарха Никона и решениям Церковных соборов 1654–1667 гг. привело к тому, что в 1668 г. братия Соловецкого монастыря открыто выступила против воли царя Алексея Михайловича. В событиях Соловецкого восстания и текстах, посвященных ему, как один из способов обоснования древнего благочестия

⁶¹⁵ «Как известно, каждый монастырь в определенном смысле является иконой Небесного Иерусалима, образом, восходящим к первообразу Небесного Града. И выражается это в наличии обязательных «точек»: начиная от алтаря центрального храма и заканчивая священным колодцем, Святыми воротами и т. п. <...> возведенный на острове «во отце окияна-моря», (Соловецкий монастырь – Н. Б.) обретал черты иного пространства, отделенного от грешного мира и духовно, и физически. Замкнутое и идеально обустроенное хозяйство, достаточная автономность существования, полнота церковной жизни позволяли насельникам воспринимать свой малый мир как «столп каменный», переходящий в сакральное пространство, где повседневно творятся чудеса, благоухают мощи, являются бесы-искусители, отгоняемые благочестивыми иноками, а запасы не оскудевают. Соловецкий монастырь – в отличие от Воскресенского – не носил официально имени Нового Иерусалима. Его физическое подобие священному граду не превышало той меры, что существовала для любого монастыря и храма. Но именно это и делало возможным его восприятие как истинно сакрального места — не искусственного и рукотворного, а поименованного самим Богом, избранного и освященного неизбежным мученичеством. Это был духовный Иерусалим, временно обретающий топографическую привязку на земле» (Чумичева О. В. Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М.: Индрик, 2009. С. 832 – 833). См. также: Чумичева О. В. Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667 – 1676 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Т. 47. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. С. 285 – 292.

Об иконописном образе Соловецкого монастыря в его связи с образом Небесного Иерусалима см.: Marks R. The Architectural Icon: Picturing Solovetski Monastery (Архитектурная икона: Изображение Соловецкого монастыря) // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М.: Индрик, 2009. С. 686.

реализуется образ «автономного», огражденного святого места, которое хранит правую веру и освящено неизбежным мученичеством.

Соловецкое восстание 1668–1676 гг. объединило соловецких монахов, монастырских крестьян и присоединившихся к ним казаков Степана Разина. Несмотря на отсутствие единомыслия среди участников «Соловецкого сидения» по отношению к неприятию новых книг и другим вопросам⁶¹⁶, сопротивление длилось почти восемь лет. Три воеводы, сменяя друг друга, осаждали крепость Соловецкого монастыря: Ивлев, Волохов, Мещеринов. Первоначально восстание имело пассивный характер и потому получило название «соловецкое сидение». Ивлев попытался организовать блокаду монастыря. Между тем поморы сочувствовали осажденным и пытались доставить продукты в монастырь, изолированный от материка восемь месяцев в году. Навигация в Белом море, замерзающем на четыре-пять километров от берегов, имеет сезонный характер. В монастыре были заперты около семисот человек, среди которых находились и богомольцы, и трудники – местные крестьяне. Волохов велел стрельцам сжечь деревянные постройки за стенами монастыря, но не предпринимал активных боевых действий. Один из парадоксов Соловецкого сидения состоит в том, что монахи, будучи осаждаемы царскими стрельцами, долгое время продолжали молиться за здоровье государя Алексея Михайловича. В сознании средневекового человека «медные бунты» и «соляные бунты», переросшие в крестьянскую войну, были результатом отступления от истинного православия и свидетельством наступления последних времен.

При появлении в монастыре разинских казаков, часть которых после разгрома их воинства бежала на север, восстание приняло ярко выраженный политический характер. Воеводе Ивану Мещеринову было приказано силой покончить с «соловецкими сидельцами», у которых на стенах появились

⁶¹⁶ *Синицына Н. В.* К истории раскола последней трети XVII века (Соловецкое и Московское восстания) // Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 – 1996. С. 3015 – 3024.

пушки. Стрельцы несли потери. Нарастало взаимное озлобление. Среди осажденных в крепости крестьян и монахов возникли разногласия. Монах Феокист ненастной ночью провел отряд стрельцов сквозь тайных ход под Сушилом. Эта каменная палата была предназначена для просушивания зерна. Одна из бойниц подошвенного боя была, как правило закрыта поленницей дров изнутри, но в тот недобрый час оказалась свободной. Стрельцы проникли в монастырь и открыли крепостные ворота. Защитники монастыря спали. На стенах оставался караул из нескольких человек. Так в 1676 году Соловецкое восстание было жестоко подавлено, почти все «соловецкие сидельцы» замучены и убиты. Впоследствии братию в монастыре полностью заменили. Уже не стало у Соловецкого монастыря ни прежнего могущества, ни непререкаемого авторитета среди поморов, симпатизирующих староверию⁶¹⁷.

Более чем десятилетнее стояние Соловецкого монастыря за старую веру явилось одним из ключевых событий в истории русского старообрядчества. Немногие избежавшие мучительной казни соловецкие монахи сыграли значительную роль в распространении старообрядческих воззрений на Европейском Севере России⁶¹⁸. Старообрядцы XVIII – XIX вв., считавшие себя духовными наследниками Соловецких отцов, сохранили образ освященного мученичеством монастыря как центра нерушимого древнего благочестия, в том числе в сочинениях, непосредственно посвященных Соловецкому восстанию⁶¹⁹.

⁶¹⁷ Библиография по истории Соловецкого восстания собрана в изд.: Соловки — это целый мир: Рек. указ. лит. / Сост.: М. А. Смирнова, З. В. Истомина, Л. А. Радикайнен; АОНБ им. Н. А. Добролюбова; Соловец. гос. ист.-архитектур. и природ. музей-заповедник. Архангельск; Соловки: Изд-во ПГУ, 2002.

⁶¹⁸ Юхименко Е. М. Роль соловецких старцев в распространении старообрядчества на Севере России // Человек и общество, психическое здоровье и экология культуры: Тез. докл. междунар. науч. конф. Архангельск; Соловки, 1992. С. 153 – 155. (IV Соловецкий общественно-политический форум)

⁶¹⁹ Юхименко Е. М. Старообрядческая история Соловков // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря / Отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: Наука, 2010. С. 289 – 313.

Тексты, в которых нашла отражение иеротопическая модель монастыря в старообрядческой традиции, стали объектом исследования в настоящем параграфе. Мы остановились на таких произведениях, как:

- Челобитные о вере, поданные царю Алексею Михайловичу от имени монахов Соловецкого монастыря, составленные в самом монастыре непосредственно во время восстания и давшие начало старообрядческому богословию;

- «История об отцах и страдальцах соловецких», созданная в 20-е годы XVIII в. по документам и устным воспоминаниям еще свидетелей событий Семеном Денисовым (одним из основателей Выговского старообрядческого общежительства);

- «Описание лицевое осады и разорения монастыря Соловецкого», которое имело активное хождение в среде старообрядцев во второй половине XVIII–XIX вв.;

- устные старообрядческие исторические песни, посвященные Соловецкому восстанию.

Основой Соловецкого макроцикла в старообрядческих рукописных сборниках послужили архивные материалы, непосредственно вышедшие из осажденного Соловецкого монастыря (среди них Челобитные⁶²⁰). Позднее к ним была присоединена Повесть Семена Денисова, также вшедшая в ядро макроцикла о Соловецком сидении 1667–1676 годов⁶²¹.

Соловецкие челобитные, во многом обусловившие направление старообрядческого богословия, практически не содержат пространственного образа монастыря. Полемическая задача, стоявшая перед их автором-

⁶²⁰ Изд.: Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н. Ю. Бубнов. Л.: Наука, 1984; *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667 – 1676 гг. / Отв. ред. Н. Н. Покровский; Рос. гуманитар. науч. фонд. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. С. 290 – 330; Соловецкий архив — Собрание документов эпохи. СПб.: Издательский проект "Quadrivium", 2015.

⁶²¹ *Грицевкая И. М.* Структура старообрядческих сборников: Соловецкий и Пустозерский циклы в сборнике из Нижегородской образной библиотеки // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2009. № 4. С. 288 – 294.

составителем старцем Геронтием⁶²², делает акцент на временных характеристиках: старое – новое, вечное – временное. Тем не менее основные черты образа монастыря, развернутые впоследствии в старообрядческой традиции, здесь определены:

- одновременно «порубежное» и центральное положение монастыря⁶²³. В неизменном перечислении основателей Соловецкой обители преп. Зосимы, Савватия и Германа, а также свт. Филиппа (Колычева) наряду с Апостолами и св. Отцами монастырь предстает как центр мирового Православия⁶²⁴. Мотивом, подчеркивающим центральное положение монастыря, является мотив обучения в монастыре: «греческие и русские и киевские» церковные иерархи и игумены приходили или были сосланы сюда для того, чтобы «им **навыкнути у нас во обители православные христианские веры и истинного благочестия и иноческаго чина**»⁶²⁵;

- эсхатологическая временная перспектива: монастырь остался последним оплотом правой веры в последние времена⁶²⁶;

⁶²² Бубнов Н. Ю. Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. СПб.: Русская симфония, 2006.

⁶²³ «И вели, государь, нам в том же предании бытии, <...> чтоб нам, богомолцом твоим и трудником врознь не разбрестися; и твоему, великого государя, богомолию, **украинному и порубежному месту** от безлюдства не запустеть» (Третья челобитная. Здесь и далее цит. по изд.: Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667 – 1676 годов. М.: ОГИ, 2009. С. 299).

⁶²⁴ «А предания, великий государь, святых апостол и святых отец седви вселенских соборов, в коем прародители твои государевы, благоверные цари и благочестивые великие князи и начальники наши, преподобнии и богоноснии отцы и чудотворцы Зосимо и Саватие и Герман и преосвященный Филип, митрополит Московский и всея Руси, и иные многие святи отцы угодили Господу Богу, и отцы наши скончались, ныне нам, богомолцом твоим, держати и последовати возбраняют» (Третья челобитная. С. 296). Четвертая и Пятая челобитные повторяют тот же принцип.

⁶²⁵ Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667 – 1676 годов. М.: ОГИ, 2009. С. 323.

⁶²⁶ «А нынешния, государь, **на конец последнего сего века** новые веры проповедницы зело горды и немилосерды» (Пятая челобитная. С. 307).

«...мы, богомолцы твои, держимся того же предания святых отец и соборного уложения **неизменно**» (Третья челобитная. С. 297). Эта мысль подробно развивается в Пятой челобитной (С. 323, 326–327).

«...надеемся в день Страшного Суда пред самим Господем Богом не осуждены бытии, наипаче же и милость получитьи» (Четвертая челобитная. С. 300).

- готовность монахов принять мученический конец и таким образом сохранить вечность и неизменность апостольского предания, откровенно высказанная в заключительных Челобитных⁶²⁷.

Темы ангельского жития и тесно связанного с ним чаемого Соловецкими иноками мученического подвига в полной мере реализованы в эсхатологическом хронотопе текста «Истории об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова⁶²⁸. Это эпическое сочинение вписывает Соловецкое «сидение» в широкий исторический контекст и создает идеологическую основу старообрядческой концепции святости.

Авторская задача выявить истоки русского старообрядчества обусловила характеристику Соловков как места предельного, исключительного. Проблема меры подражания Божественному образу, меры символического прочтения провиденциального замысла, увиденного в исторической действительности, меры построения собственного иеротопического проекта и его позднейшей интерпретации сохраняет свою актуальность до настоящего времени. Не утрачивает она своей остроты и в старообрядческой традиции. По нашему мнению, Семену Денисову, несмотря на то, что он, безусловно, заимствует и даже утрирует идеи и смыслы соловецких Челобитных, удастся соблюсти эту необходимую меру благодаря созданию сложного хронотопа Соловков.

С одной стороны, выстраивая образ хранителя и оплота правой веры, автор повести развивает идеи соловецких Челобитных о центральном положении монастыря и возводит его значение в самые высокие степени. Соловецкие иноки известны всему мировому Православию, а сам монастырь

⁶²⁷ «вели, государь, на нас свой царьской меч прислать, и от сего мятежнаго жития преселити нас на оное **безмятежное и вечное житие**; а мы тебе, великому государю, не противны. Ей, государь, от всея души у тебя, великого государя, милости о сем просим, и вси с покаянием и с восприятием на себя великого ангельского чину на той смертый час готовы» (Четвертая челобитная. С. 301). Эта же мысль высказывается в Пятой челобитной (Там же. С. 307–308, 329).

⁶²⁸ Семен Денисов. История об отцах и страдальцах соловецких // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Н. В. Поньрко; подгот. текстов и комментарии Е. М. Юхименко. Т. 19: XVIII век. СПб.: Наука, 2015. С. 178–211. (Далее: СД)

сияет «посредѣ российскихъ монастырей, яко луна посредѣ звѣздъ»⁶²⁹. Исключительно Соловки способны противостоять «трусу великому», поразившему Русскую Церковь в результате Никоновых «новостей»⁶³⁰. Многие русские архиереи вышли именно из Соловецких монахов — прежде всего, это свт. Филипп (Колычев), русский Златоуст⁶³¹ в соловецкой книжной традиции, и патриарх Никон, возросший в Анзерском скиту.

С другой стороны, маркером исключительности и значимости монастыря для Семена Денисова и всего русского сратообрядчества становится реализованный в Повести амбивалентный хронотоп первоначала. Соединение в одном контексте фигур свт. Филиппа и Никона (Каинова наследника) показывают амбивалентность, непрямолинейность образа Соловков⁶³². Эта особенность традиционно характеризует мифологический образ первоначала. Образ, воплощенный в архаических мифах, оказывается важным и для религиозного сознания начала XVIII в. В новой «мифологии» старообрядчества неразрывно связанными оказываются фигуры свт. Филиппа и патриарха Никона, судьбы царя Алексея Михайловича и самого монастыря:

⁶²⁹ СД. С. 179. Символическое значение образа луны опирается на святоотеческую традицию и также связана с семантикой начала (см. п. 3.2 настоящей работы).

⁶³⁰ СД. С. 183. Ср. с «Повестью о видении инока Ипатия» (1667 г.), где изображено противостояние соловецкого инока Ипатия бесам, посягавшим на истинную веру, и выражено общее для будущих осажденных убеждение, что Соловецкий монастырь — это Новый Иерусалим: «А говорить ту де кн(и)гу самъ сатана съ еретики писал во адѣ 30 лѣтъ. И тою кн(и)гою смутили Римъ, и Греческую землю, и Русскую. А н(ы)нѣ де он посла нас на се мѣсто, учити и смущати» (выделено мной – Н. Б.) (См.: Гадалова Г. С. Тверской список Повести о видении инока Ипатия: исследование и публикация // Язык и текст. langpsy.ru. 2016. Т. 3. № 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psyjournals.ru/langpsy/2016/n4/Gadalova.shtml> doi: 10.17759/langt.2016030403).

⁶³¹ Косицкая А. Е. Первоначальная редакция службы на память митрополита Филиппа (Колычева) // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря / Отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: Наука, 2010. С. 339.

⁶³² Т. В. Романова, анализируя актуализацию концепта «соловки» в текстах культуры XIX – XX вв., приходит к выводу, что семантика амбивалентности сохраняется в нем и до настоящего времени: это святой остров, потерянный рай, «духовная лечебница», но это и остров смерти, «больной остров» (Романова Т. В. Топоним Соловки в русском художественно-публицистическом дискурсе: Образ? Понятие? Символ? Метафора? Культурема? Мифологема? Идеологема? Аксиологема? Концепт? // Мир русского слова. 2012. № 3. С. 30 – 37).

- 1) Соловецкий монастырь единственный противостоит Никону, но одновременно с этим он неразрывно связан с Никоном, бывшим его иноком.
- 2) Соловецкие провидцы предсказывают спровоцированные реформой будущие потрясения (видение Елеазара Анзерского) и утрату Соловками св. мощей свт. Филиппа — перенесение мощей святого, инициированное Никоном (предсказание пекаря Гурия⁶³³).
- 3) Смерть Алексея Михайловича не только предсказана бельцом Дмитрием на стене осажденной обители, но и последовала сразу после взятия и разорения монастыря. Хронологическое совпадение двух событий прочитывается автором как наказание, но, возможно, и вразумление царя.

Кроме того, амбивалентность хронотопа монастыря проявляется и в сочетании семантики начала («свята и славна») и конца («богоугодна и праведна») в эсхатологическом образе райского сада, традиционном для монастырской культуры. Мотивы последних времен и мученического конца, как и в Челобитных соловецких монахов, осмысляются Семеном Денисовым в эсхатологической перспективе начала. Образы небесного Иерусалима (куда зовет с собой юродивый Иоанн накануне восстания⁶³⁴) и особенно процветшего райского сада образуют риторическую раму, куда вписано основное повествование «Истории».

В начале:

⁶³³ В 1652 году Никон перевез в Московский Успенский собор мощи свт. Филиппа.

О типологических параллелях между фигурами свт. Филиппа и патриарха Никона см.: *Севастьянова С. К., Зеленская Г. М.* Патриарх Никон и святитель Филипп, мирополит Московский: опыт комплексного исследования // *Palaeoslavica*. 2015. Т. 23. № 2. С. 69–164; *Севастьянова С. К.* Патриарх Никон и мирополит Филипп (Колычев): еще раз о жизненных ориентирах и подобию // *Соловецкое море. Историко-литературный альманах*. Вып. 13. Архангельск; М.: ТСМ, 2014. С. 75–86.

⁶³⁴ Иван Филиппов в «Истории Выговской пустыни» также напрямую сопоставляет Соловецкий монастырь и Небесный Иерусалим, говоря об ушедших из Соловецкого монастыря иноках: «яко из Иерусалима послании Духом Святым» (см.: *Чумичева О. В.* Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона // *Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств*. М.: Индрик, 2009. С. 833).

«Таково бяше преподобных отецъ сажение, таковой многоблагодородный садъ, каковое благорасленное древо, при водахъ Божиихъ законовъ насажденное»⁶³⁵;

в конце:

«Таковъ убо преподобныхъ отецъ киновии всеблагоуханнѣйший и многоплодовитый виноград, таковъ преблагокраснѣйший и всевятѣйший садъ»⁶³⁶.

Временная и оценочная амбивалентность обусловлена, кроме того, островным хронотопом с его архаической семантикой иномирия⁶³⁷. Остров как пространство мира смерти — чрезвычайно распространенный в архаической и фольклорной традиции мотив, видимо, в связи с представлениями о иномирии как инверсии мира живых и сакрализацией отражения действительного мира (в воде, в зеркале и пр.). Идея Соловков и Соловецкого монастыря в отечественной культуре неизменно оказывается связанной с этими архаическими представлениями. В Повести Семена Денисова сакральное пространство Соловков заполняют символические образы, которые обладают исключительной амбивалентностью, сталкивающей мотивы жизни и смерти: огонь — это орудие казни и мучений, это огонь ярости мучителей и царского гнева, но это и средство спасения, очищения, и маркер чуда (огненным столбом отмечена смерть отшельника о. Павла, огненный зной печи окружает пекаря Гурия, одного из соловецких провидцев). Та же семантика казни и одновременно чуда и спасения читается в образах студеной воды и льда, бури

⁶³⁵ СД. С. 182.

⁶³⁶ СД. С. 209.

Издатели текста Повести обращают особое внимание на символику сада в образной системе произведения и ее рецепции в старообрядческой литературе: Юхименко Е. М., Поньрко Н. В. «История об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова в духовной жизни русского старообрядчества XVIII – XX вв. // Семен Денисов. История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Изд. подг. Н. В. Поньрко и Е. М. Юхименко. М.: Языки славянской культуры, 2002.

⁶³⁷ Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 107. См. также: Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследование в области мифопоэтического: Избранное. М.: Прогресс – Культура, 1995. С. 575 – 597.

и ветра, мора и болезни и в уже вышеназванном образе плодоносного сада и цветов⁶³⁸.

В целом, мотивы и смыслы, которые были обозначены в Челобитных соловецких монахов к царю Алексею Михайловичу, получили развитие в тексте повести Семена Денисова. Автор «Истории об отцах и страдальцах соловецких» не мог не учесть как догматического содержания, так и поэтического строя сочинений самих соловецких иноков. Кроме того, мотивы, определяющие психологический и метафизический хронотоп текста Челобитных, в повести наполняются новыми семантическими оттенками, восходящими к архетипическим образам. Автор решает идеологическую задачу описать истоки старообрядческого мира, выстраивая в своем тексте эсхатологический хронотоп.

Повесть Семена Денисова оказывается одним из источников «Описания лицевое осады и разорения монастыря Соловецкого»⁶³⁹. Но в отличие от сочинения Семена Денисова «Описание» уже предлагает вполне прямолинейную интерпретацию исторического факта и символических смыслов, выстраиваемых вокруг него.

Поскольку «Описание» имеет жесткую полемическую направленность, значительнейшую часть текста образуют прения соловецких монахов с присланным из Москвы архимандритом Сергием, который стремится «вразумить» сопротивляющихся патриаршей и царской воле иноков. Иная, чем у Семена Денисова, прагматическая задача текста, как следствие, решается иными средствами. Весь образно-поэтический строй «Описания» базируется на жестких оппозициях:

- озябшее сердце иноков – геенна огненная и огонь вечный;
- архимандрит Никанор, ревнитель слов Божественных, – остроглаголивый и льстивый архимандрит Сергей;

⁶³⁸ «блаженная страдалецъ тѣлеса, яже на губе морстѣй лежащая, яже на столпѣхъ различно висящая, яже на земли острова казненно поверженная, <...> тако лежаху, яко цвѣтъ на поляхъ, яко кринь во удолѣхъ, тако цвѣтяху и благоукрашахуся» (СД. С. 199).

⁶³⁹ Повесть о Соловецком восстании / Ред. О. Федоров. М.: Книга, 1982.

- радость и слезы монахов – гнев Сергия, царя Алексея Михайловича и воевод-мучителей и пр.

Соловки в «Описании лицевом» — это уже «территория обостренного диалога»⁶⁴⁰. Бинарная оппозиция как принцип организации внутреннего и внешнего пространства оказывается в данном случае средством самоопределения, нередко доведенного до схемы, каркаса. Островной хронотоп реализуется здесь в мотиве границы, требующей четкой самоидентификации с помощью оппозиции чужому. Этот мотив может быть соотнесен с идеей «окраинности» и одновременно центральности монастыря в соловецких Челобитных. В дальнейшем в отечественной культуре пограничность, «порубежность» пространства Соловецкого монастыря остается одной из основных его характеристик⁶⁴¹.

В устной традиции Соловецкий хронотоп естественным образом основывается на островной семантике. В пространственной модели исторических песен, которые посвящены Соловецкому восстанию, образ иномирия как инверсии мира живых абсолютно преобладает над книжными образами Небесного Иерусалима или «запертого сада»⁶⁴². Исследуя данную традицию, мы остановились на трех вариантах исторической песни:

- текст из рукописного сборника конца XVIII в. из собрания Тагильского скита⁶⁴³,

⁶⁴⁰ См.: Матонин В. Н. Социокультурное пространство северной деревни: генезис, структура, семантика: автореф. дис. ... докт. культурологии 24.00.01. СПб.: СПбГУ, 2015. С. 17 – 21.

⁶⁴¹ Матонин В. Н. «Соловки» как образ и символ // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2. Материалы VII Ломоносовских международных чтений. Архангельск: ПГУ, 2006. С. 32 – 38.

⁶⁴² Нельзя сказать, что тема рая совсем уходит в устной традиции: «Они взяли его (игумена – Н. Б.) убили – Как Небесно Царство купили», – однако здесь акцент поставлен не на подвиге, а на преступлении и неизбежном наказании.

⁶⁴³ Соловецкое восстание // Исторические песни XVII века. М.; Л.: Наука, 1966. С. 128.

- рукопись Устиньи Крюковой – листок, который найден А. В. Марковым в Нижней Золотице у племянницы Устиньи Крюковой и датирован 10-ми годами XIX в.⁶⁴⁴,

- историческая песня, записанная А. В. Марковым от Аграфены Матвеевны Крюковой, – наиболее развернутый в сюжетном отношении текст⁶⁴⁵.

Устная эпическая традиция, так же как Повесть Семена Денисова, историческим фоном событий 1668–1676 гг. выбирает эпоху Ивана IV Грозного и свт. Филиппа Колычева, что обусловлено прежде всего законами развития жанра исторической песни, но определенным образом и идеологией старообрядческой культуры. К песням об Иване Грозном отсылает сюжет о выборе палача «воспалившимся» грозным царем:

Да Господь Бог прогневался, государь-царь воспалился.

Выбирал-то наш государь-царь боярина большого,

Из большия из породы, из породы Салтыковы,

Монастырь разорити, старую веру порудити,

Старые книги изодрати,

Старые книги изодрати, во сине море потопити,

Изосима и Саватия соловецких чудотворцов монастырь разорити

⁶⁴⁴ Осада Соловецкого монастыря // Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова / С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко; отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 404 – 405.

⁶⁴⁵ Там же. С. 154 – 157. См. также: Память и вера (о Соловецком восстании). Публикация В. Матонина // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: ТСМ, 2005. С. 140 – 145.

Н. В. Дранникова характеризует 12 списков исторической песни о Соловецком восстании, также выделяя в сюжетном отношении текст, записанный от А. М. Крюковой. Исследователь отмечает, что песня во всех ее вариантах передает особенности старообрядческого мировоззрения: «Она заключает в себе «малую эсхатологию», смысл которой заключается в том, что любой грех является наказуемым; идею мученичества за веру», а также «эсхатологическое учение <...> о единственности русского православия», отступление от которого знаменует приход в мир Антихриста (Дранникова Н. В. Историческая песня о Соловецком восстании // Соловки в литературе и фольклоре (XV – XXI вв.). Сб. науч. статей и докладов междунар. науч.-практич. конф. Архангельск, Соловки: Соловецкий музей-заповедник, 2015. С. 87 – 90).

И всех старцов прирубити⁶⁴⁶.

Сюжет о выборе является традиционной основой текста исторической песни. В отличие от былинной традиции, где подвиг героя predetermined, герой исторической песни не только может, но и должен сделать выбор, за который, в конце концов, он несет ответственность. Такого рода выбор стоит как перед царем, так и перед его воеводами.

Мотивы нарушения героем законов миропорядка формируют инверсионное пространство иномирия, подобно «Истории...» Семена Денисова. При этом для фольклорной песни оказывается сложна книжная амбивалентная структура хронотопа монастыря. Песня использует известные книжным памятникам мотивы гнева-огня и пробитого (сбитого) ядром чудного образа Богородицы как инверсионные модели поведения. Столь же устойчивым здесь оказывается мотив «изодранных» книг, либо преданных огню, либо потопленных в море. Являясь традиционным элементом смеховой фольклорной традиции, отсутствующим у Семена Денисова, мотив «старые книги изодрати» выполняет в песне функцию маркера инобытийности, «вывороченного», «кромешного» антимира (Д. С. Лихачев). Юмористические и сатирические сказки «о дураках» используют этот мотив именно как вариант антиповедения⁶⁴⁷.

Фактологическим основанием для мотива «изодранных» книг могли стать также слухи и рассказы, которые в начале осады монастыря в большом количестве ходили в окрестностях Соловков⁶⁴⁸. Ранняя запись подобных слухов, основанных вместе с тем на реальных событиях, сохранились в

⁶⁴⁶ Соловецкое восстание // Исторические песни XVII века. М.; Л.: Наука, 1966. С. 128.

⁶⁴⁷ Таковую же семантику инверсии имеет «погода (ветер) с полуденной страны», принесшая воеводу-мучителя к Соловецким островам (в противопоставление с традиционным «Бог от юга приидет» (Авв. 3: 1 – 3)).

⁶⁴⁸ Ромодановская Е. К. Сочинение современника о начале Соловецкого восстания // Круги времен: В память Елены Константиновны Ромодановской. Т. 1: Е. К. Ромодановская. Избранное. Отклики. М.: Индрик, 2015. С. 545.

«Сочинении современника о начале Соловецкого восстания» (1668–1669 гг.), изданном Е. К. Ромодановской⁶⁴⁹.

Вместе с тем письменная фиксация устных рассказов не отменяет значимости фольклорной топики «вывороченного» смехового мира (законы устной фольклорной традиции являются чрезвычайно устойчивыми и репрессивными по отношению к ее носителям). Так или иначе, современник восстания приводит свидетельство о том, что, когда в монастырь были привезены «новые» исправленные книги, они были заперты монахами в церкви Соловецких чудотворцев, но на утро там не обнаружены. «С великим трудом» книги были найдены «поверженными» на берегу моря «близ воды». Песня, включая отзвук этого свидетельства, использует мотив для характеристики несправедного, «инверсионного» поведения — книги извержены не монахами-праведниками или Гневом Божиим, а напротив, разорителями старой веры. То есть в соответствии с законами жанра исторической песни, устная старообрядческая традиция основывается на реальных настроениях и установках исторической эпохи, творчески перерабатывая факты, сочетая их с устойчивыми традиционными мотивами. Инверсионное пространство, пространство мира смерти присуще уже разоренному монастырю.

«Сочинение современника», видимо, осталась неизвестной Семену Денисову, поскольку в его Повести нет ни одного из чудес, описанных в этом сочинении, в том числе и «извержения» новых книг.

В варианте, записанном от Аграфены Крюковой, есть еще несколько деталей, не находящихся соответствия в книжных памятниках о восстании, что тоже можно объяснить не только особенностями поэтики исторической песни как жанра, не предполагающего документальной точности, но и общей системой топосов, выработанной эпохой. Например, чудо с исцелением игумена:

⁶⁴⁹ Там же. С. 544 – 548.

Над игуменом наругались:
 Рецист язык у его отрежут, —
 Через ночь было тако цюдо:
 Он ведь зделалсэ весь здоровой
 Они взяли его убили —
 Как небесно царство купили ⁶⁵⁰.

Фольклорная песня пользуется традиционными характеристиками острова и островного монастыря как иномирного пространства, но преобразует его в эсхатологическое пространство Небесного Царства. Таким образом, наследуя культуру средневековья, старообрядческая традиция реализует ее иеротопические принципы создания и осмысления сакрального хронотопа. Ориентируясь на эсхатологический образ рая, она использует ключевые выработанные «материнской» культурой пространственные модели Небесного града, запертого сада и «объятого водами» острова.

Выводы по четвертой главе

Используя иеротопический подход к текстовому хронотопу как моделированию сакрального пространства, в четвертой главе мы выявили эсхатологическую направленность пространственных образов в историческом повествовании.

Определение литургического кода текста «Казанской истории» (XVI в.) позволяет нам выявить механизм создания динамического образа

⁶⁵⁰ Осада Соловецкого монастыря // Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 156.

Мотив урезания языка игумену монастыря и его чудесного исцеления мог появиться в устной традиции под влиянием автобиографического жития старца Епифания, который был постриженником Соловецкого монастыря и соузником протопопа Аввакума, дважды рассказывает о чуде вновь выросшего языка. Житие, несомненно, входит в корпус текстов, которые в старообрядческой среде имели широкое распространение, и потому мог стать источником фольклорной песни о Соловецком восстании, хотя и в самом Житии нет непосредственного описания мученического подвига Соловецких иноков. См. *Поньрко Н. В.* Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 128, 130.

географического пространства как пространства сакрального. Эсхатологическая устремленность образа героя «Казанской истории» (царя Ивана Васильевича) к евангельскому Первообразу воплощена с помощью «перевода русской истории в пространственную композицию» (Д. С. Лихачев). В основе хронотопа «Казанской истории», с одной стороны, лежит идея «возрастания» от младенчества к зрелости и совершенству. В то же время духовному возрастанию Московского царя Ивана Васильевича соответствует его пространственно-географическое движение вниз. Аллегорическое «сошествие во ад» и победа над змееподобной Казанью осмысляются как символическое подражание крестному подвигу Христа, что обозначено через евангельские и календарно-литургические мотивы.

Согласно результатам структурно-семиотического и мотивного анализа, в текстах о Соловецком восстании 1668 – 1676 гг., рожденных внутри старообрядческой традиции уже в XVII – XVIII вв., сакральное пространство островного монастыря создается с помощью трех ключевых концептов («остров», «сад» и «град»), которые имеют четко выраженную эсхатологическую семантику. Одновременно окраинное («порубежное») и центральное положение монастыря, а также эсхатологическая перспектива его мученического стояния за веру определены уже в Челобитных о вере, которые были поданы царю Алексею Михайловичу от имени монахов Соловецкого монастыря, составленных в самом монастыре непосредственно во время восстания и давших начало старообрядческому богословию. В «Истории об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова Соловки воспринимаются как место предельное, исключительное, где реализуется хронотоп первоначала. Образ небесного Иерусалима и особенно процветшего райского сада образуют риторическую раму, в которую вписано основное повествование. Временная и оценочная амбивалентность мотивов, из которых выстраивается образ монастыря, определена островным хронотопом с его архаической семантикой иномирия. Именно островной (пограничный) характер сакрального пространства реализуется в «Описании лицевом осады

и разорения монастыря Соловецкого» и особенно в устной традиции исторических песен, посвященных Соловецкому восстанию.

Как формулирует о. Павел Флоренский, «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»⁶⁵¹. В конечном итоге, анализируемые тексты дают основание предположить, что для средневекового человека как культурного деятеля жизнь разворачивается по законам творчества, а именно – текста. В осмысленной жизни должны быть, образно говоря, «знаки препинания», смысл, структура, которые в совокупности реализуются в божественном Логосе. Книжный текст представляет собой и явление культуры, форму ее объективизации, и форму саморефлексии. Перед лицом эсхатологических ожиданий русский человек очищается от всего временного, суетного, преходящего и возвышается до подвига как возможности разом искупить свои и чужие грехи и ошибки. Слово «грех» в буквальном переводе с греческого языка означает «промах». Промах возможен только по отношению к цели, а цель христианской жизни – спасение.

Проблема буквального прочтения осмысленного «текста жизни», отмеченного протопр. Александром Шмеманом еще на материале византийской культуры, не теряет своей актуальности, а наоборот, приобретает остроту в XVI – XVIII вв. Нарастание мистериальных тенденций в религиозном опыте Руси и буквального понимания иконографичности истории и мира приводит к сужению и опрощению эсхатологических идей и, в конце концов, к расколу. Старообрядческая традиция в целом начинает осмыслять эсхатологию уже как ожидание неизбежного конца падшего мира, ища и находя в исторической действительности символические признаки апокалиптического характера, интерпретирую их достаточно буквально.

⁶⁵¹ Флоренский П. А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. С. 20.

Однако материал развернутых, разработанных повествовательных текстов «Казанской истории» (одного из программных текстов Московской Руси XVI в.) и «Истории об отцах и страдальцах соловецких» (одного из программных текстов русского старообрядчества XVIII в.) показывает, что здесь эсхатологические идеи сохраняют свою генетическую связь с ранней христианской эсхатологией благодаря созданию сложного, нелинейного образа. Устремленность к смерти и выходу за пределы земного существования реализуется в парадоксальном соединении семантики жизни и смерти в пространственно-временных характеристиках и амбивалентности сюжетообразующих образов. Подобно Житию преп. Феодосия Печерского, где возрастание и процветание монастыря уже после смерти игумена осмысляется как свидетельство его спасения в Царстве Небесном и близости к Престолу Божию, в поздних текстах возрастание Казани и Москвы, становление и возрастание старообрядческой традиции (прежде всего Выговской общины) осмысляется как свидетельство праведности мученического подвига и смерти в «Казанской истории» русских воинов Казанского похода, а в «Истории» Семена Денисова — страдальцев Соловецких.

Вместе с тем в поздних текстах действительно можно говорить о некотором превышении «меры подражания»: в сравнении с образом преп. Феодосия, образ Ивана Васильевича – змееборца оказывается значительно прямолинейнее в своей ориентации на подражаемый Первообраз. Здесь уже прочитывается именно иеоротопический проект, который определяет хранотоп повествовательного текста. В старообрядческом цикле о Соловецком восстании в силу полемической направленности текстов так или иначе тоже проявляется прямолинейность в осмыслении образа как врагов старой веры, так и ее ревнителей. Например, прямые параллели между райским садом и разоренным монастырем, где тела повешенных монахов подобны гроздьям плодов в Вертограде Небесном, — очень сильный и идеологически оправданный образ, но и предельно однозначный.

В целом, можно сделать вывод, что средневековая культура не только породила «иеротопическое мышление», но и выработала артикулированную систему понятий иеротопического творчества, который сохраняет свою актуальность и востребованность в культуре позднего средневековья. Вместе с тем принципы иеротопического творчества не являются застывшей структурой, но развиваются и трансформируются, отражая в себе мировоззрение эпохи.

Заключение

Анализ древнерусских служебных и повествовательных текстов показал наличие и функционирование в них эсхатологического хронотопа. Ожидание обновления мира и его Преображения пронизывает временные и пространственные характеристики бытия, определяет его содержательные парадигмы: добро и зло, свет и тьму, грех и святость. Древнерусская книжность ставит перед христианином предельные вопросы и дает последние бескомпромиссные ответы: о смысле человеческого бытия, о возможности переустройства жизни и спасения. Из эсхатологического хронотопа книжного слова разворачиваются логика и механизмы формирования отечественной культуры. Образно говоря, самопознание русского человека осуществляется «через монастырь»: по отношению к монашеским идеалам и ценностям. Восточные славяне восприняли христианство из Византии в его монашеском варианте. Русских «младенцев в вере» воспитывали греческие епископы и митрополиты, отличавшиеся ревностным усердием в делах веры. Правом принятия исповеди в домонгольской Руси пользовались только иеромонахи. Основные монашеские обеты — безбрачие, нестяжательство и послушание — были противопоставлены необычайной легкости браков и разводов, «умыканию невест», стяжанию земных благ и княжескому своеволию. Сформирован ли в наше время светский идеал, станет очевидно в будущем, но идеи, пронизывающие прошлое: идеологию Киевской и Московской Руси, Российской империи, Советского Союза, — имеют духовные истоки. Богоборчество и склонность русской интеллигенции к инакомыслию, народнический нигилизм, устремленность пролетариата к равенству и братству, раскол как социокультурный феномен и возможность обретения единства — все это сосуществует в единой парадигме с идеалами послушания, единомыслия, бессеребренничества, аскетизма и юродства.

Логика исследования определена взаимоотношением таких понятий как хронотоп и идеал. Идеалы моделируют пространственно-временные

характеристики образа мира для той или иной культуры. Культурная рефлексия выходит за пределы индивидуального сознания и одновременно объективизируется в каждом конкретном культурном феномене как продукте культурной деятельности индивида. Идеал как феномен рефлексии — это не просто произведение мыслительной деятельности, а опосредованная (сконструированная) реальность, которая обладает своими пространственно-временными характеристиками. Систему координат средневековой русской культуры определяет аскетический идеал, отрефлексированный в монастырской книжности. Царство небесное «нудится» — дается трудом, борьбой, активным действием личности, стремящейся к «обожению», к Преображению как обретению нового качества, а, следовательно, и к преобразованию мира. Много позднее Серафим Соровский скажет: «Спасись сам, и вокруг тебя спасутся тысячи». Православие воспринималось в Древней Руси как религия радости и в земной жизни, и по ту сторону видимого бытия, наполненного скорбями и страданиями.

В первой главе исследования «Монастырь как квинтэссенция православной культуры» представлен историографический обзор, посвященный феномену монастыря и монастырской культуры в общем контексте восточнохристианской традиции. Выявление богословских и исторических оснований для становления монашества позволяет определить основные черты средневековой русской монастырской культуры и ее идеологическую направленность. Описание генезиса этой традиции дает возможность понять, как аскетический идеал, усвоенный Русью от Византии и христианского Востока, формирует сущность русского монашества, проецируясь на средневековую культуру в целом, определяя ее ценностно-смысловую «систему координат».

Монашеству принадлежит ведущая роль в осмыслении и воплощении эсхатологического мироощущения. Институт монашества с IV века становится центром, аккумулирующим вокруг себя церковную жизнь, монашеское руководство церковным обществом стало результатом

внутренней победы монашеского идеала в Восточнохристианской церкви. «Опыт монашества оставался всегда истинной сутью Православия»⁶⁵², общецерковное и общекультурное значение монастырской культуры определено ее преемственностью к мироощущению раннего христианства. Эсхатологическое сознание, воспринятое от раннехристианской Церкви, в полной мере воплотилось в литургическом творчестве эпохи, в котором монашество сыграло ведущую роль. Литургическая практика и литургическое богословие обеспечили механизм трансляции эсхатологических идей внутри восточнохристианской культуры, определивших характер ее основных категорий (прежде всего, пространства и времени). Средневековая русская культура наследует литургическое восприятие пространства и времени в результате усвоения именно монастырской традиции как части византийской культурной системы. Русь воспринимает христианство в монашеско-аскетическом варианте и сохраняет ориентацию на него на протяжении всего средневековья. В силу литургического восприятия мира эсхатология становится «показателем ментальности» (Филипп Арьес) восточнославянской культуры.

Параграфы 1.1 «Монастыри и монашество: гармония аскетического делания и «тайнозрительного ведения»» и 1.2 ««Путь Марфы» и «путь Марии» в духовной практике ранних русских монастырей». Синтез эсхатологически осмысленной аскезы («упражнения в смерти»), молитвенного Богообщения и преображающей любви становится основой монашеского идеала и находит отражение в уставной практике монастырей. В средневековой восточнохристианской традиции складываются различные формы внешней организации монашеской практики (отшельничество, келлиотство и общежительство). Диалектика различных путей духовного делания, известная в Византии и странах «Византийского содружества», также унаследована и

⁶⁵² *Иоанн Мейендорф, протопр.* Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/tserkov-obshestvo-kultura-v-pravoslavnom-tserkovnom-predanii/

Древней Русью. Однако, если до XIV века «тихий антагонизм» (В. В. Розанов) отшельничества и киновии не является на Руси вопросом, требующим особого осмысления: проблема выбора устава и формы организации монашеской практики нам известна только в истории Киево-Печерского монастыря, — то позднее он становится предметом особого внимания.

Параграфы 1.3 «Литургическая и уставная реформа XIV века» и 1.4 «Киновия как синтез аскезы, молитвенного Богообщения и деятельной любви» посвящены осмыслению монастырской реформе XIV века. Во второй половине XIV–XV веках активное обращение к текстам древней аскетической традиции (Г. М. Прохоров), отражение ее в иконописании (Л. А. Успенский), индивидуализация монашеской молитвенной практики (И. М. Грицевская) совпадает с общежительной реформой русского монашества. Соглашаясь, вопреки мнению В. М. Живова, с тем, что все это, в том числе и постановка вопроса о выборе формы организации монашеской общины, есть следствия влияния византийской традиции исихазма, мы видим, что исихастский идеал внутреннего делания на Руси находит воплощение в основываемых реформаторами русского монашества не скитских и келлиотских, что вполне ожидаемо, а общежительных монастырях. До XVI века в русской монастырской культуре скитом по древнему, или афонскому, образцу можно назвать только скит преп. Нила Сорского.

Общежительная реформа, реализуя осознанный выбор Церкви, в лице таких выдающихся ее деятелей, как свт. Алексий и преп. Сергей Радонежский, становится вариантом примирения разнонаправленных тенденций внутри монастырской традиции. Сосуществование внутри киновии различных форм монашеского служения (совместная молитва, общежительность и общее хозяйство, келейное «внутреннее делание» киновиатов, скиты при монастырях) позволяет синтезировать «упражнения в смерти» с деятельной работой в миру и для мира. Несмотря на невысокий социально-правовой статус рядового монашества, отраженный в древнерусском праве, нравственно-аскетический идеал монашества определяет характер духовной

культуры Древней Руси. В монастыре как средоточии средневековой русской культуры осуществляется поиск «обетованной целостности» (В. Н. Матонин), определяющий картину мира православного человека и отражающийся в хронотопе текстов культуры средневековой Руси, живущей «эсхатологической мечтой о Граде Божиим» (А. В. Карташев).

Механизмом трансляции эсхатологического мировоззрения в средневековой культуре, безусловно, являлось литургическое слово.

Во второй главе «Хронотоп служебного текста» с опорой на структурно-семиотический и интертекстуальный методы анализа поставлена задача выявить, как общие богословские характеристики христианского богослужения – эсхатологичность и соборность – определяют ключевые свойства хронотопа богослужебного текста. Любой чин богослужения (в том числе и частное, индивидуальное моление) несет на себе печать «Таинства собрания», в котором принцип «со-служения» имеет эсхатологическую перспективу.

В параграфе 2.1 «Универсальный хронотоп ранней русской гимнографии» анализируются молитвословия, входящие в состав Ярославского Часослова XIII в. – сборника, определяющего суточный богослужебный круг, часть последований которого имеют явно частный, келейный характер. Цикл покаянных молитв свт. Кирилла Туровского, молитва преп. Феодосия Печерского, покаянная молитва «Азбуковник» – это тексты начального периода в истории гимнографии средневековой Руси. Восточнохристианская богослужебная традиция для этих текстов является основой и ориентиром, в то же время они демонстрируют оригинальные восточнославянские особенности, складывающиеся в этот период.

Ассоциативный метод экзегезы, предполагающий свободную контаминацию различных источников, в текстах свт. Кирилла Туровского создает вокруг молящегося сложную, но упорядоченную «мозаичную картину сакральной действительности», сложный, но гармоничный образ мира, осмысленного и пронизанного милосердием Божиим. Акростишное строение

молитвы «Азбуковник» также имеет внутреннюю семантику целостности и полноты. Онтологический образ книги, в которой будут записаны имена праведников, универсальный символ трансцендентной тайны, определяет эсхатологический пафос молитвы «Азбуковникъ» и кумулятивное строение ее внутреннего сюжета. В соответствии с общей традицией восточнохристианской гимнографии, в основе сюжета молитвы лежит прием перечисления, сочетания и нанизывания молитвенных формул, который создает в подтексте обобщенный образ молитвенного диалога и предстояния перед Лицом Божиим. Та же семантика целостности и «космической перспективы» (С.С. Аверинцев) присуща молитве преп. Феодосия Печерского «О вѣрных», практически полностью состоящей из перечисления тех, за кого молится преп. Феодосий и на чью молитвенную помощь надеется. В конечном итоге молитвенный диалог с Богом осуществляется в универсальном хронотопе, где и прошлое, и будущее есть настоящее.

Параграф 2.2 «Эсхатологические идеи в структуре и генезисе древнерусских синодиков» посвящен феномену древнерусского синодика, где дано непосредственное отражение средневековых эсхатологических представлений, но уже в их «индивидуально-футуристической» форме. На примере «Предисловия общаго синодика» патриарха Московского Иова выявляются особенности учительной прозы позднего средневековья в контексте всей древнерусской гомилетики.

Жанрово-семантический анализ предисловий на примере «Предисловия общаго синодика, еже есть помянника...», атрибутируемого патриарху Иову, позволяет выявить нравственные основы средневековых эсхатологических идей. Основная тема Предисловия к помяннику – частный суд, то есть «малая» эсхатология, однако эсхатологизм Предисловия имеет не только функциональный характер: это эсхатологизм Богообщения. Присущие тексту особенности ораторской речи формируют «публичное пространство» служебного текста, причем участниками «беседы» оказываются и собрание живых, и усопшие «от века и до сего времени», и Господь, надежда на

милосердие Которого составляет содержательную основу синодика. «Эсхатологический оптимизм» (И. В. Дергачева) синодичных предисловий и понимание молитвы как милости определяет структурно-содержательные особенности синодика, где память осмысливается как форма соборного духовного делания.

Литургическое поминание усопших – это центральная часть общей христианской поминальной культуры наряду с похоронной обрядностью и традициями устройства некрополей. Если обрядовая практика преимущественно основана на фольклорно-мифологических представлениях, то в литургико-синодичной традиции преодолевается архаическое представление о смерти как инверсии мира живых и, как следствие, исключается традиция так называемых «заложных покойников». В отличие от обрядовой практики, синодики проникнуты гуманным отношением к социальным низам, к погибшим внезапно, даже к самоубийцам.

В параграфе 2.3 «Трансформация пасхального хронотопа служебного текста в поздней гимнографической традиции» продемонстрирована устойчивость выработанных средневековой христианской культурой подходов к осмыслению исторической действительности и форм культурного мышления. Они обуславливают востребованность приемов создания универсального хронотопа служебного текста в культуре и литературе уже Нового времени. Служебному тексту, относящемуся к эпохе барокко, — «Службе благодарственной», составленной в честь Полтавской победы, — оказывается свойственен пасхальный, радостный характер, центральный в восточнохристианской гимнографии в целом. Безусловно, прагматическая задача панегирика определяет здесь возможность прямого наложения эсхатологических смыслов праздника Пасхи как победы над смертью на интерпретацию исторического факта победы над супостатом, однако сложность, даже виртуозность комбинаторной игры, которую ведет уже барочное художественное сознание, позволяет автору избежать грубой прямолинейности и создать целостный образ мироздания и истории, где есть

безусловные основания для «животворящей надежды» на милосердие Божие. Эсхатологическая перспектива диалога с Богом и в поздней служебной традиции создается теми же средствами, что и в ранней восточнославянской гимнографии.

Органическая связь поздней служебной книжности с традицией ранней русской гимнографии и учительной прозы позволяет говорить об устойчивости мировоззренческих установок средневековой культуры с ее эсхатологическим оптимизмом. В науке высказывалось мнение, что в связи с эсхатологическими ожиданиями календарного характера в конце XV–XVI вв. господствовавший в XI–XIV вв. «оптимистический тип религиозного сознания» меняется на «трагически-пессимистический тип мироощущения», характерный для культуры Московского Царства⁶⁵³, при этом феномен Киево-Печерской Лавры и ее настоятеля преп. Феодосия представляется своего рода «мрачным» исключением. Основа этой концепции в не литургическом, а историческом понимании средневековой эсхатологии как напряженного ожидания конца мира. Синодичная традиция не дает с ней согласиться. Анализ Жития преп. Феодосия Печерского и текстов эпохи Московского Царства, предпринятый в следующей главе, подтверждает нашу позицию.

В третьей главе «Хронотоп четъего (повествовательного) текста» исследованы особенности реализации эсхатологического хронотопа культуры, на уровне текста, не связанного напрямую с богослужебной практикой. Научная задача, поставленная автором в этой главе, состоит в верификации идеи о том, что эсхатологический хронотоп различными способами, но в одинаково полной мере реализуется в разновременных средневековых русских четъих повествовательных текстах вне зависимости от их коммуникативно-прагматической направленности, что позволяет нам сделать культурологические обобщения об особенностях книжной культуры в

⁶⁵³ Алексеев А. И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 45 – 46, 56 – 57; *Bushrovitch P.* Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York; Oxford, 1992. P. 11 – 21.

целом. Содержание главы предполагает осмысление и интерпретацию текста, с использованием герменевтического метода в сочетании с концептуальным, сравнительно-историческим и текстологическим методами исследования.

В параграфе 3.1 «Образы пространства и времени в Житии Феодосия Печерского» с точки зрения особенностей пространственно-временных примет проанализирован текст Жития преп. Феодосия Печерского, входящий в состав четьего Успенского Сборника (XII – XIII вв.) и в качестве составного компонента в Киево-Печерский патерик (XIII в.). Выявленный литургический код произведения, а также особенности концептуального уровня текста позволяют сделать вывод о том, что пространственно-временные приметы в тексте Жития имеют эсхатологическую направленность. «Пристальное внимание к смерти» в тексте Жития, отмеченное Е. В. Душечкиной, определено христианской идеей преодоления смерти, воспринятой автором Жития и его героем из Евангелия и поддерживаемой литургическим мировосприятием. В логике богослужебного суточного круга, в повествовании Нестора тьма смертная преодолевается утренним светом: смерть преп. Феодосия совпадает с восходом солнца. В целом, время в Житии – это ночь, преодолевшая свою тьму смертную и обратившаяся в утро, а пространство – это место, преодолевшее тесноту могилы и ставшее «горним местом». Согласно святоотеческой традиции, «упражнения в смерти» преп. Феодосия являются средством не отрицания, но восстановления жизни, целостности человеческого бытия.

В параграфе 3.2 «Успенский хронотоп Жития св. кн. Ольги» исследовано Житие кн. Ольги, ставшее прологом к Книге Степенной царского родословия (XVI в.). Догматической и литургической основой текстов, которые посвящены «виновнице спасения русскому роду» – св. равноап. кн. Ольге, оказывается богослужение праздника Успения с его эсхатологическим и вместе с тем сотериологическим содержанием. Организация художественного времени в пространном Житии реализует семантику «начала» через Рождественские мотивы, а семантику «пути, устремленного к

концу», — через мотивы Пасхальные. И те, и другие сопряжены с Богородичными мотивами, параллельно разворачиваясь в тексте пространного Жития. Это сочетание отсылает читателя (слушателя) к традиции праздника Успения. Итак, с помощью мотивного анализа текста пространного Жития св. кн. Ольги выявлен Успенский хронотоп текста: на протяжении всего повествования реализуется хронотоп «восхождения вслед за Богородицей в покой Божий».

В параграфе 3.3 «Путь к бесстрастию Божию как внутренний сюжет «Повести о Петре и Февронии Муромских»» исследована «Повесть о Петре и Февронии Муромских» (XVI в.), в которой агиографическая структура подвергается значительной трансформации. Смысловым стержнем Повести, ставшей первым образцом жития праведников, является традиционная для христианской культуры идея смирения. С помощью концептуального анализа текста выявлена эсхатологическая направленность хронотопа Повести. Внутренний сюжет текста определен идеей духовного пути героев через милосердие, мягкосердие, кротость и смирение к неизреченному бесстрастию Божию. Текст Повести — результат жанрового эксперимента Ермолая-Еразма, в основе которого лежит синтез житийной формы с устной традицией и традицией историко-легендарных повестей, а сам образ праведников оказывается одним из вариантов «среднего пути». Однако при всей экспериментальности и творческий метод автора, и система координат, определяющая внутренний (имплицитный) хронотоп текста, органично вписывается в общую направленность культуры.

В параграфе 3.4 «Эсхатологические смыслы в притчевом хронотопе «Повести о Горе-Злосчастии»» рассмотрена «Повесть о Горе-Злосчастии» (XVII в.). Она генетически связана с житийной традицией, но уже расходится с ней. Повесть осмысливается как религиозно-философское сочинение, представляющее собой оригинальную переработку сюжетной модели притчи о блудном сыне. Повествование, параллельное ветхозаветному сюжету о грехопадении первых людей, заканчивается констатацией изменения,

«замутнения» природы человека вследствие грехопадения, далее исследуется жизнь в стране чужой, дальней — земная природа изгнанного из рая человечества. Эта часть составляет параллель к евангельской притче. Страдание следует рассматривать как механизм перехода из одного состояния в другое. В экзистенциальном смысле страдание — граница между жизнью и смертью, или возможность перехода в новое качество бытия. Семантическим ключом ко второй части Повести служат слова притчи о блудном сыне: «брат твой сей был мертв и ожил» (Лк. 15: 32). Библейские параллели в осмыслении пути героя в пространстве земного существования сочетаются с архаико-фольклорными маркерами мира смерти как обратного отражения мира живых. Переезд героя через реку из «чужой страны» на «свою сторону» после покаянной «напевочки» и уход его в монастырь (в «попечение о смерти») приобретают в притчевом хронотопе Повести дополнительные эсхатологические коннотации.

Таким образом, литургический и Евангельский коды являются ключами к пониманию эсхатологического восприятия времени в текстах культуры средневековой Руси, где эсхатология есть предвосхищение и переживание победы над смертью, радость обретения полноты и целостности бытия. Основой пространственного восприятия мира также является библейско-литургическая традиция, но особое значение здесь приобретает изобразительно-мистериальная сторона средневековой религиозности.

В четвертой главе «Иконические образы пространства в текстах культуры XVI–XVII вв.» поставлена задача выявить иконический образ пространства в историческом повествовании, используя иеротопический подход к текстовому хронотопу как «моделированию пространства словами-образами» (П. Браун).

Параграф 4.1 «Пасхальный хронотоп «Казанской истории»» посвящен «Казанской истории» XVI века, где путем определения литургического кода текста выявляется механизм создания динамического образа географического пространства как пространства сакрального. В основе хронотопа «Казанской

истории», с одной стороны, лежит идея «возрастания» от младенчества к зрелости и совершенству. В то же время духовному возрастанию Московского царя Ивана Васильевича соответствует его пространственно-географическое движение вниз. Символическое «сошествие во ад» и победа над змееподобной Казанью осмысляются как подражание крестному подвигу Христа, что обозначено с помощью евангельских и календарно-литургических мотивов. Эсхатологическая устремленность образа героя «Казанской истории» (царя Ивана Васильевича) к евангельскому Первообразу воплощена с помощью «перевода русской истории в пространственную композицию», что, говоря словами Д. С. Лихачева, является «своеобразной ее интерпретацией в аспекте вечности»⁶⁵⁴.

Параграф 4.2 «Иеротопия Соловецкого монастыря в старообрядческой традиции» посвящен текстам о Соловецком восстании 1668 – 1676 годов, рожденным внутри старообрядческой традиции уже в XVII – XVIII вв. Сакральное пространство островного монастыря создается в них с помощью трех ключевых концептов: «остров», «сад» и «град», — имеющих четко выраженную эсхатологическую семантику. Одновременно окраинное («порубежное») и центральное положение монастыря, а также эсхатологическая перспектива его мученического стояния за веру определены уже в Челобитных о вере, поданных царю Алексею Михайловичу от имени монахов Соловецкого монастыря, составленных в самом монастыре непосредственно во время восстания и давших начало старообрядческому богословию. В «Истории об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова Соловки осмысляются как место предельное, исключительное, где реализуется хронотоп первоначала. Эсхатологическое пространство монастыря как райского сада объединяет семантику как начала («свята и славна»), так и конца («богоугодна и праведна»). Временная и оценочная

⁶⁵⁴ Лихачев Д. С. Пространственное изображение времени в «Степенной книге» // Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб.: Алетейя, 2001. С. 73–75.

амбивалентность мотивов, из которых выстраивается образ монастыря, определена в том числе и островным хронотопом с его архаической семантикой иномирия. Именно островной (пограничный) характер сакрального пространства реализуется в «Описании лицем осады и разорения монастыря Соловецкого» и особенно в устной традиции исторических песен, посвященных Соловецкому восстанию. В универсальных религиозно-мифологических представлениях Остров – священный центр потустороннего мира. Он находится за пределами береговой линии как «края света», где море – образ «мира мертвых». Идея инобытийности на Соловецких островах реализуется в диахроническом и синхроническом планах: во времени и в пространстве (в персоналиях и в памятниках архитектуры). Основные этапы соловецкой инобытийности: Кладбище и Святилище племен беломорской культуры (IV – I тыс. до н.э.), Соловецкий Спасо-Преображенский мужской монастырь (первая треть XV века – 20 год XX века), СЛОН и СТОН (Соловецкие лагеря особого назначения и Соловецкая тюрьма особого назначения – 1923-1939). В эту же парадигму вписывается «Соловецкое сидение» середины XVII века, о чем свидетельствует анализ старообрядческих текстов. Обращение к текстам позднего средневековья и старообрядческой культуры, для которых характерно широкое использование всех выработанных средневековьем повествовательных традиций, позволяет говорить об устойчивости системы пространственных символов и ассоциативных образов средневековой иеротопии.

Предпринятое исследование позволяет сформулировать ряд выводов:

1. Средневековая эсхатология не ограничивается футуристическим ожиданием конца, а являет его осуществление в настоящем. Это определяет религиозно-оптимистический характер эсхатологических ожиданий.

2. Эсхатологическая направленность культуры определена религиозно-монашеским идеалом. Синтез эсхатологически осмысленной аскезы («упражнения в смерти»), молитвенного Богообщения и преображающей любви становится основой монашеского идеала и находит отражение в

уставной практике монастырей. Сущность монашества как квинтэссенции православной культуры определена эсхатологическим характером его мироощущения. Нравственно-аскетический идеал монашества определяет ценностно-смысловые установки духовной культуры Древней Руси.

3. Полиморфизм в организации монашеской жизни предстает как отражение идеала собирания и единства, как явление универсальное, а не исключительное. Противостояние иосифлянства и нестяжательства, на наш взгляд, следует рассматривать как внутреннее напряжение в рамках общего поиска идеала среднего пути, а не как «трагедию русской святости». В монастыре как средоточии средневековой русской культуры осуществляется поиск «обетованной целостности», определяющий картину мира православного человека и отражающийся в хронотопе текстов культуры средневековой Руси.

4. Общие богословские характеристики христианского богослужения — эсхатологичность и соборность — изначально определяют ключевые свойства хронотопа служебного текста. Любой чин богослужения, в том числе и индивидуальное моление, несет на себе печать «Таинства собрания», где принцип «со-служения» имеет эсхатологическую перспективу. Пространственно-временные характеристики служебного текста и его композиционные особенности (ассоциативное нанизывание образов, кумулятивность, акростишное строение, прием перечисления и пр.) имеют внутреннюю семантику целостности и полноты. Богообщение осуществляется в универсальном хронотопе, где и прошлое, и будущее есть настоящее. Органическая связь поздней служебной книжности XVI – XVIII вв. с традицией ранней русской гимнографии и учительной прозы (XII–XIII вв.) позволяет говорить об устойчивости мировоззренческих установок средневековой культуры с ее эсхатологическим оптимизмом.

5. Эсхатологический хронотоп реализуется различными способами, но в одинаково полной мере в разновременных средневековых русских четких повествовательных текстах вне зависимости от их жанровой природы. В

целом, литургический и библейский коды являются ключами к пониманию эсхатологического восприятия пространства-времени в тексте культуры средневековой Руси, где эсхатология есть предвосхищение и переживание победы над смертью, радость обретения полноты и целостности бытия. Образ Рая, содержащийся в библейских и гимнографических текстах⁶⁵⁵, лежит в основе осмысления смерти как обретения целостности и полноты.

Представления о Рае у разных народов и в разные эпохи компенсируют недостаток необходимого в их земной земной жизни. Для древних египтян Рай – это место, где много воды и пшеницы. Для средневековых викингов Рай – это пир у Одина, куда попадают павшие в бою воины. Для восточных славян в дохристианские времена Рай (Вирий) – теплая страна, куда улетают птицы, где есть возможность обрести отдых, покой, безмятежность. Христианство пришло на Русь как религия радости: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Нагорная проповедь, Евангелия от Матфея, глава 5). С Богом Рай есть всюду, а без Бога Рая нет нигде.

6. При всей цельности средневековой культуры как системы можно увидеть динамику развития эсхатологических идей во времени. Нарастание мистериальных тенденций в религиозном опыте Руси и буквального понимания иконографичности истории и мира приводит к сужению и опрощению эсхатологических идей и, в конце концов, к расколу. Прямолинейность и натуралистичность образа смерти (как в личной, так и мировой футуристической перспективе) становится характеристикой переходного времени XVII века — века «русского пессимизма»

⁶⁵⁵ Бибииков М. В. Византийский Эдем: «время-в-пространстве» // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 91–97.

Самый известный библейский текст откровенно эсхатологического содержания – Откровение Иоанна Богослова – осмысливается не как книга катастроф, а как книга надежды: Александр Мень, *прот.* Откровение Иоанна Богослова // Знание – сила. 1991. № 9. С. 31–90; Алексеев А. А. Притчи Иисуса: Иоанн против Синоптиков // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М., 2016. С. 48–66.

(А. М. Панченко). Чтобы преодолеть раскол, культура должна была выработать новые формы поиска духовного собирания.

Устойчивость выработанных средневековой культурой подходов к осмыслению человеческой судьбы, востребованность средневековых форм эсхатологического культурного мышления находят отражение в культуре и литературе Нового времени в поиске ответов на предельные вопросы бытия, в высоте нравственного идеала, утверждаемого классической русской культурой, в сочувствии к человеку и надежде на его спасение. Если религиозный культ говорит о смысле человеческой жизни, то культура представляет собой дифференциацию ценностно-смысловых представлений во времени и пространстве. Особенности отечественной культуры познаются «через монастырь». Они проявляются в склонности русского человека к подвигу как возможности исправления греха, в отсутствии священного отношения к собственности, в соблазне построить «светлое будущее» как Царствие Божье на земле. Но самое важное в контексте настоящего исследования – эсхатологическое мироощущение: стремление к последним вопросам и ответам, духовный, эстетический и этический радикализм, склонность к мировоззренческим инверсиям.

Библиография*Источники:*

1. ГИМ. Синодальное собр., № 235. Пергаменная Псалтырь 1296 г.
2. Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник, Библиотека, № 15481. Часослов. XIII в.
3. РНБ. Q. п. I. № 63. Отрывок сборника (палимпсест). XIII–XIV вв.
4. РГАДА. Тип. № 173. Пролог. Первая пол. XIV в.
5. РНБ. Соф. 1365. Патерик преподобных отец. XIV–XV вв.
6. РНБ. СПб. ДА. А1/264 (2). Пролог. XIV–XV вв.
7. БАН. Архан. собр. Д. 8. ин. 4083. Пролог. XV в.
8. РНБ. Ф. I. 738. Следованная Псалтырь. XV в.
9. РНБ. Солов. № 802/912. Сборник XV–XVI вв.
10. РНБ. ОЛДП, Ф. 474. Пролог (март–август). Нач. XVI в.
11. БАН. Собр-е Никольского, № 267. Пролог (март–август). XVI в.
12. Государственный архив Архангельской области. ГААО. 6 син. (600). Мезенский синодик 1624 г.
13. Государственный архив Архангельской области. ГААО. Инв. 3 син. (491). Синодик Антониево-Сийского монастыря. Трет. четв. XVII – сер. XVIII в.
14. ОР РГБ. Ф, 217 (Георгиевский Г.П.) Картон 8. Ед. хр. 21, лл. 1–34. Георгиевский Г. П. Рукописи Соловецкого монастыря в Центральном антирелигиозном музее. 1940 г.
15. Служба благодарственная о великой победе, содеянной под Полтавой. Рукопись XVIII в., с. Чекуево Онежского р-на Архангельской области (частный архив).

Литература:

1. *Аверинцев, С. С. Другой Рим / С.С. Аверинцев. – Санкт-Петербург : Амфора, 2005. – 368 с.*
2. *Аверинцев, С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С.С. Аверинцев // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – Москва : Наука, 1972. – С. 25–49.*
3. *Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – Москва : Наука, 1977. – 320 с.*
4. *Адрианова-Перетц, В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси / В.П. Адрианова-Перетц; АН СССР. – Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1947. – 188 с.*
5. *Акафист Пресвятой Богородице / Пред. и комментарии прот. Александра Сорокина. – Санкт-Петербург : Изд-во Князь-Владимирского собора, 2003. – 50 с.*
6. *Акентьев, К. К. Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте / К.К. Акентьев // Byzantinorossica. Т. I. Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. – Санкт-Петербург : Византинороссика, 1995. – С. 75–94.*
7. *Александр Мень, прот. Откровение Иоанна Богослова / прот. Александр Мень // Знание — сила. – 1991. – № 9. – С. 31–90.*
8. *Александр Шмеман, протопр. Введение в литургическое богословие / протопр. Александр Шмеман. – Париж : YMCA-PRESS, 1961. – 248 с.*
9. *Александр Шмеман, протопр. Евхаристия — Таинство Царства / протопр. Александр Шмеман // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. – Санкт-Петербург : Библиополис, 2006. – 438 с.*

10. *Александр Шмеман, протопр.* Литургия и эсхатология / протопр. Александр Шмеман [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/liturgija-i-eschatologija/ (Дата обращения: 15.02.2018)
11. *Александр Шмеман, прот.* Памяти Отца Николая Афанасьева / протопр. Александр Шмеман // Вестник русского христианского движения. – 1966. – № 4 (82). – С. 65–68.
12. *Алексеев, А. А.* Монастырь и Священное Писание / А.А. Алексеев // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 24–30.
13. *Алексеев, А. А.* Притчи Иисуса: Иоанн против Синоптиков / А.А. Алексеев // Вестник Православного Св.-Тихоновск. гуманитарн. Ун-та. Серия : Филология / Правосл. Св.-Тихоновск. гуманитарн. ун-т. – Москва, 2016. – С. 48–66.
14. *Алексеев, А. И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. / А.И. Алексеев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 347 с.
15. *Алексеев, С. В., Плотникова, О. А.* Мечта о Новом Иерусалиме. Христианское обоснование власти: Византия, Болгария, Русь / С.В. Алексеев, О.А. Плотникова // Родина. – 2012. – № 5. – С. 51–52.
16. *Алехина, Л. И.* Текстологические заметки к Повести о Горе-Злочастии / Л.И. Алехина // Русская литература. – 1991. – № 1. – С. 142–144.
17. *Алымов, В.* Лекции по исторической литургике / В. Алымов [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/lekcii-po-istoricheskoy-liturgike>
18. *Андросова, В. А.* Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова / В.А. Андросова [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/nebesnye-knigi-v-apokalipsise-ioanna-bogoslova/> (Дата обращения: 15.02.2018)

19. *Антонов, Д. И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века / Д.И. Антонов. – Москва : РГГУ, 2009. – 432 с.
20. *Антонова, В. И., Мнева, Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. Опыт историко-художественной классификации: В 2-х тт. / В.И. Антонова, Н.Е. Мнева. Т. 2: XVI – начало XVIII века. – Москва : Искусство, 1963. – 570 с.
21. *Арранц, М.* Евхаристия Востока и Запада / М. Арранц. – Москва : Издательство ПСТГУ, 1999. – 50 с.
22. *Артамонов, Ю. А.* Древнерусское иночество и первые монастыри на Руси / Ю.А. Артамонов [Электронный ресурс] // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ. – Режим доступа: http://monasterium.ru/publikatsii/doklady-2/mon-sv-r/drevnerusskoe-inochestvo-i-pervye-monastyri-na-rusi/?sphrase_id=9811/ (Дата обращения: 15.02.2018)
23. *Арьес, Ф.* Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – Москва : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 520 с.
24. *Афанасьев, К. Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими / К.Н. Афанасьев. – Москва : Ладомир, 2002. – 276 с.
25. *Афанасьева, Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.) / Т.И. Афанасьева. – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015. – 448 с.
26. *Афанасьева, Т. И.* Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: исследования и тексты / Т.И. Афанасьев. – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – 393 с.
27. *Балакшина, Ю. В.* Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана: Лирические истоки литургического богословия / Ю.В. Балакшина. – Москва : Св.-Филаретовский православно-христ. ин-т, 2015. – 198 с.

28. *Басовская, Н. И.* К истокам средневековой культуры / Н.И. Басовская // Знание — сила. — 2000. — № 2. — С. 90–98.
29. *Бахтин, М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. *Очерки по исторической поэтике* // Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики / М.М. Бахтин. — Москва : Худож. лит., 1975. — С.234–407.
30. *Бедаев, А. И.* Большая эсхатология и «Ось истории» в Домосковской и Московской Руси: опыт сравнительного исследования / А.И. Бедаев // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: сб. ст. по матер. XLVI междунар. науч.-практ. конф. — № 2(43). — Новосибирск: СибАК, 2015. — С. 60–66.
31. Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А. В. Маркова / С. Н. Азбелев, Ю. И. Мар-ченко; отв. ред. Т. Г. Иванова. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2002. — 1079 с.
32. *Белхова, М. И.* Монастыри на Руси XI – середины XIV века / М.И. Белхова [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/ (Дата обращения: 15.02.2018)
33. *Белякова, Е. В.* Русская рукописная традиция скитского устава / Е.В. Белякова [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/ (Дата обращения: 15.02.2018)
34. *Берендеева, М. С.* Структурные особенности религиозной концептосферы: на материале концептов жертвоприношение, молитва и подвиг: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Мария Сергеевна Берендеева. — Новосибирск, 2015. — 26 с.
35. *Берсенева, Т.П.* Синергия: сущностные характеристики и формы проявления // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 2 (64). — С. 48–52.

36. *Бессонов, И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность / И.А. Бессонов. – Москва : Гнозис, 2014. – 336 с.
37. *Бибииков, М. В.* Византийский Эдем: «время-в-пространстве» / М.В. Бибииков // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 91–97.
38. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Т. 1: XI–XII века. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – 543 с.
39. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Т. 4: XII век. – Санкт-Петербург : Наука, 1997. – 687 с.
40. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI в. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 566 с.
41. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Т. 10: XVI век. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 618 с.
42. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Т. 15: XVII век. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 530 с.
43. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Н. В. Поньрко; подгот. текстов и комментарии Е. М. Юхименко. – Т. 19: XVIII век. – Санкт-Петербург : Наука, 2015. – 856 с.
44. *Бицилли, П. М.* Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. – Москва : Мифрил, 1995. – 264 с.
45. *Блок, М.* Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок; Пер. Е. М. Лысенко. Примеч. и ст. А. Я. Гуревича. – Москва : Наука, 1973. – 236 с. (Памятники исторической мысли)

46. *Борисов, Н. С.* Сергей Радонежский / Н.С. Борисов. – 5-е изд. – Москва : Молодая гвардия, 2014. – 298 с. (Жизнь замечательных людей)
47. *Брандист, К.* Необходимость интеллектуальной истории / К. Брандист // Новое литературное обозрение. – 2006. – № 79. – С. 56–68.
48. *Брэдшоу, Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Д. Брэдшоу; Ин-т философии РАН; отв. ред. А. Р. Фокин. – Москва : Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
49. *Брэдшоу, Д.* Божественная литургия как мистический опыт / Д. Брэдшоу // Философия религии: альманах. – 2015. – № 2014–2015. – С. 106–123.
50. *Брэдшоу, Д.* Христианский подход к философии времени / Д. Брэдшоу // Металарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. – 2015. – Вып. 6. – С. 70–78.
51. *Бубнов, Н. Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне / Н.Ю. Бубнов. – Санкт-Петербург : Русская симфония, 2006. – 320 с.
52. *Бубнов, Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в. / Н.Ю. Бубнов. – Санкт-Петербург : БАН, 1995. – 434 с.
53. *Бугославский, С. А.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора / С.А. Бугославский // Известия Отделения русского языка и словесности. – Т. 19. – Кн. 1. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наук, 1914. – С. 131–186.
54. *Булгаков, С. В.* Настольная книга священнослужителя / С.В. Булгаков [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/13 (Дата обращения: 15.02.2018)
55. *Буслаев, Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф.И. Буслаев. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1861. – 662 с.

56. *Бычков, В. В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия / В.В. Бычков. – Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. – 527 с.
57. *Вагнер, Г. К., Владышевская, Т. Ф.* Искусство Древней Руси / Г.К. Вагнер, Т.Ф. Владышевская. – Москва : Искусство, 1993. – 255 с.
58. *Варава, В. В.* Современная российская танатология (опыт типологического описания) / В.В. Варава [Электронный ресурс] // *Credo New*. – 2005. – № 3. – Режим доступа:
<http://credonew.ru/content/view/490/57/> (Дата обращения: 15.02.2018)
59. *Василий Великий, свт.* Предначертание подвижничества / свт. Василий Великий // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. – Ч. V: О подвижничествѣ. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. – С. 32–36.
60. *Василий (Гролимунд), иеромонах.* Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила, их возникновение, развитие и распространение до XVI века / иеромонах Василий (Гролимунд) // *Монастырская культура: Восток и Запад* / Сост. Е. Г. Водолазкин. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 122–135.
61. *Василий Зеньковский, протопр.* Основы христианской философии / протопр. Василий Зеньковский. – Москва : Канон+, 1997. – 560 с.
62. *Василий Зеньковский, протопр.* Смысл православной культуры / протопр. Василий Зеньковский; сост., предисл. В. Л. Шленова. – Москва : Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. – 272 с.
63. *Василик, В. В.* К проблеме реконструкции византийских гимнографических текстов и их исторического контекста (ирмос «Честнейшую Херувим» и его история) / В.В. Василик // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История*. – 2008. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 100–107.
64. *Василик, В. В.* Отражение жизни церкви и империи в памятниках византийской гимнографии: дис. ... д. истор. наук: 24.00.01 / Владимир

- Владимирович Василик. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/MZxv36qqk9.pdf> (Дата обращения: 10.09.2017)
65. *Василик, В. В.* Эсхатологические представления в Галицко-Волынской летописи / В.В. Василик // Русин. – 2013. – № 1. – С. 136–148.
66. *Вежбицкая, А.* Семантические универсалии и описание языков / А. Вежбицкая; пер. с англ. А. Д. Шмелева; под ред. Т. В. Булыгиной. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – I–XII, 780 с.
67. *Веселовский, А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов / А.Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наукъ, 1881. – 150 с.
68. *Виноградов, А. Ю., Михаил Желтов, свящ.* Конфликт аскетических практик на Руси в середине XII в. / А.Ю. Виноградов, Михаил Желтов // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2017. – № 3 (69). – С. 26–27.
69. *Водарский, Я. Е., Истомина, Э. Г.* Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI – начало XX в.) / Я.Е. Водарский, Э.Г. Истомина. – Москва : ИРИ РАН; Гриф и Ко, 2009. – 546 с.
70. *Волкова, А. Г.* Языковая репрезентация события: Прием перечисления в византийской церковной поэзии / А.Г. Волкова // Язык и культура / Национальный исследовательский Томский государственный университет. – 2014. – № 4 (28). – С. 5–16.
71. *Волкова, Т. Ф.* Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани / Т.Ф. Волкова // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 39. – Ленинград : Наука, 1985. – С. 308–322.
72. *Волкова, Т. Ф.* Словесный портрет в «Казанской истории» / Т.Ф. Волкова // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. – Ленинград : Наука, 1987. – С. 42–47.

73. Во отце океана моря... Книга паломникаа Соловецкой обители / Автор-сост. М. В. Осипенко. – Москва : Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь; О-во сохранения лит. наследия, 2008. – 360 с.
74. *Высоцкий, С. А.* Золотые ворота в Киеве / С.А. Высоцкий. – Киев: Наукова Думка, 1982. – 127 с.
75. *Гадалова, Г. С.* Тверской список Повести о видении инока Ипатия: исследование и публикация / Г.С. Гадалова [Электронный ресурс] // Язык и текст langpsy.ru. – 2016. – Т. 3. – № 4. – URL: <http://psyjournals.ru/langpsy/2016/n4/Gadalova.shtml> (Дата обращения: 15.02.2018)
76. *Гальперин, И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования / И.Р. Гальперин. – Москва : КомКнига, 2007. – 144 с. (Лингвистическое наследие XX века)
77. *Гардзанини, М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa / М. Гардзанини // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. – Т. 58. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – С. 28–40.
78. *Гардзанини, М.* Основание Киево-Печерской лавры и формирование монашеского и городского пространства на Руси / М. Гардзанини // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2014. – № 3 (57). – С. 7–12.
79. *Гаспаров, Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве» / Б.М. Гаспаров. – Москва : Аграф, 2000. – 608 с.
80. *Георгий Флоровский, прот.* Восточные отцы Церкви / прот. Георгий Флоровский. – Москва : Изд-во АСТ, 2003. – 640 с.
81. *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/1_6 (Дата обращения: 15.02.2018)

82. *Герман Константинопольский, свт.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / свт. Герман Константинопольский; вступ. ст. П. И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е. М. Ломизе. – Москва : Мартис, 1995. – 90 с.
83. *Гиппиус, А. А.* Два начала Начальной летописи: К истории композиции Повести временных лет / А.А. Гиппиус // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова / Отв. ред. А. М. Молдован. – Москва : Языки славянской культуры, 2006. – С. 56–96.
84. *Гиппиус, А. А.* Предисловие к «Софийскому временнику» (Киевскому Начальному своду): текст, язык, источники / А.А. Гиппиус // Русский язык в научном освещении. – 2010. – № 2 (20). – С. 143–199.
85. *Гладкова, О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (Об идейно-художественной структуре текста) / О.В. Гладкова // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; О-во исследователей Древней Руси; отв. ред. Е. Б. Рогачевская. – Сб. 9. Москва : Наследие, 1998. – С. 223–235.
86. *Гладкова, О. В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма / О.В. Гладкова // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; Об-во исследователей Древней Руси; отв. ред. Д. С. Менделеева. – Сб. 13. – Москва : Знак, 2008. – С. 537–569.
87. *Гогешвили, А. А.* Акrostих в «Слове о полку Игореве» и других памятниках русской письменности XI–XIII вв. / А.А. Гогешвили. – Москва, 1991. – 204 с.
88. *Голик, Н. В.* Этическое в культуре / Н.В. Голик. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – 256 с.
89. *Голубинский, Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра / Е.Е. Голубинский. – 2-е изд. – Москва : Императорское Общество Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1909. – 423 с.

90. *Горский, А. А.* «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки / А.А. Горский. – Москва : Языки славянской культуры, 2001. – 176 с.
91. *Грабар, А. Н.* Император в византийском искусстве / А.Н. Грабар. –Москва : Научно-издательский центр «Ладомир», 2000. – 328 с.
92. *Григорий Дьяченко, свящ.* Объяснение воскресных и праздничных Евангелий всего года / свящ. Григорий Дьяченко. – Ч. 1. – Москва : Изд. Сретенского монастыря, 1997. XXVI, 436 с.
93. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / свт. Григорий Палама. – Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – 384 с.
94. *Грицевская, И. М.* Структура старообрядческих сборников: Соловецкий и Пустозерский циклы в сборнике из Нижегородской областной библиотеки / И.М. Грицевская // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2009. – № 4. – С. 288–294.
95. *Грицевская, И. М.* Чтение и четьи сборники в русских монастырях XV–XVII вв. / И.М. Грицевская. Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2012. – 425 с.
96. *Громов, М. Н., Мильков, В. В.* Идейные течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. – Санкт-Петербург : Изд-во Рус. христ. гуман. ин-та, 2001. – 960 с.
97. *Гуревич, А. Я.* История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) / А.Я. Гуревич [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 75. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html> (Дата обращения: 15.02.2018)
98. *Гуревич, А. Я.* Категории средневековой культуры // Гуревич, А. Я. Избранные труды. Т. 2: Средневековый мир / А.Я. Гуревич. – Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. – 560 с.

99. *Гурий, еп.* Богозданный человек. Опыт православной теодиции жизни / еп. Гурий // Богословские труды. – Сб. 12. – Москва : Изд-во. Московской Патриархии, 1974. – С. 5–72.
100. *Гусарова, Т. П.* Город и ландшафт / Т.П. Гусарова // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 1: Феномен средневекового урбанизма / Отв. ред. А. А. Сванидзе. – Москва : Наука, 1999. – С. 140–161.
101. *Гурьянова, Н. С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма / Н.С. Гурьянова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 188 с.
102. *Гурьянова, Н. С.* Об эсхатологических построениях Соловецких иноков / Н.С. Гурьянова // Власть, общество и человек в исторических и литературных источниках XVI–XX вв. / РАН. Сиб. отд-ние; Ин-т истории; отв. ред. Н. Н. Покровский. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2012. – 264 с.
103. *Далмат (Юдин), иеромонах.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста (к 420-летию первого печатного издания домашнего молитвенного правила) / иеромонах Далмат (Юдин) // Богословский вестник. – 2015. – № 18–19. – С. 289–341.
104. *Даниелу, Ж.* Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии / Ж. Даниелу; пер. с фр. В. Н. Генке; под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – Москва: Изд-во Московской. Патриархии, 2013. – 488 с. (Библиотека сборника «Богословские труды»)
105. *Данилевский, И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций / И.Н. Данилевский. – Москва : Аспект Пресс, 1998. – 399 с.
106. *Данилевский, И. Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов / И.Н. Данилевский. – Москва : Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.

107. *Демин, А. С.* О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова / А.С. Демин; отв. ред. В. П. Гребенюк. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 760 с.
108. *Демин, А. С.* О художественности древнерусской литературы: очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума / А.С. Демин. – Москва : Языки русской культуры, 1998. – 848 с.
109. *Демина, В. Н.* О композиционных особенностях и гласовой принадлежности канона «Службы благодарственной» на Полтавскую победу // Проблемы музыкальной науки. – 2013. – № 2 (13). – С. 160–164.
110. *Демкова, Н. С.* Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники / Н.С. Демкова. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. – 220 с.
111. *Демкова, Н. С., Лихачев, Д. С., Панченко, А. М.* Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII века / Н.С. Демкова, Д.С. Лихачев, А.М. Панченко // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Под. ред. Я. С. Лурье. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 450–475.
112. *Дергачев, В. В.* Вселенский синодик в древней и средневековой России / В.В. Дергачев // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2001. – № 3. – С. 18–29.
113. *Дергачева, И. В.* Древнерусский синодик: исследования и тексты / И.В. Дергачева; Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VI. – Москва : Кругъ, 2011. – 404 с.
114. *Дергачева, И. В.* Жанровое своеобразие русских синодиков и западноевропейские параллели / И.В. Дергачева // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. – Москва : ИМЛИ РАН, 2005. – С. 81–83.

115. *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс; под общей ред. П. С. Гуревича и С. Я. Левит; пер. с англ. – Москва : Наука, 1993. – 432 с.
116. *Диаковский, Е. П.* Последование часов и изобразительных. Историческое исследование / Е.П. Диаковский. – Киев: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1913. – 315 с.
117. *Дмитриева, Р. П.* Ермолай-Еразм / Р.П. Дмитриева // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1: А – К / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Наука, 1988. – С. 224–225.
118. *Дмитриевский, А. А.* Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви / А.А. Дмитриевский. – Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1907. – 352 с.
119. *Дранникова, Н. В.* Историческая песня о Соловецком восстании / Н.В. Дранникова // Соловки в литературе и фольклоре (XV–XXI вв.). Сб. науч. статей и докладов междунар. науч.-практич. конф. – Архангельск, Соловки: Соловецкий музей-заповедник, 2015. – С. 87–90.
120. *Дутчак, Е. Е.* Старообрядческие таежные монастыри: Условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02 / Елена Ерофеевна Дутчак [Электронный ресурс]. – Томск, 2007. – 55 с. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/staroobryadcheskie-taezhnye-monastyri-usloviya-sohraneniya-i-voisproizvodstva-sotsiokulturnoy-traditsii> (Дата обращения: 15.02.2018)
121. *Душечкина, Е. В.* Нестор в работе над Житием Феодосия. Опыт прочтения текста / Е.В. Душечкина // Труды по русской и славянской филологии. XVIII: Литературоведение. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. – С. 4–15.
122. *Егорова, М. С.* Топика в агиографии и гимнографии: «Живоносная мертвость» и «живые мертвецы» средневековой русской традиции /

- М.С. Егорова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2017. – № 3 (69). – С. 47–48.
123. *Еремин, И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского / И.П. Еремин // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт литературы; ред. А. С. Орлов и др. – Т. 5. – Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1947. – С. 159–184.
124. *Ефрем Сирин, преп.* О рае [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/o_rae/ (Дата обращения: 15.02.2018)
125. *Желтов, М. С.* Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином / М.С. Желтов // Богословский сборник. – 2003. – № 11. – С. 207–240.
126. *Желтов, М. С.* Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Службниках XIII–XIV вв. / М.С. Желтов // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2009. – № 35. – С. 75–92.
127. *Желтов, М. С.* Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Службниках / М.С. Желтов // Богословские труды. – Сб. 41. – 2007. – С. 272–359.
128. *Живов, В. М.* Видения света и проблемы русского средневекового исихазма / В.М. Живов // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2011. – С. 37–41.
129. *Живов, В. М.* Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века / В.М. Живов // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). – Москва : Языки русской культуры, 2000. – С. 460–485.
130. *Замятин, Д. Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства / Д.Н. Замятин. – Москва : Аграф, 2004. – 512 с.
131. *Зеeman, К. Д.* Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси / К.Д. Зеeman // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН.

- Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 48. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1993. – С. 105–120.
132. *Зеленин, Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д.К. Зеленин; вступ. ст. Н. И. Толстого; подгот. текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. – Москва : Индрик, 1995. – 432 с.
133. *Зеньковский, С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века / С.А. Зеньковский. – Москва, 1995. – 92 с.
134. *Зубова, М. В.* История архитектуры Византии и Западной Европы. Средние века / М.В. Зубова; ред. Ю. Н. Герасимов. – Москва : Университетская книга, 2011. – 304 с.
135. *Зыков, Э. Г.* Русская переделка древнеболгарского стихотворения / Э.Г. Зыков // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 28. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1974. – С. 308–316.
136. *Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису / архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). – Москва : Издательство ББИ, 2015. – viii + 345 с. (Серия «Современная библеистика»)
137. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке / свт. Игнатий (Брянчанинов); предисл. и подгот. текста архим. Исаяи (Белова). – Москва; [Козельск]: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. – 88 с.
138. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Центр восточнохристианской культуры, Радуница, 2004. – 192 с.
139. Иеротопия. Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2011. – 705 с.
140. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – 764 с.

141. Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2009. – 746 с.
142. *Иконникова, С. Н.* Хронотоп культуры как основа диалога поколений / С.Н. Иконникова // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре. Вып. 5. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонины.* – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 69–74.
143. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия / митр. Иларион (Алфеев) [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/m-pravoslavnoe-bogosluzhenie-kak-shkola-bogosloviya-i-bogomysliya> (Дата обращения: 15.02.2018)
144. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианства нет без Церкви / сщмч. Иларион (Троицкий). – Москва : Православная беседа, 1992. – 144 с.
145. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 2: Мысли о Церкви и православном богослужении. Путь к Богу / св. Иоанн Кронштадтский. – Киев: Оранта, 2006. – 623 с.
146. *Иоанн Мейендорф, протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / протопр. Иоанн Мейендорф [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/ (Дата обращения: 15.02.2018)
147. *Иоанн Мейендорф, протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / протопр. Иоанн Мейендорф; сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. – Москва : Эксмо; Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. – 832 с.
148. *Иоанн Мейендорф, протопр.* Церковь, общество, культура в православном церковном предании // Иоанн Мейендорф. Православие в

современном мире / протопр. Иоанн Мейендорф [Электронный ресурс]. – Нью-Йорк, 1981. – Режим доступа:

https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/tserkov-obshestvo-kultura-v-pravoslavnom-tserkovnom-predanii/ (Дата обращения: 15.02.2018)

149. Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский и др. – Москва; Ленинград : Наука, 1966. – 384 с.
150. История древнерусской литературы: Аналитическое пособие / МГУ им. М. В. Ломоносова; ИМЛИ РАН; отв. ред. А. С. Демин. – Москва : Языки славянских культур, 2008. – 820 с.
151. История Средневековья: энциклопедия под редакцией Умберто Эко / Пер. с итал. Т. Никитинской и др. – Москва : Просвещение, 2017. – 447 с.
152. История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. – Москва : Академический проект; Гаудеамус, 2009. – 565 с.
153. *Кабанец, Е. П.* О социальной типологии древнерусских пещерных монастырей / Е.П. Кабанец // Международный симпозиум по искусственным пещерам. – Киев-Одесса, 1998. – С. 24–27.
154. *Каган, М. С.* Философия культуры. Учебное пособие / М.С. Каган. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1996. – 415 с.
155. *Камедина, Л. В.* Культурологические основания к исследованию феномена духовности художественного текста // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2 (26). – С. 94–98.
156. Канонъ Великій. Творение святого Андрея Критскаго Иерусалимскаго, чтомый в первую неделю Поста. Славянский текст съ русскимъ переводомъ / Сост. и пер. Н. Кедров. – Изд. 2-е. – Москва : А. Д. Ступин, 1915. – 144 с.
157. *Карпов, А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века / А. Ю. Карпов // Отечественная история. – 2002. – № 2. – С. 3–15.

158. *Карташев, А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2-х тт. / А.В. Карташев. – Т. 1. – Париж : YMCA-PRESS, 1959. – 686 с.
159. *Карташев, А. В.* Св. Великий Князь Владимиръ — отецъ русской культуры / А.В. Карташев [Электронный ресурс]. – Париж : Изд-е Владимирского Юбилейного Комитета при Управлении Митрополита Православных Русских Церквей в Европе, 1938. – 25 с. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/vladimir_otec_kulturi (Дата обращения: 15.02.2018)
160. *Кассирер, Э.* Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – Москва : Гардарика, 1998. – 780 с. (Лики культуры)
161. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-isaiyu/5 (Дата обращения: 15.02.2018)
162. *Кириллин, В. М.* Кирилл Туровский / В.М. Кириллин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/philology/37318.php> (Дата обращения: 15.02.2018)
163. *Кириллин, В. М.* Литературное наследие святителя Кирилла Туровского / В.М. Кириллин // Труды Минской Духовной Академии. – 2006. – № 4. – С. 43–54.
164. *Кириллин, М. В.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века) / М.В. Кириллин. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 314 с.
165. *Козлов, М. Н.* Великая княгиня Ольга: От верховной жрицы до просветительницы Руси / М.Н. Козлов // Вестник славянских культур. – 2017. – № 1 (43). – С. 81–95.
166. *Колпакова, Г. С.* Искусство Древней Руси: Домонгольский период / Г.С. Колпакова. – Москва : Азбука, 2007. – 600 с.
167. *Комеч, А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XIII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / А.И. Комеч; отв. ред. В. Л. Янин. – Москва : Наука, 1987. – 319 с.

168. *Кондаков, Н. П.* Русская икона / Н.П. Кондаков. – Т. 3. – Москва : Культурно-просветительский фонд имени народного артиста Сергея Столярова, 2004. – 183 с.
169. *Константин Польсков, свящ., Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит.* Апокалиптика / свящ. Константин Польсков; архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) // Православная энциклопедия. – Т. 3. – Москва : Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. – С. 24–33.
170. *Конявская, Е. Л.* К вопросу об авторском самосознании Епифания Премудрого / Е.Л. Конявская // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2000. – № 1. – С. 70–86.
171. *Конявская, Е. Л.* Последний путь митрополита Киприана: летописный нарратив и агиографические тексты / Е.Л. Конявская // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования. – Москва, 2015. – С. 240–255.
172. *Корнышева, И. Р.* Аксиологическая оценка эстетики православного храма / И.Р. Корнышева // Вестник Московского городского педагогического университета. Сер.: Философские науки. – 2016. – № 3 (19). – С. 62–68.
173. *Корсунцев, И. Г.* Особенности виртуальной реальности // Корсунцев И. Г. В мире современных научных мифов / И. Г. Корсунцев. – Москва : Молодая гвардия, 2004. – С. 21–45.
174. *Косицкая, А. Е.* Первоначальная редакция службы на память митрополита Филиппа (Колычева) / А.Е. Косицкая // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря / Отв. ред. О. В. Панченко. – Санкт-Петербург : Наука, 2010. – С. 337–360.
175. *Косма Маиумский, преп.* Канон на Успение Пресвятыя Богородицы [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа:

https://azbyka.ru/otechnik/Kosma_Maiumskij/kanon_na_uspenie_presvjatyja_bogorodicy/ (Дата обращения: 15.02.2018)

176. *Кочетков, И. А.* К истолкованию иконы «Церковь воинствующая» («Благословенно воинство небесного царя») / И.А. Кочетков // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); ред.: Д. С. Лихачев, Г. М. Прохоров, М. А. Салмина. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. – Ленинград : Наука, Ленинградское отд-е, 1985. – С. 186–209.
177. *Крикунов, В. В.* Сотериологические основания подвижничества в учении прп. Феодора Студита об устройении киновиальной общины / В.В. Крикунов [Электронный ресурс] // Монастырский вестник. Синодальный отдел по монастырям и монашеству РПЦ. – Режим доступа: <http://monasterium.ru/monashество/2013-06-03-11-29-20/soteriologicheskie-osnovaniya-podvizhnichestva-v-uchenii-prp-feodora-studita-ob-ustroenii-kinovialnoy-obshchiny/> (Дата обращения: 15.02.2018)
178. *Кубрякова, Е. С.* В поисках сущности языка: Когнитивные исследования / Е.С. Кубрякова; Ин-т. языкознания РАН. – Москва : Знак, 2012. – 208 с. (Разумное поведение и язык. Language and Reasoning)
179. *Кузьмин, А. Г.* О времени написания Нестором Жития Феодосия (К вопросу об авторе Повести временных лет) / А.Г. Кузьмин // Вопросы литературы и методики ее преподавания. – Рязань: Рязан. гос. пед. ин-т, 1970. – С. 255–263.
180. *Кузьмина, М. К.* Функция библейских цитат в древнерусских преподобнических житиях XV – XVII вв.: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Мария Константиновна Кузьмина [Электронный ресурс]. – Москва : МГУ, 2014. – 630 с. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/funktsii-bibleyskih-tsitat-v-drevnerusskih-prepodobnicheskih-zhitiyah-xv-xvii-vv> (Дата обращения: 15.02.2018)

181. *Кучмаева, Ю. Г.* Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии: IX–XIV вв.: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Юлия Григорьевна Кучмаева [Электронный ресурс]. – Москва : РГБ, 2003. – 206 с. – Режим доступа: www.dissercat.com/content/dukhovnye-osnovy-monastyrskoi-kultury-srednevekovo-bolgarii-ix-xiv-vv (Дата обращения: 15.02.2018)
182. *Кырлежев, А. И.* Власть церкви: Публицистические статьи 1994–2000. / А.И. Кырлежев. – Москва : МедиаСоюз, 2003. – 192 с.
183. *Кырлежев, А. И.* Эсхатологическое измерение христианства / А.И. Кырлежев // *Континент*. – 2010. – № 2 (144). – С. 323–329.
184. *Лакофф, Дж., Джонсон, М.* Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон. – Москва : УРСС Эдиториал, 2004. – 256 с.
185. *Лаушкин, А. В.* К проблеме почитания княгини Ольги и князя Владимира в домонгольское время / А.В. Лаушкин // *Труды Отдела древнерусской литературы* / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. – Т. 63. – Санкт-Петербург : Наука, 2014. – С. 45–57.
186. *Ле Гофф, Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича. – Москва : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
187. *Леклерк, Ж.* Любовь к словесности и жажда Бога. Средневековое монашество / Ж. Леклерк. – Москва : Издательство Францисканцев, 2015. – 354 с.
188. *Левахин, В.* Икона и иконичность / В. Левахин. – Санкт-Петербург : Изд. Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002. – 399 с.
189. *Лидов, А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования / А.М. Лидов // *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси* / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 9–58.

190. *Лихачев, Д. С.* Великое наследие. Классические произведения Древней Руси / Д.С. Лихачев. – Москва : Современник, 1975. – 367 с.
191. *Лихачев, Д. С.* Иносказание «жизни человеческой» в «Повести о Горе-Злочастии» / Д.С. Лихачев // Вопросы изучения русской литературы XI–XX веков / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1958. – С. 25–27.
192. *Лихачев, Д. С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы / Д.С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 566 с.
193. *Лихачев, Д. С.* Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – Ленинград : Наука, 1967. – 372 с.
194. *Лихачев, Д. С.* Соловки в истории русской культуры // Лихачев Д. С. Раздумья о России: Сб. ст. / Д.С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Logos, 1999. – С. 572–615.
195. *Лихачев, Д. С.* Человек в литературе Древней Руси / Д.С. Лихачев. – Москва : Наука, 1970. – 180 с.
196. *Лончакова, Г. А.* Сборники с Посланием о земном рае новгородского архиепископа Василия Калики: к проблеме прочтения памятника / Г.А. Лончакова // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. – Т. 10. – 2011. – № 8. – С. 44–52.
197. *Лосева, О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV века / О.В. Лосева. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 472 с. (Studia Historica)
198. *Лосский, В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви / В.Н. Лосский [Электронный ресурс] // Библиотека «Вехи». – Режим доступа: <http://vehi.net/vlossky/index.html> (Дата обращения: 15.02.2018)
199. *Лосский, В. Н.* По образу и подобию / В.Н. Лосский; пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). – Москва : Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. – 204 с.

200. *Лотман, Ю. М.* Внутри мыслящих миров / Ю.М. Лотман. – Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 416 с. (Культурный код)
201. *Лотман, Ю. М.* Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 тт. / Ю.М. Лотман. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. – С. 90–101.
202. *Лурье, В. М.* История Византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – Санкт-Петербург : Аxiома, 2006. – XX+553 с.
203. *Лурье, В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте / В.М. Лурье. – Т. 1. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 250 с.
204. *Лурье, В. М.* Формирование идеологии раннехристианского монашества: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Вадим Миронович Лурье [Электронный ресурс]. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2002. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/formirovanie-ideologii-rannehristianskogo-monashestva#ixzz4p3gXs8al> (Дата обращения: 15.02.2018)
205. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. Quaestiones et dubia / Вступ. ст., пер. и комм. П. К. Доброцветова. – Москва : Паломник, 2008. – 304 с.
206. *Малкова, Н. А.* Святая княгиня Ольга как агиологический тип / Н.А. Малкова // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 25–31.
207. *Мансветов, И. Д.* Церковный устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви / И.Д. Мансветов. – Москва : Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1885. – 449 с.
208. *Мартынов, И. Ф.* Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. – Сборник 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. – Ленинград : Наука, 1974. – С. 139–148.
209. *Матонин, В. Н.* «Наше море — наше поле». Социокультурное пространство северной деревни: генезис, структура, семантика / В.Н. Матонин. – Архангельск: САФУ им. М. В. Ломоносова, 2013. – 334 с.

210. *Матонин, В. Н.* Семантика геокультурного пространства Русского Севера / В.Н. Матонин // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусства. – 2014. – № 28. – С. 89–95.
211. *Матонин, В. Н.* Социокультурное пространство северной деревни: структура, семантика, генезис: дис. ... доктора культурологии: 24.00.01 / Василий Николаевич Матонин. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2015. – 319 с.
212. *Матхаузерова, С.* Древнерусские теории искусства слова / С. Матхаузерова. – Praha: Univ. karlova, 1976. – 145 с.
213. *Мелютин, М. Н., Попова, Л. Д., Теребихин, Н. М.* Сакральная география и иеротопия Русского Севера — Sacred geography and hierotopy of Russian North: коллективная монография / М.Н. Мелютин, Л.Д. Попова, Н.М. Теребихин; САФУ имени М. В. Ломоносова; Нац. парк «Кенозерский». – Архангельск: ИД САФУ, 2016. – 231 с.
214. *Мещерский, Н. А.* «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник 1076 г.» / Н.А. Мещерский // Вестник ЛГУ. – № 20. – Сер. «История, язык, литература». Вып. 4. – 1980. – С. 104–106.
215. *Мильков, В. В.* Древнерусские апокрифы / В.В. Мильков. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 1999. – 896 с. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 1)
216. *Мильков, В. В.* Осмысление истории в Древней Руси / В.В. Мильков. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 384 с.
217. *Миняя.* Месяц апрель. – Москва : Моск. син. типография, 1904.
218. *Михайлов, А. В.* Избранное. Завершение риторической эпохи / А.В. Михайлов. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. – 480 с.
219. *Михайлова, Л. В.* Сакральный ландшафт Русского Севера / Л.В. Михайлова // Рябининские чтения — 2015: материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. – Петрозаводск : Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник Киж, 2015. – С. 102–104.

220. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.
221. Молитвенные возношения к Богу святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского (Литературный памятник XII в.). – Санкт-Петербург : Тип. и хромолит. А. Граншеля, 1876. – 86 с.
222. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. / М. В. Кукушкина. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. – 223 с.
223. *Москвичева, Ю. В.* Подвижничество монахов как восхождение к аскетическому идеалу человека в византийской культуре / Ю.В. Москвичева // Вестник славянских культур. – 2015. – № 1 (35). – С. 35–43.
224. *Мурзина, И. Я.* Концепт «отечество» в патриотическом дискурсе // Вестник славянских культур. – 2017. – Т. 46. – С. 39–50.
225. *Никифорова, Ю. А.* Сакральное пространство гимнографии / Ю.А. Никифорова // Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / Отв. ред. В. М. Кириллин. – Москва : Языки славянской культуры, 2015. – С. 18–32.
226. *Никольский, Н. К.* Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности / Н.К. Никольский // Памятники древней письменности и искусства. – Санкт-Петербург : О-во любителей древней письменности, 1902. – С. 5–13.
227. *Никольский, Н. К.* О древнерусском христианстве / Н.К. Никольский // Русская мысль. – Кн. VI. – Москва, 1913. – С. 1–23.
228. Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2009. – 913 с.
229. *Нок, А. Д.* Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина / А.Д. Нок. – Санкт-Петербург : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2011. – 352 с.

230. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – Москва : Изд-во Московской патриархии, 1991. – 368 с.
231. Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2011. – 192 с.
232. Октоих, сиречь Осмогласник. – Москва : Моск. патриархия, 1962. – 355 с.
233. *Ольшевская, Л. А.* Киево-Печерский патерик (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лидия Альфонсовна Ольшевская. – Москва, 1979. – 17 с.
234. Описание синодика Антониево-Сийского монастыря [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/crk/a1141.doc> (Дата обращения: 15.02.2018)
235. *Орлов, А. С.* Казанский летописец / А.С. Орлов // История русской литературы: В 10 тт. – Т. 2. – Ч. 1. – Москва; Ленинград : АН СССР, 1945. – С. 460–470.
236. *Осокина, Е. А.* Проблемы соотношения гимнографии и агиографии на память княгини Ольги: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Елена Анатольевна [Электронный ресурс]. – Москва : ИМЛИ РАН, 1995. – Режим доступа:
<http://www.dissercat.com/content/problemy-sootnosheniya-gimnografii-i-agiografii-na-pamyat-knyagini-olgi#ixzz4b6d8DfXk> (Дата обращения: 15.02.2018)
237. Остромирово Евангелие 1056–1057 года по изданию А. Х. Востокова. – Москва : Языки славянских культур, 2007. – 968 с.
238. *Охтеня, С. А.* Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Софья Александровна Охтеня. – Омск: ОГПУ, 2002. – 172 с.

239. *Охтенъ, С. А., Гриднева, Л. Н.* Пространство и время оригинальной повести XVII века (к проблеме пути и дома) / С.А. Охтенъ, Л.Н. Гриднева // Филологический ежегодник. – Вып. 2. – Омск: ОмГУ, 1999. – С. 13–17.
240. *Павел Флоренский, свящ.* Иконостас / Павел Флоренский. – Москва : АСТ, 2003. – 203 с.
241. *Павел Флоренский, свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4-х тт. / свящ. Павел Флоренский. Т. 2: Работы 1909–1933 гг. – Москва : Мысль, 1996. – С. 370–382.
242. *Павел Флоренский, свящ.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / П. А. Флоренский; Сост. и ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). – Москва : Мысль, 2000. – 446 с.
243. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1 / Под ред. проф. А. И. Пономарева; изд-е журнала «Странник». – Санкт-Петербург : Тип. С. Добродеева, 1894. – VIII, 228 с.
244. Памятники старообрядческой письменности / Рус. христиан. гуманитар. ин-т. Вып. 1. – Санкт-Петербург : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 382 с.
245. *Панченко, А. М.* Литература второй половины XVII в. // История русской литературы X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. – Москва : Просвещение, 1979. – 465 с.
246. *Панченко, А. М.* Русская культура в канун петровских реформ / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Ленинград : Наука, 1984. – 205 с.
247. *Пентковский, А. М.* Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (Литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) / А.М. Пентковский // Символ. – Paris, 1993. – № 29. – С. 220–236.
248. *Пентковский, А. М.* Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы / А.М. Пентковский // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 4. – С. 70–78.

249. *Пентковский, А. М.* Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности / А.М. Пентковский // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 2. – С. 72–80.
250. *Пентковский, А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции / А.М. Пентковский // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 5. – С. 69–80.
251. *Пентковский, А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / А.М. Пентковский. – Москва : Изд-во Московской Патриархии, 2001. – 432 с.
252. *Петрухин, В. Я.* История славян и Руси в контексте библейской традиции: миф и история в «Повести временных лет» / В.Я. Петрухин // Древнейшие государства Восточной Европы. – Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2003. – С. 93–112.
253. *Петухов, Е. В.* Очерки из литературной истории Синодика: Историко-литературные наблюдения и материалы Е. В. Петухова. – Санкт-Петербург : Общество любителей древней письменности, 1895. – VI, 406 с.
254. *Пикассо, Дж.* *Scienter nescius et sapienter indoctus*: Монашеская традиция и гуманистическая культура на заре средневековья / Дж. Пикассо // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 9–17.
255. *Пиккио, Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Р. Пиккио // *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугина. – Москва : Знак, 2003. – XVI, 704 с. (*Studia Philologica*)
256. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. – Санкт-Петербург : Тип. Григория Труслова, 1857. – 470 с.
257. *Плюханова, М.* Сюжеты и символы Московского Царства / М. Плюханова. – Санкт-Петербург : Акрополь, 1995. – 336 с.

258. Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1979. – 340 с.
259. Повесть о Соловецком восстании: факс. рукописи XVIII в. «Описание лицевое осады и разорения монастыря Соловецкого» / Изд. подгот. Н. Н. Розов, М. И. Автократова. – Москва : Книга, 1982. – 64 с., 20 л.
260. *Подобедова, О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI в. / О.И. Подобедова. – Москва : Наука, 1972. – 198 с.
261. *Подскальски, Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Акентьева. – 2-е изд., исправ. и доп. – Санкт-Петербург : Византинороссика, 1996. – XX, 572 с.
262. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Москва : Языки русской культуры, 1997. – 496 с.
263. Полное собрание русских летописей. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – 277 с.
264. Полное собрание русских летописей. Т. 29. Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись. – Москва : Наука, 1965. – 390 с.
265. Полный православный богословский энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Т. 1. – Санкт-Петербург : Изд-во П. П. Сойкина, 1913. – Стлб. 331–332. – Режим доступа: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004169245#?page=66> (Дата обращения: 15.02.2018)
266. *Понырко, Н. В.* Три жития — три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, комментарии / Н.В. Понырко. – Санкт-Петербург : Пушкинский Дом, 2010. – 296 с.
267. *Понырко, Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы / Н.В. Понырко; РАН. Институт русской

- литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Наука, 1992. – 218 с.
268. *Попова, Л. Д.* Сакральная семиосфера северного города / Л.Д. Попова. – Архангельск: САФУ, 2015. – 286 с.
269. *Порфирий (Успенский), еп.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов) / еп. Порфирий Успенский. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наукъ, 1856. – 313 с.
270. Православные храмы. Т. 1: Идея и образ. – Москва : ФГУП ЦПП, 2004. – 332 с.
271. Праздничная Минея [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia> (Дата обращения: 15.02.2018)
272. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г. М. Прохоров. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 426 с.
273. Преподобный Нил Сорский. Устав и послания / Сост., пер., комментарии, вступ. ст. Г. М. Прохорова. – Москва : Ин-т русской цивилизации, 2011. – 240 с.
274. Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе. – Москва : Изд-во Московской духовной академии, 1848. – Т. VI.
275. *Пропп, В. Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – Москва : Лабиринт, 2000. – 192 с.
276. *Прохоров, Г. М.* Византийская литература XIV в. в Древней Руси / Г.М. Прохоров. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2009. – 272 с. (Серии «Библиотека христианской мысли. Исследования», «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях»)
277. *Путилов, Б. Н.* Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии» / Б.Н. Путилов // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом);

- отв. ред. И. П. Еремин. – Т. 12. – Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1956. – С. 222–235.
278. *Пчелов, Е. В.* Вокруг двуглавого орла / Е.В. Пчелов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://историк.рф/journal/вокруг-двуглавого-орла/> (Дата обращения: 15.02.2018)
279. *Радь, Э. А.* Модификация сюжета о блудном сыне в древнерусской литературе / Э.А. Радь // Вестник ВГУ. Сер.: Филология. Журналистика. – 2012. – № 1. – С. 95–101.
280. *Ранер, Х.* Играющий человек / Х. Ранех; пер. с нем. А. Лукьянова. – Москва : Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2010. – XVII, 95 с. (Современное богословие)
281. *Ранчин, А. М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях / А.М. Ранчин. – Москва : Новое литературное обозрение, 2007. – 576 с.
282. *Ранчин, А. М.* О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности / А.М. Ранчин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2001. – № 2 (4). – С. 69–81.
283. *Редькова, И. С.* Образ города в западноевропейской экзегетике XII века: дис. ... канд. исторических наук: 07.00.03 / Ирина Сергеевна Редькова [Электронный ресурс]. – Москва : МГУ, 2014. – 326 с. – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Redkova.pdf> (Дата обращения: 15.02.2018)
284. Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI–XXI вв. / РАН. Сиб. отд-ние; Ин-т истории; отв. ред. А. Х. Элерт. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2015. – 506 с.
285. *Рогачевская, Е. Б.* Библейские тексты в произведениях русских проповедников (к постановке проблемы) / Е.Б. Рогачевская // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; О-во исследователей Древ. Руси; отв. ред. А. Н. Ужанков. Сб. 3: X–XVI вв. – Москва : ИМЛИ РАН, 1992. – С. 181–199.

286. *Рогачевская, Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования / Е.Б. Рогачевская. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – 280 с.
287. *Родченко, И. Г.* Культура Валаамского монастыря в середине XIX в.: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Игорь Григорьевич Родченко [Электронный ресурс]. – Москва : РГБ, 2003. – 206 с. – Режим доступа: www.dissercat.com/content/kultura-valaamskogo-monastyrya-v-seredine-xix-v (Дата обращения: 15.02.2018)
288. *Романенко, Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества / Е.В. Романенко. – Москва : Памятники исторической мысли, 2003. – 271 с.
289. *Романова, Н. И.* Эсхатологические представления старообрядцев / Н.И. Романова // Вестник КемГУКИ. – 2012. – № 18. – С. 42–51.
290. *Романова, Т. В.* Топоним Соловки в русском художественно-публицистическом дискурсе: Образ? Понятие? Символ? Метафора? Культурема? Мифологема? Идеологема? Аксиологема? Концепт? / Т.В. Романова // Мир русского слова. – 2012. – № 3. – С. 30–37.
291. *Романчук, Р.* Lectio Divina: монашеское чтение на Востоке и на Западе / Р. Романчук // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – С. 36–43.
292. *Роменская, Л. А., Кинаш, Л. А.* Духовные доминанты богослужебного пения: философско-культурологический дискурс / Л.А. Роменская, Л.А. Кинаш // Практико-ориентированная направленность народно-певческого образования. Сборник материалов Всероссийского научно-методического семинара / Отв. за вып. О. Я. Жирова, О. В. Логвинова. – Белгород: Белгородский государственный институт искусств и культуры, 2017. – С. 69–74.
293. *Ромодановская, Е. К.* Сочинение современника о начале Соловецкого восстания / Е.К. Ромодановская // Круги времен: В память Елены Константиновны Ромодановской. Т. 1: Е. К. Ромодановская. Избранное. Отклики. – Москва : Индрик, 2015. – С. 544–548.

294. Российская медиевистика на рубеже XXI века / Сост. М. П. Одесский; ред. Х. Шталь. *Trierer Studienzur Slavistik*. В. 2. – Leipzig: Bibliion Media, 2016. – 168 с.
295. Россия. Большой лингвострановедческий словарь / Т. Н. Чернявская, К. С. Милославская, Е. Г. Ростова, О. Е. Фролова, В. И. Борисенко, Ю. А. Вьюнов, В. П. Чуднов; Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина; под общ. ред. Ю. Е. Прохорова. – Москва : АСТ-Пресс, 2007. – 736 с.
296. Руди, Т. Р. Средневековая агиографическая топика (принцип *imitatio* и проблемы типологии) / Т.Р. Руди // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII междунар. съезд славистов, Любляна, 2003: доклады российской делегации. – Москва : ИМЛИ РАН, 2002. – С. 40–55.
297. Руди, Т. Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) / Т.Р. Руди // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Л. В. Соколова. – Т. 55. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2004. – С. 211–227.
298. Рыжова, Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера / Е.А. Рыжова // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. – Т. 58. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – С. 390–442.
299. Сазонова, Н. И. Визуальные образы в православном богослужении / Н.И. Сазонова // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. – 2015. – № 1 (3). – С. 105–111.
300. Сазонова, Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – нач. XVIII в.) / Л.И. Сазонова; АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – Москва : Наука, 1991. – 261 с.
301. Сарабьянов, В. Д., Смирнова, Э. С. История древнерусской живописи / В.Д. Сарабьянов, Э.С. Смирнова. – Москва : Изд-во Православного С.-Тихонов. гум. ун-та, 2007. – 752 с.

302. *Светлова, О. В.* Служба на память княгини Ольги по старейшему списку / О.В. Светлова // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. – 2015. – № 5. – С. 333–368.
303. *Святитель Симеон, архиепископ Солунский.* Объяснение священных обрядов и Таинств Церкви. – Москва : Благовест, 2013. – 640 с.
304. *Севастьянова, С. К., Зеленская, Г. М.* Патриарх Никон и святитель Филипп, митрополит Московский: опыт комплексного исследования / С.К. Севастьянова, Г.М. Зеленская // *Palaeoslavica*. – 2015. – Т. 23. – № 2. – С. 69–164.
305. *Седакова, О. А.* Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю / О.А. Седакова. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 432 с.
306. *Семен Денисов.* История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Изд. подг. Н. В. Поньрко и Е. М. Юхименко. – Москва : Языки славянской культуры, 2002. – 272 с.
307. *Семячко, С. А.* Патерик, Старчество и «Старчество» / С.А. Семячко // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Поньрко. – Т. 61. – Санкт-Петербург : Наука, 2010. – С. 489–511.
308. *Сендерович, С.* Слово о Законе и Благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология / С. Сендерович // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 51. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1999. – С. 43–57.
309. *Симбирцева, Н. А.* Текст культуры: факторы и механизмы интерпретации // Вестник славянских культур. – 2017. – Т. 46. – С. 70–85.
310. *Синицына, Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) / Н.В. Синицина [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа:

https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/ (Дата обращения: 15.02.2018)

311. *Синицына, Н. В.* К истории раскола последней трети XVII века (Соловецкое и Московское восстания) / Н.В. Синицына // Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – Москва : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996. – С. 3015–3024.
312. *Сиренов, А. В.* Степенная книга: история текста / А.В. Сиренов. – Москва : Языки славянских культур, 2007. – 547 с.
313. *Ситдииков, А. Г.* Казанский кремль: история фортификации / А.Г. Ситдииков // Ученые записки Казанского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. – 2010. – Т. 152. – Кн. 3. – Ч. 1. – С. 97–106.
314. *Скабалланович, М. Н.* Толковый типикон / М.Н. Скабалланович. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – 678 с.
315. Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. – Москва : Наука, 1981. – 200 с.
316. *Скрипиль, М. О.* Повесть о Петре и Февронии в ее отношении к русской сказке / М.О. Скрипиль // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); ред. В. П. Адрианова-Перетц. – Т. 7. – Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 131–167.
317. *Слива, Е. Э.* О некоторых церковнославянских Часословах XIII–XIV вв. (особенности состава) / Е.Э. Слива // Русь и южные славяне. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – С. 185–197.
318. Слово огласительное на Святую Пасху иже во святых отца нашего святителя Иоанна Златоуста (на современном русском языке) [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». Режим доступа: <https://azbyka.ru/slovo-oglasitelnoe-na-svyatuyu-pashu> (Дата обращения: 15.02.2018)

319. *Смолина, О. О.* Специфика «монастырского» и «монашеского» в православной христианской культуре / О.О. Смолина // Русская культура и цивилизация. – 2011. – № 1. – С. 37–50.
320. Смысл и значение православного ежедневного Богослужения // Православный церковный календарь. 1994 год. – Москва : Изд-во Московской Патриархии, 1993. – С. 78–79.
321. *Соболевский, А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии / А.И. Соболевский // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук. – Т. 88. – № 3. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наукъ, 1910. – С. 2–3.
322. Соловецкий архив — Собрание документов эпохи / Т.Г. Сидаш, К.Я. Кожурин и др. – Санкт-Петербург : Издательский проект «Quadrivium», 2015. – 904 с.
323. Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Вып. 4. – Архангельск; Москва : ТСМ, 2005. – 264 с.
324. *Солодкин, Я. Г.* Татары в изображении «Казанской истории» / Я.Г. Солодкин // Славяне и их соседи. Вып. 10: Славяне и кочевой мир: К 75-летию Г. Г. Литаврина / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. – Москва : Наука, 2001. – С. 197–212.
325. Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н. Ю. Бубнов. – Ленинград : Наука, 1984. – 316 с.
326. *Срезневский, И. И.* Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ / И.И. Срезневский. Т. 1: А–К. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наукъ, 1893. – 1420 стб., 49 с.
327. *Срезневский, И. И.* Материалы для Словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ / И.И. Срезневский. Т. 3: Р–Ю и дополнения. – Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наукъ, 1912. – 1684 стб., 272 стб., 13 с.
328. *Стариков, Ю. С.* Учение о монашестве в сочинениях митр. Московского Даниила / Ю.С. Стариков // Древняя Русь: во времени, в

- личностях, в идеях. Альманах. Вып. 1 / Под ред. П. И. Гайденко. – Санкт-Петербург; Казань, 2014. – С. 115–142.
329. *Старицын, А. Н.* Эсхатологическое учение как источник формирования стратегии поведения староверов / А.Н. Старицын // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2017. – № 3 (69). – С. 130–131.
330. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: В 3 тт. / Отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. – Т. 1. – Москва : Языки славянских культур, 2007. – 598 с.
331. *Стефанович, П. С.* Две Руси в «Начальном своде» / П.С. Стефанович // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2017. – № 3 (69). – С. 131–132.
332. *Столярова, Л. В., Каштанов, С. М.* Книга в Древней Руси (XI–XVI вв.) / Л.В. Столярова, С.М. Каштанов. – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 384 с.
333. *Сукина, Л. Б.* Обыденное благочестие русского человека в канун петровских Реформ (на материале лицевых Синодиков второй половины XVII – начала XVIII вв.) / Л.Б. Сукина // Человек между Царством и Империей. Сборник материалов международной конференции / Под ред. М. С. Киселевой. – М.: Институт человека РАН, 2003. – С. 390–406.
334. *Сулица, Е. И.* Женские персонажи в древнерусской словесности: поэтическая образность и принцип синкретичности / Е.И. Сулица // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. – 2014. – № 4 (45). – С. 76–90.
335. Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – Москва : Мартис, 1994. – 362 с.
336. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ: В 12 тт. – Т. 2. – Кн. 1. – Санкт-Петербург : Изд-е С-Петербургской Духовной Академіи, 1896. – 512 с.
337. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ: В 12 тт. – Т. 10. – Кн. 2. –

- Санкт-Петербург : Изд-е С-Петербургской Духовной Академии, 1904. – 500 с.
338. *Темирболат, А. Б.* Категория хронотопа в свете современных научных концепций литературоведения / А.Б. Темирболат // Филологические науки в России и за рубежом: материалы Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, февраль 2012 г.). – Санкт-Петербург : Реноме, 2012. – С. 6–9.
339. Теория литературы: В 2 тт. / Под ред. Н. Д. Тмарченко. Т. 1: *Тмарченко, Н. Д., Тюпа, В. И., Бройтман, С. Н.* Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. – Москва : Академия, 2004. – 512 с.
340. *Теребихин, Н. М.* Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры / Н.М. Теребихин. – Архангельск: Изд-во Поморского международного педуниверситета, 1993. – 220 с.
341. *Топоров, В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследование в области мифопоэтического: Избранное / В.Н. Топоров. – Москва : Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.
342. *Топоров, В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I: Первый век христианства на Руси / В.Н. Топоров. – Москва : Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
343. *Тороп, П. Х.* Симультанность и диалогизм в поэтике Достоевского / П.Х. Тороп // Учёные записки Тартуского государственного университета. Вып. 641: Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Труды по знаковым системам. Вып. XVII. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1984. – С. 138–158.
344. Триодъ постная [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа:
https://azbyka.ru/bogoslužhenie/triod_postnaya/post7pn_u.shtml (Дата обращения: 15.02.2018)
345. *Трофимова, Н. В.* Поэтика древнерусского воинского повествования / Н.В. Трофимова. – Москва : МПГУ, 2017. – 276 с.

346. *Трофимова, Н. В.* «Предивная Казань»: образ вражеского города в «Казанской истории» / Н.В. Трофимова // Слово. Словесность. Словесник: материалы межрегиональной научно-практической конференции. Вып. 4. – Рязань: РГУ им. С. А. Есенина; Концепция, 2016. – С. 68–71.
347. *Трубецкой, Е. Н.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе / Е.Н. Трубецкой. – Москва : ИнфорАрт, 1991. – 112 с.
348. *Турилов, А. А.* Азбучная молитва. Азбучные стихи / А.А. Турилов // Православная энциклопедия. Т. 1: А – Алексей Студит. – Москва : Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2000. – С. 332–333.
349. *Ужанков, А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого» в контексте литературных произведений XII–XIII вв. / А.Н. Ужанков // Герменевтика древнерусской литературы / РАН. ИМЛИ; О-во исследователей Древней Руси; отв. ред. О. А. Туфанова. Сб. 15. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 559–580.
350. *Ужанков, А. Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения). Ч. 1–2 (2004) / А.Н. Ужанков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/1782.html> (Дата обращения: 15.02.2018)
351. *Ужанков, А. Н.* «Слово о полку Игореве» и его эпоха / А.Н. Ужанков. – Москва : Академика, 2015. – 512 с.
352. *Умнягин Вячеслав, иерей.* Скопинский помянник. Воспоминания Дмитрия Ивановича Журавлева / Подгот. текста, предисл., коммент. Г. В. Зыковой, Е. Н. Пенской; Нац. исслед. ун-т ВШЭ. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 384 с. / иерей Вячеслав Умнягин // Stephanos. – 2015. – № 6 (14). – С. 325–328.
353. *Усачев, А. С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария / А.С. Усачев; отв. ред. А. А. Горский. – Москва; Санкт-Петербург : Альянс-Архео, 2009. – 760 с.

354. *Успенский, Б. А.* Антоний Печерский и начальная история русского монашества (рясофор в Древней Руси) / Б.А. Успенский // SLOVĚNE / Институт славяноведения РАН. – Москва, 2016. – Т. V. – № 1. – С. 70–113.
355. *Успенский, Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б.А. Успенский. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – 128 с.
356. *Успенский, Б. А.* Семиотика искусства / Б. А. Успенский. – Москва : Языки русской культуры, 1995. – 360 с.
357. *Успенский, Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. – Москва : Дарь, 2008. – 480 с.
358. *Успенский, Н. Д.* Собрание трудов: В 3-х тт. / Н.Д. Успенский. – Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004–2007.
359. Успенский сборник XII–XIII вв. – Москва : Наука, 1971. – 770 с.
360. *Ухтомский, А. А.* Доминанта и интергальный образ // Ухтомский А. А. Избранные труды / А. А. Ухтомский; РАН СССР. – Ленинград : Наука, 1978. – 360 с.
361. *Файбышенко, В. Ю.* Чтение чтений: О герменевтике Ольги Седаковой / В.Ю. Файбышенко // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. – 232 с.
362. *Фасмер, Макс.* Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева; под ред. Б. А. Ларина. В 4-х тт. Т. 4: Т–Ящур. – Москва : Прогресс, 1986. – 864 с.
363. *Федоров, А. Ю.* «Повесть о Горе и Злочастии» в ее отношении к волшебной сказке / А.Ю. Федоров // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 44. – Ленинград : Наука, 1990. – С. 284–299.
364. *Федотов, Г. П.* Святые Древней Руси / Г.П. Федотов; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – Москва : АТС, 2003. – 700 с.
365. *Федотова, Р. А.* Понятие «литургическое пространство» и его связь с теорией искусства / Р.А. Федотова // Классика в искусстве сквозь века. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2015. – С. 83–92.

366. *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Святое Евангелие. – Москва : Изд-во Летопись, 2015. – 744 с.
367. *Феринц, И.* Об ораторском искусстве Иоанна Экзарха Болгарского и Кирилла Туровского / И. Феринц [Электронный ресурс] // Преславска книжовна школа. – Т. 7. – 2003. – Режим доступа: <http://pksh.eu/>
https://drive.google.com/file/d/1DH0Dn_WkSI8nzp1WNXjaYp20C_x3tBGX/view (Дата обращения: 15.02.2018)
368. *Филипповский, Г. Ю.* Динамическая поэтика русской литературы / Г.Ю. Филипповский. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2008. – 420 с.
369. *Филипповский, Г. Ю.* К ритуально-космологической топографии древнего Ярославля / Г.Ю. Филипповский // Ярославский текст в пространстве диалога культур: материалы научной конференции с международным участием. – Ярославль: РИО ЯГПУ, 2016. – С. 324–333.
370. *Филипповский, Г. Ю.* Спасский пергаменный молитвослов и истоки культуры Ярославля начала XIII в. / Г.Ю. Филипповский // «Минувших дней связующая нить»: Тезисы V Тихомировских чтений. – Ярославль: ЯГПУ, 1995. – С. 3–6.
371. *Филипповский, Г. Ю.* Средневековая идентичность «Слова о полку Игореве» / Г.Ю. Филипповский. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2014. – 452 с.
372. *Филюшкин, А. И.* Василий III / А.И. Филюшкин. – Москва : Молодая гвардия, 2010. – 346 с. (Жизнь замечательных людей)
373. *Флиер, А. Я.* Культурологическая интерпретация социальной реальности / А. Я. Флиер // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2016. – № 3 (47). – С. 39–46.
374. *Флоря, Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (Эпоха средневековья) Б.Н. Флоря / РАН. Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. Л. В. Милов. – Москва : ИСБ, 1992. – 157 с.
375. *Франк, Сузанне К.* Соловецкий текст. Часть 1 / Сузанне К. Франк; пер. О. Б. Лебедевой // Имагология и компаративистика / Национальный

- исследовательский Томский государственный университет. – 2017. – № 7. – С. 166–180.
376. *Франклин, С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.) / С. Франклин. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2010. – 552 с.
377. *Франклин, С., Шепард, Д.* Начало Руси: 750–1200 / С. Франклин, Д. Шепард; под ред. Д. М. Буланина. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2000. – 624 с.
378. *Хёйзинга, Й.* Осень Средневековья / Й. Хёйзинга; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент., указатели Д. Э. Харитоновича. – Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с.
379. *Хованская, О. Р.* Осада и взятие Казани в 1552 г. / О.Р. Хованская. – Казань: Из-во МОиН РТ, 2010. – 228 с.
380. *Хождение Игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в.* / Изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзанити, Г. М. Прохоров, И. В. Федорова; отв. ред. Г. М. Прохоров. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2007. – 416 с.
381. *Хомяков, А. С.* Сочинения: В 2 тт. / А.С. Хомяков. Т. 2. – Москва : Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994. – 479 с.
382. *Хоружий, С. С.* Исихастская диалектика смерти / С.С. Хоружий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (Дата обращения: 15.02.2018)
383. *Хоружий, С. С.* Опыты из русской духовной традиции / С.С. Хоружий. – Москва : Изд-во Парад, 2005. – 448 с.
384. *Хотинская, Г. А., Хотинская, А. И.* Игра как феномен культуры в культурологических и семиотических описаниях (Пролегомены) / Г.А. Хотинская, А.И. Хотинская [Электронный ресурс] // Оптимальные коммуникации: эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии и кафедры теории и практики общественной связности РГГУ. – Режим

доступа: <http://jarki.ru/wpress/2011/10/20/2769/> (Дата обращения: 15.02.2018)

385. *Цветаева, М. Н.* Русский авангард: Образ бытия в мире / М.Н. Цветаева. – Санкт-Петербург : Издательство СПбГУ, 2003. – 264 с.
386. *Чекова, И.* Библейские коды в летописном повествовании о княгине Ольге / И. Чекова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2011. – № 3 (45). – С. 125–126.
387. *Чекова, И.* Летописная похвала княгине Ольге в Повести временных лет: поэтика и текстологические догадки / И. Чекова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2013. – № 2 (52). – С. 92–103.
388. *Чекова, И.* Летописная похвала княгине Ольге в Повести временных лет: поэтика и текстологические догадки (окончание) / И. Чекова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2013. – № 4 (54). – С. 103–107.
389. *Черкасова, М. С.* Троицкое монашество XIV–XVII вв.: Численность, социальная структура, организация / М.С. Черкасова // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. – Сергиев Посад, 1998. – С. 31–34.
390. *Черниговская, Т. В.* Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание / Т. В. Черниговская. – Москва : Языки славянской культуры, 2016. – 448 с. – (Разумное поведение и язык. Language and Reasoning)
391. *Чорна, Л. В.* Идеал як соціокультурний хронотоп / Л. В. Чорна // Гилея: научный вестник. – 2016. – № 110 (7). – С. 259–264.
392. *Чумичева, О. В.* Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666–1671 годы) / О.В. Чумичева // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. – Новосибирск : Наука, 1989. – С. 60–62.
393. *Чумичева, О. В.* Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 гг. / О.В. Чумичева // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Т. 47. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1993. – С. 285–292.

394. *Чумичева, О. В.* Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона / О.В. Чумичева // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2009. – С. 829–834.
395. *Чумичева, О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов / О.В. Чумичева. – Москва : ОГИ, 2009. – 352 с.
396. *Шахматов, А. А.* Несколько слов о Несторовом житии Феодосия // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. I: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – С. 19–30.
397. *Шашков, А. Т.* Гари: Соловецкая мистерия черного дьякона Игнатия / А.Т. Шашков // Родина. – 2000. – № 10. – С. 104–108.
398. *Шляков, Н. В.* О Поучении Владимира Мономаха / Н.В. Шляков. – Санкт-Петербург : Тип. В. С. Балашева и Ко, 1900. – 116 с.
399. *Щапов, Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII веках / Я.Н. Щапов [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/monashestvo-i-monastyri-v-rossii-11-20-veka/ (Дата обращения: 15.02.2018)
400. *Щепалина, Е. А.* Протоиерей Сергей Булгаков и отец Александр Шмеман об Евхаристии (литературоведческое осмысление) / Е.А. Щепалина // XX Иоанновские чтения: материалы научной конференции, посвященной памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского / Сост.: О. И. Радченко, М. В. Бровякова. – Самара: ООО «Научно-технический центр», 2016. – С. 90–101.
401. *Щербаков, А. В.* Монастырская культура домонгольской Руси (988–1240 гг.): Киево-Печерский монастырь / А.В. Щербаков [Электронный ресурс] // ФЭН-Наука. – 2013. – № 2 (17). – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=18956400> (Дата обращения: 15.02.2018)

402. *Эко, У.* Искусство и красота в средневековой эстетике / У. Эко; пер. с ит. А. Шурбелева. – Москва : АСТ: CORPUS, 2014. – 352 с.
403. *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
404. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Гл. ред. И. Т. Касавин. – Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
405. Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14-17 ноября 2005). – Москва : Синодальная Богословская комиссия, 2007. – 642 с.
406. *Юдин, А. В.* Русская народная духовная культура / А.В. Юдин. – Москва : Высшая школа, 1999. – 331 с.
407. *Юрганов, А. Л.* Категории русской средневековой культуры / А.Л. Юрганов. – Москва : МИРОС, 1998. – 468 с.
408. *Юрченко, А. Г.* Александрийский «Физиолог». Зоологическая мистерия / А.Г. Юрченко. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – 448 с. (Magicum)
409. *Юрьева, Т. В.* Метагеография и иеротопия: категория пространства в средневековой культуре / Т.В. Юрьева // Верхневолжский филологический вестник. – 2015. – № 3. – С. 163–170.
410. *Юферева, Н. Э.* Древнерусский иллюстратор житий святых. Нетекстовая текстология / Н.Э. Юферева. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 208 с.
411. *Юхименко, Е. М.* Роль соловецких старцев в распространении старообрядчества на Севере России / Е.М. Юхименко // Человек и общество, психическое здоровье и экология культуры: Тез. докл. междунар. науч. конф. – Архангельск; Соловки, 1992. – С. 153–155. (IV Соловецкий общественно-политический форум)
412. *Юхименко, Е. М.* Старообрядческая история Соловков / Е.М. Юхименко // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря / Отв. ред. О. В. Панченко. – Санкт-Петербург : Наука, 2010. – С. 289–313.

413. *Юхименко, Е. М.* Старообрядчество: История и культура / Е.М. Юхименко. – Москва : Криница, 2016. – 854 с.
414. Языковая картина мира поморов: коллективная монография / Сост. и отв. ред. Т. А. Сидорова. – Архангельск: Поморский университет, 2010. – 360 с.
415. *Brown, P.* Chorotope: Theodore of Sykeon and His Sacred Landscape / P. Brown // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 117–125.
416. *Bushkovitch, P.* Religion and Society in Russia. The XVI–XVII Centuries / P. Bushkovitch. – New York; Oxford, 1992.
417. *Farrimond, C.* Tradition and Originality in Early Russian Monasticism. The Application of the Stoudite Rule at the Kievan Caves Monastery. Ph.D. Thesis / C. Farrimond. – University of Cambridge, 2000.
418. *Fenwick, J.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin / J. Fenwick. – Rome, 1992.
419. *Gould, A.* On Earth as It Is in Heaven: Form and Meaning in Orthodox Architecture / A. Gould. – URL: <http://www.newworldbyzantine.com/articles/pdf/12571623810822660.pdf>
(Дата обращения: 16.07.2017)
420. *Grabar, A.* Byzantine and Early Medieval Painting / A. Grabar. – New York: Viking Press, 1965.
421. *Isar, N.* Chorography (Chôra, Chorós) — a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium / N. Isar // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 59–90.
422. *Mareš, F. V.* Azbučna basen z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltykova-Sčedrina v Leningrade / F. V. Mareš // Slovo. – Zagreb, 1964. – № 14. – S. 5–24.

423. *Marks, R.* The Architectural Icon: Picturing Solovetski Monastery (Архитектурная икона: Изображение Соловецкого монастыря) / R. Marks // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2009. – С. 671–698.
424. *Bouyer, Louis.* L'Incarnation de l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de St. Athanase / Louis Bouyer. – Paris, 1943.
425. *Ousterhout, R.* Flexible Geography and Transportable Topography / R. Ousterhout // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art / Ed. B. Kuehnel. – Jerusalem, 1998. – P. 402–404.
426. *Ousterhout, R.* Sacred geographies and Holy cities: Constantinople as Jerusalem / R. Ousterhout // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 98–111.
427. S. Joannis Damasceni. Homilia II in Dormitionem B. V. Mariæ // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. – 1864. – Vol. 96. – Col. 744–745. – URL: https://books.google.ru/books?id=R0ZlxvFz6LYC&pg=PA118&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (Дата обращения: 15.02.2018)
428. *Taft, R.* Mount Athos: A late chapter of the history of the Byzantine Rite / R. Taft // Liturgy in Byzantium and Beyond. Variorum. – New-York, 1995. – P. 179–194.
429. *Wolf, G.* Holy Place and Sacred Space. Hierotopical considerations concerning the Eastern and Western Christian traditions / G. Wolf // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 34–36.

Приложения

Приложение I

Описание Часослова Ярославского музея-заповедника

Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник, Библиотека, № 15481. Часослов. XIII в.

Древнерусский. Без начала и конца.

Пергамен. Устав. Инициалы преимущественно старовизантийского типа (плетение), киноварью. На лл. 14, 95, 138 об. инициалы «К», «Б», «Г» — тератологического типа⁶⁵⁶.

Состав рукописи

Рукопись начинается с **чина часов** (лл. 5 – 51), а точнее с конца 7-го часа⁶⁵⁷. Службы приурочены не к 1, 3, 6, 9 часам, а с 1-го по 12-й и имеют одинаковое строение:

Приидите поклонимся

3 псалма с полностью приведенным текстом

(часы 8, 11, 12-й и, видимо, 5-й — по 2 псалма)

Слава и ныне, аллилуиа 3 раза

Тропарь (9-й час — кроме тропарей, имеет 2 стиха)

Слава и ныне

тропарь Богородичен

⁶⁵⁶ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. М: Наука, 1984. № 387. С. 320 – 322.

⁶⁵⁷ Как уже отмечали А. С. Раевский и Е. Э. Слива, выпавшая из блока книги тетрадь под № 57 была впоследствии подшита к началу рукописи (лл. 1 – 4) перед неполной 32-й тетрадью. Вследствие этого в Сводном Каталоге указан неправильный порядок последований. Началом рукописи следует считать 5-й лист (*Раевский А. С. О Часослове библиотеки Ярославского архиерейского дома XIII в. // Труды XI Археологического съезда. Т. II, Протоколы. М., 1902. С. 72 – 73; Слива Е. Э. О некоторых церковнославянских Часословах XIII – XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894 – 1987). СПб.: Алетейя, 1998. С. 187).*

Святѣи Божѣ, Пресвятая Троица, Отче наш

2 молитвы (часы 8, 11, 12-й и, видимо, 5-й — по 1 молитве)

Господи помилуй 30 раз

Изменяемые части служб (псалмы, тропари, молитвы) следующие:

7-й час: псалмы ?, ?, 21

тропарь 1: *Пречистому Ти образу покланяемся, Благѣи...*

2: *Непобѣдимую Твою молитву стяжав, Благая...*

молитва 1: *Святѣи Владыко Божѣ наш, иже в нынѣшнии час на пречистѣм крѣстѣ Твоем...*

2: *Господи в вышних всѣх и всѣх ради пою, благословлю, кланяюся...*

8-й час: псалмы 58, 68 (здесь, видимо, потеряно 2 листа с окончанием 58-го пс. и началом 68-го)

тропарь 1: *Спасе сдѣя посрѣдѣ земля Христе Божѣ...*

2: *Божю быхом общници естеству...*

молитва *Святаго Амѣбросія: Господи Иисусе Христе, имя Твое призываю, Твоим именем живу и Твоим именем пребываю...*

9-й час: псалмы 83, 84, 85

тропарь: *Иже в девятыи час нас ради плотию смерти вкусил еси...*

стих 1: *Да приблизится молитва моя прѣд Тя, Господи...*

2: *Да внидет прошение мое прѣд Тя, Господи...*

тропарь: *Рожися нас ради от Девы, распятие пострадав, Благѣи...*

Не предаи же нас до конца имени Твоего ради...

молитва 1: *Благословя благословлю Тя, Господи Божѣ мои...*

2: *Владыко Господи животе всѣх, иже нѣизреченаго Твоего человеколюбия...*

10-й час: псалмы 39, 98, 115

тропарь 1: *Видя разбоиник начальника жизни на крѣстѣ висяще...*

2: *Агнеца и пастыря Спаса миру на крѣстѣ зрящи...*

молитва 1: *Господи Иисусе Христе, Спасителю наш, скровище благых, дай же ми покаяние...*

2: *Нищ и убог восхвалит Тя, Господи...*

11-й час: псалмы 55, 139

тропарь 1: *Аще праведник едва спасется...*

2: *Отчаявшаюся ниневгию вари проповѣданое...*

молитва: *Увы мнѣ грѣшнику, что ожидает оканеня душа...*

12-й час: псалмы 144, 87

тропарь 1: *Благообразнии Иосиф с крѣста снем пречистое тѣло Твое...*

2: *Помощь в скорбѣх и заступница...*

молитва къ Господу о съгрѣшенехъ Иоанна Златоустаго:

Господи Боже мои, великыи, страшныи, преславныи...

Далее идут «**изобразительные**» (51 – 73 об. лл.), но они никак не выделены из чинопоследования часов:

псалом 102

Слава и ныне и повтор 1-го стиха 102-го псалма

псалом 145

Слава и ныне

Единочадыи Сыне и Слово Божие...

Господи помилуй 3 раза

Во царствии си помяни мя, Господи...

Блаженства Господни

Помяни мя, Господи, егда придеши во царствии своем 3 раза

Лик небесныи поет и глаголит: Свят, Свят, Свят Господь

Саваоф 3 раза

Символ веры

Оставя отпуста, прости, Господи, согрѣшения наша...

Отче наш...

Молитвы 1: *Владыко Господи, Вседержителю, Творче, Превѣч-*

ныи царю...

2: *Всѣх правовѣрныхъ царь и князи и судия...*

3: *о вѣрныхъ: Иже суть вѣрнии...* (молитва Феодосия Печерского)

4: *И еще молюся к Тебе, Владыко Человеколюбче, помяни, Господи, вся человеки, враждующая о мне...*

5: *Господи Боже мои, иже преславную Матерь Свою яви...*

Господи помилуй 40 раз

Слава и ныне

Благословите Святии, благослови Отче

Един Свят, един Господь...

Буди имя Господне... 3 раза

псалом 33-й

молитва: Ныне припадаю Ти, Госпоже, помилуй мя...

стихи похвальные Богородици

молитва: Пресвятая Госпоже Дево Богородице бывшии еси ангел...

Далее следуют молитвы «**кончавше часы**» (лл. 73 об. – 108), отграниченные от часов, но не выделенные в отдельный чин:

молитва Св. Григория: Господи, услыши молитву мою, яко же знаю азъ...

Св. Василия Великого: Владыко Господи Боже сил...

Св. Ефрема (?): согрѣших на небо пред Тобою, Отче Небесныи...

Св. Иоанна Черноризца къ святеи Богородици:

Помощнице моему спасению, заступи...

молитвы многогрѣшнаго мниха Кюрила (Туровского) на каждый день.

После каждой — короткая покаянная молитва с поясным поклоном (3 раза), *Господи помилуй* (3 раза) и Иисусова молитва.

Молитвы «*по часѣхъ*» заканчиваются 3-кратным *Господи помилуй* (причем оговаривается, что за умерших — 40 раз), после которого

следуют молитвы на разные случаи (лл. 108 – 131 об.), также не выделенные в отдельный чин:

*на дьявола
о смеянии и глумлении
в тузе и печали
ко Святеи Богородице
егда звонят ли клеплют
идущаго в церковь
целующаго крѣст
целующаго Св. Богородицу
целующаго святого
егда чтут Евангелие
целовавшие Евангелие
перед взятием доры
перед обедом
после обеда*

После них начинается «чин вечерний» (лл. 131 об. – 154):

(перед церковною вечернею сице пои)

Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас

молитва передъ вечернею: Господи Иисусе Христе Сыне Божии и невечернии свѣте...

Приидите поклонимся 3 раза

псалом 6-й

Святѣи Боже, Пресвятая Троице, Отче наш

молитва: Господи Боже наш, иже человеческому животу день и ночь устроиши...

Господи помилуй 30 раз

Приидите поклонимся 3 раза

псалом 103

Слава и ныне, аллилуия 3 раза

псалмы 140, 141, 129, 116

Слава и ныне

Свѣтъ тих святыхъ славы бесмертна...

прокимны дневные (прокимен и стих на каждый день)

прокимны *навечери. коли тропарь не будетъ* (на каждый день)

молитвы: *Сподоби, Господи, вечер без грѣха сохранитися нам...*

Благословен еси Господи, научи мя...

И милость Твоя вѣкъ...

стихотворен: *К Тебе возведох очи мои...*

Помилуй ны, Господи...

Слава и ныне

молитва: *Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко...*

Святыхъ Боже, Пресвятая Троице, Отче наш

тропарь воскресный, или святому, или:

Богородица Дево, радуися

тропарь Иоанну Крестителю

Св. Николаю

Богородице

молитвы: *исповѣданию греховъ: Всемогый Боже, азъ укорен*

Тя молю...

Что Ти принесу ли, что Ти воздам, великодарование...

Господи помилуй 40 раз

После вечернего чина, как и после часов, следует короткое последование на каждый день — молитвы Кирилла Туровского «*навечери*» (лл. 154 – 201 об.), заканчивающиеся опять краткой покаянной молитвой с поясным поклоном, произносимой трижды, и 12-тикратным *Господи помилуй*. Видимо, между 200 и 201 лл. и между 201 и 202 лл. утеряны 2 листа с молитвами в пятницу «*навечери*», один из которых сейчас находится в ГИМ (Барс. 347)⁶⁵⁸.

⁶⁵⁸ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. М: Наука, 1984. № 386.

Далее должен следовать **Чин мефимона**, начало которого (57-я тетрадь) подшито перед чином 7-го часа (лл. 1 – 4 и далее, видимо, 202 – 215 об.). Однако о составе этого чина нельзя говорить с определенностью, так как от 57-й тетради сохранилась только половина листов. Можно только сказать, что начало службы традиционное для Часослова:

Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас

молитва перед мефимоном: *Великии, страшнии, имея один не-
смерство...*

Приидите поклонимся;

что в состав чинопоследования входят псалмы 4, 12, 30-й, а также молитвословия, предназначенные для пения (в их числе Азбучная молитва: *Азь Тебе припадаю...*).

Заканчивается чин молитвой «**по мефимоне**»: «*Господи Боже наш, вечныя жизни подателю...*» и, видимо, поминанием всех православных христиан и всего мира, так как после молитв «*по вечери*» составитель Часослова напоминает, что достойно «*мниху не тъкмо за своя молитися Богу, но и за чюжая и за врагы и не за едины крѣстьяны, но и за поганья, да быша обратилися къ Богу*» (л. 162), но не после вечерни, а «*по нефимоне глаголав молитву за крестьяны <...> яко коньчавъ уставъ сии убогыи Кюриль*» (л. 162).

Последний сохранившийся чин рукописи — «**Егда бывает от бесовского соблазна**» (лл. 219 – 226 об.), имеющий структуру, подобную часовой службе:

Приидите поклонимся

3 псалма (причем текст псалмов полностью не приводится, а только начальные строки и указания, в каком чине данный псалом уже написан)

Святыи Боже, Пресвятая Троица, Отче наш

тропари, *Господи помилуй* 50 раз, 5 молитв.

Е. Э. Слива сопоставил Часослов Ярославского музея с рукописями РНБ, Q.п.I.57. (XIII в.) и РНБ, Соф. 1052 (XIV в.) и на основании анализа очередности и состава суточных служб пришел к выводу, что все три

Часослова принадлежат к одной традиции, отражающей влияние Студийского устава в славянских землях⁶⁵⁹. При большом количестве совпадений в чинопоследованиях Часословов Ярославского музея и РНБ первый имеет и существенные особенности, выделяющие его из общей традиции. Подробно рассмотрев состав ярославского Часослова, больше всего черт, отличающих эту рукопись от рукописей РНБ Соф. 1052 и Q.п.I.57, мы находим в первом чине — часах и изобразительных. Во-первых, это, конечно, службы 8, 11 и 12 часов, которые не встречаются не только в Часословах РНБ, но и ни в одном из славянских Часословов и Типиков, описанных И. Д. Мансветовым и Е. П. Диаковским. Службы же 7 и 10 часов легко соотносятся с почасиями 6 и 9 часов в других Часословах, причем только один 39-й псалом 10-го часа не находит соответствия в антифонах почасий 9-го часа в рукописях РНБ.

Во-вторых, кроме обычного для Часословов того времени расхождения в составе тропарей и молитв, в ярославском сборнике можно отметить особый характер молитв: почти все молитвословия рукописи имеют «просительное» или «покаянно-умилительное» содержание, тогда как, по Диаковскому, молитвам общественных служб свойственен «хвалебно-благодарственный» характер⁶⁶⁰; практически все они написаны от 1-го лица ед. ч. (кроме молитвословий 9-го часа) и, самое примечательное, во многих из них (в последованиях 10, 12 часов, в изобразительных и в мотивах «кончавше часы») предложено помянуть «кого же хочещи» и наличествует формула «имя рек», предполагающая имя молящегося.

Как представляется, это говорит именно о келейном характере, по крайней мере, чинопоследований часов и изобразительных, если не всего ярославского Часослова. Чины, включающие молитвы св. Кирилла Туровского, особые для ярославской рукописи — «по часѣх» и «по вечерах», также носят явно келейный

⁶⁵⁹ Слива Е. Э. О некоторых церковнославянских Часословах XIII – XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894 – 1987). СПб.: Алетейя, 1998. С. 185 – 197.

⁶⁶⁰ Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных. Истор. исследование. Киев: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1913. С. 206.

характер⁶⁶¹. Своеобразное «предисловие» к молитвам «кончавше часы»: «*Колиждо творять сию молитву на всякъ день, ни зльь человекъ, ни дьяволь никогда же ни единою же льстию съблзвити можетъ, ни на душу ни на тѣло, и аще от сего жития преставиться, адъ тоя душа не приметъ*», — также указывает на частный, индивидуальный характер богослужения. Последование «кончавше часы» оказывается прямым продолжением чина часов, не отделяясь от него никаким особым заголовком. Эта связь косвенным образом подтверждает келейный характер и часовых служб.

О характере «Чина вечернего» можно говорить с меньшей определенностью. Не совсем понятно, к чему относится «рекомендация» «*перед церковною вечернею сице пои*»⁶⁶² — ко всему чину или только к его началу. В первом случае текст дублирует церковную службу, так как в основном эта часть рукописи совпадает с чином вечерни в Часослове Q.п.I.57. Во втором — нет указания, где начинается собственно «церковная вечерня». При этом, по сравнению с рукописью РНБ Q.п.I.57, здесь увеличено количество читаемых псалмов: к 103 и 140 добавлены еще 141, 129, 116-й. Большой набор псалмов характерен, прежде всего, для частного Богослужения⁶⁶³.

Кроме того, в отличие от рукописей РНБ, в ярославском Часослове отсутствуют чтения Евангелия и Апостола. Также отсутствуют возгласы священника и дьякона и в последовании изобразительных — молитвы к причащению. Последняя особенность отличает ярославский сборник уже только от рукописи Q.п.I.57. На месте этих молитв стоят особенные, не

⁶⁶¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Аментьева. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Византинороссика, 1996.

⁶⁶² О связи ранней традиции келейного богослужения с поздними последованиями молитв утренних и вечерних см.: Далмат (Юдин), иеромонах. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596 – 1622): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста (к 420-летию первого печатного издания домашнего молитвенного правила) // Богословский вестник. 2015. № 18 – 19. С. 289 – 341.

⁶⁶³ Мансветов И. Д. Церковный устав (Типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1885. С. 121 – 122.

встреченные нами ни в каком другом Часослове молитвы, среди которых — знаменитая молитва преп. Феодосия Печерского «*о верных*» (или «*за вся крестьяны*»⁶⁶⁴).

Вопрос о содержании утраченных листов рукописи (248 листов (31 тетрадь) в начале и неопределенное количество в конце) остается нерешенным в настоящее время, тогда как он, безусловно, является важным для определения характера рукописи. В «рекомендациях» к молитвам «*по вечерам*» упоминается последование «*по заутрени*», а в «*Чине от бесовского соблазна*» — *полунощница* как уже имеющиеся в составе Часослова. Это дает основание предположить, что ярославский Часослов начинался с полунощницы, а не с утрени, что отличает его от Часословов РНБ⁶⁶⁵. Сама же утренняя сохранившихся частях сборника нигде не упоминается. Поскольку утренняя отличается строго-церковным характером, в скитский, келейный устав позднейшего времени (с XV века)⁶⁶⁶ она либо не включена, либо входит с существенными изменениями. Возможно, в ярославском Часослове мы впервые встречаем подобный состав.

⁶⁶⁴ В рукописи на лл. 41 об. – 51 в текст молитвы «Иоанна Златоустаго къ Господу о съгрешенихъ» включено поминание отца нашего Феодосия.

⁶⁶⁵ В пользу такой последовательности суточных служб в ярославском Часослове (начало — с полунощницы) говорит и то, что за малым Мефимоном следует чин, не являющийся обязательным последованием в суточном Богослужбном круге. Если положение службы 9-го и последующих часов перед изобразительными говорит о традиции Алексеевского устава (Студийского), то положение полунощницы в начале суточного Богослужбного круга — о традиции Иерусалимского устава, который последовательно стал вводиться в практику русских монастырей лишь в середине XIV в. Впрочем, Студийский и Иерусалимский уставы имеют меньше всего расхождений как раз в последовании суточных служб. Так, например, тропари и стихи 9-го часа Часословов по Иерусалимскому уставу полностью совпадают с составом тропарей и стихов 9-го и 10-го часов Ярославского Часослова (сравнение проводилось с рукописями и печатными изданиями Ярославского музея-заповедника (№ 15228 Следованная Псалтирь XVI в. и № 45434 Часослов XIX в.)).

⁶⁶⁶ Мансветов И. Д. Церковный устав (Типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1885. С. 303 – 304.

Приложение II

Описание Синодика Мезенского⁶⁶⁷

Государственный архив Архангельской области. 6 син. (600).

Синодик с литературными предисловиями. 1624 г.

Полуустав (основной текст), поздние добавления в помяннике разными почерками; черные чернила; киноварью отмечается начало книги (заголовок-заставка), начало нового текста, новый абзац.

Нумерация листов отсутствует.

Заглавие (киноварью): «Сия книга душеполезна есть, в них же написашася хотящеи душамъ своимъ спасения и помощи во страшный и великий день грозного и трепетного Христова суда».

Состав синодика:

Лл. 2 – 9 об. Поучение о святых и душеполезных книгах (синодике): «Сия книга душеполезна есть, в них же написашася хотящеи душамъ своимъ спасения и помощи...»

Лл. 9 об. – 10 об. Повесть о некоем пресвитере: «Презвитеръ убо нѣкии велми житиемъ благоговѣинь. И елижды его телесная нужда нудяше въ баню хождаше митися...»

Лл. 10 об. – 12 об. «Ина повѣсть. Мнихъ нѣкии именемъ Иустъ врачевную хитрость свѣды, той убо немощию тѣлесною обиять бывъ. Наконецъ достиже предреченны иже Иустъ брату своему Копиосу явѣ сотвори...»

⁶⁶⁷ Описание синодика подготовлено совместно с Е. Уваровой.

Описания синодиков, хранящихся в ГААО:

Синодик Куростровской церкви:

<http://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/crk/a1116.doc>

Синодика Антониево-Сийского монастыря:

<http://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/crk/a1141.doc>

См. также: *Лихачева Н. П.* Синодик Верхнесуландской волости из рукописного собрания Архангельской областной научной библиотеки им. Н. А. Добролюбова // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности: сборник статей. Вып. 3. Архангельск: АОНБ им. Н. А. Добролюбова, 2007. С. 5–11.

Лл. 12 об. – 13. «О плененомъ. Сие же слухом приять о нѣкоемъ въ пленении от ратныхъ суцъ, и веригами связану, и в темницу всажену...»

Лл. 13 – 14 об. «Повесть. Прежде же седмихъ лѣтехъ бывша, иже въ блаженнѣи памяти предваривый мя (!) патриархъ Агафону, епископу града Панорма, в Римъ приити повелѣ...»

Лл. 14 об. – 15. «От старчества. И нѣкии убо от Богоносныхъ отецъ ученика имѣяше в небрежении живуща...»

Лл. 15 – 16 об. «От жития святаго Паисия. Подобно же тому писано есть въ житии преподобнаго отца нашего Паисия...»

Лл. 17 – 18 об. «От жития святыя первомученицы Феклы. Егда убо прииде святая первомученица Фекла, во градъ Антиохийский со святымъ апостоломъ Павломъ, и срѣте ихъ старѣйшина града того, именемъ Александръ...»

Лл. 18 об. – 21. «Повѣсть дивна преподобнаго отца нашего Макария Великаго о умершихъ. Повѣдаху старцы о святѣмъ отцы Макарий Велицѣмъ...»

Лл. 21 – 22 об. «Святаго Кирила. Достоверну о семъ главизну вчинаемъ, юже исповѣда божественныи отецъ нашъ Кириль, яко младъ сый рече еще, умре в странѣ моей князь, и погребенъ бысть въ гробѣ. Идущу же ми во училище...»

Л. 22 об. «Святаго Макария. Ходящу отцу Макарию по пустыни, шествоваху два ангела. Единъ одесную, а другой ошуюю...»

Лл. 28 об. – 29 об. «Указъ како глаголати преже синодика». Нач.: «За молитвъ святыхъ отецъ нашихъ, Господи Исусе Христе Сыне Божий помилуй насъ...»

Лл. 29 об. – 30 об. «О еже когда и како подобаетъ чести синадикъ». Нач.: «Внегда священникъ начнетъ часы предъ литургиею. Тогда начинается синадикъ чести. Да чтется и на обѣдни, доколѣ весь прочтется...»

Лл. 30 об. – 32. «О еже когда подобаетъ чести повседневное поминание, сирѣчь сорокоустникъ». Нач.: «Подобаетъ священнику чести повседневное поминание, всегда обѣ стороны, егда проскомисание бывает...»

Лл. 32 – 33. «Григория. Таже сеи ми и всемудрый паки Ниский Григорие, якоже рече. Ничтоже без словеснѣ, ниже бесприбытка от живых проповѣдникъ, и ученикъ предася...»

Лл. 33 – 34 об. «Златоустъ. Тако бо мя и пред помянутый и богоглаголивый Златоустъ. Велегласно учить и зоветь...»

Л. 35 – 35 об. «Синодик. Съ Богомъ начинаемъ имѣя. Лѣта 7132 [1624] го. Написанъ бысть синодикъ сей. При благовѣрномъ государе царѣ и великомъ князѣ Михайлѣ Феодоровиче всея Руси въ 9-е лѣто царства его, да государѣ святѣйшемъ патриархѣ Филаретѣ Никитичѣм Московскомъ и всея Руси въ 4-е лѣто святительства его...»

Лл. 36 – 60. Заголовок: «Начало предисловію сино... [далее непонятно] мышление. Святых апостоль седмидесяте, и дву. По извѣщенію Святаго Духа. И утвержение святых отецъ седми соборъ всея вселенныя. Како жити христианомъ в законѣ. И како поминаемымъ быти душамъ христианьскимъ». Нач.: «После Христова Вознесения на небеса сицѣ въ закон положи первый патриархъ, Иерусалимский Ияковъ брат Божий, по умышлению всѣх седмидесяте дву апостоль, како достоинъ умерших душа поминати во святых церквах...»

Лл. 61 – 63. «От правилъ святыхъ отецъ». Нач.: «Извѣстно буди вамъ, иже за душу творимая дочетырядесяти дней милостыня по умершемъ, или алчныхъ насыщение, или иерейския въ церкви молитвы...»

Лл. 63 – 65. «Та же от слова святаго Леонтия презвитера Царя града. О поминании умершихъ». Нач.: «Воньми разумно, аще над гробомъ ты нынѣ вино пиеши или брашны услаждаеши ся. Что еси успѣлъ преже умершему...»

Лл. 65 – 68 об. «И по семь поучение от слова Дорофеева о нашемъ житии». Нач.: «Попецѣмся о себѣ братие. Попецемся и трезвимся любимицы дондеже имамаы время...»

Лл. 68 об. – 85 об. «Сие предисловіе общаго синодика, еже есть помянника, избранно бысть от Божественныхъ писмянъ и сказательно въ кратцѣ попечения ради умершихъ». Нач.: «Всяко даяние благо, и всякъ дар

совершенно сходя и свыше от Отца Светомъ. Свѣтъ же есть Христосъ истинный Господь наш...»

[Л. 76 об. Зачеркнуто: «вмѣсто кроткихъ прелагается учебникъ» (черные чернила); «От жития святыхъ первомученицы Феклы» (красные чернила)].

Л. 85 об. – 88. «Яко неподобаеть поминати себе заупокой в животѣ сущи ни просфиры, ни кутии приносить на третины и девятины, ни на чотыредесятый день. Глава 19». Нач.: «Но аще хочещи помощи души своей то покаяннемъ и любовию и милостынею и молитвою и поклоны и прочими добрыми дѣлы да угодимъ Богу...»

Л. 88 об. Нет текста.

Лл. 89 – 90 об. «По благословению великаго господина, и первонастолаго отца нашего святѣйшаго Иова патриарха Московскаго, и всея Руси. И сей помянникъ сложен бысть на подобство вселенскаго канона, иже сотворенъ бысть по усопшихъ в мясопустную субботу...»

Лл. 90 об. – 103. «Таже чти помянникъ сей порядку. И рцы аминь». Нач.: «Помяни Господи душа преставльшихся, и преже почившихъ вѣка сего, еже от Божия Твоя руки созданнаго человека...» [*Молитва свт. Кирилла Иерусалимскаго*].

Лл. 103 об. – 105. «И послѣ сего помянника кончай сице. Достойно есть весь до конца. И потомъ, Трисвятое. И по Отче наш... [*молитвы*].

Л. 105. «И тѣхъ брате отшедшихъ велми ползуетъ. А себѣ спасение велие приобрящещи и сугубую мзду восприимещи от богатодавца Бога Господа нашего Иисуса Христа». Нач.: «И посемъ читателю сам здравствуй, и душу свою спасай. О Христѣ Иисусе Господѣ нашем...»

Л. 105 – 105 об. «Указъ о литияхъ пѣваемыхъ за усопших. О еже когда бываетъ лития и когда не бываетъ». Нач.: «Подобаеть вѣдати яко всегда во все лѣто бывает лития въ притворѣ вечеръ и утро...»

Лл. 106 – 107 об. «О еже како подобаеть творити литию, еже есть исхождение». Нач.: «Сице творимъ литию сирѣчь молитву в притворѣ по вся дни межъ недѣлями. И по отпустѣ вечерни, или заутрени, по первомъ часѣ...»

Лл. 107 об. – 109 об. «Сложенъ бысть вкратцѣ помянникъ вселенскаго родословия». Нач.: «Помяни Господи душа правовѣрныхъ рабъ Своихъ и рабынь преже вѣка сего от Адама и до Ноя. От Ноя и до Авраама...»

Л. 110. «Помяни Господи душа святѣйшихъ вселенскихъ патриархъ Иакова, Иону, Исаия...»

Лл. 110–111 об. «Помяни Господи православныхъ царей, и христоробивыхъ великихъ князей. Помяни Господи царя Константина, великаго князя Владимира...»

Л. 111 об. — дописаны имена скорописью.

Л. 112. «Помяни Господи душа преосвященныхъ митрополитъ киевскихъ и всея Руси. Михаила, Леонтия, Иванна...»

Лл. 112 – 112 об. «Помяни Господи душа пресвященныхъ митрополитъ Московскихъ и всея Руси. Феогоста, Алексѣя, Киприяна...»

Лл. 112 об. – 113 об. «Помяни Господи душа благовѣрныхъ царицъ и христоробивыхъ великихъ княгинь и чадъ ихъ. Царицу Елену, великую княгиню Олгу...»

Лл. 114 – 131. «Помяни Господи душа родителей, сродниковъ рода моего по плоти, праотець и отецъ, прабабы и бабы и мать и братию и сестры, мужики и тетки, иже здѣ лежащихъ и повсюду православныхъ христианъ, на всякомъ мѣсте владычества Твоего...». Нач.: «Помяни Господи душа иже послѣдоваша пророческимъ гласомъ, и иже повиновашася апостольскимъ учениемъ...»

Лл. 131 – 132. «Помяни Господи преосвященныхъ архиепископовъ великаго Новаграда. Иоакима, Луки, Стефана» [лл. 132–132 об. — дописаны имена разными почерками].

Лл. 132 об. – 136. Написаны разные имена и роды разными почерками.

Лл. 136 – 153. Нет текста.

Лл. 153 об. – 154. Начертаны линии, на л.154 запись «Глаголи».

Лл. 154 об. – 157. Нет текста.

Лл. 157 об. – 158 об. Записи разными почерками кто, когда и что пожертвовал храму.

Л. 159. Запись «полож».

Л. 164. Два раза запись «стоять».

Приложение III

Статистика концептуального анализа

Жития преп. Феодосия

Концепты	Вступление	I. Юность	II. Первые насельники	III.				IV. Чудеса	V.		VI.		VII. Преставление
				Игумен	В пещере	Поучения	Князь и Феодосий		Наставник	Чудеса	Распря князей	Новый монастырь	
день		16	4	2	1	2	2	9	17	6	3	2	5
ночь		4	1	3	4	3	2	13	2	13	1		
утро		1				1	1	9	3	2			
свет	2	8	1			5	1	8	2	10	1	1	7
жизнь		1	1							1			2
смерть		6	4	2	1	4	7	5	10	1	4	1	17
воин			5		7			4		4			1
место		10	3	15	2	1	2	6	1	17		5	6
ограда	1	1		6	1			3	1	5	1	6	

При возможной погрешности подсчетов лексем, реализующих представленные концепты, подобная таблица как вспомогательный материал для анализа оказывается достаточно показательной.

Приложение IV

**Статистика концептуального анализа
«Повести о Петре и Февронии Муромских»**

Концепты	I часть	II часть	III часть	IV часть
мышление	6	2	7	0 (неразумные)
удивление	5	8	0	0
говорение	23	51	27	9
слышание	0	5	0	0
видение	4	13	4	0

При возможной погрешности подсчетов лексем, реализующих представленные концепты, подобная таблица как вспомогательный материал для анализа оказывается достаточно показательной.