

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ,
МОЛОДЕЖИ И СПОРТА УКРАИНЫ

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

Евгений Джиджора



**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ
XI—XV вв.**

Сборник научных работ

Одесса
«Астропринт»
2012

УДК 82'04–97(081)

ББК 83.3(0)4я44

Д41

Научный редактор:

Александров Александр Васильевич, доктор филологических наук, профессор, Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

Рецензенты:

Радышевский Ростислав Петрович, член-корреспондент НАН Украины, доктор филологических наук, профессор, Киевский национальный университет имени Т. Г. Шевченко;

Пелешенко Юрий Владимирович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт литературы им. Т. Г. Шевченко НАН Украины;

Белоус Петр Васильевич, доктор филологических наук, профессор, Житомирский государственный университет имени Ивана Франко

Рекомендовано к печати ученым советом Одесского национального университета имени И. И. Мечникова (*протокол № 8 от 24 апреля 2012 г.*)

Джиджора, Евгений Владимирович

Д41 Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. : сборник научных работ / Евгений Джиджора ; науч. ред. А. В. Александров. — Одесса : Астропринт, 2012. — 312 с.

ISBN 978–966–190–610–4

В книге исследуются актуальные проблемы средневековой литературы XI–XV вв. В первой и второй частях представлены статьи, в которых рассматриваются теоретические вопросы средневековой книжности, а также раскрываются некоторые особенности ранней киеворусской гимнографии. Третья часть — монография, посвященная агиографическому творчеству выдающегося древнерусского книжника — Епифания Премудрого.

Книга предназначена специалистам-медиевистам, студентам, аспирантам и всем, кто интересуется средневековой литературой и культурой.

УДК 82'04–97(081)

ББК 83.3(0)4я44

ISBN 978–966–190–610–4

© Джиджора Е. В., 2012

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
--------------------------	---

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Новейшие подходы к периодизации древнеукраинской и древнерусской литератур	8
Категория святости в киеворусской литературе	25
Типи образної предикативності у біблійних та агіографічних творах	35
Формы выражения авторской позиции в Шестодневе Иоанна Экзарха Болгарского и Христианской Топографии Козьмы Индикоплова	48
Богословсько-філософські ідеї космогенезу в середньовічних космологічних творах	61
Ідея сакрального простору в світоглядній концепції автора Історії юдейської війни	72

ОСОБЕННОСТИ РАННЕЙ КИЕВОРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Загальне уявлення про структуру гімнографічного твору	82
Перші гімнографічні твори Київської Русі	97
Степени символизации в Великом Покаянном каноне Андрея Критского	110
Особливості символізації образів святих князів у киеворуській гімнографії	118
Интерпретации библейских образов и сюжетов в киеворусской гимнографии	128
Воспевание святых Владимира и Ольги в киеворусской гимнографии	139

АГИОГРАФИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО

<i>Введение</i>	148
Раздел 1. Филологические студии над агиографическими сочинениями Епифания Премудрого	151
Житие Стефана Пермского и Житие Сергия Радонежского в контексте изучения «второго южнославянского влияния»	151
Исследование аспектов поэтики в Житии Стефана Пермского и Житии Сергия Радонежского	157
Традиции патристической риторики в Житии Стефана Пермского и Житии Сергия Радонежского	169
Раздел 2. Образная система агиографических сочинений Епифания Премудрого: особенности воплощения идеи	173
Взаимодействие высшего и среднего иерархических уровней	178
Функционирование низшего иерархического уровня	202
Раздел 3. Реализация сюжетного инварианта: составляющие формы агиографических сочинений Епифания Премудрого	223
Inventio: принципы нахождения похвального материала	226
Dispositio: принципы расположения найденного материала	244
Раздел 4. Compositio: организация формы агиографических сочинений Епифания Премудрого	256
Технологии литературного изложения	257
Соединение структурных компонентов в «основной части» агиографического сочинения	268
Конструирование «сильных частей» агиографического сочинения	274
Способы elocutio	280
<i>Заключение</i>	289
<i>Библиография</i>	295

Предисловие

Исследования, объединенные в этой книге, посвящены разновременным и разножанровым литературным памятникам XI—XV вв. А если учесть, что время создания некоторых переводных произведений, которые в ней анализируются, отдалено от своего появления и бытования в Киевской Руси почти тысячелетней исторической дистанцией, то хронологические параметры объекта научного изучения придадут ему масштабы, выходящие далеко за рамки средневековья. Тем не менее, речь идет о средневековье, точнее, о христианской средневековой литературе, в системе которой функционировали древние сочинения.

Первая эпоха существования литературы у восточных славян — время утверждения вербального творчества в его письменной форме. Одной из главных задач ее было формирование у неопитов новых представлений о Боге, мире и месте человека в нем. Это был сложный многовековой процесс вытеснения языческой, уходящей своими корнями в индоевропейские временные глубины, трехъярусной модели мира христианской персонифицированной двухъярусной моделью.

Становление христианского мировидения обеспечивалось новым, символическим типом творческого мышления. На символическом характере мышления средневекового книжника и акцентирует внимание автор исследования. Это вполне логично: именно символ является ключом к пониманию произведений христианского средневековья. Разделяя божественное и человеческое, небесное и земное, христианское мышление вместе с тем соединяло их неисчислимым количеством ажурных, почти воздушных, едва уловимых, но прочных мостов. А строительным материалом, из которого они создавались, выступал символ. Его предназначение заключается в синтезе божественного и земного переносом семантики основного концепта христианских произведений, — сакрального, — с одного элемента на другой по принципу иерархии. По своей структуре символ бинарен, отсюда — закон парности элементов, которыми оперирует христианское символическое мышление, создавая модель мира.

В систему средств, с помощью которых христианские авторы описывают модель мира и человека, входят разножанровые тексты:

Библия, гимнография, гомилетика, агиография, исторические сочинения, и даже «космологические», как их условно называют, произведения. Они выполняли функцию формирования представлений не только о мироздании в целом, но и каждый о своем, вполне определенном, божественном или земном сегменте этого мира, а также о взаимосвязях между ними. Функции этих произведений определяло то, из какой точки картины мира, а также в какую его часть и кому была направлена духовно-вербальная интенция.

Исходя из такого понимания христианской средневековой литературы, можно сделать заключение, что адекватным самому духу ее является структурно-функциональный подход и укорененный в нем инструментарий исследования. Именно структурно-функциональный подход к «пестрым» литературным памятникам, который не только декларирует, но и последовательно применяет автор книги, создает целостностное исследование, помогает постичь мистическое таинство христианского средневекового Слова.

*А. В. Александров,
август 2012 года*

A horizontal scroll with a light beige, aged paper texture. The scroll is partially unrolled, showing a central rectangular area with text. The edges of the scroll are slightly irregular and frayed. The text is written in a black, serif font, centered on the unrolled portion.

**Теоретические аспекты
изучения средневековой
литературы**

НОВЕЙШИЕ ПОДХОДЫ К ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕУКРАИНСКОЙ И ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУР

В данном обзорном исследовании ставим перед собой задачу охарактеризовать новейшие подходы к построению периодизации древнеукраинской и древнерусской литератур, параллельное и во многом схожее развитие которых само собой диктует потребность в таком рассмотрении. Интерес к заявленной проблематике обусловлен, как минимум, двумя причинами. Во-первых, в современной медиевистике установились иные, нежели в предшествующие времена, подходы к изучению древней литературы, ярко иллюстрирующей своеобразие особой, духовно ориентированной, культурной эпохи. Во-вторых, вследствие именно такого нового (прибережем пока слово «новаторского») видения все чаще появляются отличные друг от друга, а иногда и прямо противоположные, концепции истории древнеукраинской и древнерусской литератур.

Начнем с краткого экскурса в научное прошлое. На протяжении всего существования прежде российской, а затем советской медиевистики доминировал исторический подход, согласно которому развитие древних литератур определялось важнейшими этапами жизни восточных славян. Эту позицию так или иначе поддерживали М. Сперанский, В. Истрин и другие выдающиеся литературоведы конца XIX—XX вв.¹, а в советские времена — В. Кусков, Н. Гудзий, Д. Лихачев и их последователи. В этих работах обозначались такие периоды становления литературного процесса, как: **литература Киевской Руси (XI — начала XII вв.)**, **литература периода феодальной раздробленности (середина XII — начало XIII вв.)**, **литература периода татаро-монгольского нашествия (начало XIII — конец XIV вв.)**, **литература периода образования централизованного государства (конец XIV — начало XVI вв.)**, **литература периода укрепления централизованного государства и перехода к Новому времени (конец XVI—XVII вв.)**.² Вполне очевидно, что при составлении данной периодизации учитывалось не изменение литера-

¹ Сперанский М. Н. История древней русской литературы : Пособие к лекциям. — 2-е изд. / М. Сперанский. — М., 1914. — 633 с.; Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (XI—XIII вв.) / В. Истрин. — Пг., 1922. — С. 7–9.

² Гудзий Н. К. История древней русской литературы / Н. Гудзий. — 7-е изд. — М., 1966. — С. 3–5; Кусков В. В. История древнерусской литературы / В. Кусков. — 3-е изд. — М., 1977. — С. 245–246; История русской литературы / под ред. Д. Лихачева. — М., 1980. — С. 3–5.

турных особенностей произведений, а историческое развитие сначала Киевского княжества, а затем Московского царства.

Возможно, именно по этой причине Д. Лихачев стремился определить и собственно литературные черты данных периодов и для этого решил обратиться к очерченной ещё в начале XX в. академиком В. Перетцем теории «стилей эпох»¹. В основу этой теории Д. Лихачев заложил представление о том, что у каждой эпохи есть свое «художественное лицо» — особое эстетическое воплощение, характерное для всех видов искусства. Исходя из этого, ученый выделяет: **стиль монументального историзма (XI–XIII вв.), эпический стиль (XI–XIII вв.), экспрессивно-эмоциональный стиль (конец XIV–XV вв.), стиль психологической умиротворенности (XV в.), стиль идеализирующего биографизма (XVI в.), нарочито будничный стиль демократической литературы (XVII в.), стиль патетического опрошения человека (XVII в.), стиль барокко (вторая половина XVI в.)**.² Такие формулировки свидетельствуют о том, что ученый придерживается идеи поступательного движения стилей, сменяющих друг друга тогда же, когда предшествующий период развития общества завершается и начинается следующий. В итоге, концепция «стилей эпох» тоже получилась обусловленной историческими факторами.

Примечательно, что в построении теории «стилей эпох» Д. Лихачев опирался (хотя и не без критики) на труды Д. Чижевского, который, очевидно, тоже развивал идеи В. Перетца, но только применительно к истории украинской литературы. В её становлении ученый выделял: **эпоху монументального стиля (XI в.), эпоху орнаментального стиля (XII–XIII вв.), литературу XIV–XV вв., эпоху Ренессанса и Реформации (XVI в.) и эпоху Барокко (XVII–XVIII вв.)**.³ Как видим, у Д. Чижевского ещё более отчетливо наблюдается зависимость того или иного стиля художественного выражения от исторических изменений в государстве (от его зарождения, последующей централизации власти, переживание Ренессанса, церковной Реформации и т. д.). И все же стоит отметить, что концепции «стилей эпох», подробно описанные Д. Чижевским и Д. Лихачевым, оказали мощное эволюционное воздействие на медиевистику всего XX ст.

¹ Перетц В. Н. Краткий очерк методологии истории русской литературы / В. Перетц. — Пг., 1922. — С. 14–15.

² Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. Лихачев. — 2-е изд. — М., 1970. — С. 89–91.

³ Чижевський Д. І. Історія української літератури [Електронний ресурс] // Ізборник : Історія України IX–XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації : [сайт]. — Режим доступу : <http://litopys.org.ua/index.html>.

Одним из первоначальных критиков исторического подхода к древним славянским литературам стал выдающийся итальянский славист Р. Пиккио. Он рассматривает историю древней литературы не только восточных, но и южных славян как особую духовно-эстетическую эпоху, именуемую *Slavia orthodoxa*. По его мнению, эпоха славянской православной литературы «характеризуется одним и теми же религиозными традициями, одним письменным языком, единой литературной доктриной, наличием общих формальных приемов и семантических моделей, а также одинаковым отношением к текстам»¹. Не возражая против изучения литературы отдельно взятого южно- или восточнославянского народа², ученый все же настаивает на том, что в общем — это целостная система, в которой неизменными являются такие ключевые «единицы измерения», как язык и религиозная доктрина, определяющая поэтико-риторические нормы создания произведений. Как нам кажется, такой культурно-ареальный наднациональный охват литературного процесса не столько противопоставлен историческому видению, сколько расширяет его горизонты, и поэтому позволяет взглянуть на средневековый текст не только с позиции времени, но и с позиции литературно-художественного целого.

Что же касается современных последователей исторического подхода, то тут стоит детально прокомментировать позиции отдельных специалистов. Вначале обратимся к украинскому ученому В. Яременко, составителю нескольких многотомных хрестоматий древнеукраинской литературы. В предисловиях к этим изданиям исследователь ставит перед собой задачу представить альтернативу традиционному советскому историзму в науке, используя при этом такую категорию осмысления литературного процесса, как «культурно-историческая эпоха»³. В. Яременко утверждает, что в древней украинской литера-

¹ Пиккио Р. *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* / Риккардо Пиккио; перев. с итал. П. Петрухина // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa* : Литература и язык / отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин. — М., 2003. — С. 47.

² Так, в его «Истории древнерусской литературы» выделяются, по сути, национальные периоды : «Киевская эпоха (XI–XII в.)», «Местные литературы (XII–XV в.)», «Литература Московии (XVI–XVII в.)». См. : Пиккио Р. *История древнерусской литературы* / Риккардо Пиккио. — М., 2002. — С. 349–350.

³ Критичное осмысление данной методологии, разработанной, как известно, еще в конце XIX, хорошо представлено в книге Е. М. Черноиваненко. См. : Черноиваненко Е. М. *Литературный процесс в историко-культурном контексте : Развитие и смена типов литературы и художественно-литературного сознания в русской словесности XI–XX веков* / Е. Черноиваненко. — Одесса, 1997. — С. 73–74.

туре было три культурно-исторических эпохи: **Средневековые (IX—XV вв.), Ренессанс (XV—XVI вв.) и Барокко (XVII—XVIII вв.)**¹. И если первая и последняя эпохи не вызывают сомнений, то выделение Ренессанса выглядит довольно смело². Особенно на фоне осторожных высказываний по этому поводу таких метров российской и украинской медиевистики, как Д. Лихачев³, Д. Наливайко⁴ и О. Мишанич (последний полагал, что о Возрождении в Украине можно говорить только условно, накладывая его на культуру Барокко⁵).

Справедливости ради надо сказать, что В. Яременко в данном вопросе не оригинален. Ещё раньше Ренессанс в украинской литературе выделял все тот же Д. Чижевский, который, однако, считал, что в отечественной литературе указанная эпоха является не столь репрезентативной⁶. В. Яременко же настаивает на том, что именно в XV—XVI вв. в украинской литературе зарождаются совершенно новые идеи и формы их поэтического выражения⁷. И происходит это во многом потому, что в те времена украинская культура приобщается европейскому гуманизму. А раз европейская литература по своему характеру является ренессансной, то, по логике В. Яременко, и украинскую литературу следует причислить к таковой.

А вот эпоху Средневековья В. Яременко делит на **ранний, высокий и поздний** периоды. Ранний, по мнению ученого, длится в те-

¹ Яременко В. В. Златоусти, «златослови» та «златоструї» України-Русі епохи Середньовіччя (IX — середина XV ст.) / В. Яременко // Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX—XV століть : у 2 кн. / за ред. В. Яременка. — К., 2002. — Кн. 1. — С. 15.

² Обсуждение программы по украинской литературе X—XVIII вв. для высших учебных заведений, которое состоялось 30 марта 2012 г. в Киево-Могилянской академии, показало, что выделение эпохи Ренессанса в украинском литературном процессе возможно только в качестве повода для дискуссии.

³ Лихачев Д. С. Предвозрождение в русской литературе / Д. Лихачев // История всемирной литературы : в 8 т. — М., 1985. — Т. 3. — С. 461—468.

⁴ Наливайко Д. С. Искусство : направления, течения, стили / Д. Наливайко. — К., 1981. — С. 72—73.

⁵ Мишанич О. В. Давня українська література в загальнослов'янському контексті / О. Мишанич // На переломі : Літературознавчі статті й дослідження. — К., 2002. — С. 25.

⁶ Чижевський Д. І. Історія української літератури [Електронний ресурс] // Ізборник : Історія України IX—XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації : [сайт]. — Режим доступу : <http://litopys.org.ua/index.html>.

⁷ Яременко В. В. Панорама української літератури від початків до кінця XVIII ст. / В. Яременко // Слово многоцінне : Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (XV—XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI—XVIII століття) : в 4 т. / заг. упоряд. В. Шевчука та В. Яременка. — К., 2006. — Т. 1. — С. 14—15.

чение IX в., до 988 г. высокий (или развитой) продолжается с 988 г. по 1240 г. (взятие Киева ордынцами). А поздний период протекает с 1240 по 1471 г. (год смерти Омельковича, последнего киевского князя)¹.

Думается, что такая периодизация, мягко говоря, небесспорна. Во-первых, не указаны критерии разделения эпохи Средневековья на три отрезка. Та же самая привязка к ключевым историческим событиям, что и у критикуемых В. Яременко советских ученых, здесь выглядит ещё более сомнительно. Ведь взятие, например, Киева татарами сказалось на тематике произведений, но никоим образом не изменило характер литературы! Поэтому не понятно, в каком смысле сочинения, скажем, Владимира Мономаха, Даниила Паломника, Кирилла Туровского, Нестора Летописца, написанные до 1240 года, считаются «высокими», или «развитыми». Если в литературно-художественном, то разве им в чем-то уступают такие шедевры «поздней» средневековой литературы, как *Киево-Печерский патерик*, *Галицко-Волынская летопись*, *Диоптра*, *Александрия* и многие другие?

Во-вторых, удивление вызывает обозначение «раннего» Средневековья (до 988 г.). К нему В. Яременко причисляет былины, дружинные песни и Велесову книгу. Однако позволим себе заметить, что в данном, исключительно гипотетическом, периоде не атрибутировано ни одного памятника, а древнее происхождение такого сочинения, как *Велесова книга*, в компетентном научном сообществе напрочь отрицается². Но самое главное — собирательные и потому анонимные фольклорные тексты не могут считаться «зарождением» авторской литературы, ведь это же разные типы творчества! А потому прав П. Белоус, который называет подобные попытки «связать» устные предания и письменную литературу патриотическими, но никак не научными³. Вследствие чего ученый предлагает соотносить эти разные типы творчества, как два художественных кода — визан-

¹ Яременко В. В. Златоусти, «златослови» та «златоструї» України-Русі епохи Середньовіччя (IX — середина XV ст.) / В. Яременко // Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX–XV століть : у 2 кн. / за ред. В. Яременка. — К., 2002. — Кн. 1. — С. 15.

² Авторитетные современные медиєвисти убеждены в том, что эта книга — фальшивка. См. сборник работ : Что думают ученые о «Велесовой книге» / сост. А. Алексеев. — СПб., 2004. — 238 с.

³ Білоус П. В. Історія української літератури XI–XVIII ст. : [навч. посібн.] / П. Білоус. — К., 2009. — С. 8.

тийський і язический¹, которые, безусловно, взаимодействуют, но не вытекают один из другого.

Тем не менее у В. Яременко нашлись последователи, в частности — О. Слипушко. Её периодизация древнеукраинской литературы не отличается от видения В. Яременко по сути, но разница все-таки есть. В становлении киеворусской литературы исследовательница также выделяет три культурно-исторические эпохи, подразделяя Средневековье на **дохристианский (до 988 г.), ранний христианский (от 988 г. до начала XII ст.), высокий христианский (XII ст.) и поздний христианский (XIII ст.)** периоды².

Итак, О. Слипушко обращает внимание на христианскую основу литературных памятников, что, конечно же, вполне оправданно. И именно в этой связи О. Слипушко, в отличие от В. Яременко, считает, что раннее Средневековье началось не до, а после крещения Руси. Однако совершенно непонятно, почему «высокое» Средневековье продолжалось всего лишь в течение XII столетия (получается, что авторское сознание и художественную образность в *Поучении Владимира Мономаха* можно считать «высокими», а в *Словах Серапиона Владимирского* уже нет?). Не правомерно, как нам кажется, и утверждение о том, что Средневековье завершается в XIII ст. Это значит, что столь масштабная литературная и переводная деятельность, которая развернулась на территории Украины в XIV и XV вв. при участии митрополитов Киприана и Григория Цамблака, протекала уже в какую-то новую эпоху? И поэтому стиль риторического изложения «плетение словес», которым пользовались эти незаурядные писатели и который восходит к творчеству величайших болгарских и греческих книжников, среди которых признанные мастера средневековой (!) риторики Евфимий Тырновский, Филофей Коккин и многие другие, нужно воспринимать как не средневековый (А какой? Ренессансный?!).

К сожалению, приходится констатировать, что периодизации, составленные В. Яременко и О. Слипушко, не выдерживают серьёзной критики. При этом самым парадоксальным является то обстоятельство, что, пытаясь противопоставить свой новый, деидеологизированный, как они утверждают, подход «классово-общественно-историческому», принятому в советской науке, оба исследователя предложили еще более

¹ Білоус П. В. Літературна медієвістика. Вибрані студії : у 3 т. / П. Білоус. — Житомир, 2011. — Т. 1. Зародження української літератури. — С. 282.

² Слипушко О. М. Софія Київська : Українська література Середньовіччя : доба Київської Русі (X–XIII століття) / О. Слипушко. — К., 2002. — С.35.

вульгаризированное истолкование литературного процесса, обозначив в нем какие-то не полные и во многом произвольные периоды.

Куда более конструктивными представляются идеи других украинских специалистов, в целом придерживающихся этого же, исторического, подхода. Скажем, П. Белоус считает, что в древней украинской литературе четко просматриваются лишь два периода — **средневековый (с XI до середины XVI ст.) и барочный (вторая половина XVI–XVIII ст.)**. В качестве критерия выделения периодов ученый называет не только исторические, но и мировоззренчески-эстетические особенности литературы. Так, в Средневековье наблюдается доминирование христианской идеологии, символично-аллегоричное воссоздание действительности, жанровая система, сформированная под воздействием византийской эстетики. А во времена Барокко в литературных произведениях активно развивается светское начало, расширяется тематика, изменяются жанрово-стилевые формы¹.

Такой духовно-эстетический принцип истолкования литературного процесса позволяет намного шире, чем только при историческом подходе, проследить, как развивается собственно художественность древней литературы. Вместе с тем, остается открытым вопрос по поводу дробления эпохи Средневековья на более локальные периоды. Ведь хоть П. Белоус и различает **раннее (XI — первая половина XIII ст.) и позднее (вторая половина XIII — первая половина XVI ст.)** Средневековье, критерий изменения литературности памятников при этом, к сожалению, определить очень трудно.

Подобный, «недоразвернутый», критерий изменения литературности использует также и И. Исиченко. В обстоятельном и энциклопедически полном изучении эпохи Барокко в древнеукраинской литературе ученый выделяет три периода развития: **ранний (первая треть XVII ст.), зрелый (30-е гг. XVII — начало XVIII ст.) и поздний (20-е гг. XVIII ст. — конец XVIII ст.)**².

В качестве критерия такого подразделения рассматриваются литературно-эстетические и общественно-культурные факторы. Ранний период, отдельные черты которого, по мнению И. Исиченко, можно наблюдать уже в конце XVI ст. в творчестве Герасима Смо-

¹ Білоус П. В. Історія української літератури XI–XVIII ст. : [навч. посібн.] / П. Білоус. — К., 2009. — С. 10–11.

² Ісиченко І., архієпископ. Історія української літератури : епоха Бароко (XVII–XVIII ст.) : [навч. посіб. для студентів вищих навчальних закладів] / І. Ісиченко. — Львів, 2011. — С. 32–33.

трицкого¹, ознаменован становлением полемико-публицистических тенденций в литературе при интенсивном возрождении Киева как духовного и интеллектуального центра украинской культуры. В зрелый период происходит, с одной стороны, стремительное возвращение к средневековым клерикальным жанрам, а с другой стороны, заимствование поэтических и драматургических форм западноевропейской литературы при окончательном утверждении Киева как второго Иерусалима на берегах Днепра. Наконец, в поздний период обнаруживается некоторое сращивание официальной (книжной) и народной (устной) литературных традиций при ошутимом упадке общественной и, как следствие, культурной жизни на Левобережье Украины и непосредственно в Киеве².

В данной периодизации общественно-культурные факторы не затегают литературно-эстетические. Однако обоснованное так литературно-эстетическое наполнение периодов все равно выглядит как-то бледновато. Очевидно, кроме обнаружения родовых тенденций, выступающих на первый план в определенный исторический период, не хватает традиционных художественных категорий (жанрово-стилевого своеобразия, авторского сознания, идейно-тематического содержания и др.), позволяющих точнее составить картину того состояния, в котором находится литература.

Вместе с тем, даже при указанных недочетах концепции П. Белоуса и И. Исиченко содержат, на наш взгляд, куда более конструктивный подход к исследованию литературного процесса, нежели рассуждения В. Яременко и О. Слипушко.

Рассмотрим теперь другой — тематический — подход к построению периодизации древних литератур. Тут, прежде всего, заслуживают внимания последние разработки одного из наиболее авторитетных современных медиевистов — российского ученого А. С. Демина.

В осмыслении развития древней русской литературы А. Демин предлагает использовать такую категорию, как «тип литературного творчества», подразумевая под ней синтез текстологических, идеологических, стилистических, поэтических, семантических и эстетиче-

¹ Это вполне согласуется с представлениями и других ведущих украинских специалистов по Барокко. См.: Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Переконування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI — початку XVII ст.) / Н. Поплавська. — Тернопіль, 2007. — 379 с.

² Ісиченко І., архієпископ. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII—XVIII ст.): [навч. посіб. для студентів вищих навчальних закладів] / І. Ісиченко. — Львів, 2011. — С. 33—39.

ских характеристик того или иного памятника. Ученый полагает, что по отношению к литературному творчеству Нового времени в древней русской литературе можно выделить: **архаическое литературное творчество (XI—XII вв.), традиционное литературное творчество (XIII—XVII вв.) и новаторское литературное творчество (XVII — первая половина XVIII вв.)**. При этом архаическим называется первоначальное на Руси творчество; традиционным — такое, которое перерабатывало традиции предшествующих культурных эпох; новаторским — творчество, показавшее склонность к «явственным новациям»¹.

Исходя из заданного критерия — отношение к литературе Нового времени — можно согласиться с такими, пусть даже «весьма условными», как настаивает А. Демин, обозначениями. Однако данной периодизации не хватает некой внутренней автономности — в чем же тогда литературно-эстетическая специфика каждого периода, безотносительно литературы Нового времени? На каких особенностях литературного процесса отражается переход от архаики к традиционности и от традиционности к новаторству?

Частично на эти вопросы пытается ответить сам ученый. В одной из своих последних работ А. Демин рассматривает ряд «явлений поэтики» в древнерусских произведениях XI — середины XIV вв. (т. е. в периоды архаического и традиционного литературного творчества). Среди них: изобразительность, символика, сравнения, семантика перечислений, внешность человека². Таким образом, изучая изобразительно-выразительный состав памятников (от *Сказания о Борисе и Глебе* и *Слове о Законе и Благодати* до текстов *Куликовского цикла*), А. Демин показывает динамику изменения семантики древних произведений в течение XI—XIV вв. Если эта работа будет продолжена, причем в двух направлениях — хронологическом и поэтологическом, — то мы получим значительно более полную характеристику литературных особенностей в обозначенные периоды и увидим закономерности перехода от архаики к традиционному творчеству, а от традиционного к новаторскому.

Наблюдения за изменениями семантики произведений дают основание А. Демину считать, что древнерусские произведения нуж-

¹ Демин А. С. Древнерусское литературное творчество: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. От Илариона до Ломоносова / А. Демин; отв. ред. В. Гребенюк. — М., 2003. — С. 9.

² Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.) / А. Демин; отв. ред. В. Гребенюк. — М., 2009. — С. 13–162.

но группировать не по векам, как это обычно делалось, а по темам: «Тематическое деление, пожалуй, было больше свойственно древнерусской книжности, чем хронологическое или узко жанровое»¹.

Признавая приоритет тематического (и шире — герменевтического) анализа над историческим и даже жанровым, А. Демин, очевидно, не противоречит своему же представлению о трех видах литературного творчества, сменяющих друга друга в определенный момент. Наоборот, описывая одну из основных категорий поэтики древней литературы — идейно-тематическое содержание, ученый закладывает фундамент для дальнейшего, более масштабного, изучения указанных им периодов. Несомненно, в результате такого исследования можно будет говорить о доминировании тех или иных тем в период архаичного, традиционного и новаторского творчества в древнерусской литературе.

На настоящий момент, не конкретизируя по периодам, А. Демин выделяет в истории древнерусской литературы такую палитру сквозных тем: «Наибольший объем древнерусской литературы составили произведения исторические — на темы мировой истории, церковной истории и житийно-биографические. На втором месте стояли произведения, так сказать, обществоведческие — на темы нравственно-религиозные, церковно-устроительные, государственно-устроительные, житейско-мирские и приключенческие. Наконец, на третьем месте по совокупному объему находились произведения мироописательные — на темы космологические, географические и естествоведческие»². При этом исследователь подчеркивает, что во многих древнерусских произведениях могли сочетаться разные темы и поэтому данное распределение нельзя считать строго однозначным. Тем не менее, выведенная иерархия тем позволяет увидеть основные тенденции развития древней русской литературы.

Аналогичный, тематический, подход наблюдается также в работах украинского специалиста Ю. Пелешенко. В истории древнеукраинской литературы ученый изучает только поздний период, обозначая его хронологические рамки **со второй половины XIII до XV ст.** По его мнению, с момента вторжения Орды в украинскую литературу проявляется новая проблематика, выражаемая темой нашествия врага, а также покаянными и эсхатологическими настроениями. А начиная

¹ История древнерусской литературы: Аналитическое пособие / отв. ред. А. Демина. — М., 2008. — С. 9.

² Там же. — С. 9–10.

с конца XIV — начала XV ст. в литературу проникают предренессансные тенденции. Это дает основание исследователю делить позднее Средневековье на два периода: **с середины XIII до середины XIV ст. и с середины XIV до конца XV ст.**¹.

В периодизации Ю. Пелешенко критерием изменения литературности становится введение новых тематических линий. Безусловно, тематические линии являются важным показателем произведения, но, очевидно, далеко не единственным. А потому описанная выше смена периодов, возможно, выглядела бы более убедительно, если бы учитывались и другие категории поэтики литературного сочинения: специфика авторского сознания, жанровое своеобразие, композиционные модели и др. Впрочем, даже такой «начальный» критерий позволяет уже более-менее четко выделять временные отрезки в литературном процессе.

Тематический подход к изучению литературы, отмеченный нами в работах А. Демина и Ю. Пелешенко, безусловно, является довольно перспективным. В то же время, надо понимать, что идейно-тематический срез — лишь один из многочисленных аспектов изучения произведения и поэтому получить на его основе полноценное представление о характере литературного процесса едва ли возможно. Однако, в том, что это, как минимум, интересная альтернатива изжившим себя историческому и жанровому подходам, сомневаться не приходится.

Такой же альтернативный подход к изучению древнерусской литературы предлагает А. Ужанков. В одной из своих последних книг, отличающейся системностью и широтой охвата всего накопленного на сегодняшний день теоретического и исторического материала, ученый прямо заявляет о необходимости построения новой истории древнерусской литературы, настаивая на том, что «речь идет не просто о по-новому написанной истории русской литературы, разговор следует вести о её концептуально новой научной платформе»².

Для теоретического обоснования новой истории древнерусской литературы А. Ужанков предлагает опираться на особое средневековое мировоззрение и художественный метод: «Совершенно очевидно,

¹ Пелешенко Ю. В. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII—XV ст.) : Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Ю. Пелешенко. — К., 2004. — С. 12.

² Ужанков А. Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века : Стадии и формации / А. Ужанков. — М., 2009. — С. 14.

что без установления «художественного метода» русской средневековой литературы (и средневековой культуры в целом) и, прежде всего, его специфичности, невозможны общетеоретические труды, рассматривающие историю развития художественной изобразительности (или «художественных систем») в литературе и культуре XI–XVII вв., не говоря уже о периодизации истории древнерусской литературы и изобразительного искусства, основанной не на социально-экономических явлениях и событиях, как практиковалось до недавнего времени (в учебниках по древнерусской литературе практикуется и доньше), а на выявленных объективных законах эволюции культуры и литературного процесса, связанных с эволюцией христианского мировоззрения и общественного и личного сознания»¹.

Идею обусловленности художественного метода от мировоззрения в древней литературе А. Ужанков во многом заимствует у Л. Левшун, которая довольно обстоятельно разъясняет роль духовных воззрений в средневековом художественном творчестве². При этом А. Ужанков критично оценивает выведенные Л. Левшун методы (типологическую экзегезу, аллегорическую амплификацию и обратную типологию), справедливо указывая на то, что это, скорее всего, художественные приемы³.

Сам же А. Ужанков полагает, что древнерусской литературе XI–XVII вв. был присущ особый «средневековый метод отражения-познания», основанный на христианском мировоззрении. И в становлении этого «иррационального» мировоззрения можно выделить пять стадий, каждая из которых «отличается от предыдущей и последующей как *способом познания* мироздания, так и господствующим синкретическим *методом познания и образного* (или литературного) *отражения действительности*»⁴. Какие же это стадии? Ученый определяет их так: **мировосприятия (XI–XII вв.), миросозерцания (XIII — первая половина XIV в.), миропонимания (вторая половина XIV в. — до 90-х годов XV в.), миропостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.) и миропредставления (от 40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в.)**⁵.

¹ Ужанков А. Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века : Стадии и формации / А. Ужанков. — М., 2009. — С. 69.

² Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. / Л. Левшун. — Минск, 2001. — С. 31–77.

³ Ужанков А. Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века : Стадии и формации / А. Ужанков. — М., 2009. — С. 67.

⁴ Там же. — С. 80 (выделено автором).

⁵ Там же. — С. 81.

Идея стадийного развития литературы, введенная в научный обиход, как известно, ещё Г. Поспеловым¹, в данном случае довольно интересно подкорректирована. А. Ужанков замечает, что поскольку именно мировоззрение непосредственно влияет на средневековый литературный процесс, то и выявлять нужно, прежде всего, этапы развития «иррационального» взгляда на мир. Становление же «иррационального» воззрения в Средние века происходит, по мнению ученого, следующим образом. В X–XI вв. восточные славяне «восприняли» в готовом виде христианскую концепцию мироздания такой, какой она была им представлена. Затем, в течение XIII — начала XIV вв., длился процесс «созерцания» и, как следствие, накопления определенных знаний о мире. Далее эти знания переросли в «понимание» некоторых закономерностей бытия (конец XIV–XV вв.), после чего в период открывшихся попыток рационального осмысления всего происходящего было предпринято самостоятельное «постижение» основ мироздания (с конца XV и до середины XVII вв.). Наконец, в результате такого рационального постижения изменилось «представление» человека об им же преображенном мире².

Однако при всей кажущейся на первый взгляд концептуальной связности данного рассуждения не покидает ощущение, что А. Ужанков рассматривает взаимосвязанные звенья неразрывного процесса по отдельности, да ещё и в хронологическом порядке. А разве можно выстраивать «восприятие», «созерцание», «понимание», «постижение» и «представление» в некую хронологическую линию? Разве это не имплицитные свойства одного целого?

А каким образом эти стадии становления мировоззрения отражены в литературных сочинениях? По каким признакам определить, что авторское сознание в *Слове о Законе и Благодати* или *Повести временных лет* обусловлено особым раннехристианским мировосприятием, а, скажем, в *Киево-Печерском Патерике* или *Галицко-Волынской летописи* уже не обусловлено, потому что тут авторская позиция возникла в результате мирозерцания? И почему Епифанию Премудрому, Пахомию Логофету, Максиму Греку не свойственно мирозерцание, но зато присуще миропонимание? А что тогда, Симеон Полоцкий и Феофан Прокопович уже лишены миропонимания, они демонстрируют

¹ См.: Поспелов Г. Н. Стадийное развитие европейских литератур / Г. Поспелов. — М., 1988. — 206 с.

² Ужанков А. Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века : Стадии и формации / А. Ужанков. — М., 2009. — С. 82.

только миропредставление? Данные вопросы обнаруживает странное (возможно, невинно обоснованное) видение А. Ужанковым соотношения мировоззрения-литературы или же весьма не удачный выбор дефиниций.

Вместе с тем, далеко не так полемично выглядит ещё одно, заимствованное у Л. Левшун, утверждение о том, что в истории средневекового мировоззрения последовательно сменяются три вида сознания: **теоцентрический, антропоцентрический и эгоцентрический**¹. Каждый из этих видов образует свою литературную (и шире — культурную) формацию. Первая, теоцентричная, формация включает в себя литературные явления, возникшие в течение трех первых стадий становления средневекового христианского мировоззрения (в периодизации А. Ужанкова — с XI в. до конца XV в.). Вторая, антропоцентричная, формация содержит литературные явления, созданные в течение четвертой и пятой стадий (с конца XV в. до 40-х годов XVII в.). И третья, эгоцентричная, формация отражает переходной этап от литературы Средневековья к Новому времени (с 40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в.)².

Надо признать, что в построении истории древнеукраинской или древнерусской литератур концепция литературных формаций, обусловленных тем или иным видом художественного сознания, является довольно перспективной альтернативой историческому и жанрово-стилевому подходам. И все же современной литературоведческой медиевистике явно не хватает масштабно апробированного структурно-функционального подхода, который, на наш взгляд, больше других выявляет «литературность» как самого эстетического объекта, так и периода, в который он был создан.

Возможно, первые шаги в этом направлении сделаны в трудах крупнейшего византолога XX ст. — А. П. Каждана. Ведь, несмотря на то, что в развитии византийской литературы 650–1000 годов ученый выделяет, так сказать, общественно-исторические периоды («**темные века**» (конец VII — середина VIII вв.), **литературу монашеского возрождения (775–850 гг.)** и **литературу византийского энциклопедизма (850–1000 гг.)**), в качестве критериев такого выделения все-таки рассматривает показатели структуры памятников — героя, формы сюже-

¹ Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. / Л. Левшун. — Минск, 2001. — С. 75–77.

² Ужанков А. Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века : Стадии и формации / А. Ужанков. — М., 2009. — С. 85.

та, формы композиции и жанр¹. Иными словами, А. Каждан исходит из того, что в византийской литературе исторические периоды меняются тогда, когда изменяется наполнение конкретных показателей структуры литературного сочинения. Значит, структура произведения выступает главным основанием для вычленения этапов протекания литературного процесса.

Именно о таком назначении определенных элементов структуры пишет украинский ученый А. Александров. В своих последних работах исследователь пытается широко осмыслить и применить такие категории, как «тип творческого мышления» и «тип творчества» (в особых случаях указывая, что речь идет о вербальном творчестве в широком смысле, а не о реалистическом или романтическом, как об этом некогда писал Л. Тимофеев²). А. Александров утверждает: «Изучая литературный процесс не только как чередование эпох и художественно-эстетических сознаний, но и как эволюцию типов авторства и творческого мышления, а также свойственных им приемов артикуляции и синтеза, можно увидеть, что существуют разные исторические формы целостности произведения»³.

Разрабатывая категории «тип творческого мышления» и «тип творчества», А. Александров, надо полагать, следует (хотя и с существенными оговорками) традиции авторов «Исторической поэтики», предельно систематизировавших представления об изменении основных составляющих поэтики литературного произведения в исторической перспективе⁴, а также развивает идеи С. Бройтмана о трех эпохах развития словесности (**синкретизма, эйдетической поэти-**

¹ Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) / А. Каждан, в содружестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди; пер. с англ. А. Белозеровой, Е. Ванеевой, В. Герцик, О. Гончаровой, Е. Гордеевой, З. Егоровой, К. Юзбашяна. — СПб., 2002. — 529 с.; Каждан А. П. История византийской литературы (850–1000 гг.) : Эпоха византийского энциклопедизма / А. Каждан; пер. с англ. Д. Абдрахмановой, С. Андреевой, В. Герцик, М. Кисилиера, В. Федченко, Д. Черноглазова; под ред. Я. Любарского, Е. Ванеевой, Д. Черноглазова. — СПб., 2012. — 376 с.

² Тимофеев Л. И. Основы теории литературы / Л. Тимофеев. — М., 1976. — С. 102–103.

³ Александров А. В. «Соборное» авторство как основа целостности христианского символического произведения / А. Александров // Серебряный век : Диалог культур : сборник научных статей по материалам Международной научной конференции памяти проф. С. П. Ильева / отв. ред. Н. М. Раковская. — Одесса, 2012. — С. 212–221.

⁴ Аверинцев С. С. и др. Категории поэтики в смене литературных эпох / С. С. Аверинцев, М. Л. Андреев, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер, А. В. Михайлов // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания / отв. ред. П. А. Гринцер. — М., 1994. — С. 3–38.

ки и художественной модальности)¹. В итоге, А. Александров приходит к серьёзным заключениям по поводу целостности произведения, позволяющим рассматривать её в качестве своего рода критерия выделения литературных периодов. Кроме того, понимание специфики целостности произведения помогает ученому дать четкую характеристику «субъектам созидания» средневекового текста, в частности обосновать взаимодействие Бога, автора и читателя². Рискнем предположить, что категории «тип творческого мышления» и «тип творчества» в дальнейшем могут натолкнуть на глубокое изучение и других составляющих литературно-эстетического целого, которые, как и целостность, способны выступить не менее значимыми критериями для разделения древней литературы на отдельные периоды.

Подведем итоги. Новейшие концепции и подходы к периодизации древнеукраинской и древнерусской литератур, разработанные ведущими медиевистами Украины и России, продуцируют несколько умозаключений.

Во-первых, **исторический подход** в изучении средневекового литературного процесса, предполагающий выделение неких общественно-социальных или, тем более, цивилизационных периодов, по всей видимости, себя изжил. Те попытки, которые сегодня предпринимаются в этом направлении (современные последователи В. Кускова, Н. Гудзия, Д. Лихачева, а также В. Яременко, О. Слипушко, частично П. Белоус и И. Исиченко), к сожалению, нужно признать тупиковыми. По одной простой причине — они не проясняют эстетические закономерности перехода литературы из одного состояния в другое.

Во-вторых, интерес к **тематическому подходу** (Ю. Пелешенко, А. Демин), очевидно, объясняется поиском адекватной альтернативы устаревшему историзму. Однако само по себе выявление тематики и установление жанрово-тематических приоритетов в древней литературе не настолько полновесно, чтобы считаться отдельным самостоятельным подходом. А потому без дальнейшего анализа других, не

¹ Бройтман С. Н. Историческая поэтика : учебное пособие / С. Бройтман. — М., 2001. — 320 с.

² Александров О. В. Суб'єкти творення середньовічного літературного тексту / О. Александров // О. Александров. Література Київської Русі : Між міфопоетикою і християнським символізмом : статті, монографія. — Одеса, 2010. — С. 66–73; Александров О. В. Бог і автор / О. Александров // О. Александров. Література Київської Русі : Між міфопоетикою і християнським символізмом : статті, монографія. — Одеса, 2010. — С. 56–65.

менее показательных, литературных явлений описание тематики и даже истолкование семантики, очевидно, будет восприниматься как некая преамбула к более масштабным исследованиям.

В-третьих, **стадиальный подход** (А. Ужанков) при всех возможных перспективах изучения важнейшего для Средневековья соотношения мировоззрение-литература (акцентированного, в свою очередь, и П. Белоусом и Л. Левшун), на данном этапе остается если и не сильно запутанным, то, точно уж, не до конца проясненным, во всяком случае, оставляющим больше вопросов, чем однозначных утверждений. В то же время, идея литературных формаций выглядит предпочтительнее. В особенности, с учетом согласующихся по этому поводу представлений С. Бройтмана (о трех состояниях словесности), А. Демина (о типах литературного творчества), А. Александрова (о типах творчества и творческого мышления) и авторов «Исторической поэтики» (о типах художественного сознания).

И, в-четвертых, наиболее продуктивными в построении новой периодизации древних литератур нужно признать наработки, позволяющие применить **структурно-функциональный подход** (А. Александров, А. Каждан). Думается, что именно системное, не упускающее ничего из виду, рассмотрение структуры произведения и четкое определение назначения её элементов позволяет различать как разные типы литературного (и шире — вербального) творчества в целом, так и периоды их становления в частности. Кроме того, анализ структуры дает возможность исследовать функциональную направленность того или иного текста. А установление конкретного предназначения средневековых произведений — это уже не узкий жанрово-тематический подход, это выход на более широкий уровень, на котором происходит систематизация по одному из самых главных в древних текстах признаков — литературной адресности, раскрывающей, в свою очередь, родовые отличия и генезис средневековой литературы, а также и публицистики.

Таким образом, нам представляется, что категории «тип творческого сознания» и «тип литературного / вербального творчества» как раз и выступают той, по выражению А. Ужанкова, «концептуальной платформой», на которой может быть построена новая история древнеукраинской и древнерусской литературы.

КАТЕГОРИЯ СВЯТОСТИ В КИЕВОРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Святость — фундаментальная категория религиозного представления о мире, качественно отличающая его от иной, нерелигиозной, картины бытия. Как основополагающая константа она указывает на перманентное состояние объектов «этого мира» и их мистериальную связь с «запредельным», «потусторонним». Вполне естественно, что явление святости выступает предметом изучения, прежде всего, в религиоведении. Исследование семантики понятия в данной дисциплине и рассмотрение опыта его раскрытия в других научных областях — цель настоящей статьи.

В религии наиболее емкое определение «святости» сформулировано восточнохристианскими богословами. В экзегетике (науке о толковании библейских произведений) и аскетике (учении о духовно-нравственном совершенствовании человека) это явление, несмотря на разные контексты, наделяется тождественным значением.

В святоотеческой традиции изъяснения Св. Писания «святость» — основное свойство «естества Божьего», которое понимается как «очищенность»¹. Семитское «кодеш» (kdsh — «святость») означает «очистить», «отделить» и поэтому в первую очередь характеризует Личность Бога. Как рассуждает митрополит Ювеналий, «в самом глубоком смысле — Бог есть кодеш, то есть Он абсолютно отделен, очищен от греха»².

Однако «очищенность», «отделенность» отличает не только «естество» Господа, она свойственна всякому объекту, обнаруживающему божественное Присутствие. Недоступным, неприкосновенным, отгороженным от мира, невыразимым и, следовательно, особо почитаемым может быть символическое пространство (гора, скиния, алтарь в храме), сегмент времени (день субботний, день Очищения или праздник Пасхи), служитель (царь, пророк, первосвященник и др.), а также — имя Бога. Среди имен, обозначающих одно из проявлений природы Творца, самым священным считалось Яхве (Yahweh — по-гречески «ὁ ὢν» (букв. «сущий», «тот, который есть»)). Однако и его не позднее III в. до Р. Х. иудеи «из благоговения перестали вообще произносить». По мнению епископа Илариона, Яхве «стало воспри-

¹ Зигабен Е. Толковая Псалтырь, изъясненная по свято-отеческим толкованиям : в 2 ч. / Ефимий Зигабен ; перев. с греч. — М., 1996. (Репр. изд. 1882 г.). — Ч. 1. — 474 с.

² Ювеналий, митрополит // Канонизация святых / общ. ред. митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия. — М., 1988. — С. 5.

ниматься как собственное имя Бога»¹, т. е. отражать Его необозримую и умонепостижимую Сущность. А поскольку в Ветхом Завете (позже это проявится и в Средневековье) назвать означало понять «глубинные»² свойства личности, повсеместно использовать собственное имя Господа было недопустимо.

Характерное для экзегетики представление о святости как о «божественном» в полной мере воплощается и в аскетике. В «пустынной антропологии» (изложении практического опыта ведения духовной жизни) «святость» определяется как «богоподобие» — *со-причастность*, достигнутая «не вследствие своих дел, а через посещение Божие, необходимым условием которого служит совершение добра и удаление от зла»³. Это исключительного рода «преображение» личности (качественное изменение душевно-телесных проявлений), возможное только «под действием благодати Божией»⁴. Благодать понимается как божественная энергия — сила Сущности. Надеясь ею подвижника, Господь делает его способным совершенствоваться и быть со-единым Себе. В этом смысле верующий «становится формой воплощения божественной энергии»⁵, или «храмом Духа Святого», по выражению Апостола Павла.

Идея вмещения в «обычном» (плоть) «божественного» (благодать Св. Духа), которому отводится не просто активная, а преобладающая роль в жизнедеятельности праведника, отражена, по интересному наблюдению иеромонаха Алексия, как в греческом, так и в старославянском языках. Исследователь полагает, что греческое «ἅγιος» («святой») образовано от отрицательной частицы «α» и существительного «γῆ» («земля»). Следовательно, «святой» означает «такого человека, который живет жизнью не земной, а небесной, т. е. который не прилепляется ни к чему земному, порочному, а всем существом своим постоянно стремится от земли горе — к Богу»⁶. Анализ славянских

¹ Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров : в 2 т. / Иларион (Алфеев), епископ. — СПб., 2002. — Т. 1. — С. 27.

² Там же. — С. 18.

³ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / С. Зарин. — М., 1996. (Репр. изд. 1907 г.). — С. 73.

⁴ Живов В. М. Святость // Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. — М., 1994. — С. 90.

⁵ Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры / С. Климова. — СПб., 2004. — С. 33.

⁶ Алексей (Кузнецов), иеромонах. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование / Алексей (Кузнецов), иеромонах. — М., 2000. (Репр. изд. 1913 г.). — С. 55.

словформ продуцирует аналогичный вывод. «**СВЯТЫЙ**» составлено из двух слов: «**СВЫШЕ**» («свыше», «сверху») и «**АТЫЙ**» («взятый»). Так называют человека, «который жизнью своей показывает, что он стоит выше всего земного, принадлежит к горнему миру, и который делами своими возвышается над прочими земнородными»¹.

В подходе иеромонаха Алексия просматривается традиционный в церковной среде дидактический (религиозно-назидательный) способ научного и, в частности, лингвистического анализа. Значение исследованных лексем не столько интерпретируется в культурологическом контексте, сколько служит материалом для выведения богословского утверждения.

Итак, церковно-каноническое понимание «святости» как «богоподобия» сводится к следующему тезису. Святость — это *состояние непрерывного взаимодействия подвижника с Творцом, предустановленного волей Всевышнего, осуществляемого посредством божественной благодати и воплощаемого в «неземной» (лишенной подобострастия) жизни праведника*. А «святость» как «божественность вещи» означает *обнаружение присутствия Творца в предмете, проявляющегося в исключительном качестве — вмещении божественной энергии*. Следовательно, и в аскетике, и в экзегетике «святим» называется тот/то, в ком/чем присутствует Господь. «Обожествление» (богоподобность/божественность) субъекта/объекта (наделение свойствами Сущности Бога) означает способ его со-причастности Творцу — исполненность Св. Духом. При этом в аскетике больше актуализируется «личностный» аспект святости, реализованный в экзегетике наравне с «вещественным».

Если богословы изучают преимущественно природу явления и его роль в духовной жизни верующего, то культурологи и филологиславы задаются вопросом о происхождении лексики *svēt-, в её индоевропейском контексте, но, главное, выясняют, каким реалиям в сознании средневекового и современного человека соответствует понятие «святость».

В решении проблемы индоевропейских праоснов корня *svēt- как западноевропейские (например, Э. Бенвенист), так и российские (В. Топоров, В. Колесов, А. Забияко) ученые сходятся на том, что это производная от *k'uēn-, *k'wen-. Кроме того, Э. Бенвенисту удалось восстановить в *k'wen- основу *keu- и сравнить ряд произошедших

¹ Алексий (Кузнецов), иеромонах. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование / Алексий (Кузнецов), иеромонах. — М., 2000. (Репр. изд. 1913 г.). — С. 56.

от неё слов авестийского, ведийского и греческого языков. В результате лингвист пришел к выводу, что все обозначения, так или иначе, варьируют исходную семантику «переполнения». В иранском языке она даже приобретает религиозный смысл — выражает «божественную способность увеличивать приплод в мире живого»¹.

Славянская производная «**свят**» также наделена религиозным значением. В до-христианскую эпоху «святое» — то, что наполнено «иночеловеческой», т. е. необъяснимой, потусторонней силой². Как заключает академик В. Топоров, крупнейший специалист в области славяно-балканских древностей, для славянина-язычника слова с данным корнем обозначали процессы «вегетативного плодородия» — «увеличение объема или иных физических характеристик»³. Некрещенные русичи почитали «святым» то, что развивалось и преобразовалось — возрастало, набухало, вспухало и т. д.

В христианскую эпоху происходит «переориентация» представлений о святости с сохранением её религиозного смысла. Анализ таких древнекиевских литературных сочинений, как *Житие Феодосия Печерского*, *Слово о Законе и Благодати*, произведений Борисо-Глебового цикла, дает основание В. Топорову утверждать, что идея вегетации в природе трансформировалась в идею духовно-нравственного совершенствования личности. Теперь «свято» не дерево, колос или коро-ва, а человек, не «материально-физическое», а «идеально-духовное» (праведность, чистота, непорочность и т. п.)⁴.

Стоит отметить, что в ходе научного осмысления феномена семантической «переориентации», описанной российским академиком, в медиевистике в последнее время накопился целый ряд дискуссионных вопросов. Полемика ведется о том, во-первых, как долго в Древней Руси длилось «переосмысление» — первые сто лет после принятия христианства, как полагает В. Топоров, или около пятисот лет, как возражает ему В. Колесов. Во-вторых, кого именно называли святым — того, на кого снизошло божественное озарение, как считает, скажем, В. Живов, или того, кто совершил некий личный подвиг, как думает Б. Успенский (эта мысль вполне очевидно восходит к идее

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. Ю. Степанова. — М., 1995. — С. 345.

² Забияко А. П. Святое и падшее / А. Забияко // Литературная учеба. — М., 1998. — № 3. — С. 175.

³ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. / В. Топоров. — М., 1995. — Т. 1. Первый век христианства на Руси. — С. 7.

⁴ Там же. — С. 491.

Г. Федотова, изложенной в первом в данной области по-настоящему систематизированном исследовании — «Святые Древней Руси»). В-третьих, какие произведения словесности рассматриваемого периода наиболее адекватно отражают, как пишет А. Александров, «противоречивость, сложность и неоднозначность»¹ процесса трансформации — церковно-канонические или фольклорные, или как одни, так и другие в разной/равной степени.

Не претендуя на исчерпывающий подход к решению вышеуказанных проблем, прокомментируем мнения сторон и представим свою позицию в этих дискуссионных вопросах.

В осмыслении переориентации с «материального» на «духовное» В. Топоров по всей видимости исходит из концепции вытеснения менее совершенной, исторически отжившей, системы ценностей более сложной, исторически перспективной. Причем замещение происходит по одному основанию — субъект/объект наполняется сверхъестественной силой, но с той лишь разницей, что в до-христианскую пору — природной, а в христианскую — божественной. В. Колесов же исходит из концепции становления древнерусского понимания «вхождения в святость» — перехода из «обычного», «земного» состояния в «не-обычное», «не-земное». Если для В. Топорова относительно недолгий процесс вытеснения связан со сменой похожих компонентов, то для В. Колесова длительный период формирования одной из важнейших мировоззренческих идей основывается на непростом укоренении в средневековом сознании религиозного представления о спасении. По мнению ученого, оно продолжалось не одно столетие, свидетельством чему являются сочинения Кирилла Туровского (XII в.). Проанализировав употребленные в них слова с корнем «свят», В. Колесов делает вывод, что ещё через двести лет после принятия христианства «святость» видится как «источник животворящей, светлой силы», а не идеальное состояние, приобретённое «благодаря личному подвигу»².

При этом исследователь упускает весьма существенное, на наш взгляд, обстоятельство. Жанр «слово» (поучения и проповеди), в

¹ Александров О. В. Семантика святости у киеворуській християнськй книжності XI–XII ст. / О. Александров // Історія та сучасність християнства : Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25–26 грудня 2000) / відп. ред. О. В. Александров. — Одеса, 2001. — С. 8.

² Колесов В. В. Древнерусский святой / В. Колесов // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб., 1993. — Т. 48. — С. 98.

котором работал туровский епископ, предполагает рассуждение о свойствах явления святости, а не изложение истории достижения сопричастности Богу, раскрываемой чаще в повествовательном житии или сказании. Отсутствие предписаний, кого почитать святым, кто и как им становится, не свидетельствует о том, что Кирилл исключает идею «вхождения в святость» путем индивидуального подвига (выполнения праведником определенной миссии). В силу жанрового канона он об этом просто не пишет.

Из рассуждений В. Колесова следует, что в раннехристианский период Древней Руси «святость» понимается как «животворящая сила», пришедшая извне, а примерно со времени св. Сергия Радонежского — как боговдохновенное состояние, достигнутое в результате личного «делания». Такой подход приводит ученого к другому парадоксальному утверждению, высказанному в одной из последних работ о ментальности средневекового человека. Исследуя «лики» (образы исторических деятелей) в памятниках древнекиевской литературы, В. Колесов заключает, что автор *Слова о Законе и Благодати* Иларион видит князя Владимира «не святым, а равноапостольным» — равным тем, кто крестил народы. А поскольку в эпоху первого русского митрополита крещение многочисленного народа ещё не воспринималось как подвиг служения Богу и соответственно не являлось критерием святости, то «Владимира невозможно признать святым по отсутствию признаков святости, ведь он не спасает лично себя в суете быта, он действует как культурный герой»¹. Следовательно, ученый сводит понятие «святости» к значению *достижение спасения в результате длительного противостояния внешнему миру*. С этой точки зрения идеальный поступок (крещение Руси, смирение перед волей старшего брата, принесение себя в жертву) не со-единяет верующего с Богом. Поэтому, по логике В. Колесова, авторы древнекиевских сочинений о князе Владимире и его сыновьях Борисе и Глебе считают их не христианскими святыми, а национальными героями.

Однако идейное содержание названных и некоторых других литературных памятников домонгольского периода полностью опровергает такую позицию. В *Слове о Законе и Благодати* Иларион действительно не называет князя Владимира «святым», но, безусловно, видит его таким. По мнению митрополита, креститель Руси совершил вели-

¹ Колесов В. В. Древняя Русь: Наследие в слове: в 5 кн. / В. В. Колесов. — СПб., 2001. — Кн. 2. Добро и зло. — С. 62.

чайший подвиг — «верема грѣховноу росыпа»¹. Предпосылкой тому было вдохновение свыше — «приде на нь постѣнникъ Вышняго»², а осуществление — собственным выбором, деятельным ответом на божественное озарение: «И вѣсна розѹмъ въ сѣрдьци юго»².

«Воссияние разума», или «горение духа», означает постижение небесного Промысла и является результатом синергии, возможной только между Творцом и Его избранным служителем — святым. Поэтому Владимир воссоздается не просто как верующий, а как со-общник «славы Божьей»: «Сѣ тѣмъ же кѣиню славы и чѣсти овъщѣнника сътворилъ тѣ Господь на небесѣхъ»³. Именно подвиг крещения (выведение язычников «из тьмы к свету»), совершенный по воле Всевышнего, предопределяет религиозное спасение князя. Автор торжественной проповеди констатирует это, называя уже не прежнее, а христианское, соответствующее новым качествам, имя крестителя: «Да аще кѣиню чьловѣка оборотивъшюу, толико възмызникъ отъ благаго Бога, то какво ѹбо съпасеникъ овѣрѣте, о, Василанк!»⁴. Через спасение народа (обращение в христианство) русский каган спасает и себя лично — такова концепция Илариона.

Аналогичный подход в эстетизации князя Владимира усматривается и в другом знаменитом панегирике XI в. — *Памяти и похвале*, приписываемой монаху Иакову. В нем автор почитает крестителя Руси «святым» по той же причине — он вместил божественные энергии: «Даръ Божій освѣти его, благодать Святаго Дѹха освѣти сердце его»⁵. На основании данного факта Иаков рассуждает о бесспорной святости князя и предостерегает слушателя от каких бы то ни было сомнений в этом: «Не дивимся, възлюбленнѣи, аще чюдесъ не творить по смерти; мнози бо святїи праведнїи не твориша чюдесъ, но святїи сѹтъ»⁶. Согласно христианской традиции канонизации святых, обоснованной тут древнерусским книжником, посмертные чудеса не являются обязательным критерием святости. Напротив, исключи-

¹ Иларион. Слово о Законе и Благодати / Иларион; сост., вступ. ст., перев. В. Я. Де-рягина. — М., 1994. — С. 88.

² Там же. — С. 74.

³ Там же. — С. 90.

⁴ Там же. — С. 88.

⁵ Иаков, мних. Пам'ять і похвала / Іаков, мних // Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX–XV століть : в 2 кн. / за ред. В. Яременко. — К., 2002. — Кн. 1. Література раннього середньовіччя (до 988 року). Література високого середньовіччя (988–1240). — С. 255.

⁶ Там же. — С. 259.

тельная роль отводится деяниям (индивидуальной миссии) подвижника. В качестве аргумента такого подхода Иаков приводит авторитетное высказывание одного из вселенских учителей Церкви — св. Иоанна Златоуста: «Отъ чего познаемъ свята чловѣка, отъ чюдесь ли, или отъ дѣлъ? И рече: Отъ дѣлъ познати, а не отъ чюдесь»¹.

Подвижнические деяния кагана — налицо. Он не только крестил русичей. Приняв христианство, он сделался милосердным «нищелюбцем»: «Болѣ же всего бяше милостыню творя»². Наградой за милость к ближним стало непрерывное боговдохновение, ниспосылаемое Всевышним: «Тако же пребывающу князю Володимѣрю в добрыхъ дѣлахъ, благодать Божіа просвѣщааше сердце его и рѣка Господня помогаше єму»³. Именно вследствие постоянного божественного озарения князь Владимир воссоздается со-причастным Творцу, т. е. святым.

В *Памяти и похвале*, наряду с крестителем, «святыми» названы и его сыновья — мученики Борис и Глеб. В домонгольской Руси культ братьев был столь значимым, что долгое время отсутствовало единое мнение о том, какой же конкретно подвиг они совершили. Их почитали и как страстотерпцев, и как апостолов. Исследовав древние паремейные чтения, к такому выводу приходит Б. Успенский. По его наблюдению, на службе Борису и Глебу «могли читаться общие паремьи мученику, и это отвечает восприятию их как мучеников <...>, а могли читаться и другие общие паремьи, а именно паремьи «апостолу единому»⁴. И если первая тенденция вполне понятна, то вторая требует объяснения.

Б. Успенский находит его в особенностях восприятия русичами своей истории. Борис и Глеб стали первыми русскими святыми. Отсюда отношение к ним как тем, кто собственным подвигом знаменует начало священной истории Руси. Как «точка отсчета», они «освящают» её ход и, являясь заступниками новой христианской страны, «в известном смысле оправдывают её существование». Поэтому, в соответствии с традиционным христианским представлением о народных ходатаях и молитвенниках перед Богом, «воспринимаются как апостолы»⁵.

¹ Иаков, мних. Пам'ять і похвала / Іаков, мних // Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи середньовіччя IX–XV століть : в 2 кн. / за ред. В. Яременко. — К., 2002. — Кн. 1. Література раннього середньовіччя (до 988 року). Література високого середньовіччя (988–1240). — С. 259.

² Там же. — С. 261.

³ Там же. — С. 262.

⁴ Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. — М., 2000. — С. 26–27.

⁵ Там же. — С. 42–43.

Следовательно, нет оснований полагать вслед за В. Колесовым, что в древнерусском понимании святости личный подвиг не является её основным критерием. Первые киевские проповеди, а в ещё большей степени «княжеская» гимнография, свидетельствуют о том, что как раз исполнение особой миссии, порученной Богом, делает подвижника святым в глазах крещенных русичей. А поскольку осуществление поручения возможно только при содействии благодати, в каждом сочинении святые воссоздаются в энергийном единении с Творцом. Святость — это действительно «животворящая сила», приходящая извне, но только потому, что своим «деланием» служитель Божий демонстрирует готовность её принять. Поэтому схождение Св. Духа и «вхождение» в состояние со-причастности Богу — не разные этапы понимания святости, а взаимодействующие фазы единого процесса, воспринимаемые древними книжниками как причина и следствие.

Как видим, в христианизированной Руси «святым» называли того, кто в силу личного подвига стяжал божественное озарение. Естественно, такое представление утвердилось, прежде всего, в церковной среде. Легко допустить, что во внецерковном сообществе оно «вызывало» довольно долго — возможно, несколько столетий.

Разная динамика в осмыслении рассматриваемого феномена нашими предками позволяет профессору А. Александрову вполне обоснованно считать, что в древнекиевских литературных памятниках зафиксирована «ощутимая разница между церковно-каноническим и народно-мифологическим пониманием святости»¹. По мнению ученого, христианское представление «накладывалось на архетипы коллективного сознания и подсознания». Как результат, своеобразие духовной жизни древних русичей проявляется в контаминации канонических христианских и мифологических идей, «ядро которых составляет культ рода и земли»². А. Александров полагает, что «следы» подобного «наложения» обнаруживаются в *Житии Феодосия Печерского*, *Житии Авраамия Смоленского*, *Сказании о Борисе и Глебе*, частично в *Повести временных лет* и др.

¹ Александров О. В. Відображення культу землі в киеворуській агіографічній прозі / О. В. Александров // Медієвістика : зб. наукових статей. — Одеса, 2000. — Вип. 2. — С. 15.

² Александров О. В. Семантика святості у киеворуській християнській книжності XI–XII ст. / О. Александров // Історія та сучасність християнства : Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25–26 грудня 2000) / відп. ред. О. В. Александров. — Одеса, 2001. — С. 8.

Думается, что для адекватного постижения специфичной картины мира, характерной для домонгольской эпохи, необходимо провести тщательный сравнительный анализ выражения категории святости в «высокой» книжности (проповедях, агиографии, гимнографии) и фольклоре (духовных стихах, религиозных песнях и даже сказках). Установленное различие в понимании данного явления церковными ораторами и простым народом поможет определить степень наложения христианских и мифологических идей в ранний период воцерковления Киевской Руси. Обнаруженная степень контаминации поспособствует, в свою очередь, решению рассматриваемых выше и некоторых других дискуссионных вопросов: как скоро в среде «новообращенных» (крещенных русичей) «переориентировались» с почитания природной силы, «входящей» и чудесно «оживляющей» субъект/объект, на божественную; какие сочинения «высокой» книжности и почему демонстрируют полный/частичный мировоззренческий переход; проявилась ли, и если да, то в какой мере, указанная «переориентация» в фольклорных произведениях, составленных уже в христианскую пору; наконец, какие именно церковно-канонические и народно-поэтические сочинения наиболее примечательно раскрывают особенности данной трансформации и с чем это связано.

В целом, в современной филологии и, в частности, в литературоведческой медиевистике намного больше ещё даже не поднятых проблем, связанных с изъяснением категории «святость», чем однозначных ответов на уже поставленные. Вместе с тем, представляется возможным сделать несколько предварительных обобщений.

Во-первых, в древнекиевских церковных проповедях «святость» недвусмысленно трактуется как «исполненность Св. Духом», приуготовляющая подвижника к осуществлению индивидуальной миссии служения. Вопрос о том, реализуется ли данный канонический подход в каждом произведении домонгольской «высокой» книжности, остается открытым. Во-вторых, в понимании святости божественное озарение и вызванный им личный подвиг праведника являются не противопоставленными или очередными, смежными стадиями, а двумя взаимообусловленными фазами одного процесса. И, в-третьих, в сочинениях, отражающих строго богословскую традицию выражения святости, четко просматривается характерный принцип воссоздания образа святого — энергийная со-причастность Богу, имплицитный образ Которого всегда явлен прикровенно.

ТИПИ ОБРАЗНОЇ ПРЕДИКАТИВНОСТІ У БІБЛІЙНИХ ТА АПІОГРАФІЧНИХ ТВОРАХ

Проблему організації «завершеного цілого» героя в літературному творі започаткував видатний філолог ХХ століття М. Бахтін. За думкою вченого, «ціле» характеризується «не випадковим розташуванням» архітектонічних частин. «Силою», що організує естетичну форму героя, є «ціннісна категорія іншого, ставлення до іншого»¹. Тобто естетизація героя можлива тільки тоді, коли простежується його роль у бутті іншого — со-буття з іншим героєм, читачем або самим автором.

Л. Гінзбург, торкаючись принципів естетизації героя в середньовічній літературі, вважає, що дійові особи у творах цієї культурної епохи за своєю структурною ознакою є «формалізованими». Вони різними засобами «варіюють *традиційні ролі*, які вже стали готовою, вистояною формою для естетично переробленого досвіду»².

Більш поглиблено різні види «готової» форми у літературному процесі вивчаються у сучасній фундаментальній праці С. Бройтмана. Відтворення «готового героя» вчений пов'язує із проявом «логіцизму риторичної рефлексії», у якій автор намагається осмислити творчий акт Бога-Творця³. Середньовічний автор прагне не видумати героя, а відтворити певну особу у відповідності до того, як вона була створена Богом. Тому герой зводиться за принципом «тотожності із собою». Але це «не співпадання героя зі своєю особистістю», а «співпадання зі своєю роллю, яка задається Богом»⁴.

Задана роль героя — це, вочевидь, його *образна предикативність*, виявлена *функціональна активність*, що позначається на сюжетотворенні тексту. Адже «готові» герої виконують певні функції і тим самим, як це на матеріалі фольклорних казок переконливо доводить В. Пропп, утворюють відповідні сюжетні мотиви⁵. Якщо ж мотив, за визначенням О. Веселовського, є найменшою одиницею сюжету⁶, а,

¹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. Бахтин // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. — К., 1994. — С. 240.

² Гинзбург Л. Я. О литературном герое / Л. Гинзбург. — Л., 1979. — С. 42 (виділено нами. — Є. Д.).

³ Бройтман С. Н. Историческая поэтика / С. Бройтман. — М., 2001. — С. 137–138.

⁴ Там само. — С. 159.

⁵ Див.: Пропп В. Я. Морфология сказки / В. Пропп. — 2-е изд. — М., 1969. — 168 с.

⁶ Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов / А. Веселовский // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М., 1989. — С. 305.

з іншого боку, за твердженням Ю. Лотмана, виступає «предикатом певної теми»¹, то видається справедливим, що сюжет середньовічного твору відображає прояви предикативності дійових осіб.

Відтак метою даного дослідження є виявлення типів образної предикативності у біблійних та агіографічних творах, простеження механізмів їх внутрішньої динаміки.

Агіографічний твір — це риторична *historia* про буття святості, про творче співробітництво подвижника і Св. Духа. Святий — центральна постать агіографічної оповіді. З іншого боку, святий завжди зображається на фоні невидимо проявленого Творця. Тому відтворення святого певним чином є й відтворенням Бога. А побудова образу Бога цілком визначена функцією, яку Господь виконує по відношенню насамперед до святого, а також до інших дійових осіб.

Стародавня релігійна традиція, яка передує християнству, встановила ієрархічне підпорядкування людини Богові. У ньому унеможливується життєдіяльність творіння без постійної допомоги та участі Творця. У цій традиції Господь виконує функцію Небесного Подателя благодатних життєвих сил. Однак прийняти сили здатен тільки віруючий — праведник, котрий в усьому прагне наслідувати Божу волю. Він виконує функцію сприймача. В агіографічному творі внаслідок взаємодії образів, заснованих на цих функціях, виникають два найголовніші сюжетні лейтмотиви — сходження / стягання благодаті, які утворюють синтетичну єдність.

Агіологічна модель зв'язку Подателя та сприймача започатковується у біблійних творах — найавторитетнішому письмовому першоджерелі епохи Середньовіччя. Серед інших реалізованих тут форм подання / прийняття благодаті виділимо тільки декілька з них.

Перш за все, це видиме надихання Богом праотців та пророків. Здійснюючи його лицем до лица, Творець встановлює вид існування людини як такої: **«И созда Богъ человекъ, персть вземъ ѿ земли, и вдѣнъ въ лице егво дыханіе жизни: и бысть человекъ въ дѣшѣ живъ»** [Бут. 2, 7]². Створення повноцінної людини полягає в її «живоносній» властивості — духовній силі, яку Господь Сам вдихає в Своє творіння.

¹ Лотман Ю. М. Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века / Ю. Лотман // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. — Тарту, 1975. — Вып. 365. — С. 142.

² БИБЛІА, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго заветъ. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 2.

За потребою Бог може надати додаткових, і тому особливих, духовних сил. Тільки завдяки ним обраний праведник здійснюватиме визначену Творцем місію. Так, висвячуючи Ієремію проповідувати синам ізраїлевим невідступність Божого гніву, Господь не тільки надихає його: **«Прежде неже Мнѣ создати тѣ во чревѣ, познахъ тѣ, и прежде неже изыти тебѣ из ложесныѣ, осватихъ тѣ»** [Єр. 1, 5], але й особисто торкається языка пророка, надаючи йому тим самим нові здібності володіння словом: **«И простре Господь рѣкъ свою ко мнѣ и прикоснѣся оустамъ моимъ, и рече Господь ко мнѣ: се, дахъ словеса Моа во уста твоа»** [Єр. 1, 9]¹. Після надання божественних «словес» Єремія пророкує майбутнє зруйнування Єрусалиму та виведення непокорливих ізраїльтян з полону.

У надиханні Свого обраного служителя Бог іноді використовує й символічні речі — наприклад, книжний сувій. Готуючи Єзекиїля виконати місію пророка-обвинувача, Господь наказує йому з'єсти сувій, на якому **«вписано ваше рыданіе и жалость и горе»** [Єз. 2, 10]: **«И ѿверзохъ уста моа, и напита ма свиткомъ симъ и рече ко мнѣ: сыне человекъ, уста твоа снѣдѣтъ, и чрево твоє насытитсѣ свитка сего данного тебѣ»** [Єз. 3, 2–3]². Поїдання їжі — це насичення крові, а відтак — внутрішні духовні зміни, якими наділяє Господь пророка.

Іншою символічною річчю, через яку Господь подає благодатні сили для певної місії, постає священний елей. Коли Самуїл, останній ізраїльський суддя, вилив судину з елеєм на голову Саулу, то пояснив при цьому, що це помазання вказує на висвячення на царство. Але висвячує не Самуїл, а сам Бог: **«И взя Самуїлъ сосудъ съ елеємъ, и возліа на главѣ егѣ, и лобыза его, и рече елѣ: не помаза ли тебе Господь на царство людемъ своимъ нже во изранни; и ты царствовать будѣши въ людехъ Господнихъ, и ты спасеши а ѿ рѣки врагъ нхъ въкрестъ»** [1 Цар. 10, 1]³. Використовуючи символічний елей, Господь при посередництві Самуїла подає благодать першому ізраїльському царю з тим, щоб він піклувався про народ Божий.

Проте формою подання благодатних сил не обов'язково є безпосередній видимий контакт Творця та праведника чи використання символічного предмету. У ситуації укладання завіту між Богом та Авраамом подання благодаті відбувається завдяки винятковій комуніка-

¹ БІБЛІА, сирѣчь книги Свѣщеннагѣ Писаніа Ветхагѣ и Новагѣ заветѣ. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 947.

² Там само. — С. 1134.

³ Там само. — С. 337.

ційній єдності, яка встановилася між Подателем та сприймачем. Бог та Аврам постійно спілкуються. Господь запевняє Свого вірного слугителя, що від нього постане богообраний народ. І Аврам не сумнівається в цьому, тому виконує кожне Господнє повеління. В очах Божих це робить його праведником: **«И вѣрова Аврамъ БогѸ, и вѣѣниша ємѸ въ правдѸ»** [Бут. 15, 6]¹. При цьому подання благодатних сил відбувається невидимо, через слово, вимовлене Господом.

Після виведення Аврама на новий духовний рівень Господь вважає доцільним перейменувати його: **«И азъ се, завѣтъ мой съ тобою, и будѣши отецъ множества языковъ: и не наречѣтся ктомѸ имя твое Аврамъ, но будѣтъ имя твое Авраамъ: такъ отца многихъ языковъ положихъ та»** [Бут. 17, 4–5]². Отримання благодаті через віру праведника у вимовлене Богом слово — типова біблійна модель символізації образу праотця або пророка. Подібним чином висвячуються також Ісаак, його син Яков (перейменований на Ізраїля) та Мойсей.

Особливою формою подання благодаті є проникнення Творця у несвідоме сприймача. Останній містично пізнає волю Божу (наприклад, у сновидінні) і завжди виконує її у свідомому стані. Так Йосиф дізнається про свою долю, коли бачить сні спочатку про те, як снопи і одинадцять зірок разом із сонцем та місяцем вклоняються йому, а потім за допомогою Бога пізнає сновидіння єгипетського фараона про те, як сім худих корів з'їдають сім товстих. А Даніїл, щоб врятувати себе та своїх друзів, сам просить Творця відкрити йому сон вавилонського царя. І Господь подає йому таке розуміння: **«Тогда Данїилъ во снѣхъ нощїю тайна ѡкрыся: и благослови Данїилъ Бога небеснаго»** [Дан. 2, 19]³. Тож здібність тлумачити сновидіння свідчить про благодатне просвітлення праведника Всемогутнім Богом.

У Новому Завіті подання благодаті — виявлення волі Ісуса Христа, котрий зцілює тих, хто вірує в Нього і бажає виконувати Його волю. Після себе Христос обіцяє прислати в мир **«Оутѣшителя Духа истины»**, який замінить Його. При цьому подання Св. Духа у *Діяннях Апостолів* постає видимим та відчутним: **«И вистъ внезапно съ небесъ шѸмъ, такъ носимѸ дыханїю бурнѸ, и исполни весь домъ, наѣже бяхѸ сѣдѣще: и явишася имъ раздѣлени языци такъ огненни, сѣде же на єдинѣмъ коємждо нхъ. И исполнишася вси ДѸха Свѣта и нача-**

¹ БІБЛІА, сирѣчь книги СвѣщеннагѸ Писанїа ВетхагѸ и НовагѸ завѣта. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 15.

² Там само. — С. 17.

³ Там само. — С. 1198.

ша глаголати инными азыки, такоже Дѡхъ дааше имъ провѣщавати» [Діян. 2, 2–4]¹. Видиме сходження обітованого Духа у вигляді вогнених азык обумовлює подальшу проповідницьку діяльність Апостолів. При цьому відбуваються «зовнішні» зміни: їм додаються нові здібності — володіння невідомими мовами.

Внаслідок взаємодії Подателя та сприймача змінюється духовний і, як правило, соціальний статус останнього. Це позначається на сюжетній оповіді, розвиток якої повною мірою зумовлений новим станом дійової особи. Такий вид сюжетної динаміки, що викликаний іншою парадигмою образної концентрації, слідом за біблійними творами поширюється й у християнській агіографії. Тут святий — це завжди «**овитель Свѣтаго Дѡха**». Кожний його крок визначає «**благодать Божя**», яка «вселяється» в святого, як правило, вже при народженні.

Постійне надання благодаті Св. Духа — це умова духовного, інтелектуального і навіть професійного «**възрастанія**» подвижника. Коли Стефан Пермський, ще отроком, починає вивчати грамоту, то це відбувається за безпосередньої участі Небесного Вчителя: «**Тако Божиим дарованнемъ в малѣ много извыкнувшю єму**»². А святих безсеребренників Козьму та Даміана Св. Дух навчає не книгам, а конкретній справі — лікувати людей. Від матері вони «**научышася правѣи вѣрѣ и Священнымъ книгамъ, отъ Свѣтаго же Дѡха врачеству и хитрости**»³.

Священне помазання святого — особлива форма подання благодатних сил. Під час постригу Сергія Радонезького у чернецтво «**вниде въ онъ и вселенъ благодать и даръ Свѣтаго Дѡха**». При цьому відбувається це відчутно: «**Внезапоу исплѣнися вса црковь ѡна благооуханіа, не токмо въ цркви, но и окрестъ цркви ѡбонаша бою благовоною**»⁴. Святий отримує благодать, яка знадобиться йому для здійснення визначеного Богом подвигу.

¹ БІБЛІА, сирѣчь книги Свѣщеннаго Писанія Ветхаго и Новаго завѣта. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 1432.

² Преподовного въ священноинокахъ отца нашего Єпифанна, счинено вѣсть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа / подг. текста Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой; перевод Г. М. Прохорова // Святитель Стефан Пермский : К 600-летию со дня преставления / под ред. Г. М. Прохорова. — СПб., 1995. — С. 56.

³ Успение святою везмезднику Козмы и Дамьяна, сыну святыя Феодотья / подг. текста, перев. и коммент. С. А. Давыдовой // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 394.

⁴ Житіє преподовнаго и вогоноснаго отца нашего игумена Сергія чудотворца списано вѣсть ѿ премудрѣишаго Єпифанія / сообщил арх. Леонид // Памятники древней славянской письменности. — М., 1885. — Т. 50. — С. 45.

Подвиг святого — певна місія служіння, що спостерігається на двох рівнях. З одного боку, подвижник служить Богові — виконує Його волю. З іншого боку, святий служить людям, які його оточують. Саме у діяльності для інших і естетизується такий образ — виявляються його функціональні властивості. Ці властивості спрямовані як на тих, хто прислухається до настанов святого, так і на тих, хто йому протистоїть. Така образна амбівалентність характерна для дохристиянської традиції і відображається, насамперед, у біблійних творах.

Коли Бог через Мойсея сповіщає Свій народ, що бажає вивести його з єгипетського рабства, вони вірять Йому: **«И вѣроваша людїе, и возрадовашася, такъ посѣти Богъ сыны израилевы и такъ призрѣ на нхъ скорбѣнїе: и преклоншеся людїе и поклонишася»** [Вих. 4, 31]¹. Почувши від Мойсея, як саме потрібно приготувати жертвовного агня у ніч, в яку Ангел вразить кожного єгипетського первістка, вони беззаперечно виконують настанову: **«И ѿшедше сотвориша сынове израилевы, какоже заповѣда Господь Моисею и Ааронъ, такъ сотвориша»** [Вих. 12, 28]².

Проте перша справжня небезпека, з якою вони зіткнулися на березі Чорного моря побачивши, що єгиптяни наздоганяють їх, змушує ізраїльтян відректися від тої віри, з якої вони пішли за Мойсеєм, а фактично — за Богом. Тому, звинувачуючи Мойсея, вони насправді противляться Господу: **«И рекоша къ Моисею: за еже не быти гробомъ во Египтѣ, изведъ еси насъ оумертвити въ пѹстыни: что сїе сотвориашъ еси намъ, изведъ насъ изъ Египта»** [Вих. 14, 11]³. Так духовні супутники пророка, що пішли за ним, трансформуються у противників, але не стільки Мойсеевих, скільки Самого Творця. Тепер при нагоді вони висловлюють невдоволення волею Бога, котрий вивів їх із рабства, — то їм не вистачає хліба, то м'яса, то води тощо.

Постійні образні перевтілення супутників у противників і навпаки — характерна ознака біблійного сюжетотворення. У першому випадку сюжет відтворюється навколо мотиву невдоволення, у другому — навколо мотиву каяття. Наприклад, коли до ізраїльського царя Ахава, котрий скоїв вбивство і після цього прагнув царського правління, прийшов пророк Ілля і сповістив йому гнів Божий і що за це на нього невдовзі чекає смерть, то викликав цим покаяння грішника: **«И высть егда оуслыша Ахаавъ словеса сїа, оумилася ѿ лица Господня,**

¹ БІБЛІЯ, сирѣчь книги Священнаго Писанїа Ветхаго и Новаго заветѣа. — 2 изд. — СПб., 1900. — С. 69–70.

² Там само. — С. 79.

³ Там само. — С. 82.

и идаше плачаша, и раздра ризы свои, и препоясаша вретницею по тѣлѣ своему и постиса: и вѣ вблеченъ во вретнице ѿ дне, въ онъже оуби навѣѣа іезранітанина, и хождаше скорбенъ» [3 Цар. 21, 27]¹. За таке щире покаяння Бог обіцяє не забирати у Ахава життя.

Подібне предикативне перевтілення трапляється у Біблії не тільки з духовним супутником, але навіть із сприймачем Господньої волі. Так, найвидатніший обранець і помазаник Божий — цар Давид — через пристрасть до жінки наказав вбити її чоловіка — Урію. Тоді Бог послав до нього, як до відступника, пророка Нафана, котрий сповістив: «**Не встѣпигь мечь ѿ дому твоего до вѣка: зане оуничижилъ Ма еси и помалъ еси женѣ оурін хеттеанина въ женѣ себѣ**» [2 Цар. 12, 10]².

Дізнавшись ще й про те, що дитина, яка має народитися від дружини Урії, помре, противник Божий — Давид — несамовито кається, і тим самим повертається у свій первинний стан обранця. Господь приймає його каяття, про що запевняє сам грішний: «**Оуслыша Господь гласъ плача моего, оуслыша Господь моление мое, Господь молитвы мою пріятъ**» [Пс. 6, 9–10]³. Проте Бог не дозволяє здійснити задуманий ним благочесний намір — збудувати храм, адже раніше руки Давида відчули кров невинно вбитої людини.

Біблійну традицію трансформації противників у духовних супутників наслідують і середньовічні агіографи. Скажімо, описуючи християнську проповідь св. Стефана Пермського, його агіограф — Єпіфаній Премудрий — зауважує, що спочатку серед язичників було обмаль прихильників проповідника. Однак терпелива любов св. Стефана поступово примусила частину пермського населення повірити, що християнство краще за давню віру їхніх батьків. Повіривши, вони погоджуються хреститися: «**Они же ѹбо всласть послушаша ученья его, и с радостью прияха проповѣдь его, и со тцаньемъ вѣроваша словесемъ его. И вси ему въяху челом, припадающе к ногамъ его, просяще святого крещенья и знаменъ Христова**»⁴.

¹ БИБЛІА, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго заветѣ. — 2 изд. — СПб., 1900. — С. 442.

² Там само. — С. 382.

³ Там само. — С. 689.

⁴ Преподовного въ священноинокахъ отца нашего Епифанна, счинено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа / подг. текста Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой; перевод Г. М. Прохорова // Святитель Стефан Пермский : К 600-летию со дня преставления / под ред. Г. М. Прохорова. — СПб., 1995. — С. 112.

Колишні противники святого відтепер стають його супутниками, адже, слідуючи за пастирем, як ізраїльтяни за Мойсеєм, виходять з язичницького рабства, немов з єгипетського. І хоча не всі раптом змінюють свій функціональний статус (спостерігається ситуація розділення, при якій **«весомолци»** протистоять **«новокрещенцам»**), противників дедалі меншає. Нарешті, вже самі **«новокрещенцы»**, виконуючи доручення святого, ідуть по лісах та галявинах, відшуковують ідолів та спалюють їх. А остаточно трансформація образної предикативності відбувається тоді, коли хрещені пермяни сідають за книги, і, як св. Стефан привчив їх до вчення, так тепер і вони привчають один одного: **«Оттоѡѡ друѡтъ друѡга ѡчахѡу грамотѡѡ ѡ, от книгѡѡ книгѡу преписѡюще, ѡмножахѡу, исполняюще»**¹.

Зміна функціональної активності противників, які внаслідок зіткнення із святим стають його супутниками, — характерний тип відтворення агіографічної *historia*. При цьому зміну образної предикативності оточення святого організують домінантні мотиви — спочатку невіри, потім просвітлення і, як наслідок, — каяття.

Ось у *Житті Сергія Радонезького* передається епізод, у якому поселянин прийшов побачити великого Старця. Однак він не повірив братії, що радонежський ігумен може працювати в полі у **«хѡдыхъ ризахъ»**. Розчарований, він ображає ігумена, якого ще й не бачив. А коли до обителі раптом приїхав князь, і поселянин вгледів, що він спілкується із тим самим старцем у **«хѡдыхъ ризахъ»**, в якому він не захотів визнавати преп. Сергія, то щиро розкався у своїй невірі і довго просив у всіх вибачення.

А в ситуації з грецьким єпископом і взагалі відбувається суворе покарання такого противника. Не повіривши розповідям місцевих мешканців про надзвичайні подвиги преп. Сергія, єпископ тим не менш приходить до обителі Св. Трійці, але побачити святого не в змозі: **«Яко ѡзрѡѡ святаѡго, нападе на нь слѡпота»**. Св. Сергій з любов'ю наставляє єпископа в смиренні, чим викликає в нього каяття за своє звеличування: **«Исповѡда емѡ и неволею свое не вѡрѡе, вкоупѡѡ же и прозрѡѡнѡа просѡ»**. Смирення та каяття сприяють духовному перетворенню єпископа. Відчувши св. Сергія внутрішньо,

¹ Преподовного въ священноинокахъ отца нашего Спифанна, счинено вѣсть слово о житии и ѡчении святаѡго отца нашего Стефана, бывшаѡго в Перми епископа / подг. текста Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой; перевод Г. М. Прохорова // Святитель Стефан Пермский : К 600-летию со дня преставления / под ред. Г. М. Прохорова. — СПб., 1995. — С. 114.

він тепер може розгледіти руського старця і зовнішніми очима. Тому святий зцілює його: «**Несловивый же смиренїа дѣлатель прикоснѣса вслѣплєнымъ его зѣницамъ, и ѿпадоша тако чешѣ ѿ очю его, абѣ прозрѣ**»¹.

Серед поширених в агіографічній оповіді ситуацій відвідування / перетворення виділяються епізоди, в яких передаються взаємини сприймача із незвичайними противниками — звірами. Потенційні вороги, вони на ділі стають не стільки противниками, скільки своєрідними супутниками святих.

У тому ж *Житті Сергія Радонезького* розповідається, як до святого щодня приходять дивний відвідувач — «**звѣрь, рекомый аркоуда, еже сказается медвѣдь**». Однак він не має наміру заподіяти лиха пустельнику — «**так не зловы ради прихѹдитъ**». Св. Сергій зі свого боку теж виказує любов до ведмедя — завжди дає йому хліба, навіть якщо це останній шматок: «**Самъ не вкоушаа въ тѣй день, алкати паче, нежели звѣра оного wskрѣвити и не ѿдша ѿпоустити**»².

Особливий духовний стан смиренного служителя Божого зумовлює виняткові взаємини зі звірами, які можуть приходити не просто за хлібом, але й допомагати святому. Так, в одному зі «слів» *Синайського патерика* розповідається про старця Герасима, котрий вилікував лева, що потрапив у горах у пастку. Лев так прив'язався до старця, що не хотів залишати його. Тоді св. Герасим наказав йому служити пастухом — пасти віслюка, на якому монахи привозили воду. Коли віслюк раптом зник, його обов'язки став виконувати лев. А після смерті улюбленого старця звір прийшов на його могилу, впав та помер.

Підкорення безсловесної істоти словесній — втілення біблійних уявлень про взаємини між бездушними тваринами та їх повелителем — праотцем Адамом. Тому пояснюючи феномен взаємодії св. Герасима із левом, автор *Патерика* уподібнює цю історію біблійному архетипу, адже колись «**повиновенне нмѣяху звѣрне къ Адаму преже ослѹшання его заповѣди**»³. Для агіографа ця історія важлива передусім з точки зору звеличення духовності святого, завдяки подвиж-

¹ Житіє преподобнаго и вогоноснаго отца нашего игумена Сергія чудотворца списано высть ѿ премудрѣншаго Епифанія / Сообщил арх. Леонид // Памятники древней славянской письменности. — Т. 50. — М., 1885. — С. 135.

² Там само. — С. 56.

³ Синайский патерик / подг. текста, перевод и коммент. В. В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 320.

ництву якого не тільки словесні, але і несловесні істоти стають його смиренними супутниками.

З іншого боку, в агіографічних творах відтворюються й такі образи духовних супутників святого, які протягом оповіді не змінюють свій функціональний статус. Наприклад, у *Житії Сергія Радонезького* розповідається про Ісаакія, одного з трьох найближчих учнів преп. Сергія. З дитинства він мріє про безмовне постележителство, тому після нетривалого перебування поруч зі Старцем та його братією просить святого благословити його на «мовчання». Святий погоджується, тож Ісаакій «**ѿ того дни превысть молча без страсти**». Залишаючи преп. Сергія, він не перестає бути його духовним супутником, адже їх поєднує характер аскетичного «деланія»: «**И тако подвизавсѧ великимъ въздръжаніемъ, тѣло свое оудроучаа ово постомъ, ово бдѣніемъ, ово же мѣчаніемъ, кончинею же послушаніемъ до послѣднѧго своего издыханія**»¹.

Нарешті, найважливішими з точки зору зведення ієрархічної картини світу є постаті протилежні Подателю та сприймачеві. У християнській релігійній традиції вони завжди характеризуються статичною предикативністю. Це диявол та біси, вони виконують функцію не-земних противників Бога та Його служителів.

У Біблії диявол — непримиримий противник Бога, котрий постійно сперечається з Ним. Наприклад, у *Книзі Іова* сумнівається в тому, чи існує на землі справжній праведник: «**Ѥда тѣне Іовъ чтитъ Господа, не ты ли вградиа еси вѣшнаа егѡ и внѣтренаа домъ егѡ, и іаже вѣ всѣхъ сѣцихъ егѡ вкрестъ**» [Пов. 1, 10]². Крім прямого контакту, диявол намагається протистояти Творцю через людину. Підштовхуючи Адама й Єву до непокори, він піддає сумніву істинність Божих слів: «**Не смертію оумрете: вѣдаше бо Богъ, іакъ въ онъже аще день снѣсте ѿ негѡ, ѿверзѣтсѧ очи вашѧ, и будете іакъ вѡзи, вѣдаше добре и лѣкавое**» [Бут. 3, 4–5]³.

Однак диявол не тільки спокушає людину через наклеп на Бога. Він може «ввійти» у ту людину, котра вже почала прислухатися до нього і тепер сама противиться Господу. Євангеліст Іоанн саме цим

¹ Житіє преподобнаго и вогоноснаго отца нашего игумена Сергія чудотворца списано высть ѿ премудрѣишаго Епифанія / сообщил арх. Леонид // Памятники древней славянской письменности. — М., 1885. — Т. 50. — С. 114.

² БІБЛІА, сирѣчь книги Бѣженнагѡ Писанія Вѣтхагѡ и Новагѡ завѣта. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 654.

³ Там само. — С. 3.

пояснює зраду Іуди. Після того, як Христос на Тайній Вечері «засмутився духом», говорячи, що один із присутніх тут учнів його зрадить, він обмакнув кусень хліба та подав його Іуді. І **«по хлѣбѣ тогда вниде въ онъ сатана»** [Ін. 13, 27]¹.

На відміну від біблійних, у агіографічних творах особиста боротьба Бога та диявола простежується «приховано» — через протистояння сприймача благодаті та його земного противника, який повірив або навіть прийняв у себе злий дух.

Найбільш переконливо мотив безжалісного протистояння відступника та праведника проявляється в сюжетній організації мученицького життя. У *Читанні про Бориса та Гліба* Святополк, головний винуватець вбивства братів, названий диявольським **«сосу́домъ»**, адже саме сатана забажав знищення благочестивих дітей князя Володимира, тому й проник у серце найстаршого: **«И вложи зло си врагъ въ сердце его, да пославъ, на пути погубитъ и»**².

А у *Житії В'ячеслава Чеського* диявол противиться князю, спочатку привертаючи на свій бік його радників: **«Тогда дьяволъ вниде в сердце злыхъ съвѣтниківъ его, якоже иногда въ Иуду предателя»**, а потім і рідного брата: **«Къ Болеславу же приниче дьяволъ ко үху и разврати сердце его»**³.

Поведінка праведника в цьому протистоянні характеризується смиренним підкоренням Господній волі. Тому відступник, якого спонукає диявол, досягає своєї мети та вбиває служителя Божого. Щоправда, у випадку із князями Борисом та Глібом Святополк здійснює це не своїми руками, а найнявши вбивць, а у випадку із В'ячеславом його брат робить це власноруч.

Внутрішній стан, у якому в подальшому знаходиться вбивця, позначається на його долі. **«Оканьний»** Святополк ще більш сповнився злоби, продовжуючи гоніння на інших братів. За це він отримує люту смерть — помирає на чужині, огидний для всіх: **«Крамолѣ вывшеи отъ людей и изгнану емү быти не токмо из града, нъ изъ области всея: избѣжавше же емү въ страны чужи и тамо животъ свой скон-**

¹ БІБЛІА, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго заветѣ. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 1420.

² Чтение о житии и о погублении блаженнѹ стѣстотерпца Бориса и Глѣба / подг. к печати Д. И. Абрамовича // Преподобный Нестор Летописец. Повесть временных лет. Жития. — М., 1997. — С. 211.

³ Жьєнне святого Вячеслава, князя Чеська / подг. текста, перев. и коммент. А. А. Турилова // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 172.

ца и разверже»¹. А Болеслава за його каяття у вбивстві брата Бог милує: «**По поспѣти милостью Своею, и преложи и окаменение сердца на покаяние и разумѣние греховъ своихъ**»². Отже, зв'язок між земним та не-земним противниками може порушити Господь. Рух агіографічної оповіді визначає тут мотив просвітлення.

Однак диявол противиться сприймачеві Божої благодаті не тільки за допомогою свого земного посередника. У преподобницьких житіях він протистойть аскету особисто, або в оточенні своїх служителів — бісів, які, як правило, прагнуть заподіяти смерть святому.

Св. Сергій Радонезький протягом двох років протистояв бісам та дияволу, котрі щонаочі приходили до нього до келії чи до церкви та вимагали, щоб він припинив самотнє життя у лісі. Вони не просто лякали святого, вони попереджали, що вб'ють його: «**Аще ли не извѣжеши ѿсюдо, то растрѣгнемъ тѣ, и оумреши въ роукахъ нашихъ**»³. Однак св. Сергій, сподіваючись на поміч Божу, обирає шлях безперервної боротьби з ними. І саме у такій священній єдності Господь та Його служителі перемагають свого спільного неземного ворога: «**Посла Богъ милость свою и благодать свою въ помощь емоу, еже съхранити его ѿ всякаго обстоянія видимаго же и невидимаго и тако благодаттю Божією избавленъ бысть**»⁴. Тож функціональна активність образу диявола, котрий ворогує із смиренным св. Сергієм, не може змінити образну предикативність преподобного.

Проаналізований нами масив біблійних та агіографічних творів дозволяє зробити такі висновки. Релігійна картина світу, що відбиває християнську традицію ієрархічних уявлень про взаємини Творця та творіння, встановлює у цих стосунках чітко розподілені ролі: Подателя благодаті, сприймача благодаті, духовних супутників, противників сприймача благодаті, земних та неземних противників. Ця стародавня традиція відобразилася в літературно-естетичній діяльності, по-

¹ Чтение о житии и о погублении блаженнѹю стасотерпца Бориса и Глѣба / подг. к печати Д. И. Абрамовича // Преподобный Нестор Летописец. Повесть временных лет. Жития. — М., 1997. — С. 224.

² Убьение святого Вячеслава, князя Чеська / подг. текста, перев. и коммент. А. А. Турилова // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 172–174.

³ Житіє преподобнаго и вогноснаго отца нашего игумена Сергія чудотворца списано бысть ѿ премудрѣишаго Епифаніа / сообщил арх. Леонид // Памятники древней славянской письменности. — М., 1885. — Т. 50. — С. 51.

⁴ Там само. — С. 58–60.

перше, давньоєврейського народу — у біблійних творах, а, по-друге, у культурі середньовічних слов'ян.

Зокрема, у агіографічних творах тип образної предикативності дійових осіб визначається відіграванням певних ролей у бутті іншого. Як наслідок, предикативність образів продукує сюжетну оповідь, основу на мотивах, що утворюються внаслідок зіткнення осіб, які виконують різні (часто — протилежні) функції. Наприклад, взаємини Подателя та сприймача створюють синтетичну модель сходження / стягання благодаті. Стосунки між сприймачем та його супутником або супутниками ми призводять до моделі наслідування подвигу.

Інші зв'язки відрізняються за своїми алгоритмами. Спілкування між Подателем та земним противником при посередництві обраного пророка означені у Біблії мотивами, з одного боку, гнівного покарання, а з другого — невдоволення. А в агіографії зіткнення сприймача із противниками утворює ланцюг послідовних мотивів — не(до)віри — просвітлення — каяття. Тут завжди відбувається зміна нестійкої предикативності противників, які внаслідок спілкування із святим стають його супутниками. Непримирима та нескінченна протидія між Подателем та не-земним противником знаходить своє відображення передусім у Біблії, особливо в Євангелії, натомість агіографічним творам даний зв'язок образів властивий меншою мірою. Проте у житіях більш розгорнуто простежено протистояння між не-земним противником та сприймачем. Домінуючий мотив тут — духовна боротьба. При цьому, незважаючи на дуже гострі протиріччя, ані святий, ані потойбічні сили свій функціональний статус ніколи не змінюють.

ФОРМЫ ВЫРАЖЕНИЯ АВТОРСКОЙ ПОЗИЦИИ В ШЕСТОДНЕВЕ ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО И ХРИСТИАНСКОЙ ТОПОГРАФИИ КОЗЬМЫ ИНДИКОПЛОВА

В медиевистике традиционно принято причислять *Шестоднев* Иоанна Экзарха Болгарского и *Христианскую Топографию* Козьмы Индикоплова к естественнонаучным сочинениям¹, предназначенным для хорошо образованной и осведомленной аудитории, ищущей богословско-философского обоснования различным процессам, протекающим в природе. А поскольку средневековые мыслители воспринимали действительность как «символическое выражение трансцендентного замысла», образно явленное «отображение религиозной идеи»², природные явления не столько описываются такими, какими они есть, сколько истолковываются как завуалированное воплощение сокровенных смыслов христианского мировоззрения. «Поводом» же или, точнее, материалом для такого истолкования является библейское описание стадий космогенеза (в *Шестодневе*) и историко-географическая характеристика мира (в *Топографии*). Следовательно, «природоведческое», как полагают, изучение бытия на самом деле больше соответствует экзегетическому, а вместе с тем и вероучительному разъяснению закономерностей существования мироздания.

По наблюдениям специалистов, популярное комментирование этапов божественного творчества вошло в круг интересов церковных проповедников ещё с апостольских времен. А уже с III в. «шестоднев» становится излюбленным жанром христианских учителей, пытающихся соотнести накопленные к тому времени природоведческие знания с устоявшимися религиозными догматами.

¹ Основоположником традиции рассматривать Шестодневы, Христианскую Топографию, Толковую Палею и даже Физиолог в качестве своеобразных естественнонаучных сочинений является М. Сперанский (См.: Сперанский М. Н. История древней русской литературы / М. Сперанский. — 4-е изд. — СПб., 2002. — С. 191–194). Позднее данная тенденция разрабатывалась в советских и некоторых зарубежных академических работах по истории литературы. См.: История русской литературы : в 4 т. — М.; Л., 1941. — Т. 1 / под ред. А. Орлова, В. Адриановой-Перетц, Н. Гудзия. — С. 195–199; История русской литературы : в 4 т. — Л., 1980. — Т. 1 / под. ред. Д. Лихачева и Г. Макогоненко. — С. 60; Історія української літератури : в 2 т. — К., 1987. — Т. 1. — С. 17–18; Петканова Д. Българска средновековна литература / Д. Петканова. — Велико Търново, 2001. — С. 388–389.

² Гукова С. Н. Космография в системе византийской науки и образования в XI–XII вв. / С. Гукова // Городская культура: Средневековье и начало Нового времени / под ред. В. И. Рутенбурга. — Л., 1986. — С. 29.

Среди множества шестоднегов, известных в византийской литературе¹, *Шестоднев* Иоанна Экзарха Болгарского, составленный, по всей видимости, в начале X ст. в окружении учеников Кирилла и Мефодия, представляет собой масштабную компиляцию, во-первых, аналогичных сочинений св. Василия Великого, Севериана Габальского, Георгия Писидийского², во-вторых, богословских размышлений авторитетных отцов и учителей Церкви (св. Григория Богослова, св. Иоанна Златоуста, св. Иоанна Дамаскина и др.), а, в-третьих, философских трактатов некоторых древнегреческих философов. А потому данный памятник ученые по праву считают наиболее показательным системным обобщением не только святоотеческой традиции толкования событий первых шести дней создания мира, но и античного опыта изучения основных процессов в природе³.

Другой, интересный нам памятник, сопоставимый с *Шестодневом*, прежде всего, в вопросах космологии и описании землеустройства, — *Христианская Топография*. Её составил Козьма Индикоплов, торговец-путешественник, плававший, как можно понять из его прозвища, в Индию, но впоследствии принявший христианство и поселившийся в одном из синайских монастырей. Именно там в 545—547 гг. Козьма, ставший приверженцем антиохийского богословия, написал теологическое и в то же время полемическое произведение против своих непримиримых оппонентов — идеологов сферической концепции Земли⁴.

По справедливому утверждению З. Удальцовой, сочинение Козьмы очень не просто классифицировать по жанровым или каким-либо

¹ Об истории становления жанра, известных и малоизвестных раннехристианских Шестодневов, а также об отличиях в подходах представителей александрийской, антиохийской и каппадокийской богословских школ см.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли / В. Мильков // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 20—30.

² О времени распространения указанных сочинений в литературе Древней Руси до сих пор ведутся научные дискуссии. Об этом и о литературных особенностях каждого текста см.: Прохоров Г. М. Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Л., 1987. — Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). — С. 478—483.

³ Очевидно, поэтому В. Мильков называет сочинение Иоанна «славянской антологией античной философии». См.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли / В. Мильков // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 15.

⁴ О богословских идеях в Топографии, см.: Григорьев А. В. Космологические и онтологические идеи в «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы / А. Григорьев // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 904—905.

формально-содержательным признакам¹. Двенадцать Слов, из которых оно состоит, одновременно посвящены опровержению сферического устройства Земли, характеристике некоторых процессов в природе, описанию отдаленных экзотических стран (Эфиопии, Индии и др.), а также комментированию событий Священной Истории, воссозданных в библейских книгах.

Идейно столь различные, *Шестоднев* и *Христианская Топография* все-таки схожи, во-первых, экзегетическими комментариями и религиозно-назидательной направленностью изложения, и, во-вторых, — своеобразием авторской экспликации. Анализ особенностей выражения позиции автора в тематически родственных, но идеологически и концептуально противопоставленных произведениях и составляет цель настоящей статьи.

Проблема авторства в древних литературах является одной из наименее изученных, дискуссионной и потому весьма перспективной в современной медиевистике. Отдельные положения и некоторые связи между категорией автора и другими структурными составляющими средневекового сочинения в свое время разрабатывали Д. Лихачев², С. Аверинцев³, С. Бройтман⁴, А. Демин⁵, Е. Конявская⁶, П. Белоус⁷. Критическое осмысление высказанных ими идей предпринял А. Александров. В его обобщающей статье предлагается рассматривать средневекового автора с присущими ему монологичностью и диахроничностью как носителя особого креативного сознания, способного, в частности, занимать разные «точки зрения» внутри возводимой им картины мира⁸. Представляется, что одной из таких «точек зрения», наделенной, очевидно, наибольшими конститутивными свойствами,

¹ Удальцова З. В. Козьма Индикоплов и его «Христианская Топография» / З. Удальцова // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 467.

² Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. Лихачев. — М., 1979. — 376 с.

³ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. — М., 1997. — 343 с.

⁴ Бройтман С. Н. Историческая поэтика / С. Н. Бройтман. — М., 2001. — С. 142–161.

⁵ Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова / А. Демин. — М., 2003. — С. 15–360.

⁶ Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.) / Е. Конявская. — М., 2000. — 199 с.

⁷ Білоус П. В. Руський автор / П. Білоус // Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі) : збірник статей. — Житомир, 2003. — С. 33–43.

⁸ См.: Александров О. В. Автор в українській середньовічній літературі / О. Александров // *Sacrum і Біблія в українській літературі* / за ред. І. Набитовича. — Люблін, 2008. — С. 79–92.

является непосредственно авторская позиция, выражающая субъективный взгляд книжника (особенно, выступающего толкователем и полемистом, как в нашем случае) на описываемые события.

И в *Шестодневе*, и в *Топографии* авторская позиция раскрывается через воссоздание собственного образа, очерчивание образа адресата, разнообразные обращения к адресату, провоцирование полемических диалогов с этим адресатом и, конечно же, пафос изложения материала, неотъемлемое условие построения риторического высказывания.

В основе очерченного образа автора *Шестоднева* лежит традиционный для средневекового произведения «топос скромности» — сознательное уничижение, а иногда даже высмеивание своих способностей в словесном творчестве. Авторское «само-усмирение» начинается, как и полагается, в Прологе — перед содержательной частью произведения. В нем Иоанн делится «секретом» проделанной работы — рассказывает, при каких условиях составил данные экзегезы. Книжник утверждает, что все идеи, которые он использовал для объяснения обстоятельств божественного мироустройства, были позаимствованы им у «богатых собственников». А сам он только укрепил то, что ему «пожертвовали», уточняющими дополнениями.

Наглядно иллюстрируя такое «откровение», компилятор называет себя хозяином, желающим построить дом, но не имеющим для этого всего необходимого: «**Не имѹщѹ же ємѹ чимѣ сътворити, шедѣ бы к богатымъ и спроситъ бы от нихъ — от ового мраморѣ, а от дрѹгаго бръсєлнѣ, ти стѣны бы возградилъ, и мраморомъ помостилъ прошеніемъ от богатыхъ**»¹. Для того, чтобы осуществить намерение, «нерадивый хозяин» вынужден просить строительные материалы у состоятельных соседей. У самого же для возведения дома нашлась только солома и тонкие прутья: «**Да не нмы в домѹ своемъ ничтоже, чѹжими возгради словєсы, приложи же и от ницаго домѹ своего, но акы солomѹ и лѣсы — словєса своя**»². Скромный книжник называет свои рассуждения неустойчивой «соломой», а она не годится для строительства прочного здания — обоснования космологических теорий, наподобие тех, которые вывели знаменитые богословы и проповедники.

Образ «неумелого» рассказчика поддерживается автором в продолжение всего сочинения. В V Слове, например, «увлекшись» ха-

¹ Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 64.

² Там же. — С. 64–65.

рактической морских животных, Иоанн выказывает недовольство в связи с тем, что утратил, как ему кажется, чувство меры в изложении. В этот раз компилятор сравнивает себя с пловцами, не имевшими приборов для измерения водного расстояния и потому сбившихся с раннее установленного курса: «**Оумъ же мон впадъ въ недовѣдомыа чюдеса забы на годноую мѣрѹ. Ти то же стѣвори, тако же и по ширинѣ морьстѣй, гребца коравлѣмъ плывѹща, и не имоуще чьсомъ замѣрити, не разѹмѣють дрѹгонци, колико соутъ преплоули**»¹. «Рассеянный» ум созерцателя морских глубин «заплыл» так же далеко, как легкомысленные пловцы, не оснастившие свой корабль надлежащими навигационными приспособлениями.

Из приведенных примеров авторского «самонаблюдения», в которых воссоздаются примечательные и, вместе с тем, весьма традиционные для христианского мыслителя образы «домостроителя» и «пловца», можно заключить, что сам комментатор наделяет себя некой творческой рефлексией. Экзегет сознается в писательской «беспомощности», тем самым как бы заверяя читателя в том, что видит недостатки своего произведения.

В отличие от скромного «зиждителя» в *Шестодневе*, автор *Топографии* предстает суровым поборником «истинного» понимания миропорядка, строго поучающим единомышленников и резко отторгающим онтологические идеи оппонентов. Уже во вступительной преамбуле к тексту Козьма безапелляционно заявляет, кто по праву может именоваться «настоящим» христианином, что он исповедует и как в действительности следует понимать Священное Писание: «**Разоумъ имѹще и рачителе свѣта истиннаго соутъ, и вѹдѹщаго вѣка сограждане святыхъ тѣшесѧ бытии, иже ветхый и новый завѣтъъ божественный сѹще повѣдающе, иже Христоу и Мѹисею повинуѹщесѧ, иже начаткѧ тѣхъ дажь и до конца вѣслѣдоюще, иже никако же мирови ѿ Бога прѣити исповѣдающе, и вѣроюще воскресеннѹ бытии чловекомъ, и соудѹ, и наслѣдовати праведнымъ Царство Небесное**»². В представлении автора *Топографии* истинные христиане верят только тому, что повествуется в Библии, повинуются

¹ Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 411.

² Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 910.

Христу и его ученикам и признают, что Бог, создавший мир, приготовил также Царство Небесное для праведников.

Заметной чертой, объединяющей *Шестоднев* и *Топографию*, является то, что образы неспособного рассказчика и категоричного защитника «истинного» вероисповедания выдержаны до конца изложения. При этом в обоих произведениях образ автора особенно отчетливо вырисовываются при контурном воссоздании образа адресата.

В *Шестодневе* Иоанн Экзарх Болгарский выводит два типа адресатов — восторженных «боголюбцев», созерцающих сотворенный Богом мир, и кошунственных вероотступников, подвергающих сомнению основные положения христианского учения.

«Боголюбцев» автор эстетизирует — воспекает их радостное упоение непостижимым совершенством Вселенной: «**Блнко бо питна и ядения насыщающесе рѹмѹми бываютьъ и свѣтлѹи и весели, то колико паче иже ся кормитъ мыслѹми, на Божна дѣла вѣзѹра и красѹся нѹми**»¹. Автор воспринимает наблюдение за мирозданием как насыщение благими мыслями, воодушевляющими человека: «**Тацы бо иже вѹдѹтъ, якоже Писание глаголетъ, перне возрастѹтъ, якоже орли, теци же имѹтъ и не трѹдѹтися, радость бо ни трѹда вѣстъ и крилѣ раститѹтъ**»². Это особенное вдохновение сродни крыльям, возносящим и быстро перемещающим верующего от одного объекта любования к другому.

А вероотступников автор «оплакивает» — порицает за заблуждения, которые они отстаивают, и возмущается их нежеланием прислушаться к каноническому мнению в непростом вопросе. Так, осуждению поддаются иудеи, не верящие в то, что Непорочная Дева родила Богочеловека: «**Ѱ немѣ же лѣпо есть и поплакати сѹ о каменѣвша срѣца жидовска**»³. «Окаменевшие сердца» иноверцев вызывают у Иоанна слезы разочарования.

В *Топографии* Козьма Индикоплов тоже выводит два типа адресатов — вольнодумных языческих философов и ревностных христиан. Первый тип вызывает авторское негодование и, собственно говоря, побуждает к размышлениям о вселенском устройении. Об этом говорится в начальных строках текста: «**Къ хотѹщим христїанствовати, по внѣшнимъ же крѣгловидно небо мнѹщим и**

¹ Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 53–54.

² Там же. — С. 54.

³ Там же. — С. 383–384.

прославляющим»¹. «Истинное» христианское сознание не позволяет принять «кругловидную» концепцию мира.

Ниже подается яркая характеристика «мирских мудрецов», разделяющих идею сферической земли: «Словосъбатель, и привидѣннѣи и сновидца прозывающе, и брови возводащи, тако нѣкое великомуудроюще, прочимъ чловѣкамъ, въбрацаемъ въбразъ, и кроутоносно небеси двизание дароуесть, и землѣмъѣрными раздѣлени, и звѣзднымъ чтеннемъ, и извѣтнемъ словесъ и соусловнемъ, и меростію мѣрскою прѣиматїи начинаютъ положенїа и въбразъ мѣра ѿ солнечнаго и лучнаго исчезновенїа, льстаще и прельщаеми»². «Нахмуренные пустословы» отстаивают ложные взгляды из-за того, что слишком много значения придают всевозможным «внешним» наукам, сильно прельщающим умы, но все равно бессмысленным, по мнению Козьмы.

Прельщенным «умникам» Индикоплов противопоставляет праведников, не подвергающих сомнению откровения, изложенные в Св. Писании. Категоричный автор называет их «разумными» и «покорными» и заверяет, что только они вместе со святыми станут согражданами Небесного Царства: «Внимають во все Божественное Писание, таже писана быша Моисеємъ списавшимъ тварь, или ѿ иныхъ пророкъ, мѣста и въбразы твари всеа, в нихъ же естъ знаменаемо и мѣсто, в немъ же естъ Царство Небесное еже въещаваесть Владыка Христосъ, даровати Богоу, праведнымъ чловѣкомъ»³. «Внимательные» к Св. Писанию становятся примером для тех, кто чрезмерно увлечен «ненужными науками». Поэтому второй тип адресатов выполняет важную идеологическую функцию в *Топографии* — определяет надлежащий уровень религиозного исповедания, на который автор желает вернуть «соблазненных», свою, как видно, основную аудиторию.

В равной мере противопоставленные между собой в двух произведениях, типы адресатов помогают обоим авторам вести изыскательное и одновременно полемическое рассуждение. При этом вполне естественно, что мыслители соответствующим образом и обращаются к своим адресатам.

Иоанну и Козьме свойственно адресовать потенциальному читателю откровенно дидактические призывы и наставления. Предназначенные для привлечения внимания к конкретным деталям изложе-

¹ Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 910.

² Там же. — С. 911.

³ Там же. — С. 910.

ния, авторские обращения в *Шестодневе* и *Топографии* выражаются в форме императивов — громогласных требований, различающихся по функциональным признакам.

В *Шестодневе* чаще всего встречаются морально-поучительные императивы, призывающие адресата к благочестивому образу жизни. В ряде случаев Иоанн вербализирует свои призывы, как, например, в размышлении об идее неких философов, проповедующих переселение душ: «**Не моѣ мнѣти преже ю сътвореноу телеснаго нхъ състава ни пребывающоу присно. Бѣжи вьладоуцихъ философъ, иже са нѣ стыдѣтъ глаголюще, такы же соутъ наши дѹши, акы же песьа**»¹. Утверждая несостоятельность такого учения, автор требует от своих слушателей конкретных действий — «беги от них!».

В других ситуациях морально-поучительные императивы не вербализированы — они вытекают из авторских наставлений. Скажем, о целомудрии вдовы говорится так: «**Слышите жены, како ти чистота вдовѣства и въ бесловесныхъ есть. Что паче речемъ о тѣхъ, многымъ поемлющихъ не лѣпѣ**»². Воспевая «чистоту» вдов, автор призывает свою аудиторию следовать такой же воздержанности. Не вербализированное поучение по силе воздействия ничем не уступает вербализированному.

Кроме морально-поучительных, Иоанн использует побудительные императивы. Требуя повышенного внимания к высказываемому совету (пожеланию), экзегет может обратиться к читателям следующим образом: «**Слыши же и ты, моужю, еже тебѣ достонѣ повесѣдованію**»³. Побуждение слушать может быть адресовано и оппонентам-вероотступникам или просто недобропорядочным христианам: «**Слышите злогостѣи, скпїи и затварающеи врата, тоже ни крова дадоуще въ зимный гвдѣ ноцїю**»⁴. Данный вид императивов помогает автору акцентировано общаться со своей аудиторией, заставлять её задуматься над конкретными суждениями.

Но иногда Иоанн намеренно избегает строго побудительных требований. В этих случаях он прибегает к своего рода просительным императивам, выражающим мольбу придерживаться тех или иных норм религиозного поведения. Например, избегать различных искушений во время поста: «**Молю же вса вы: да чистѣ алчбѣоу съхра-**

¹ Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 416.

² Там же. — С. 431.

³ Там же. — С. 407.

⁴ Там же. — С. 428.

ните, не осквернаѣе кривинами»¹. Такая молитвенная просьба призвана заменить строгое безальтернативное наставление, но при этом все равно выражается в форме императива.

Как видим, морально-поучительные, побудительные и просительные императивы в *Шестодневе* демонстрируют дидактический характер авторских обращений к адресату.

В *Топографии* тоже употребляются морально-поучительные и побудительные императивы («Подівіса!», «Вънемми!», «Да не оубо лєсть подимєши!»). Но, кроме того, Козьма часто обращается к отдельным слушателям в личной форме, называя их по именам («ѡ боголюбче Панфиле», «дружиє любезный», «ѡ трудолюбезный в моужех Анастасиє»²). Личные обращения, подчеркивающие духовную связь между автором и его единомышленниками, применяются преимущественно в тех местах изложения, в которых Козьма четко противопоставляет доктрину, исповедуемую «праведниками», и заблуждения «прельщенных умников».

Следовательно, рассуждая на религиозные и научные темы, Иоанн и Козьма попутно проповедуют христианское благочестие. Проповеднический характер *Шестоднева* и *Топографии* усматривается, в том числе, и в провоцировании дискуссий с возможным собеседником. Иоанн Экзарх Болгарский, например, постоянно как бы дебатировал с кем-то по поводу стадий космогенеза, не до конца проясненных религиозных вопросов и т. д. При этом автор *Шестоднева* использует весьма популярный в средневековой полемической литературе прием введения потенциального оппонента³.

В V Слове, например, рассуждая о непостижимости взаимоотношений Бога-Отца и Бога-Сына, Иоанн аргументирует церковную позицию по данной теме так, как будто ведет не заочный, а реальный спор с неким собеседником: «Да са стыдѣт ерєтници оуготовленыхъ ради святыхъ преже начала оутвари сеа. А бынѣ бѣ коли, егда

¹ Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 469.

² Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 920.

³ На диалоге с вероятным оппонентом построена большая часть поучений св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского и других отцов Церкви. В ближайшем же к Шестодневу литературном контексте, в экзегетических сочинениях Феофилакта Болгарского, «прения» с еретиками и отступниками являются композиционным стержнем, объединяющим толкования описанных событий и высказываний Христа и его учеников в целостную богословскую систему.

его не вѣ глаголютъ»¹. Из этого возгласа видно, что слушателем автора выступает еретик. Включая его образ в догматическую полемику, Иоанн предметно излагает важнейшие положения православной христологии и тем самым озвучивает отношение Церкви к разным альтернативным мнениям об отношениях Лиц Святой Троицы.

А в *Топографии* бескомпромиссный автор провоцирует дискуссию с возможным собеседником, откровенно выражая пренебрежение в его адрес. Достигается это с помощью ещё одного часто употребляемого в средневековых полемических произведениях приема введения безличного оппонента. Критикуя «неправильные» суждения идейных противников, Козьма, как правило, говорит о них в общем, не уточняя их религиозный или профессиональный статус и тем более не называя имен.

Зато свои критические размышления Индикоплов укрепляет сильной речевой фигурой — вереницей риторических вопросов, которые, по всей видимости, должны подчеркнуть неспособность оппонентов дать на них вразумительные ответы. Вот как оспаривается, например, идея круглой Земли: **«Како оубо кроугловидно небо и вбращаемоу? Како и звѣзды вса с нѣм не вбращаються, аще ли кромѣ его стоать? Како ввы текутъ, ввы стоать?»**². В другом месте высказываются возражения против мнения о существовании девяти небес: **«Поужда взыскати, христѣанствоватѣ хотащимъ ѿ сиухъ .и. (восемь), ли .ѳ. (девять) небесъ? Въ которое нхъ вниде Христос, иде же и сами имоуть надежду вниити? И каа потреба инѣхъ .з. (семь) ли .и. (восемь) небесъ?»**³. Множество безответных вопросов к безликим собеседникам, именуемым исключительно «они», очевидно, должно показать несуразность их космологических взглядов. Следовательно, автор провоцирует дискуссию с вероятным оппонентом не ради выявления истинного состояния вещей, а ради обличения сторонников «ложных» теорий.

Введение в изыскательно-догматическое рассуждение мнимых лиц выполняет характерную для анализируемых сочинений идеологическую функцию. Возражая антагонистам, богословы-проповедники тем самым исповедуют близкую им религиозную доктрину, подчеркивая её наиболее убедительные, как они полагают, принципы.

¹ Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 459–460.

² Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 911.

³ Там же. — С. 920.

Но ярче всего авторская субъективность выражается в самом пафосе изложения, ключевом «наполнителе» риторического высказывания. Если Иоанн Экзарх Болгарский время от времени «разбавляет» свои, в целом уравновешенные размышления, восклицательной либо вопросительной тональностью, то автор *Топографии*, кроме эмоциональных восклицаний, часто применяет повышено экспрессивные инвективы.

В *Шестодневе* восклицательные возгласы используются всякий раз при оживленном пересказе событий, описанных в первых главах *Бытия*. Иоанн часто начинает новую мысль (или новое наблюдение) с риторического выкрика, придавая рассуждению чрезмерное возбуждение. Выражениями типа «**У неизъглаголемѣй премоудрости творчѣй!**»¹, «**Колико ти стечеса в часть естествомъ изводи.мо!**»², «**А оуже како лице коегождо овоца!**»³ выражается восхищение Творцом мира и его прекрасными деяниями и тем самым задается нужная тональность всего последующего изложения.

В иных ситуациях зачарованное упоение автора непознаваемой красотой Вселенной передают уже вопросительные обороты — не менее эмоциональные возгласы. В тексте встречаются как одиночные вопросы («**Блико во ехидна кромѣ своего приѣщенія Богъ не остави, то ли твоего всего ни приѣщаетъ?**»⁴), так и сдвоенные («**Каци ти соутъ рываре иже могуѣтъ роды ты различныа нам начитати? Кто же можетъ иже на врезѣхъ морьскихъ и състарѣли сѧ сказати намъ по истинѣ то?**»⁵). Но, так или иначе, эти конструкции призваны явить невыразимую радость, переживаемую верующим при созерцании премудрого устройства природы.

Следовательно, экспрессивные восклицания и вопрошания выполняют одинаковую функцию в *Шестодневе* — материализуют риторический пафос, ту чувственную призму, через которую автор ведет эстетическое комментирование событий устройства мира.

В *Топографии*, как и в *Шестодневе*, эмоциональные восклицания также помогают автору выразить восхищение Творцом: «**Вижь хы-**

¹ III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 426.

² Там же. — С. 461–462.

³ Там же. — С. 467.

⁴ Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского / подг. изд. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. — М., 2001. — С. 406.

⁵ Там же. — С. 393.

треца мѹдрости, и маши же и въ себе въраз хытрѣца!»¹. Однако в ряде других рассуждений повышенная тональность высказывания нужна Козьме для того, чтобы передать свое негативное отношение в адрес очередного оппонента: «Не вѣмъ како подвѣжаемъ изрече, и чюдити ми сѧ сътвори, такому, многооученоу мѹжю мѹдрости, сице, ѡслѣпѣтѣ сѧ ѡ зѣлна любочестѣа!»¹. При этом восклицания, усиленные морально-поучительными и побудительными императивами, демонстрируют, так сказать, градус дискуссии, беспрерывно инициируемой составителем *Топографии*.

В конечном итоге такая активная импульсивность в опровержении «заблуждений» приводит к использованию лексических оборотов, по своей стилистической окраске приближающихся к инвективам. Так, рассматривая учения некоторых мыслителей, Козьма может охарактеризовать высказанные ими суждения так: «кощюны ихъ мнимыа», «сѹетнымѣ ѡвѣты поразѹмѣша», «соѹесловіа ихъ и мѹдрословіа лестнаа»². Резкие оскорбительные выражения усиливают непочтение Индикоплова к идейным противникам и, безусловно, выступают способом достижения психологического превосходства над ними.

Экспрессивный авторский пафос подчеркивает *острообличительный* характер *Топографии*, в которой опротестовывается распространенная во времена Козьмы религиозно-философская концепция сферичности Земли.

Умиротворенный пафос автора *Шестоднева* и разительно отличающийся от него агрессивный пафос автора *Топографии* в какой-то мере можно объяснить духом определенной богословской традиции, которой следуют сочинители. Если Иоанн, согласно подходу каппадокийцев, принимает и частично разделяет философское наследие античных мыслителей, то Козьма, как неистовый поборник позиций антиохийцев, напрочь отказывается рассматривать какие бы то ни было, для него всегда «кощунственные», мнения «язычников» о мироустройстве³.

¹ Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 920.

² Там же. — С. 925.

³ Подробнее см.: Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли / М. Громов, В. Мильков. — СПб., 2001. — С. 158–162; Мильков В. В. III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / В. Мильков // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 420–421.

В целом, особенности выражения авторской позиции в *Шестодне* Иоанна Экзарха Болгарского и *Христианской Топографии* Козьмы Индикоплова позволяют высказать несколько соображений относительно жанрового своеобразия данных памятников.

Во-первых, в обоих сочинениях богословствующие экзегеты и одновременно проповедующие апологеты, Иоанн и Козьма ведут свои изыскательные рассуждения от первого лица, отстаивая конкретные религиозно-философские позиции как непосредственные сторонники.

Во-вторых, образы автора и адресата, характерные обращения и провоцирование полемики с адресатом и, более всего, пафос самого изложения указывают на то, что, наряду с природоведческими, в *Шестодне* решаются ещё и нравственно-просветительские, а в *Топографии* — полемические задачи. А это означает, что формы выражения авторской позиции выполняют наиболее ощутимую в жанровом отношении конститутивную функцию.

Действительно, выявление авторской субъективности помогают Иоанну Экзарху Болгарскому разом восхвалять Творца и созданную им Вселенную, исследовать основные и специфические закономерности функционирования различных природных процессов, дебатировать с оппонентами и наставлять единомышленников.

Аналогично и Козьма Индикоплов, позиционирующий себя описателем земли, по ходу изложения «уклоняется» в спорные темы и в результате составляет скорее обличительный трактат-опровержение, чем, собственно говоря, подробную «топографию». В то же время, многочисленные экфрасисы, которые не были предметом рассмотрения в настоящей статье, дают основание считать данный памятник ещё и объемным историко-географическим очерком.

Стоит ли при таком отчетливо просматривающемся доминировании иных родо-жанровых литературных признаков, продолжать называть *Шестоднев* и *Христианскую Топографию* «естественнонаучными» сочинениями, учитывая даже своеобразие научных поисков в средневековую риторично- и религиозно-центричную эпоху, — открытый вопрос, адресованный современным медиевистам с целью обстоятельного обсуждения.

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ КОСМОГЕНЕЗУ В СЕРЕДНЬОВІЧНИХ КОСМОЛОГІЧНИХ ТВОРАХ

Середньовічні космологічні твори становлять окремий літературний пласт богословсько-філософських роздумів про влаштування Всесвіту, закономірності протікання різноманітних процесів у природі, виникнення та особливості існування тварин та рослин тощо. Винятковою відмінністю цих міркувань, розрахованих на добре обізнану й широко освічену аудиторію, є релігійно-дидактична основа викладу, зумовлена християнським світоглядом їх авторів. Оскільки ж у порівнянні з античною добою у Середньовіччі навколишній світ сприймається не просто як творіння Бога, а як «символічне вираження трансцендентного задуму», тобто як образно унаочнене «відображення релігійної ідеї»¹, мислителі не стільки описують кожне явище з точки зору того, яким воно є, скільки розтлумачують стосовно закладеної в ньому морально-повчальної істини.

Космологічні твори, які в широкому сенсі слова являють собою розгорнуті екзегези, наділені кількома помітними змістовими ознаками. По-перше, попри явну етичну складову цим творам притаманне й естетичне спрямування — втілення ідеї неперевершеності й досконалості буття, задуманого Богом. По-друге, у цих творах впроваджуються властиві для Середньовіччя богословсько-філософські ідеї, внаслідок чого з'являється цілком релігійна теорія упорядкування світу.

Одними з прикладів таких творів є шестодневи — коментарі-тлумачення перших глав ветхозавітної книги *Буття*, в яких йдеться про створення світу за шість днів. Популярне роз'яснення етапів біблійного космогенезу, потреба в якому була, вочевидь, пов'язана з його доволі побіжною і водночас утаємниченою розповіддю у Св. Писанні, входило в коло зацікавлень церковних проповідників та учителів ще з апостольських часів. Починаючи з III ст. *Шестоднев* стає улюбленим жанром середньовічних інтелектуалів, які ставили собі за мету співвіднести накопичені на той час космологічні знання із християнським догматичним вченням².

¹ Гукова С. Н. Космография в системе византийской науки и образования в XI—XII вв. / С. Гукова // Городская культура: Средневековье и начало Нового времени / под ред. В. И. Рутенбурга. — Л., 1986. — С. 29.

² Про історію становлення жанру, більш відомі та маловідомі ранньохристиянські Шестодневи, а також про відмінності у підходах представників олександрійської, антиохійської та каппадокійської богословських шкіл див.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли / В. Мильков // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 20—30.

Найвідомішими вважаються шестодневи Василя Великого, Серверіана Габальського, Георгія Писидійського, а також Іоана Екзарха Болгарського¹. *Шестоднев* останнього, написаний на початку X ст. у книжному середовищі учнів Кирила та Мефодія, становить розлогу компіляцію попередніх шестодневів (в першу чергу, Василя Великого), а, крім того, філософських трактатів деяких античних мислителів. А тому цю пам'ятку умовно можна вважати системним узагальненням не тільки святоотецької традиції тлумачення подій створення світу за шість днів, але й античного досвіду вивчення сутності основних процесів, що тривають у природі².

Ще одним прикладом своєрідного космологічного твору можна вважати *Християнську Топографію*, написану Козьмою Індикопловом, торговцем-мандрівником, який у певний час залишив свою діяльність і під впливом учення олександрійського філософа Патрікія прийняв християнство, оселившись у одному із синайських монастирів. Послідовник антиохійської богословської школи, Козьма написав космологічний і водночас непримиримо-полемічний твір проти прихильників шароподібної концепції світу. Як вважають історики, відбулося це приблизно в 545–547 рр.³

За справедливим спостереженням З. Удальцової, *Християнська Топографія* — специфічний твір, який не просто класифікувати за жанровими і змістовими ознаками⁴. Дванадцять Слів, з яких складається пам'ятка, одночасно присвячено спростуванню ідеї сферичної форми Землі, характеристиці деяких природних процесів, описанню екзотичних віддалених країн (Ефіопії, Індії тощо), а також коментуванню подій Священної Історії, викладених у біблійних книгах.

¹ Час розповсюдження цих творів у літературі Давньої Русі до сих пір викликає наукові дискусії. Про це, а також про літературні особливості кожної розповіді див.: Прохоров Г. М. Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Л., 1987. — Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). — С. 478–483.

² Саме з цієї причини В. Мильков і називає твір Іоанна «слов'янською антологією античної філософії». Див.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли / В. Мильков // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. В слово. — М., 1996. — С. 15.

³ Детальніше див.: Григорьев А. В. Космологические и онтологические идеи в «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы / А. Григорьев // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 904–905.

⁴ Удальцова З. В. Козьма Индикоплов и его «Христианская Топография» / З. Удальцова // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 467.

У нашій статті пропонується побіжно розглянути далеко не всі, а тільки деякі положення богословсько-філософських концепцій космогенезу на прикладі ідейно та навіть ідеологічно протипоставлених, але при цьому найбільш значущих, як видається, космологічних творів Середньовіччя — *Шестоднева* Іоана Екзарха Болгарського та *Християнської Топографії* Козьми Індикоплова.

Як літературна пам'ятка *Шестоднев*, що складається з Прологу та шести Слів, цікавий, на думку В. Бичкова, серед іншого тим, що в цій компілятивній екзегезі міститься трактат із християнської естетики. У ньому Іоан розвиває «філософію божественної творчості, в якій Бог осмислений як верховний творець, Художник, а весь універсум, людина — як його прекрасні творіння, витвори божественного мистецтва»¹. «Пречудова довершеність» створеного світу виступає тою ідейною призмою, крізь яку автор коментує всі процеси шестиденної світобудови². При цьому саме поняття «краси», яка, за спостереженнями В. Милькова, «тракується як об'єктивна властивість природи»³, не часто зустрічається у викладі і поступається утворенням, похідним від слів «*лѣпота*» та «*доброта*»⁴.

Модус естетичного осмислення подій біблійного космогенезу Іоан задає вже в першій фразі Прологу, що передує основній частині твору. Розповідач вигукує, що немає більшої насолоди для віруючого, ніж обдумувати вчинене Творцем: «*Что краснѣе, что ми сладчайше боголюбцемъ, иже поистиннѣ жадят жизни вѣчныя, не ежели присно Бога не отступити мысляю и поминати Его добрыя твари?*»⁵. Вже

¹ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : в 2 т. / В. Бычков. — М.; СПб., 1999. — Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — С. 23.

² Принагідно зазначимо, що, крім російських вчених В. Бичкова, Г. Баранкової та О. Панченко (Панченко А. М. Некоторые эстетические постулаты в «Шестодневе» Иоанна Экзарха / А. Панченко // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. — М., 1976. — Т. 1. — С. 32–41), «естетичність» твору Іоанна приваблює й болгарських дослідників. Див., напр.: Кочев Н. Ц. Йоан Екзарховото виждане за красивото отразено в неговия «Шестоднев» / Н. Кочев // Проблеми на културата. — София, 1980. — Кн. 5. — С. 101–117.

³ Мильков В. В. III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / В. Мильков // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 423.

⁴ Див. словник вживань: Aitzetmüller R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes / R. Aitzetmüller. — Gras, 1975. — Bd. VII. — 255 p.

⁵ Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского. Пролог / подг. текста, перев. и комм. Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 126.

одне тільки розмірковування з приводу акту божественного творіння, яке визнається «добрим», естетизується — називається «прекрасним» та «солодким».

У самому ж розмірковуванні естетично виражені декілька вагомих ідей, якими автор конкретизує загальну концепцію незбагнено-досконалої божественної творчості і тим самим розкриває зміст свого етико-естетичного трактату, розчиненого в космологічній оповіді.

Найбільш вагомою з-поміж інших та такою, що розвивається протягом усіх частин твору, виглядає ідея вищої впорядкованості Всесвіту, благоустроєного Творцем. У Пролозі ця до певної міри центральна думка *Шестоднева* втілена в установчому судженні: **«Все во еже восхотѣ Господь, и сотвори. Восхотѣ во сотворити не елико може, но елико же вѣдаяше, яко довлѣтъ»**¹. Бог зводить навколишній світ не таким, яким може його звести, а таким, яким йому належить бути.

У подальшому викладі ідея помірної достатності усього створеного неодноразово укріплюється низкою уточнюючих умовиводів. Зокрема, у Пролозі йдеться про належне розмежування процесів у природі, внаслідок чого й виникає «премудрий» Порядок. **«Море во», — розмірковує Іоан. — «Бұрями мұтимо и надымающися на сұсұдұ землю и проливаємо, пѣска ся стыдѣтъ и нарочитыхъ предѣлъ не рачѣтъ престѣпати, но яко конь текий и воздержаетъсѣ ѹздою, сице ти море, непѣсанный законъ видѣя, пѣскомъ написанъ, и вѣзвращаетъсѣ»**¹. Зачарований спостерігач в захваті від такого упорядкування, при якому бурхливе та нестримне море «соромиться» переступити береговий пісок — свій встановлений «закон» і «кордон».

Божественне улаштування Всесвіту, за Іоаном, зводиться до такої взаємодії природних явищ, за якої кожне з них, наділене особливою властивістю і тому унікальне й самодостатнє, не заважає, тим більше, не перешкоджає другому, а, навпаки, єднається з ним завдяки спільним якостям. Тому в III Слові *Шестоднева*, присвяченому виникненню стихій, оповідач, переказуючи міркування Василя Великого та Іоана Дамаскина, наголошує саме на такому «спряженому» узгодженні землі, води, повітря й вогню: **«Се земля, соуха соущи и студена, примѣшается къ водѣ, по оужичьству студеномѹ единить ... Вѣздохѹхъ своимъ ходотанствомъ миротворецъ бываетъ, рать мѣжи собож держащѹ естество водномѹ, и огненомѹ къ водѣ мо-**

¹ Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского. Пролог / подг. текста, перев. и комм. Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 128.

кרותъ, а ко огню теплотъ приплѣтаа. Угнь же тепло и соухъ сый естествомъ. Теплотъ же къ воздухоу привазаъ естъ, соухотъ же земли общество възраааетъ»¹. Гармонічне поєднання стихій утворює монолітне природне коло, в якому кожне явище, розкриваючи свої якості, сприяє також реалізації властивостей іншого.

Думка про премудро впорядкований Всесвіт перегукується з ідеєю неперевершеної краси всіх божественних створінь. У розміркованні Іоана ці ідеї споріднені і тому, зазвичай, втілюються паралельно, логічно довершуючи одна одну. Скажімо, у III Слові, наприкінці повідомлення про дивне утворення моря розповідач коментує біблійні слова Творця «и видѣ Богъ яко добро», якими у Біблії супроводжується кожний акт світобудови, наступним чином: «Гладокъ бо позоръ влещащюуся морю, егда сѧ оутѣши сѣло, сладко же егда и кроткымъ поддыханіемъ, въздвижетъ сѧ плещи, и акы баграми воланами играа, пририщеть к земли соусѣдѣ, и акы мирнымъ рукама пріемающи цѣлоуетъ»². Автор, який тут знову спирається на Василя Великого, буквально насолоджується виглядом моря. Воно видається йому прекрасним і коли спокійним виблискує під сонячними проміннями, і коли бурливим грається невгамовними хвилями, «ніжно цілуючи» берег.

У VI Слові *Шестоднева* захоплення неперевершеною красою всього, що звів Бог, поступово перетікає в урочисте оспівування його найвеличнішого творіння — людини. Тут Іоан напрочуд емоційно естетизує ідею непізнаного духовно-інтелектуального потенціалу людини — свій, вочевидь, головний умовивід від спостереження за довершеністю створеного світу.

Поетизуючи здатність людини вдосконалюватися шляхом безмірного розширювання власних здібностей та поглиблювання уявлень про навколишнє середовище, автор найбільше дивується можливостям людського розуму: «Умъ сѧ акы погублю чюдѧся, и недомышляюся: в коль малѣ тѣлѣ толѧка мысль, обынѣущи всю землю и выше невесъзыдѣущи»³. Людина пізнає Всесвіт думкою, яку не можна виміряти, хоча вона й вміщується в «малому» тілі. При цьому своїм поглядом

¹ III Слово «Шестоднева» Іоанна Екзарха Болгарского / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 451.

² Там само. — С. 451–452.

³ Из «Шестоднева» Іоанна Екзарха Болгарского. Слово Шестого дня / подг. текста, перев. и комм. Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 134.

людина спроможна обійти земну кулю, відстеживши усі важливі процеси її існування: «Где ли ест привязан ѹм тѣ? Како ли изиды ис тела проидет кровы насобныя, проидет вѣздѹх и облакы, минет сѣньце и мѣсяць и все пояся и звѣзды, етирь же и вси небеса: в том часѣ пакы в теле ся своею оврящѣт. Кыиѣма крилома вѣзаетѣ, кыиѣм ли пѹтем прилетѣ? — не могу ислѣдити»¹. Розум допомагає вивчити світ. Однак, яким чином свідомість поринає у невідоме і як при цьому пересувається, авторові збагнути не вдається.

У контексті коментаря божественної світобудови таке урочисте оспівування людини виступає формою звеличення її премудрого Творця. Іоан фактично стверджує: буття пречудово довершене, бо взірцем творіння є ні з чим не зрівняна за потенцією та загадковістю істота — особистість.

У цілому ж, естетична концепція автора *Шестоднева* зводиться до ємкої тези, виведеної ще першими християнськими учителями-проповідниками: «божественно впорядкований Всесвіт — неперевершено прекрасний». Відтак dokonана краса всього зведеного, включаючи й людину з її унікальними психофізичними властивостями, розкривається через його вищий благоустрій.

Втім, жанрове призначення *Шестоднева* полягає не стільки в естетизації етапів божественної творчості, скільки в їх узагальнюючому природознавчому осмисленні. Специфічною ж особливістю такого, на перший погляд, наукового вивчення предмету можна вважати намагання книжника-компільатора побудувати системну теорію космогенезу. Втім, самий «теоретичний» підхід передбачає втілення не так наукових, як релігійно-богословських міркувань щодо улаштування Всесвіту.

Одною з провідних ідей, яка становить концептуальну основу тлумачення процесу виникнення світу, є ствердження розбіжностей цілого. Ця філософема, яка, мабуть, витікає з широко вживаної ще античними мислителями діалектичної формули «єдине пізнається в різноманітному»², неодноразово використовується автором *Шестоднева* при роз'ясненні сутності та описанні структури того або іншого явища, витвореного Богом.

¹ Из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского. Слово Шестого дня / подг. текста, перев. и комм. Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 134.

² Див. розмірковування Артура Х. Армстронга з приводу методології пізнання авторитетного неоплатоніка Плотіна: Армстронг Артур Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / А. Армстронг; перев. с англ. В. А. Самойлова. — СПб., 2003. — С. 199–201.

Наприклад, описуючи стихії у III Слові, Іоан заявляє, що вода завжди однакова за суттю, але відмінна за формою та якостями. Спочатку дослідник спостерігає за морською пучиною і заключає, що, незважаючи на численні моря та затоки, які відрізняються між собою за станом води, вона все одно залишається тою ж самою. Далі аналізуються вже особливості вологи, що знаходиться в різних рослинах: **«Та же вода єдина соущи, сладка соущи, егда воудет в саду иномъ, рекше въ дровѣхъ, то всладѣе паче. Другици во иномъ пакы дровѣхъ соущи вкислѣетъ и пакы огорчаеъ израдъ, егда в пелени бѹдетъ, или въ скамонѣи»**¹. Вода в одному дереві солодиться й стає приємною на смак, а в іншому окислюється й стає гіркою. Тож вода виявляє себе в різних іпостасях, але при цьому залишається тою ж самою стихією.

Думка про різні властивості природних явищ узгоджується із ідеєю їхніх виняткових якостей. Розглядаючи структуру божественних творінь, автор зазначає, що кожна нова стихія наділена особливою ознакою, що відрізняє її серед решти: **«Вода бо свое качество рекше студень имать. А въздухъ влаготъ, а огнь теплотъ»**². Саме наявність відмінної риси й дозволяє збагнути сутність того або іншого явища: **«И тако кождо икоже имать, то по томъ самъ познаваеъ»**². Ідея виняткової якості вказує на диференційний підхід у систематизації матеріалу, який полягає в розмежуванні об'єктів на підставі ключових відзнак³.

Ще одна важлива позиція в побудові теорії виникнення світу — ідея репродуктивності стихій. За авторською концепцією, все, що створив Бог, і саме може спричинювати природні явища та процеси. Тому у V Слові, перед описом тваринного світу, Іоан докладно аналізує здатність води породжувати нові істоти: **«Да авѣе и рѣкы съ**

¹ Див. розмірковування Артура Х. Армстронга з приводу методології пізнання авторитетного неоплатоніка Плотіна: Армстронг Артур Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / А. Армстронг; перев. с англ. В. А. Самойлова. — СПб., 2003. — С. 466.

² III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 450.

³ При цьому цікаво, що автор, відповідно до підходу Аристотеля, чітко розрізняє основне й другорядне найменування об'єкту. Основне призначене для називання сутності якогось явища, а другорядне — для визначення його виняткових якостей. Тому, на думку Іоанна, земля названа землею, а не сушею, хоча сухість — її найголовніша властивість. Див.: III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 431–432.

дѣланій и езера пълводна, каждо их по естъствоу ражаючи. И море вселичныа роды ѿ плаваюцихъ породи». Водойми наділені властивістю давати життя усіляким рослинам та тваринам. Таку потенцію закладає Творець, який вимислює водну стихію з ключовою життєтворчою функцією: «Тако ти вса вода Творцю повеленію работаше, его рода никто же можетъ исчести, тѣхъ же живѣт дѣла, но ходащѣ показавеликаа и неисповѣдимаа Божіа сила купно повеленіемъ живѣт ражати кляючанію въ водахъ вывающѣ»¹. Репродуктивність природи, встановлена божественною волею, вказує на чергову закономірність космогенезу — Творець не просто зводить світ, а ще й започатковує умови його наступного видозмінювання.

Ідея репродуктивності стихій підкріплюється положенням про особливий порядок витворення біологічного середовища. Згідно з ідеєю виняткового порядку, спочатку з'являються прості й тому менш досконалі організми, а потім — значно складніші, відтак більш досконалі: «Бже естъ несовершенѣе, то же преж сотвори, таче потомъ изводитъ и земля съвершенихъ съставъ»². Саме зростаючий принцип «від простого до складного» покладений в основу ієрархії живих істот, яку автор-теоретик намагається побудувати в V Слові: «Первое Богъ сътвори травѣ и сѣно. Ти тогда и звѣрь, иже са имъ кормитъ. Аще во бы первое сътворилъ иже са питаетъ, то не бы чимъ са питати. Да безъма бы тварь та была, животоу не същѣ, имъ же нѣсть чимъ са питати»³. Ієрархія між об'єктами флори й фауни обумовлена фактором доцільної послідовності. Явища природи виникають після створення необхідних умов для їхнього подальшого функціонування.

Проте у виведеній ієрархії тварини розрізняються не тільки за часом виникнення, але й за способом життя. Існування у воді визнається простим, тому водні істоти постають менш розумними: «Плавающее въ водахъ естъство несъвершенѣишую жизнь имать, имъ же въ дебельствѣ воднѣмъ живѣтъ и кормятса. И слоухъ во въ рыбахъ тажѣй и зрѣтъ тоупѣ сквозѣ водоу гладяуща, ни памати никакомъ же не имѣтъ во оумѣ, ни мьчта во оумѣ, ни подруга обычнааго». Натомість існування на суші передбачає значно ускладнену життєдіяльність, звідси земні тварини сприймаються як більш розумні: «А въ земныхъ іако же съвершенѣиши естъ жизнь. Души воюю естъ быти

¹ Слово пятого дня / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова / Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 48.

² Там само. — С. 43.

³ Там само. — С. 84.

повелено при всемъ. Чювьства во паче яснѣйша соуть въ нихъ и острѣйше соущихъ тоу разумѣ, истиннѣйша же палмати минѣвшихъ въ мнозѣхъ четверногыхъ»¹. Форми життєвої активності виступають критерієм розрізнення тварин. А побудована ієрархія допомагає авторів впорядкувати світ природи за оціночним принципом.

Безумовно, розглянуті ідеї, передусім, сприяють утвердженню релігійно-богословської доктрини космогенезу, а вже потім відображають результати власне наукового пізнання, яке полягає у вивченні сутності природних явищ та класифікації їх за структурно-функціональними ознаками. Тож тільки умовно *Шестоднев* можна назвати дослідницьким текстом.

Та ж сама картина спостерігається й у *Християнській Топографії*. Козьма Индикоплов, на відміну від Іоана Екзарха Болгарського, не надто захоплюється естетичним оспівуванням досконалості Всесвіту. Втім, ідея неперевершеності буття та величі його Творця апіорі визнається та імпліцитно виражається щоразу, коли мова заходить про масштаби або таємниці божественного творіння. Наприклад, у розмірковуванні з приводу потенціалу, закладеного в людині, стверджується: «Премудръ ѹбо и отнуду премудръ Богъ, двѣ съставлени и єдино по єдиному сътвори, да искѹсивше здѣ добрыхъ и печальныхъ, ѹвѣмъ до конца. Въ вторѣм же съставлении пакы ѹвѣмы силу єго благаости данныхъ ради намъ неизганныхъ вѣчныхъ благъ и от кыхъ и в каковаа принодохом»². «Премудрий» Бог надає можливість людині вдосконалюватися у земному житті з тим, щоб наділити її «вічними благами» в небесному. Авторське замилювання світом відбиває поширений серед прибічників антиохійської теології дуалізм, згідно з яким для розумних істот передбачені два стани існування³.

Значно суттєвіше в *Топографії* представлені космологічні ідеї. У цілому ж, «науковість» твору, як і *Шестоднева*, розкривається через релігійно-філософські міркування щодо вселенського устрою. Поміж богословських найважливішою видається ідея комароподібного небесного зводу, що накриває землю немов намет. Цю ключову для

¹ Слово пятого дня / подг. текста и перев. Г. С. Баранковой, В. В. Милькова / Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 65.

² Фрагмент текста «Христианской Топографии Козьмы Индикоплова» из рукописи архива Санкт-Петербургского Института истории РАН // Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. — СПб., 2004. — С. 201.

³ Див.: Удальцова З. В. Козьма Индикоплов и его «Христианская Топография» / З. Удальцова // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 470–471.

антіохійської космології позицію Козьма відстоює із властивою для середньовічного релігійного письменника аргументацією — спираючись на кільканадцять цитат зі Св. Писання, в яких йдеться про створення землі та неба. Узагальнюючи висловлене в Біблії, мислитель робить наступний висновок: «Земли же тащѣ, и низоноснѣ, край же с краемы связанѣ, вооу во вышеносномоу, съ же ниженосне, дроугъ съ дроугомъ край совокоуплена съдръжитса, и неподвижна превышаета»¹. Невидимі «краї» землі та неба з'єднані нерухомо, утворюючи величезний чотириохкутний шатер.

Уявлення про комароподібне небо підкріплене декількома положеннями уточнюючого характеру. Насамперед, богослов прагне пояснити принцип підтримування гігантського намету. Відтак формулюється чергова релігійно-сповідницька ідея — небесний звід, як і все створене, вдержується божественною волею: «Стоитъ же небо и аже под ним твердь на нем же стоать водны ты бездны пролѣты не Божією силою дръжма, но Божьимъ словом оутвержено»². Одне з основних космологічних питань — виникнення світу — розкрите за допомогою віросповідного догматичного твердження.

Крім того, автора *Топографії* цікавить рух небесних світил по шатроподібному зводу. Внаслідок своїх астрономічних спостережень Козьма категорично заявляє, що, зокрема, сонце рухається навколо землі: «Ѫ встокъ солнца шествующа по въздоухоу южныя части възвышаема и авляющася всей земли. К сѣвероу высота же землі, сѣверное и западное, срѣдопримноу творить ночь, ве онъ полъ земля сеа, окръстъ океана, окръстъ снхъ частин»³. Ідея рухомих світил і нерухомої землі розв'язує ще одну важливу космологічну проблему — пояснює умови й частотність зміни дня ніччю та навпаки.

Не меншу увагу, ніж наметному небу, автор *Топографії* приділяє взаємодії чотирьох стихій. Козьма стверджує, що Бог розташував природні стихії за вертикальною ієрархією. В основі всього лежить важка земля. Над нею тече вода. Вище — холодне повітря, а ще вище — теплий вогонь. А оскільки вода та повітря дуже схожі за своїми властивостями, Творець відгородив їх сухою землею та гарячим вогнем, наказавши ангелам слідкувати за тим, щоб ніщо не порушилося та

¹ Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 914.

² Там само. — С. 917–918.

³ Там само. — С. 916.

не зникло: «Да не все истлѣетъ и измодѣет, воды же потребы ради Богъ, аггльскихъ ради силъ повелѣ быти слоужащимъ, и ѿ моря въ облакы въносяци и повелѣнню Божию слоужаще, износатъ иде же аще Богъ повелитъ»¹. На переконання автора, ангели відповідають за кругообіг води в природі, який призначений для запобігання злиття стихій.

Як бачимо, ці неординарні релігійно-філософські ідеї *Топографії* істотно відрізняються від розглянутих вище положень космологічної теорії *Шестоднева*. Причина цих розбіжностей, мабуть, криється в різних підходах до інтерпретації Св. Писання. Адже якщо Іоан Екзарх Болгарський за традицією кападокійців розвиває символічне тлумачення біблійного космогенезу, то Індикоплов, як прибічник антиохійської школи, здебільшого тяжіє до буквального розуміння.

До всіх цих спостережень варто додати, що і *Шестоднев*, і *Топографія* вважаються достатньо популярними творами в літературі Київської Русі. Про це свідчить кількість збережених списків². А також — час появи слов'янського перекладу. Щоправда, якщо час поширення *Шестоднева* Іоана не викликає дискусій (В. Мильков наполягає на тому, що переклад було зроблено «не пізніше XI ст.»³), то період появи *Топографії* до кінця не з'ясований. Сучасна дослідниця пам'ятки О. Піотровська допускає, що повний текст або його уривки могли з'явитися на Русі вже наприкінці XI — на початку XIII ст.⁴. Тож напрошується цікавий висновок. Вочевидь, у перші сторіччя після прийняття християнства давні русичі однаковою мірою цікавилися геть протилежними теоріями улаштування Всесвіту, виведеними, з одного боку, у вищезгаданих шестодневах, а, з другого, — у богословсько-геофізичній праці Козьми Індикоплова.

¹ Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» / подг. текста, перев. и комм. А. В. Григорьева // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 924.

² Див.: Мильков В. В. III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / В. Мильков // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 422; Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов) / Е. Пиотровская. — СПб., 2004. — С. 13.

³ Мильков В. В. III Слово «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского / В. Мильков // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб., 2001. — С. 418.

⁴ Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов) / Е. Пиотровская. — СПб., 2004. — С. 43.

ІДЕЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В СВІТОГЛЯДНІЙ КОНЦЕПЦІЇ АВТОРА ІСТОРІЇ ЮДЕЙСЬКОЇ ВІЙНИ

Свідомість середньовічної людини визначають, як відомо, світоглядні константи сприйняття дійсності, основані на категоріях традиціоналістського, непорушно перейнятого від попередніх поколінь, мислення. Серед багатьох інших незмінних орієнтирів у спогляданні за світом можна виокремити уявлення про власний простір як про сакральний, що відгороджує «своє» від «чужого», виключно ворожого і тому вельми небезпечного.

Така ідея сакрального простору стала чи не найголовнішим предметом літературної інтерпретації у відомій пам'ятці близькосхідної словесності — *Історії юдейської війни*. Її автором був Йосиф, що походив з юдейського священицького роду і брав активну участь у повстанні юдеїв проти римлян у 60–70-х рр. I ст., але згодом перейшов до ворожого табору, отримавши від римських імператорів Веспасіана та Тіта їхнє прізвище Флавій. Його детальне зображення лихоліть, що спіткали юдеїв, яскраве відтворення руйнування Єрусалима і, особливо, єрусалимського Храму, трактоване середньовічними християнами як сповнення пророцтв Ісуса Христа про покарання богообраного народу за неприйняття Місії, спричинило величезну популярність цього історичного твору у візантійській, а згодом і у давньослов'янських літературах.

Спостереження над літературним втіленням ідеї сакрального простору в історіографічній оповіді і є метою цієї статті. У хроніці юдео-римського протистояння зосередимо увагу виключно на епізодах захоплення Єрусалима, руйнування та спалення Храму, що стало не тільки кульмінацією війни, а й знаковим моментом усієї юдейської історії.

Розповідаючи про падіння священного міста Єрусалима, Йосиф Флавій постійно підкреслює, що відбувається справедливе покарання відступників. Тим самим укладач *Історії юдейської війни* продовжує літературну традицію біблійних пророків та хронографів, які в своїх книгах пояснювали занепад ізраїльського Царства, руйнування головного Храму, неодноразове уведення юдеїв у рабство їхнім відторгненням Божих заповітів (див. напр.: 4 Цар. 25; Єзек. 16). Однак саме цей фрагмент твору містить найбільше дифірамбів на честь імператора Риму, який постає добродішним та милостивим правителем, а, головне, втілювачем виправданого божественного гніву на

непокірних юдеїв. Це й дає підстави фахівцям вказувати на відверто тенденційний характер розповіді, виконаної на замовлення вищого керівництва Імперії¹. Втім, інші пояснюють такий підхід загальним принципом римської історіографії вказаного періоду, політико-ідеологічний чинник якої був домінуючим².

Картина завоювання Єрусалима починається з докладного описання самого міста та його історії, Храму та його коштовностей. Особлива увага при цьому приділяється храмовій завісі, що має закривати святилище. Автор вказує, що донедавна вона була ще неушкодженою та цілою, і це засвідчувало праведність юдеїв: **«Зане благочестиви выша людие»**. А тепер вона була розірваною: **«Нынѣ же жалостно высть зрѣти на ню: раздра бо ся внезапно от верху и до долу»**³. Одна зі священних речей зіпсована, і тому відвідувачі юдейського Храму у розпачі.

Такий пригнічений настрій хронограф пояснює тим, що юдеї вчинили вбивство добродесної людини — праведника, який творив дивні чудеса: **«Бгда добродѣйца мѹжа, и не мѹжа дѣломъ, прѣдаша на ѹбой мздою»**³. Ким конкретно був цей праведник, автор сказати не може (або не хоче). Однак те, що він воскрес після смерті, вказує на його неземне походження: **«Въстати бо мрѣтвыи собою не можетъ, ... развѣ аще аггелъ бѹдетъ или нынѣ от небесныхъ силъ, или самъ Богъ явится яко человекъ и сътворить елико хощетъ, и ходитъ съ людьми, и падетъ и ляжетъ и въстанетъ, яко естъ Бмѹ воля»**³. Усвідомлення нерозпізаного Бога віддаляє автора *Історії Юдейської війни* від юдаїзму і наближає до християнського сповідання. Саме з цієї причини багато науковців, як от академік М. Мещерський, стверджують, що вказане місце тексту — пізніша інтерполяція⁴.

У самій оповіді про захоплення Єрусалима реалізується чергова сюжетна модель, достатньо поширена в біблійних книгах. Це — ство-

¹ Шифман Л. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Л. Шифман; пер. с англ. А. Сиверцева. — Иерусалим; М., 2002. — С. 163–164.

² Ревяко К. А. Предисловие / К. Ревяко, В. Федосик // Флавий И. Иудейская война. — Мн., 1991. — С. 26–27.

³ Из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия / подг. текста, перев. и комм. А. А. Пичхадзе // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 272.

⁴ Див.: Мещерский Н. А. Археографический и историко-литературный очерк // Мещерский Н. А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. — М.; Л., 1958. — С. 54–63.

рення образу оточеного ворогом міста за схемою «облога / оборона», яка, за слушним визначенням О. Александрова, дозволяє розповідати чітко поділити навколишній простір на «свій» та «чужий»¹. Впроваджена, вочевидь, у «Второзаконні» Мойсея («Аще же не покорятся тебе, и сотворятъ съ тобою рать, да wszадеши его, дондеже предасть я Господь Богъ твой въ рѣцѣ твои: да извѣши всякъ мужескъ полъ въ немъ оубийствомъ меча» [Вт. 20, 12–13]²), ця модель надалі часто використовується в описі захоплення якого-небудь укріпленого поселення.

Популярність цього сюжетного інваріанту зумовлена онтологічною властивістю стародавнього міста — потужної семіосфери, в якій сакральний центр і периферійні кордони наділені символічною семантикою. Порушити їх — означає зруйнувати життєвий уклад тамтешніх мешканців, а відтак — підкорити їх. Мабуть, цією незмінною закономірністю існування міського семіопростору можна пояснити згадані в Біблії наказ вавилонського царя Навуходоносора, який після захоплення Єрусалима насамперед повелів розвалити стіни міста (зовнішню огорожу від ідолопоклонників) та спалити Храм («серце» віруючих): «И зажже храмъ Господень и домъ царевъ, и вся дома иерусалимъ и вся дома великия сожже архимагиръ, и стѣны иерусалимъ окрестъ раскопа сила халдейская» [4 Цар. 25, 9–10]³.

Відповідно, відновлення поневолею народом своїх символічних об'єктів простору (Храму та стін) призводить до відродження почуття гідності, сприяє згадуванню про минулу славу та могутність. Ось чому біблійні «вороги Юди та Веніаміна» у листі до персидського царя Артаксеркса радили йому призупинити відбудову єрусалимських стін, яку розпочали євреї, що повернулися з полону: «Вѣдома да бѣдетъ царю, якъ іѡдее, иже въздоша ѿ тебе къ намъ, прїидоша во иерусалимъ градъ ѿступный и лѣкавый, егоже создаютъ: и стѣны егѡ состроены сѣтъ, и основаніе егѡ возвысиша. Нынѣ оубо вѣдома да бѣдетъ царю, якъ, аще градъ сей созданъ бѣдетъ, и стѣны егѡ совершатсѧ, дани не бѣдѣтъ тебѣ, ниже лѣтнѧгѡ

¹ Александров А. В. Царьград-Константинополь в древнерусских письменных памятниках раннего периода / А. Александров // Проблемы та досвід вивчення, захисту, збереження і використання архітектурної спадщини : Матеріали Перших науково-практичних Софійських читань. Київ, 27–28 листопада 2002 р. — К., 2003. — С. 8.

² БИБЛІЯ, сирѣчь книги ѡвѣщеннагѡ Писанїѧ Ветхагѡ и Новагѡ завѣта. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 237.

³ Там само. — С. 482.

воздаднїа дадѣтъ, и сїе царемъ зло творить» [1 Ез. 4, 12–13]¹. Зведення нових старих стін — початок відмежовування «свого» священного простору від «чужого» іноплемінного. Результат оновленої огорожі — вивільнення з-під контролю та небажання сплачувати «воздаднїа».

Тож у стародавньому світі нація усвідомлює себе самотньою та незалежною допоки існують її священні, в тому числі і просторові, символи. Це пояснює, чому автор *Історії юдейської війни* так детально змальовує, з яким завзяттям мешканці Єрусалима захищали спочатку стіни міста, а потім Храм.

Городяни щосили відстоюють зовнішні кордони — розміри власної території. Однак протягом цієї боротьби відбуваються зміни їхнього духовного образу. Войовничості та нещадності до ворога на стінах (на межі між «своїм» та «чужим») протипоставлені відчай та ненависть до родичів у глибині міста (у «своєму» просторі). Таке просторово-поведінкове роздвоєння викликано голодомором, головним наслідком оборонного положення Єрусалима.

Мешканці, яких автор, до слова, називає тільки «мятежници», постають вкрай знесиленими безперервними боями з римським військом. На вулицях міста багато хто «падахуть яки листвіє и яко пѣсоць». Інші не просто сваряться, а б'ються з родичами за знайдені крихти: «Аще и крупъ стѣнь явился бы, то рать высть, и рѹками внахѹся любилии сродници, выдавливающе изъ гортани сквернное извлеченне дѹшевное»². Видавлюючи з горла останні залишки їжі, юдеї бачать у своїх близьких непоступливих супротивників, з якими безжалісно конкурують за життя. Таке нещадне суперництво поширюється навіть на тих, хто перебуває на порозі смерті. У тих, що вмирають, також шукають їжу і довго пересвідчуються, чи справді вони вже такі слабкі: «Не имѣяхуть вѣры ни ѹмирающимъ, но издыхающихъ разбойници испытאהу, аще кто пицію въ надрѣхъ нося, творится ажа ѹмираа»². Жага до життя притуплює традиційні морально-етичні норми. У такий критичний момент озлоблені люди починають сприймати звичні речі з не властивою їм агресією.

¹ БІБЛІА, сирѣчь книги Священнаго Писанїа Ветхаго и Новаго заветѣ. — 2-е изд. — СПб., 1900. — С. 568.

² Из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия / подг. текста, перев. и комм. А. А. Пичхадзе // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 278.

Крайнім проявом сперечання за життя з ближнім можна вважати вчинок молодої матері, шляхетної та багатой жінки на ім'я Марія, яка через голод заколола власне немовля. Вона відважується погубити дитину не з тим, щоб завершити його страждання, але з тим, щоб самій уникнути смерті: **«Младенче милый! Се обидоша на насъ рать, и гладъ, и мятѣжь. Кому тя храню? Аще римляне възмуть нас, тамо работа тяжка и нестеръпима, аще же они не приспѣють, то глад нас възсхитить, мятѣжници же лютьѣйши обою. Гряди, чядо, откуду еси вышелъ, и буди ми пища, и мятѣжникомъ клятва, и вѣку притчя, яже дойде нудѣйскаа жития!»**¹. Вбивши та з'ївши рідну дитину, юдейка визнає свої дії повчальним знаменням усьому роду, який має облишити чинені беззаконня.

За авторським замислом, думки Марії збігаються з міркуваннями начальника римського війська — керманича Тіта. Тримавши Єрусалим в жорсткій облозі, він незабаром дізнається про вражаючий випадок **«чядодѣнниа»** в стані ворога. Відважний, але вдумливий полководець, Тіт здивований не стільки поведженням матері, скільки безглуздістю тамтешніх чоловіків: **«Егоже было отцемъ сътворити прѣд матер-ми, зане такое страсти зряци, и еше въ оружии пребываютъ»**. Саме юдейські родоначальники винні у нещастях свого народу, тому на засудження в його очах заслуговує не відчай зголоднілої жінки, а недалекоглядність старійшин: **«Какое отчаяшася мужи ти и не възсхотятъ покаяться, ни приемятъ цѣломудрия»**². Воєначальник обурюється не так тривалістю облоги, як тим, що йому протистоять вперті бузувіри, позбавлені здорового глузду.

Зрештою Тіт визнає, що опір єрусалимців триватиме, поки існує їхня найголовніша святиня — Храм. Проте розсудливий імператор категорично відмовляється знищити споруду, адже в майбутньому вона може стати символом вже римської могутності: **«Николиже не погублю бездѣшныя в нихъ мѣсто, ни пожгу такога и толка дѣла. Аще во погнѣнетъ, то римляномъ пакость, аще ли стоитъ, то красота будетъ нашей власти»**³. Оволодіння сакральним центром ворога та збереження його недоторканим — вияв як непереможності, так і культурної вишості Риму. Крім того, це своєрідна форма виставлен-

¹ Из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия / подг. текста, перев. и комм. А. А. Пичхадзе // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI—XII века. — С. 280.

² Там само. — С. 282.

³ Там само. — С. 284.

ня захоплених трофеїв, культ яких відзначає тріумфально-імперську свідомість римлян¹.

Однак, згідно з концепцією автора *Історії юдейської війни*, не людина визначає плин часу, а Бог. А Бог по-іншому вирішив долю єрусалимського Храму: «**Богъ же инако промысли и древле осуди ю огнемъ скончатися**». Бог призначив Храму згоріти в огні. До того ж це повинно статися у той самий день, в який його було знищено вперше вавілонським царем: «**И прispѣ судный день на скончание лѣта, въ десятый день мѣсяца лоя, в онже древле вавилонскимъ цѣсаремъ иждежена высть**»². Стверджуючи неминучість другого руйнування Храму ще перед розповіддю про те, як власне це відбулося, хронограф тим самим вказує, чому ні відчайдушний супротив захисників, ні благородна воля нападників не здатні змінити розвиток цієї події.

Оскільки ж реалізується не людський, а божественний задум, то основною продукуючою силою в ситуації стає несподіваний випадок. «Раптові» (не спричинені чийось розпорядженням) дії трапляються завдяки «ненавмисно» імпульсивному поводженню воїна, одного серед багатьох учасників штурму. Роздратований нескінченими боями, якийсь римлянин, навіть не названий розповідачем по імені, під час чергової сутички підпалює Храм: «**Нѣкто воинъ ни казанія кесарева пождавъ, ни ѹбояся о толице почятъи дѣмонскомъ, сѣровствомъ въсхити огнь изовну и на дружие рамо въстѹпи, досяже до златаго оконца и до дверей**»³. «Випадковість» доленосної пожежі вимірюється нестримністю простого воїна. Знехтувавши загальноприйнятими нормами службової поведінки, він утрачає психологічну рівновагу і починає діяти неадекватно.

Маргінальний стан одного воїна миттєво передається решті. Усе військо сповнюється жагучою пристрастю, ознакою чого є відверте ігнорування встановленої дисципліни: «**Ни казаніе, ни запрещеніе, ни маѣба можаше ѹдрѣжати ѹстремления нѣх, но ярость воеводаше прѣд всѣми и гнѣвъ обья вся**». Свою агресію завойовники матеріалізують у полум'ї, до розпалення якого жваво закликають один одно-

¹ Детальніше про це див.: Сергеев М. Е. Жизнь древнего Рима / М. Сергеев. — СПб., 2000. — С. 32–33; Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / П. Гиро. — СПб., 1995. — С. 29–33.

² Из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия / подг. текста, перев. и комм. А. А. Пичхадзе // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 284.

³ Там само. — С. 286.

го: «**Каждо ихъ ближнемѹ веяше зажеши болма**». Палаюче багаття символізує негасиму стихію гніву: «**Гнѣвъ же ихъ и ненависть иудѣйска одалаше чести кесаревѣ и страхѹ, и ѹстремления ратна полахѹ паче пламене**»¹. Особистісна ненависть до непоступливого воєрога полихає неначе справжній вогонь.

У сцені спалення Храму автор являє містичне начало. По-перше, трагедія проходить в атмосфері хаосу та паніки. По-друге, римське військо характеризується позасвідомим неконтрольованим вибухом яскраво виражених негативних емоцій — вогненої стихії, яку ніхто, в тому числі і кесар, не в змозі зупинити. Останнє свідчить про те, що невидимим натхненником гніву римлян є Бог.

Хронограф наголошує на божественній волі в падінні Єрусалима, наводячи цілу низку знамень гибелі Храму вже після епізоду його горіння. Серед них дивна ситуація, яка сталася напередодні єврейсько-римської війни під час одного з найголовніших єврейських свят — П'ятидесятниці. Увійшовши вночі до внутрішнього храму служити, священики відчували надприродний струс та почули неземний голос: «**Поцію нерѣи вѣѣзше въ внѣреннюю црковь по обычаю на службѹ, прѣвое очютиша подвижаніе и громъ, потомъ же и глас внезапѹ слышаша глаголющѹ: Отступимъ отсюдѹ**»². Повсякчас перебуваючи в таємничому місці Храму, куди навіть священики заходять раз на рік, не названі «мешканці» вирішують залишити свою оселю. Господь покидає Храм, призначений для прославлення його імені.

Зміст цього та інших пророкувань автор трактує однозначно. Бог всіляко напоумляє обраний народ, щоб той припинив душогубні злочинства: «**Богъ знаменна гнѣвнаа показаа, да быша разумѣли людие Божий гнѣвъ, и престанѹтъ от своєа злобы, и тѣмъ ѹмолять Бога**». Небажання ж почути Бога, тим більше лукаве тлумачення проявів його гніву — основна причина покарання, що спіткало всю націю: «**Иудѣи же знаменна сѹдиша, якоже хотѣша, вратяще я на свою сладость, другаа же похѹлиша, дондеже погѹбивше себе и отечество, обличишася и постыдѣшася и явишася безѹмни**»³. Бог позбавив невдячних євреїв найдорогоціннішого — Храму, а з ним, як це можна зрозуміти, і повноти релігійного сповідання.

¹ Из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия / подг. текста, перев. и комм. А. А. Пичхадзе // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI—XII века. — С. 286.

² Там само. — С. 290.

³ Там само. — С. 292.

Тож розповідь про руйнування єрусалимської святині розпочинається та завершується достатньо експресивними оцінними судженнями автора. При цьому в обох випадках хронограф стверджує закономірність Божої кари, що спіткала богообраний народ.

Таким чином, у рецепції автора *Історії юдейської війни* усвідомлення значущості власного простору виступає, по-перше, як вкрай важлива цінність, що зумовлює свого роду ядро картини світу, а, по-друге, як така світоглядна константа, у якій помітно виявлена містична семантика. Адже функціонування сакрального огороженого об'єкту пов'язується з божественною опікою. Щоправда, у певних випадках Бог може й позбавити такої допомоги.

Варто зазначити, що усвідомлення містичної сили «свого» простору виступає загально-художньою тенденцією середньовічних книжників, насамперед, історіографів. У візантійській, а згодом і у східнослов'янських літературах ідея сакрального простору завжди зустрічається в тих творах, у яких описуються військові дії. Особлива увага при цьому приділяється розмірковуванню про те, чим викликані нещастя війни, чи не є вони справедливим покаранням від Бога за гріхи. Такі питання постійно ставляться укладачами *Повісті минулих літ* та *Київського літопису*. Але найпоказовіше, на наш погляд, ідея втраченого простору міститься у *Повісті про взяття Царьграда турками у 1453 р.*

У цьому творі анонімний автор наголошує, що греки заслужили такий трагічний для себе розвиток подій: «**Такоже и нынѣ, въ послѣдняя времена, грѣх ради наших, овогда нахождением невѣрных, овогда голодом и повѣтрен частыми, овогда же междоусобными бранми, и ниже оскудѣша силнии и обнищаша людие, и преуничжеся град, и смирися дозѣла, и бысть яко сѣнь въ виноградѣ и яко овоцное хранилище в вѣтроградѣ**»¹. Мешканці Царьграда переживають «останні часи» через те, що влаштовували міжусобні свари та потерпали від зовнішніх ворогів.

У самому відтворенні падіння Царьграда автор позначає ті ж самі теми, що й Йосиф Флавій у *Історії юдейського війни*. Захисники безстрашно б'ються на стінах міста (зовнішня огорожа «свого» простору), переживають жадливий голод та до останнього прагнуть вберегти

¹ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году / подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 7: Вторая половина XV века [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5059>

свою головну духовну святиню — величний храм св. Софії, який у творі називається «великою церквою».

Саме перед храмом відбувається остання битва між захисниками та нападниками, після якої турки остаточно захоплюють Костянтинополь. Пізніше, у цьому храмі відбувається зустріч турецького султана Магомета із грецьким патріархом Анастасієм, де було вирішено, що всі мешканці міста мають повернутися в домівки, а турецьким воїнам було заборонено будь-яке насилля над захопленими. Нарешті, саме у храмі було урочисто поховано голову імператора Костянтина: **«Патриархъ же, взем, положи ю в ковчезецъ сребрян и позлащен и... скры ю в Великой церкви под престолом»**¹.

Тож для автора *Повісті* храм св. Софії за своїм сакральним статусом є тим самим, чим для автора *Історії юдейської війни* є Єрусалимський храм. Юдеї та греки доти продовжують боротьбу із зовнішнім ворогом, доки продовжують функціонувати їхні святині. Руйнування або припинення функціонування храму призводять до призупинення життєвої активності самого народу. Адже втрата головної просторової цінності унеможлиблює не тільки духовне життя, але й позбавляє національної самоідентифікації.

¹ Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году / подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 7: Вторая половина XV века [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5059>.

A horizontal scroll with a light beige, aged paper texture. The scroll is partially unrolled, showing a central rectangular area with text. The edges of the scroll are slightly frayed and uneven. The text is written in a black, stylized Cyrillic font. The scroll is set against a plain white background.

**Особенности
ранней киеворусской
гимнографии**

ЗАГАЛЬНЕ УЯВЛЕННЯ ПРО СТРУКТУРУ ГІМНОГРАФІЧНОГО ТВОРУ

У давньокиївській літературі основний масив перекладних творів становили тексти, передбачені Уставом (Типіконом). Серед них окреме місце займали богослужбові пісні — урочисто-похвальні або ж скорботно-покаянні співи, які виголошувалися під час церковних служб і являли собою мелодико-поетичну форму звернення віруючих до Бога. Умовно, як підкреслює М. Мур'янов¹, називаючи їх «гімнографічними», слід враховувати, що це не стільки родо-жанрове узагальнення поетичних творів, скільки, як наполягає Г. Подскальски, визначення їхньої ролі у житті середньовічного віруючого². Адже каяття, сповідання, похвали Богу, Богородиці, святим та молитви до них не тільки зачитувалися келійно, але й розспівувалися на богослужінні. Саме така поліфункціональність текстів, призначених для колективного співу на богослужінні, й виступає основою для їх жанрового виокремлення³.

Пісенна частина давньогрецького Типікону остаточно сформувалася тільки в IX ст., пройшовши до цього три помітні стадії становлення. Перша стадія — «псаломна», яка бере початок ще з апостольських часів і являє собою наспівування біблійних псалмів усіма учасниками богослужіння. Друга — «кондакарна», яка передбачала вже не псалмоспів, а виконання тематично пов'язаних між собою строф — «кондаків». Виникнення цього жанру пов'язують з діяльністю видатного візантійського поета Романа Сладкоспівця (V–VI ст.). Нарешті, третя — «канонна» — привнесла заміну кондака новою формою узгодження пісень, яку через нормативність співів назвали «каноном» (з грец. — правило, зразок). Ця нормативність позначалася як на формі (дотримання відповідності розміру поетичного висловлення заданому наспіву, що досягалося завдяки ритмізації текстового фрагменту), так і на змісті (чіткому слідуванню визначеній сюжетній темі). А усі теми «канонного» богослужіння зводилися до прославлення

¹ Мур'янов М. Ф. Гимнография Киевской Руси / М. Мур'янов. — М., 2003. — С. 25–26.

² Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 376.

³ Рогачевская Е. Б. Некоторые художественные особенности оригинальной славянской гимнографии IX–XII вв. / Е. Рогачевская // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 1998. — Сб. 9. — С. 102.

Бога, Богородиці, Апостолів та святих. Першими укладачами канонів були св. Софроній Єрусалимський (VII ст.) та св. Андрій Критський (кін. VII — поч. VIII ст.). У середині VIII ст. їхню літературну працю продовжили св. Іоан Дамаскин та св. Козьма Маюмський. А вже за часів св. Феодана Начертаного та св. Йосифа Піснеспісця (VIII—IX ст.) цей тип богослужіння став загальноприйнятим у східній церкві¹.

Згідно з візантійським Типіконом, уся сукупність регламентованих гімнів розміщувалася у трьох пісенних збірниках — *Мінеях* (щоденні служби на усі місяці впродовж року), *Пісній* та *Цвітній Тріодях* (служби на передпасхальну та післяпасхальну п'ятдесятниці). Крім того, деякі піснеспіви містили спеціальні книги — *Стихирар* (збірник із стихирами), *Ірмологій* (збірник ірмосів — спеціальних розспівів, з яких розпочиналася кожна пісня канону, задаючи їй ритм та сюжетну тему) та *Октоїх* (збірник співів на вісім мелодій, або «гласів», розроблених візантійськими кліриками-поетами). Усі ці книги й стали наступними після Євангелій, перекладеними учнями Кирила та Мефодія з грецької мови на церковнослов'янську в Охриді та Преславі в IX—X ст.²

У становленні власне слов'янської гімнографії фахівці виділяють п'ять етапів: кирило-мефодієвський (863—885 рр.), загальноболгарський (886—893 рр.), західно-болгарський (894—916 рр.), східно-болгарський (894—970 рр.) та давньоруський (1062—1097 рр.)³. Останній пов'язаний із запровадженням грецького Студійського уставу в Києво-Печерському монастирі (близько 1062 р.), який передбачав наявність відповідних, у тому числі й гімнографічних, текстів для щоденного богослужіння. Через те у старокиївських пам'ятках помітні кілька способів укладання гімнографічного тво-

¹ Про це докладно розповідається в кн.: Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением : в 3 вып. / М. Скабалланович. — М., 2003. (Репр. изд. 1910—1915 гг.). — Вып. 1. — С. 113—118, 330—331, 365—372; Вып. 2. — С. 255—269; Филарет (Гумилевский), архиепископ. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви / Филарет (Гумилевский). — Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. — Б. м., (Репр. изд. 1902 г.). — С. 189—246; Игнатия, монахиня. Церковные песнотворцы / Игнатия, монахиня. — М., 2005. — С. 15—317; Федотов О. И. О ритмическом строе памятников древнерусской гимнографии киевского периода / О. Федотов // Литература Древней Руси. — М., 1986. — С. 20.

² Сумникова Т. А. К изучению древнейших служебных миней / Т. Сумникова // Источники по истории русского языка XI—XVII вв. — М., 1991. — С. 50.

³ Темчин С. Ю. Этапы становления славянской гимнографии (863 — ок. 1097 гг.) (начало) / С. Темчин // Славяноведение. — 2004. — № 2. — С. 23.

ру¹. Один з ранніх, представлений, зокрема, *Путятиною мінеєю* за травень, *Тріоддю* Мойсея Киянина², *Святковою мінеєю* за червень, *Ілліною книгою* з мінеями за вересень-лютий³ тощо, демонструє архаїчне розташування пісень служби — спочатку йде канон, а потім стихири та сідален. Після реформи 1062 р. (узгодження з грецькими зразками) служби стали записувати по-іншому: стихири, сідален, кондак з ікосом, а потім канон⁴. Цей пізніший спосіб укладання гімнографічного твору згодом став загальнопоширеним.

У структурі як «достудійської», так і виправленої «студійської» служби «святкові» пісні, якими оспівується певна подія, додаються до «постійних», що завжди виконуються на Вечірні та Утрени («**Г**по-**д**ови **Г**осподи **в**ечер **с**ей», «**В**еличит **д**уша **м**оя», «**Г**лава **в** **в**ышних **Б**огу» тощо). «Святкові» співи розрізняються за жанром та мелодикою. Їхнє упорядкування та формально-змістові особливості можна проілюструвати на прикладі *Служби Воздвиженню Хреста*, яку уклав св. Козьма Маюмський у VIII ст., а вже на поч. XI ст. її було перекладено у південній Русі й розміщено у Мінеї під 14 вересня⁵.

Найпростішою за змістом та мелодикою є *стихира* (з грец. — віршик). Цей вид церковного співу виконується на початку Вечірні (на «**Г**осподи **в**оззвах»), в її середині (на Літії, якщо це велике свято) та наприкінці (як стиховні), а також у завершальній частині Утрени (після канону). При цьому кількість стихир впродовж служби варіюється в залежності від статусу події, що відзначається. Наприклад, на «**Г**осподи **в**оззвах» їх може бути: у неділю — десять; на всі дванадесяті свя-

¹ Аналізуючи принципи розташування пісень всередині служби, І. Карабінов виділяє п'ять типів слов'янських Тріодей (див.: Карабинов И. А. Постная Триводе. Исторический обзор её плана, состава, редакций и славянских переводов / И. Карабинов. — СПб., 1910. — С. 208–216); а М. Момина, класифікуючи служби за наявністю читань, набором текстів, порядком розташування співів та структурним поділом, виводить дев'ять типів (див.: Момина М. А. Типы славянской Триводе / М. Момина // Язык и письменность среднеболгарского периода. — М., 1982. — С. 106).

² Момина М. А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. / М. Момина // ТОДРЛ. — СПб., 1992. — Т. 45. — С. 218.

³ Нечунаева Н. А. Корпус минейных текстов болгарского происхождения (XI–XIII вв.) / Н. Нечунаева // Языки малые и большие...: In memoriam acad. Nikita I. Tolstoi. — Тарту, 1998. — С. 236–237.

⁴ Темчин С. Ю. Этапы становления славянской гимнографии (863 — ок. 1097 гг.) (окончание) / С. Темчин // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. — М., 2004. — Вып. 11. — С. 76.

⁵ Служба Воздвиженню Хреста Космы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 552 (коментарі).

та і на Великдень, а також у день пам'яті «великих» святих — вісім; на «менших» святих — шість; на «малих» — тільки три. На початку Вечірні стихирі завдяки спрощеній композиції ніби підводять до більш вагомої Утрени. Наприкінці Вечірні — вже повніше розкривають суть свята. А на Утрени — виступають «завершальним акордом» усієї урочистості. Загалом тісного тематичного зв'язку між стихирами немає. Проте і на Вечірні, і на Утрени призначення кожної з них полягає або у прославленні богонатхненої особи, або ж у згадуванні подій, у яких Творець явив себе світові¹.

У *Службі Воздвиженню Хреста* на «Господи **воззвах**» налічується вісім стихир, що вказує на значний статус святкування. У цих стихирах позначені декілька біблійних ситуацій прояву божественної сили через Хрест. У першій прославляються дії Мойсея, який під час битви євреїв з іноплеменниками розставив руки, відтворивши образ Хреста, і таким чином здолав Амаліка. У другій звеличується хресна перемога Христа над дияволом, з рук якого було вирвано людину. У третій висловлюється подяка хресній силі за надану допомогу в духовному піднесенні після гріхопадіння². Отже, на початку Вечірні оспівуються досягнення людства завдяки Хресту.

Натомість в заключній частині Вечірні, на стиховні, висловлюються сутнісні богословські ідеї Воздвиження. У одній із стихир Хрест називається тим Древом, яке повернуло людей до життя, і протиставляється райському дереву, через яке люди пізнали смерть. А в іншій стихирі звеличується хресне знамення, вчинене Мойсеєм при переході через Червоне море³. Тож на стиховні гімнограф згадує деякі біблійні прообрази Хреста.

За повнотою в розкритті самої урочистості наймісткішим є *тропар свята* — піднесений за виразністю спів, який виконується на початку та наприкінці як Вечірні, так і Утрени. У тропарі (з грец. — «мелодія») стисло викладається загальна суть свята⁴. У *Службі Воздвиженню* тропар поданий у формі молитовної подяки Богу за отримання Животворної сили: **«Живящий Крест Твоєа благости, егоже дарова нам**

¹ Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением : в 3 вып. / М. Скабалланович. — М., 2003. (Репр. изд. 1910—1915 гг.). — Вып. 2. — С. 114—116, 166—167, 302.

² Служба Воздвиженью Креста Косьмы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI—XII века. — С. 482.

³ Там само. — С. 484.

⁴ Скабалланович М. Указ. прац. — Вып. 2. — С. 215.

недостойным, Господи, Тебе приносим въ молитву»¹. У найголовнішій пісні служби Хрест називається ключовою умовою спасіння людського роду.

Близьким до тропаря свята «за наспівом, змістом та будовою»² є *сідален* — протяжний за мелодикою спів, що виконується на Утрени після третьої пісні канону. Як правило, сідален доповнює основну ідею торжества, висловлену в тропарі свята. Зокрема, у сідальних *Служби Воздвиженню* (а їх кілька) конкретизуються дії Животворної сили, звеличеної у тропарі свята: надання віруючим перемоги над пристрастями, зцілення їх від гріхів, визволення від пекла, об'єднання всіх народів³. Тож у сідальних позначаються самі процеси оновлення світу силою Хреста.

Ще одну змістову та мелодійну спорідненість демонструють *кондак* та *ікос* — структурні частини канону, які виконуються після шостої пісні. Кондак (від грец. — «сувій») задає музичний наспів та позначає тему, що потребує розгортання. Сама ж тема розкривається в ікосі (від грец. — «дім», «храм»). Відтак кондак виступає своєрідною «судиною», а ікос — його наповненням. Через те за типом мелодики кондак завжди «самогласен», тобто індивідуальний за наспівом, який не схожий на інші пісні служби. А ікос виключно «*подобен*» — обов'язково того ж наспіву що й кондак, за яким він і слідує⁴.

У звеличенні Воздвиження Хреста кондак представлений молитвою християн до Творця про дарування милості: «**Възнесыйся на Кръст волею, тѣзънѣмъ и нынѣ граду Твоему щедроты Твоя подаждь**»⁵. А в ікосі оспівується спосіб, яким віруючі сподіваються втримати надані «щедроты». Тож якщо у кондаку формулюється прохання до Бога надати допомогу, то в ікосі воно підкріплюється непохитним наміром шанувати отриману хресну силу. Разом ці два узгоджені співи деталізують одну вагому тему — потребу людини в благодатній міці Животворного Древа.

¹ Служба Воздвиженню Креста Косьмы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 480.

² Скабалланович М. Указ. прац. — Вып. 2. — С. 221.

³ Служба Воздвиженню Креста Косьмы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 480.

⁴ Скабалланович М. Указ. прац. — Вып. 2. — С. 283.

⁵ Служба Воздвиженню Креста Косьмы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI–XII века. — С. 480.

Кондак (позначення ідеї) та ікос (її повне розкриття) співвідносяться між собою як загальне / конкретне. Така композиційна модель бере свій початок ще в «кондакарній» службі часів св. Романа Сладкоспівця (щоправда, тоді єдиний кондак розгортався 18, а то й 24 ікосами). Подібне ж співвідношення загального й конкретного лягло в основу ще одного пісенного виду богослужіння — *акафісту* (з грец. — букв. «те, при виконанні чого не дозволяється сидіти»), дуже популярного у середньовічній клерикальній літературі. Акафіст — урочисте прославляння пресвятих осіб (насамперед, Ісуса Христа, Богородиці, якій і був присвячений перший такий твір, а також — архангелів та святих). Однак, порівняно з каноном, акафіст містить 12 кондаків (перший повторюється ще раз у кінці) та відповідно 12 ікосів.

Власне *канон* (з грец. — «правило», «норма», «зразок») займає чільне місце на Утрні і тому глибше та повніше, ніж інші співи, виражає сутність свята, маючи при цьому доволі складну структуру. У ньому налічується дев'ять розгорнутих пісень, або *оди* (у грецьких Мінеях та богослужбових Псалтирях частіше використовувалося жанрове визначення «ода», що відбито і у слов'янському перекладі — *Три-одь*). Будь-яка така ода містить *ірмос* та декілька *тропарів* (строф). Функція ірмоса (з грец. — «зв'язок») полягає, по-перше, у тематичному підпорядкуванні певної оди канону одній з біблійних пісень, а, по-друге, у встановленні форми (наспіву, ритму та обсягу) для тропарів цієї ж оди.

Загалом призначення ірмосів — відсилати до відомих старозаповітних прообразів майбутнього примирення Бога та людини. Тож ірмос I оди завжди становить подяку Мойсея Творцю за визволення євреїв (символ майбутніх християн) з єгипетського рабства (диявольського ярма гріху та пристрастей) (Вих. 15, 1–18). У II оді ірмос передає гнівне звинувачення Мойсея на адресу непокірливих євреїв, котрі, незважаючи на постійне піклування про них Бога в пустелі (християн у повсякденному житті), раз по раз відвертаються від Нього (Вт. 32, 1–43). Мабуть, саме з причини такого викривального пафосу друга пісня канону зазвичай випускається на всіх службах, крім тих, що відбуваються протягом Великого Посту — часу, встановленого для рішучого та щирого каяття¹. Ірмос III оди виражає сповнення вірою неплідної пророчиці Анни (символ язичників) у відповідь

¹ Стосовно вилучення II пісні канону див.: Квирикашвили Л. С. Вопрос о второй песне гимнографического канона / Л. Квирикашвили // Известия АН Грузинской ССР. Серия языка и литературы. — Тбилиси, 1977. — № 1. — С. 71–75; Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси / М. Мурьянов. — М., 2003. — С. 394–395.

на божественне благовоління — дарування їй сина (1 Сам. 2, 1–10). У ірмосі IV оди подається пророкування Авакума про неминучість пришествія Спасителя задля врятування людського роду від наслідків гріхопадіння (Ав. 3, 2–19). У ірмосі V оди повідомляється про наближення обіцяної Богом допомоги (Іс. 26, 9–19). VI ірмос являє плач пророка Йони (уособлення кожного грішника), який три доби перебував у паші морської риби (як Христос у пеклі або грішник у хвилях пристрастей) і молився Спасителю про порятунок (Йон. 2, 3–10). Ірмос VII оди присвячений прославленню Бога, який подав росу (божественну благодать) трьом отрокам і загасив нею вогонь у печі (символ Діви Марії, через яку зійшов Святий Дух) (Дан. 3, 26–55). Ірмос VIII оди продовжує тему врятування отроків закликом до всіх звеличувати милостивого Бога (Дан. 3, 56–90). Насамкінець, у ірмосі IX оди виражається вдячність Творцю за Його прихід у світ (Лк. 1, 47–55)¹.

Отже, урочиста похвала Бога за спокуту людського роду послідовно здійснюється в дев'ятьох похвальних темах, хронологічно погоджених між собою. Якщо в ірмосах I–VIII од оспівуються старозаповітні прообрази довгоочікуваного сповнення Христом обіцянки відновити втрачену духовність людини, то в IX констатується самий початок цього оновлення. Відтак дев'ять (зазвичай — вісім) тем, встановлених християнською традицією для ідейного спрямування літературної роботи гімнографа, виступають своєрідною сюжетною канвою, крізь яку йому належить висвітити конкретні події. Тож канон («правило», «норма») — це щораз нове «вписування» певного приводу в не порушну схему славослів'я Бога за ті благовоління, які він явив особисто (Різдво, Воскресіння тощо) або які були явлені через Богородицю (Благовіщення, Успіння тощо) та святих (перенесення мощів тощо).

У каноні *Служби Воздвиженню* св. Козьма Маюмський прославляє Спасителя за наділення Хреста чудодійною всеперемагаючою силою, яка оберігає та духовно підкріплює християн. З огляду на втілення такої ідеї гімнограф постійно згадує виразні біблійні ситуації, в яких обранці Божі пророчо демонстрували незламну хресну міць ще до розп'яття Христа.

Наприклад, у другому тропарі I оди відтворений показовий епізод зіцління Мойсеєм хворих євреїв у пустелі (Чис. 21, 6–9): **«Горѣ въздвиже Моисей на копие исцѣление, тѣлѣтворения избавление и ядовитааго ꙗдения. И древѹ образѣмъ крѣста пресмыкаема**

¹ Скабалланович М. Указ. прац. — Вып. 2. — С. 256–258.

по земли змяя привяза лукавнѡе, о сѣмь обличив вред»¹. У пісні, обов'язкова тема якої — подяка Творцю за подолання смерті, цей тропар вказує на спосіб одужання після отруєння — Мойсей підніс вгору спис з прив'язаним до нього змієм. Ураження зміїною (тобто диявольською) отрутою (смертю) він подолав завдяки дереву. Тим самим гімнограф вказує, як завдяки розп'яттю на Хресті диявол буде знесиленій, а людство визволене від первородного гріха.

У першому тропарі III оди зображено незбагнений «плід», що з'явився внаслідок хресних страждань Спасителя, — таємниця Церкви: «Яко испустѣи ѹдаряем воду камень противнымъ людемъ и жестосръдымъ, богозъванѣи църкѣви проявляаше тайну, ейже крѣсть държава и ѹтврѣженіе»². Вдарений Мойсеем камінь, з якого потекла вода, ототожнюється з розп'яттям, яке поклато початок нової релігійної спільноти християн. У пісні, що за нормою канону має поширювати тему подання благовоління у народженні, цей тропар звеличує найвагоміший дар Бога — появу на світ Церкви з її потаєним шляхом спокути грішників.

Тож прославлення Творця у каноні *Служби Воздвиженню* відбувається через виведення різноманітних символічних прообразів Хреста. Таке посилене семантичне нашарування головного образу (причини оспівування) виступає домінуючим художньо-естетичним принципом побудови усієї пам'ятки.

Однак за кількістю біблійних ремінісценцій та глибиною розтлумачених символів, історичною значущістю та поетичним новаторством, жанровою неоднорідністю та інтонаційною зворушеністю найбільше серед інших виділяється *Великий Покаянний канон*, укладений св. Андрієм Критським імовірно на початку VIII ст. Завдяки щирому сповідальному плачу-каяттю такий натхнений шедевр скорботного співу невдовзі по написанню був включений до обов'язкових богослужінь Великого Посту, під час якого і виконувався на п'ятому тижні — у середу на Вечірні або ж у четвер на Утрени³. Тож *Покаянний канон* входив до складу Пісної Тріоди, одної з основних богослужбових книг, що збереглася в численних старокиївських редакціях та списках.

¹ Служба Воздвиженню Креста Косьмы Маюмского / подг. текста, перев. и комм. Т. В. Толкачевой // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1999. — Т. 2. XI — XII века. — С. 484.

² Там само. — С. 486.

³ Кириллин В. М. «Великий Покаянный канон» святителя Андрея, архиепископа Критского, в древнерусской переработке / В. Кириллин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — М., 2003. — № 3. — С. 85–86.

Великий канон вміщує по кілька десятків тропарів у кожній оді, а всього близько 250 строф, які разом являють собою підвищений за емоційною напругою вилив почуттів «нечуваного грішника». Причому, як справедливо наголошує О. Каждан, у цьому гімні відтворене як «особисте», так і «надособисте» каяття (тобто колективне передано через індивідуальне, а індивідуальне розчинене в колективному), і тому його зміст «однаковий для будь-якого грішника»¹. Крім того, синтетичною є й форма такого особистого / надособистого розмірковування: «Це і сповідь, — зауважує В. Кирилін. — І жаль, і самовикриття, і покаянний плач, і згадування біблійних подій про грішників та праведників, і молитва, і прохання, і страх, і сподівання, і радість»².

Відтак «велике каяття» — душевний стогін як конкретної особи (св. Андрія), так і людини взагалі, як розповідь про гріховні вчинки, так і благання милості, як порівняння себе з відступниками віри, так і щире славослів'я Богу. Подібне жанрове нашарування можна вважати органічним узгодженням *плачу та похвали*, яке відображає динаміку традиційних християнських взаємин між віруючим та Творцем: якщо у I пісні гімнограф скаржиться на свої гріхи, зіставляючи себе з найвідомішими у Священній Історії грішниками, то у IX пісні з надією просить у Бога милості, наводячи багато прикладів новозавітних грішників, котрим Спаситель відпустив усі провини. Таким чином, жанрова особливість *Покаянного канону* полягає в поступовій заміні скорботного *плачу* сповненою віри *похвалою*.

Для композиції *Великого канону* характерний високий ступінь цілісності. По-перше, протягом усіх дев'яти од виголошується одна думка сповідника — він називає себе найбільшим боговідступником. По-друге, почавши гімн поетичною настановою **«отъкъдѣ начну плакати ся страстнаго ми жития дѣл, кое начало скажу Христе сего рыдания»**³, автор надалі перелічує свої гріхи, ототожнюючи себе з

¹ Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) / А. Каждан. — СПб., 2002. — С. 77.

² Кириллин В. М. К истории стихословия Великого Покаянного канона св. Андрея Критского в Древней Руси. Наблюдение над формой / В. Кириллин // Гимнология : Материалы Международной научной конференции «Памяти протоиерея Дмитрия Разумовского». — М., 2000. — С. 171.

³ Тріюдь пісна XII ст. (ГІМ, Син. 319) / електронний набір рукопису та перевірка оригіналу А. Аленченкової, Д. Корнилової, керівник проекту В. Баранов [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=38496603 [Сторінка 224.1 електронного набору].

порушниками Божих заповідей за біблійною хронологією — від Адама та Каїна аж до розбійника, котрий був розіп'ятий на хресті праворуч від Спасителя. Отож тема гріхопадіння, введена в І оді, розгортається в кожній наступній, а завершується в IX. Ідея найтяжчої міри гріховності, проілюстрована конкретними вчинками в усіх дев'яти піснях канону, й є композиційним стрижнем, який міцно скріплює весь твір.

Саме покаяння побудоване як суцільний діалог, у якому чергуються дві форми діалогічного викладу. Сповідник весь час звертається то до власної душі, оплакуючи свою безпорадність та пасивність у духовному трудівництві, то до Творця, благаючи визволення від пристрастей. Звернення до душі носять нещадно викривальний характер, а звернення до Бога — піднесено вдячний.

Відверті самообвинувачення розпочинаються з оцінки клятвopушення, вчиненого Адамом у раю. Сповідник стверджує, що «**поревновах**» йому — теж знехтував Божу заповідь. Уподібнюючи себе до первозданної людини за скоєною дією, грішник тим самим задає модус подальшого каяття — для викриття своїх провин він постійно співставлятиме себе з біблійними відступниками. Таке використання священно-історичних образів призводить до символізації, загальноприйнятого у середньовічній літературі принципу художнього відтворення. У *Великому каноні* призначення цього принципу полягає у встановленні ступеню неблагочестивої поведінки особи, що плаче й кається. Автор зображує порушника таким, який або повністю повторив чиюсь міру беззаконня, або навіть перевершив її.

Наприклад, у одному з тропарів І оди сповідник бачить себе Каїном, адже вважає, що подібно до першого сина Адама приніс Богу хибну жертву — непотрібне життя. А в іншому тропарі цієї ж оди «великий грішник» постає вже гіршим за Каїна, бо стверджує, що перевищив злочин братовбивці — вбив власну душу, на відміну від Каїна, котрий вбив іншу людину¹.

За авторським задумом сповідник не просто порушує Божі заповіді, він здатний перевершити найтяжчі злочини. У тропарях II оди грішник свідчить, що начебто подібний до вбивці Ламеха — за вчиненим злочином він такий самий. Але за духовним переживанням після

¹ Тріодь пісна XII ст. (ГІМ, Син. 319) / електронний набір рукопису та перевірка оригіналу А. Аленченкової, Д. Корнилової, керівник проекту В. Баранов [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=38496603 [Сторінка 224.2 електронного набору].

вбивства мужа та юнака — не рівний йому. Адже Ламех оплакує свою провину, а він й не усвідомлює її¹.

А на Йова грішник схожий тільки тим, що так само, як і той, переживає своє принижене становище. Але якщо праотець мужньо переносив свою долю, маючи твердий намір заслужити прощення від Бога, то цей не досяг такої духовної розсудливості². Тож у порівнянні з праотцем Йовом він — гірший, бо в злиднях не зумів вмістити такої ж віри в Божий Промисл.

У символізації образу «нечуваного грішника» гімнограф використовує дві форми відповідності та одну не-відповідності між суб'єктами співставлення. За ознакою скоєної провини він ототожнюється з боговідступниками в *повній* або *переважаючій* мірі, а за ознакою не скоєного подвигу віддаляється від праведників у *недосяжній* мірі. Звідси й два протилежних за спрямуванням заклики до душі, що, починаючи з III, з'являються у кожній оді канону. Сповідник вимагає, щоб його душа «повторювала» справи святих та «бігала» від беззаконників. Перший вимозі присвячені тропарі декількох од, а другий — цілком III з її найяскравішим образом «*лѣствицы*» доброчесностей, якою слід сходити до Бога, та окремі тропарі VI, що поетизують інший образ руху — воду.

Клятвoporушник домагається від себе виконання, на перший погляд, різноспрямованих дій. Обтяжений гріхами душі належить сповнитися рішучістю, що притаманна Аврааму, прагнути смирення та аскетизму, властивих царю Мельхиседеку, і при цьому сторонитися пристрасних побажань, як це робив Лот із сім'єю. «Віддалення грішного» та «наслідування благочестивого» становлять взаємопов'язані етапи єдиного процесу духовного вдосконалення, заради якого й виголошується «велике покайня».

Пригнічений тон, яким сповідач оплакує злочини своєї душі, помітно змінюється у проханнях до Бога. Серед численних молінь очистити від заподіяного гріха, омити сльозами, напоїти з благодатного колодязя тощо частіше повторюється благання віднайти його та виврати з мирської гущі. Виگукуючи це моління, наприклад, у VI оді, грішник називає себе втраченою драхмою, яку, згідно з євангель-

¹ Тріодь пісна XII ст. (ГІМ, Син. 319) / електронний набір рукопису та перевірка оригіналу А. Аленченкової, Д. Корнилової, керівник проекту В. Баранов [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=38496603 [Сторінка 229.1–229.2 електронного набору].

² Там само. — [Сторінка 234.1 електронного набору].

ською притчею, господиня намагається знайти із світильником¹. А в VIII оді він вже уособлює, також за притчею, соту ягничку, загублену та розшукувану пастирем². Бажання бути віднайденим Богом постає головною потребою відступника, що кається. Це прагнення відображає традиційне християнське уявлення віруючого про те, що для духовного сходження власних сил не достатньо.

У благанні до Спасителя *Великий канон* і завершується. Перелічивши свої провини, наказавши душі, чого домагатися, а чого уникати, попрохавши Творця про допомогу, «великий грішник» узагальнює: **«Вьсь страстьм поравотихься и оставл вьсь закон и божественое писаніе, вьсего мя исцѣли благодателю, мене ради по мѣнѣ быв благын, обрати мя яко щедр, страстьм потрѣвитель»**³. Визнавши за собою усі тяжкі гріхи і зіставивши себе з найбільшими біблійними грішниками, сповідник все одно сподівається на милосердя Бога, який владний не покарати, а помилувати його.

Відтак *Великий Покаяний канон* — це не тільки розгорнута прониклива сповідь, оплакування людської немочі, що постійно віддаляє віруючого від Бога, але й урочисте оспівування Його могутності, здатності пробачити найстрашніші духовні злочини. Саме з причини такого палкого прославлення Творця, уособлення Любові та Милості, а не через чималий обсяг щирих викривальних пісень, церковна традиція й присвоїла гімну св. Андрія Критського статус «великого».

Разом з тим, у старокиївських мінеях та тріодях теми покаяння та прославлення Бога складають лише частину того масиву релігійних тем, які оспівуються не менш величними й вишукано поетичними стихирами та канонами. Серед них: прославлення Богородиці, ангелів та архангелів, старозавітних праотців, пророків, а також християнських святих (О. Каждан узагальнює такі служби у тип «святкових»); сповнення духовної радості під час перенесення мощів святих, освячення нового храму, благословення священницьких або чернецьких риз; оплакування смерті видатного діяча церкви (або держави), священника, ігумена тощо (такі богослужіння О. Каждан називає «церемоніальними»⁴).

¹ Тріодь пісна XII ст. (ГІМ, Син. 319) / електронний набір рукопису та перевірка оригіналу А. Аленченкової, Д. Корнилової, керівник проекту В. Баранов [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=38496603 [Сторінка 240.1 електронного набору].

² Там само. — [Сторінка 247.1 електронного набору].

³ Там само. — [Сторінка 252.1–252.2 електронного набору].

⁴ Каждан А. П. Указ прац. — С. 338.

Слід окремо зупинитися на гімнографічному прославленні Богородиці, яке наділене винятковими ідейно-композиційними особливостями. Передусім це помітно у канонах видатного поета та богослова VIII ст. св. Іоана Дамаскина, сучасника та духовного співрозмовника вищезгаданого св. Козьми Маюмського. З іменем св. Іоана Дамаскина пов'язують укладання *Октоїху* (збірника, яким регламентувалися вісім мелодій (слов. — «гласів»), відібраних як такі, що пристойно, з церковної точки зору, виражають почуття християн¹). Крім того, саме св. Іоан Дамаскин уперше апробував ямбічний ритм побудови канону (втім, у візантійській клерикальній поезії така форма композиції не прижилася²). Нарешті, св. Іоану Дамаскину, як одному з найбільш плодотворних гімнографів Східної Церкви, належать служби майже на усі дванадцять свят (12 найголовніших християнських свят), у тому числі й на Великдень (щоправда, серед фахівців питання автентичності деяких з цих творів і домінуюча роль в укладанні *Октоїху* вважаються дискусійними³). Якраз у канонах на ці свята й виражається урочисте і, у той же час, ніжно тремтливе, місцями навіть не вимовне, преклоніння перед величністю Пресвятої Диви Марії та незбагненністю таємничого народження від неї Спасителя.

З найглибшим почуттям таке благоговіння перед Божою Матір'ю та її місією втілене у *Каноні на Різдво Богородиці*. У ньому автор намагається навести якомога більше символічних образів Богородиці, що прояснюють її роль у духовно-тілесному оновленні людського роду. І тому іменує Діву Марію «мостом життя» та «дверима», якими пройшов Христос і визволив людство з пекла, «жезлом ієрея», тобто тим неплідним, що тільки завдяки Божій силі має плід, «горою», «сходами» тощо: «Горѹ и дверь невеснѹю, и мысленнѹ Тя лѣтвищѹ благолѣпно ликъ вожественный пронарече: от Тебе во камень отсѣчеся не рѹками мѹжескими, и дверь єюже пройде Господь, иже чѹдесъ Бог отецъ нашихъ»⁴. Сплітаючи ці символи разом, гімнограф позначає функціональний статус Богородиці, яка з'єднала невидимий і видимий світи.

¹ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Указ. прац. — С. 218.

² Див.: Каждан А. П. Указ. прац. — С. 125.

³ Там само. — С. 121–122.

⁴ Мінея службова на вересень 1095–1096 рр. (РГАДА. — Ф. 381 (Син. тип.) № 84) / електронний набір рукопису та перевірка оригіналу Ц. Досевої та О. Рябової [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.manuscripts.ru/mns/main?p_text=32821351 [Сторінка 54.2 електронного набору].

Крім того, панівною думкою автора у цьому каноні є вимога «не мудрствувати» з приводу явлення Христа через Діву, бо земний розум не здатний ані досягнути це чудо, ані віднайти адекватний образ для його вираження⁴. Вочевидь, таке не висловлене здивування незбагненим творінням виступає для автора найкращим приводом прославляти й самого Творця.

Ідея подиву пронизує й інші канони на дванадесяті свята, укладені св. Іоаном Дамаскином. Наприклад, у ірмосі дев'ятої пісні *Канону на Різдво Христове* гімнограф розмірковує, що, з одного боку, традиція вимагає присвятити останню пісню канону на честь Богородиці, а, з іншого боку, найкращим оспівуванням Діви Марії у день святкування народження Христа було б мовчання¹. Позаяк, сповнюючи норму канону, автор не береться роз'яснювати обставини появи на світ Богородици, а тільки молить Божу Матір надати йому належної майстерності у словотворчості.

А у дев'ятому ірмосі *Канону на П'ятдесятницю*, ніби продовжуючи міркування про поетичне умовчання, св. Іоан запевняє, що взагалі не існує такого вправного красномовця, котрий був би здатний достойно оспівати Пресвяту Діву². Таємниця народження Спасителя викликає у нього таке непередаване зачарування, що йому залишається просто славити небесну обраницю, через яку сталося величезне благовоління Бога світові.

Здивування як спосіб оспівування Богородиці виступає своєрідним «загальним місцем» у богослужбовій поезії св. Іоана Дамаскина. Зрештою такий підхід характерний для східно-християнської гімнографії у цілому, у якій теми прославлення Творця, Богородиці й видатних святих є основними.

Отже, перекладна старокиївська гімнографія повною мірою відображає характерні особливості середньовічної гімнографії, яка відрізняється від таких жанрів, як, скажімо, агіографія, історіографія, ораторська проза, потужною концентрацією відтворюваного образу. Естетичне відтворення особи (переважно богонатхненої), процесу або предмету супроводжує інтенсивне нашарування символів, яким властиво взаємно доповнювати, розкривати та поглиблювати, а іноді й виключати один одного. При цьому така символізація (тобто отождолення об'єктів за рівнозначними якостями або діями) виступає не

¹ Молитвы и песнопения православного молитвослова / перев. на рус., объяснения и примечания Н. Нахимова. — М., 1994 (Репр. изд. 1912 г.). — С. 142.

² Там само. — С. 125.

художньою самоціллю, а поетичним принципом зведення самої образної системи, якого непорушно дотримуються укладачі церковних співів.

Разом з тим, перекладна гімнографія була не тільки складовою частиною щоденної богослужбової практики давніх русичів. Вона надавала літературні зразки для оригінальних гімнографічних творів, потреба в яких росла із поширенням християнства та становленням Церкви у Київській Русі, а також «підказувала» сюжети, ідеї та образи для інших, не літургійних, жанрів давньоукраїнської літератури й фольклору.

ПЕРШІ ГІМНОГРАФІЧНІ ТВОРИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Оригінальна давньокиївська гімнографія, як і перші агіографічні, історіографічні та проповідницькі твори, з'явилася невдовзі по християнізації руських земель, у XI ст. Давньокиївська гімнографія не знала тривалої еволюції пісенних жанрів — руські книжники по-слуговувалися моделями візантійських кліриків. Тож упродовж X—XI ст. слов'янська книжність успадкувала вкупі з Уставом й жанрові різновиди давньогрецької літургійної поезії, послідовність співів на «канонному» богослужінні та основні мелодійні форми¹.

Становлення давньокиївської гімнографії відбувалося паралельно з канонізацією перших руських святих. Саме для повноцінного вшанування нових подвижників і створювалися їхні житія та церковні служби. Така літературна діяльність виражала потребу новохрещеного народу у формуванні власної релігійної традиції, яка повинна була засвідчувати духовну рівноправність русичів серед інших християнських народів.

Першими святими, прославленими в Київській Русі, як відомо, стали князі-мученики Борис і Гліб. Однак час їхньої канонізації остаточно не з'ясований. Так само не до кінця проясненим залишається й час створення *Служби святым мученикам Борису і Глібу*. Скажімо, Г. Федотов і Д. Абрамович стверджують, що це сталося у першій половині XI ст.² Автором Служби називають тодішнього митрополита Київського Іоана I (20—30-ті рр. XI ст.), який встановив дату церковного вшанування мучеників — 24 липня. Інші дослідники, зокрема А. Поппе³, схилиються до того, що канонізація відбулася у 1072 р., а Службу написав митрополит Іоан II (1077—1089). Є й третя версія. Її обстоює О. Ужанков⁴, який припускає, що Борис і Гліб були канонізовані наприкінці 80-х — на початку 90-х рр. XI ст. При цьому автором Служби

¹ Чітке дотримання мелодичних моделей було обумовлено потребою зберегти ритмічність співу, універсальну складову близькосхідного художнього мовлення. Див.: Федотов О. И. О ритмическом строе памятников древнерусской гимнографии киевского периода / О. Федотов // Литература Древней Руси. — М., 1986. — С. 20—21.

² Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — СПб., 2004. — С. 24; Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 20.

³ Поппэ А. В. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба / А. Поппэ // ТОДРЛ. — СПб., 2003. — Т. 54. — С. 304—307.

⁴ Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий / А. Ужанков // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — М., 2000. — № 2. — С. 28—50; М., 2001. — № 3. — С. 37—49.

(або останнім редактором, який доопрацював текст, можливо, Іоана I) визнається той-таки митрополит Іоан II¹. Однак, хто б не уклад Службу, М. Мур'янов наполягає, що він був греком і спочатку написав текст грецькою, а вже потім переклав церковнослов'янською мовою².

Култ Бориса і Гліба був настільки популярним у Київській Русі, що до Служби святым постійно додавалися нові піснеспіви. За спостереженнями Д. Абрамовича, вже у Стихирарі XII ст. є стихирі та тропарі, яких немає в первісному варіанті Служби. Це дає підстави історика розрізняти три ранні редакції пам'ятки і одну пізню. Перша — редакція XI ст., яку містить Службова мінея XII ст. Друга і третя — більш розширені варіанти першої редакції, відомі за іншими мінеями XII—XIV ст. І не пізніше XV ст. з'явилася четверта остаточна редакція, яка згодом увійшла до друкованої мінеї за 24 липня³.

Крім того, у мінеї XV ст. за 2 травня збереглася ще одна гімнографічна пам'ятка на честь Бориса і Гліба — *Служба на перенесення мощів*. У цьому творі оспівуються події травня 1115 р., коли за безпосередньої участі князя Володимира Мономаха мощі Бориса і Гліба у прикрашеній золотом та діамантами раці були урочисто перенесені до новозбудованого кам'яного собору у Вишгороді. Час написання цієї Служби не з'ясовано, однак Д. Абрамович вважає, що її уклали не пізніше 1191 р. Автор Служби теж невідомий, можливо, її було створено у 1110-х рр. у Видубицькому монастирі, адже тодішній ігумен Сильвестр мав тісні зв'язки з Володимиром Мономахом, головним ініціатором перенесення мощів Бориса і Гліба⁴.

За структурою ці гімнографічні пам'ятки відповідають службам великим святым, оскільки, по-перше, містять паремійні читання (тобто читання із Святого Письма, що виголошувалися на Вечірні, напередодні великих свят)⁵, а по-друге, відрізняються складом

¹ Критичний коментар до кожної з цих гіпотез див.: Ранчин А. Формирование культа святых Бориса и Глеба: мотивы канонизации / А. Ранчин // Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. — М., 2007. — С. 69–74.

² Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси / М. Мурьянов. — М., 2003. — С. 56.

³ Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 21.

⁴ Див.: Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий / А. Ужанков // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — М., 2001. — № 3. — С. 44–49.

⁵ Причому, як показало дослідження Б. Успенського, під час служби святым могли читатися паремії як мученикам, так і апостолам. Див.: Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. Успенский. — М., 2000. — С. 21–39.

та кількістю піснеспівів. *Служба святым мученикам* (І редакція за Д. Абрамовичем) складається з дев'яти стихир (у тому числі й на стиховні), кондака з ікосом, сідального та власне канону, кожна пісня якого вміщує по чотири тропарі. *Служба на перенесення мощів* складається з десяти стихир, сідального та канону, в якому пісні містять по чотири тропарі.

За ідейним змістом ці служби являють собою тріумфальне прославлення мучеництва князів-страстотерпців. Відтак у оспівуванні братів гімнографи приділяють найбільшу увагу їхнім вчинкам, обставинам їх підступного вбивства та значенню цієї події для новохрещеної Русі.

У *Службі святым мученикам* Борис і Гліб постають праведниками, які з дитинства проводили благочестиве життя заради «нетлінного царства» Христового: **«Отъ корене израдоста чѣстнаа брата славнаа благороднаа и благородство въ истину възлюбиста нетѣлѣнну възлюбивѣша славу и живот и царство неразрушимоє»**¹. Вони полюбили Христа настільки, що уподібнилися йому в смиренні й непротивленні навіть перед своїми вбивцями: **«Дѣлы и чѣнени Христовы исполняюща заповѣди и того повелѣния врагом не враждоваста на ѹбиение пришьдѣшиху»**¹. Відтак практичне втілення настанови любити своїх ближніх виступає ключовою домінантою у відтворенні образів Бориса і Гліба.

Відповідність праведникам посилюється ще й за рахунок зіставлення князів із Стефаном Першомучеником, який, як відомо, не тільки смиренно приймав страту, але й молився за своїх убивць. Гімнограф двічі згадує подвиг Першомученика, один раз прямо називаючи Бориса «другим» Стефаном (**«Яко второй първомученик Стефан великий»**)². Смиренна смерть князів — подвиг, рівновеликий вчинку св. Стефана.

У відтворенні образу князів помітною складовою є й їхня світлосайність. Автор неодноразово називає Бориса і Гліба **«свѣтозарными»**, порівнюючи їх з двома сяючими зірками (**«Яко звѣздѣ двѣ мира просвѣщааста чудесными блистаними»**)³, вказуючи на вогонь над їхньою ракою (**«Върху стояща над гробом ваю страхом огненным отгънаста блжная»**)⁴ та згадуючи, як світилося обличчя

¹ Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. I. — С. 509.

² Там само. — С. 511.

³ Там само. — С. 509.

⁴ Там само. — С. 512.

вбитого й покинутого у лісі Гліба (**«И видяще свѣтъ от твоего лица яви сияюще»**¹).

Гімнограф пояснює світлосайність мучеників тим, що вони вмістили божественну силу — благодать. Саме завдяки цій силі святі самі світяться й зіцлюють віруючих: **«Свѣтозарна и свята и благообразна мѹченикѹ Бориса и Глѣва всѣ праздная память всю землю просвѣщающая, мрак злобы отъгоняща, цѣлѣва благодать истачаета»**². Наділених благодаттю, а тому прославлених Богом святих гімнограф бачить праворуч Христа і просить, щоб вони молилися за руську землю.

Сповідання князів великими угодниками Божими проявляється й у тому, як вони іменуються у піснях служби. Гімнограф тільки одного (!) разу називає мучеників мирськими іменами Борис і Гліб, і дев'ять (!) разів — отриманими ними у хрещенні іменами Роман і Давид. Тож автор наголошує на новому, релігійному, статусі князів, які вже не просто сини київського правителя, а вірні ревнителі Божі. Адже, за церковною традицією, успадкованою на Русі, «хрестильні» імена мали підкреслювати духовне переродження особистості, її молитовний зв'язок з Богом³.

У *Службі на перенесення мощів* образи святих страстотерпців містять ті ж самі компоненти, що й в *Службі мученикам*. По-перше, князі постають праведниками, які заради любові до Христа зреклися не тільки мирської влади, але й життя, а душі віддали Богові⁴. Сповнення заповідей Христа — домінанта образів святих, яку гімнограф весь час повторює.

По-друге, вводиться символ уподібнення мучеників Христу. Вони — агнці, які наслідували подвиг Агнця Божого: **«Яко агнець безловив, не ратѹя же, ни вопіа, сынъ Божий ведѣся на смерть. Вы же, семѹ послѣдѹюще, не отъ враг, но отъ сродника ѹбіена выста»**⁵. Смиренне принесення себе в жертву нагадує гімнографу

¹ Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. 1. — С. 512.

² Там само. — С. 509.

³ Детальніше див.: Никитенко Н., Верещагина Н. Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований / Н. Никитенко, Н. Верещагина // Медієвістика. — Одеса, 2009. — Вип. 5. — С. 8–12.

⁴ Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 169.

⁵ Там само. — С. 170.

Жертву, вчинену Богом. Вочевидь, такий символ зближує *Службу на перенесення мощів із Читанням про Бориса і Гліба* і, особливо, *Сказанням про Бориса і Гліба*, в яких святі також називаються агніями¹.

І по-третє, князі сповнені животворної благодаті Божої, якою вони зцілюють хворих та захищають від нечистих сил. На цій властивості мощів святих гімнограф наголошує мало не у кожній пісні служби. Святі творять чудеса, тож вони отримали велику винагороду від Бога — стали «Христовими». Саме тому гімнограф, як і автор *Служби мученикам*, двічі іменує братів хрестильними іменами — Романом і Давидом (щоправда, так само двічі вони названі Борисом і Глібом — своїми мирськими іменами).

Повною протилежністю святым мученикам в обох службах виступає образ їхнього вбивці — Святополка. У *Службі мученикам* він йменується «окаянним» і «другим Каїном», що, за спостереженнями О. Александрова, є своєрідним «загальним місцем» у творах борисоглібівського циклу². Злочини Святополка мотивовані заздрістю до своїх молодших братів: «Разгнѣвався братоубийца яко Канин преже, Стопѣлк оканьный явися законопрестѣпн. И кѣ зависти ѹбийство приплете властью прельстивъся словолюбия»³. Тож Святополк подібний Каїну і як братовбивця, і як владолюбець, який прагне правити замість брата.

На противагу світлосяйним мученикам Святополк та найняті ним вбивці оповиті темрявою. Вони нападають на Бориса вночі, коли той «кѣ Богѹ пѣння приносяща». Через те автор визнає їх «синами пѣтьми»: «Поцини и тѣмы сынове нарекъшеся противьни»³. Для підступних найманців ніч стає часом злочину, а для праведника — часом молитви.

У *Службі на перенесення мощів* Святополк не названий по імені. Однак його вчинок кваліфікований у священно-історичному контексті. Гімнограф стверджує, що під час смерті князів виповнилося євангельське пророцтво: «Въстанетъ бо, рече, брат на брата. Сего

¹ Наукове осмислення інтерпретацій цього символу в творах борисоглібівського циклу див.: Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 182–186.

² Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 155.

³ Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. 1. — С. 511.

ради приаства нїжнїю смерть»¹. Відтак злочин заздрїсного братоне-нависника до певної мїри передбачений — Христос попереджав про це своїх учнїв.

Крім образів святих мученикїв та їхнїх убивць, у службах вїдтво-рено образ землї, у якїй просїяли новї угодники Божї. У *Службї мученикам* образ землї ототожнюється з християнами, що її населяють. І цї християни сповненї радостї, адже святї, якї постали як **«земля русьскыя ўдовренїе и всея вселеныя наслаженїе»**, спонукають їх до сповїданнїя Христа². Зцїленнїя, що отримують віруючі біля раки з мо-щами мученикїв, демонструють взаємодїю праведника і всемогутнього Творця. Тож через святих Бог закликає руську землю до духовного вдосконаленнїя.

А у *Службї на перенесеннїя мощїв* образ землї зведений до образу Вишгорода — мїста, у якому перебуватимуть мощї Бориса і Гліба. Роз-мїстивши у себе такий **«висер многоцѣнный»**, Вишгород виправдовує свою назву, адже відтепер підноситься над усіма руськими мїстами³. При цьому Вишгород нагадує гімнографу Солунь, адже й там також зберігаються мощї великого християнського мученика — св. Дими-трія Солунського: **«Вѣторый ѿелунь, радується въ странѣ Русьстѣй Вышеград славный, имѣя в советѣ благодать славнїю пренесенїемъ телеси ваю»**³. Вишгород відповідає грецькій Солуні за певною озна-кою — у руському мїсті теж знаходяться благодатні мощї мученикїв, від яких зцїлюються віруючі.

Цікаво, що подібність Вишгорода до Солуні, як і його вищїсть над усіма руськими мїстами, так само оспівана й у *Сказанні про Бориса і Гліба*. Якщо Сказання було укладено ще у XI ст., як вважає С. Буго-славський⁴, то, безперечно, спостерігаємо приклад прямого впливу цієї пам'ятки на *Службу на перенесеннїя мощїв*. Якщо ж обидва твори виникли одночасно, приблизно у 1110-х рр., як це стверджує біль-

¹ Служба на перенесение мошей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 170.

² Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церк-ви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. 1. — С. 508.

³ Служба на перенесение мошей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — П-д., 1916. — Вып. 2. — С. 170.

⁴ Бугославский С. П. Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князїв Бориса і Гліба / С. Бугославский. — К., 1928. — С. 9–15.

шість дослідників¹, то можна припустити, що вони були написані в одному книжному середовищі.

Загалом при відчутній ідейно-образній спорідненості обох служб помітні й композиційні відмінності. *Служба мученикам* організована за допомогою констатуючої форми викладу — гімнограф відсторонено розмірковує над тим, що відбулося з Борисом і Глібом. *Служба на перенесення мощів* побудована на зверненнях автора, який весь час адресує свої висловлювання або до святих, або до віруючих, або й до Бога. Відтак якщо перший гімнограф констатує події, то другий в залежності від адресата звертається з похвалою, настановами або проханнями. Втім, на тональності викладу ці композиційні відмінності не позначилися, адже обидва твори відзначаються яскравою експресивністю.

Із культом Бориса і Гліба тісно пов'язаний культ їхнього батька — князя Володимира. А серед багатьох старокиївських літературних пам'яток, присвячених хрестителю Русі, є й *Служба князю Володимиру*, яка міститься в мінеях за 15 липня. Щодо часу написання цієї служби та самої канонізації князя Володимира існують дві думки. М. Нікольський вважає, що Володимира Великого було канонізовано в кінці XI або на початку XII ст., тоді ж була укладена й служба святому². Це підтверджують спостереження Н. Серьогіної, яка помічає у каноні списку XIII ст. літературні джерела XI ст. Сама ж служба могла виникнути в церкві св. Василя, збудованій князем Володимиром на місці дохристиянського язичницького капища³. При цьому автором пам'ятки Філарет (Гумилевський) називає Григорія Печерського⁴. Натомість Є. Голубинський, М. Славнітський та І. Малишевський⁵ прагнуть довести, що канонізація князя відбулася у 1240 р., після славнозвісної перемоги Олександра Невського над тевтонцями. Згідно

¹ Див. узагальнення усіх версій у кн.: Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 181.

² Никольский Н. Материалы для повременного списка русских писателей X—XI вв. / Н. Никольский. — М., 1906. — С. 443.

³ Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. — СПб., 1994. — С. 69.

⁴ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Обзор русской духовной литературы / Филарет (Гумилевский). — СПб., 1884. — С. 23.

⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. — М., 1904. — С. 63; Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII—XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 199; Малышевский И. Когда и где впервые установлено празднование памяти св. Владимира 15 июля? // Труды Киевской духовной академии. — К., 1882. — № 1. — С. 45—69.

з точкою зору І. Малишевського, служба святому була укладена між 15 липня 1240 р. та початком 1241 р. у Новгороді, тому й з'являється вона у святкових мінеях тільки з XIII ст.¹

Усього М. Славнітський нараховує три редакції пам'ятки. Перша, простіша за своєю структурою, збереглася в списках XIII–XVI ст. Друга, більш розгорнута, виникла в XV ст. і до наших днів дійшла в списках XV–XVII ст. Третя була укладена в XVI ст., втім вона не поширилася, і згодом до друкованих міней увійшла попередня, друга, редакція².

Перша, найдавніша, редакція *Служби князю Володимиру* є невеликою за кількістю пісень, однак повною за складом. Вона вміщує лише три стихирини, одну на стиховні, сідалний, кондак з ікосом та канон. У заголовку служби князя Володимира названо «блаженным» і «великим», а у самих піснях прославляється його рівноапостольний подвиг звільнення русичів «от льсти врага». Відтак образ князя в творі — це образ хрестителя Русі.

Принцип відтворення образу хрестителя подібний до того, який використовується гімнографами Бориса і Гліба. Князь Володимир постає винятковою особистістю, його вчинок визнається доленосним для його народу: «Благодарим тя, въсписает ти вся Рүсь, Василиє, и имѣет тя начальника и заступника и от всякоя скверны избавил ны єси»³. Саме завдяки «позбавленню від скверни» — хрещенню русичів — князь оспівується як їхній батько, наставник і заступник перед Богом.

Подвиг хрещення урівнює князя із пророком Мойсеєм, апостолом Павлом та імператором Костянтином Великим. На Мойсея хреститель Русі схожий тим, що прийняв божественну волю і вивів свій народ з рабства: «Спасая преже Господь рүкою Моисевою Израиля от работы тѣ же нынѣ рүкою всиѣх навас Василия князя вѣрнаго от льсти идольскыя избавлени єсμε»⁴. Раніше Господь просвітив Мойсея, а тепер — руського правителя.

З апостолом Павлом князя Володимира об'єднує спосіб звернення до Христа. Вони обидва захворіли на очі, і їх обох Бог просвітив як фізично, так і духовно: «Иже Паула просвѣтом избраньством спо-

¹ Малишевский И. Указ. прац. — С. 63.

² Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 197–217.

³ Служба св. равноапостольному князю Владимиру / Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 230–231.

⁴ Там само. — С. 230.

дови, и Василия вкупѣ оца рѹскаго. Очъный недѹгъ отерл еси милостивее твоимъ крщениемъ»¹. Просвітлення князя у прямому й переносному розумінні, на думку О. Александрова, є одним із тлумачень християнізації Володимира в старокиївській літературі, втіленим у таких пам'ятках, як *Слово про Закон і Благодать* та *Пам'ять і похвала князю Володимиру*. У цих творах хреститель Русі зображений як «цілісна особистість, яка інтуїтивно прийшла до Христа і хрестилася після знамення»². Відтак у розкритті образу князя Володимира гімнограф наслідує книжну традицію Іларіона та Якова Мніха, авторів вищезазначених творів.

Так само у традиціях Іларіона та Якова гімнограф двічі називає князя Володимира «новим Костянтином»³: **«Костянтинъ новыи ты извѣстися еси во всей земли рѹсѣи, блаженный Василіе»**⁴. Прийнявши християнство на державному рівні, хреститель Русі повторив подвиг римського імператора. За цей вчинок автор служби визнає князя Володимира апостолом своєї землі. Тож і сприймає його суто у новому, християнському, образі, тому частіше іменує похристиянському — Василієм.

Крім образу рівноапостольного князя, у Службі виводяться й образи його бабусі — княгині Ольги та синів Бориса і Гліба. Княгиню Ольгу, знову ж у традиціях Іларіона та Якова, гімнограф іменує «новою Єленою», розуміючи під цим таку ж користь для християнізації Русі, яку принесла для християнізації Візантії Єлена, мати Костянтина Великого.

А Бориса і Гліба, названих у творі Романом і Давидом, гімнограф поетично порівнює з дозрілими плодами: **«Гладокъ яко фюникъ высокъ вѣзрацаемъ и цвѣтъ творяи, масляная вѣтвь многоплодная ты бываеши винное возвращение, кистѣ двѣ созрѣлѣи, мученика приносящи, Романа и Давида честнаго»**⁵. Такі багатозначні симво-

¹ Служба св. равноапостольному князю Владимиру / Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 227.

² Александров О. В. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 130.

³ Г. Подскальски бачить тут запозичення з візантійської *Служби Костянтину Великому*. Див.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 381.

⁴ Служба св. равноапостольному князю Владимиру / Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 232.

⁵ Там само. — С. 233.

ли родючості, якими автор характеризує братів, а також позначення їх як мучеників, дає змогу припустити, що *Служба князю Володимиру* була укладена після канонізації Бориса і Гліба або, принаймні, після утвердження їхнього культу в уяві русичів.

Можна відзначити, що пов'язування великої кількості символів та дотепних визначень у суцільний похвальний текст — одна з найпомітніших композиційних ознак піднесено-урочистої *Служби князю Володимиру*. Для забезпечення цього зв'язку гімнограф часто послуговується акафістною манерою викладу — використовує «хайретизми»¹: «... радися правовѣрныя вѣры въздвижателю, радися безаконныя льсти потребителю, радися висото добродѣтельная до небеси досягающия, <...> радися свѣще тмѹ просвѣщающи, радися свѣще осѣшая невѣрие, <...> радѹйся княже благовѣрный»². Панегіричний імператив «радися» виступає своєрідною анафорою в тривалому переліку добродісних подвигів князя. Самий же «хайретичний» дух служби помітно вирізняє її серед інших, причому не тільки гімнографічних, але й агіографічних пам'яток старокиївської літератури.

Не менш патетичною й вишукано-образною є й *Служба княгині Ользі* (11 липня), першій руській християнці, культ якої розвивався паралельно і тією ж мірою, що й культ князя Володимира. На це вказує помітна сакралізація образу княгині у вищезгаданих старокиївських пам'ятках (*Слові про Закон і Благодать*, *Пам'яті і похвалі князю Володимиру*, *Повісті минулих літ*, *Службі князю Володимиру* тощо). Щоправда, достеменно не відомо, коли саме було прославлено видатну київську правительку.

Не відомо також, коли і ким була укладена *Служба княгині Ользі* (давніші списки домонгольської доби не збереглися). Г. Подскальськи впевнений, що це — пам'ятка раннього періоду давньоруської літератури³. Адже, як розмірковує митрополит Макарій (Булгаков)⁴, після відкриття мощів княгині у 1007 р. й урочистого перенесення їх до храму повинні були з'явитися якісь піснеспіви. До цієї ж думки приєдну-

¹ «Хайре» (з грец. «радій!»). Див.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. — М., 1997. — С. 247.

² Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 231.

³ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 380.

⁴ Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви / Макарий (Булгаков). — М., 1857. — Т. 1. — С. 60–61.

ється й О. Осокіна, яка вважає, що княгиню було оспівано ще в епоху Ярослава Мудрого¹. А ось М. Нікольський припускає, що службу написав єпископ Кирило Туровський, книжна творчість якого припадає на другу половину XII ст.². Однак подібне припущення ґрунтується лише на приписі над текстом пам'ятки — **«твореніє Кирила мни́ха»**. Тож не всі дослідники погоджуються з такою атрибуцією. Зокрема, Є. Голубинський вважає, що цей твір міг виникнути тільки в XV ст.³.

За структурою *Служба княгині Ользі* подібна до *Служби князю Володимирі*, адже складається з невеликої кількості стихів (усього трьох), сідалного, кондака з ікосом та канону, кожна пісня якого налічує п'ять тропарів (перший, судячи із змісту, замінює ірмос).

Відтворення образу Ольги теж суттєво збігається із зображенням образу князя Володимира у його службі. Княгиня постає мудрою й благочестивою правителькою, яка розпочала виведення русичів «з рабства» і тим самим надихнула свого онука завершити цю велику місію: **«Духъ Божіи почн на тебѣ, яко на дво пророки прежде. Имже просвѣтивъшися, укрѣпляше Володимера, разумнаго»**⁴. Відтак, як і у *Службі князю Володимирі*, святі Ольга та Володимир утворюють бого-натхненну пару хрестителів Русі.

Прославляючи прийняття християнства як головний подвиг Ольги, гімнограф прагне адекватно передати його суспільну й історичну значущість. Для цього він порівнює дії київської княгині із вчинками біблійних героїнь, серед них — Естер та Юдити.

Охрестившись, Ольга виказала таку ж розсудливість, як і Естер: **«Ты ѿсфирь подоваяшися о богомудра, скръшенымъ срдцемъ стамяшися Богу, избавити родъ свой и люди отъ озлобленія кѣмнрска, и отъ плѣненія вражіа свободила єси»**⁴. Київська княгиня уподібнилася ізраїльтянці, оскільки теж повелася обачно й далекоглядно, що врешті й врятувало її народ.

Не побоювшись виступити проти язичницьких звичаїв русичів (**«обходящи грады и села, кѣмиры скръшаючи»**⁵), Ольга повторила

¹ Осокина Е. А. Древнейшие тексты, посвященные святой княгине Ольге / Е. Осокина // Вестник РГНФ. — 2000. — № 3. — С. 177–178.

² Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности / Н. Никольский. — СПб., 1907. — С. 88.

³ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви / Е. Голубинский. — М., 1904. — С. 56–57.

⁴ Служба княгине Ольге / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 90.

⁵ Там само. — С. 91.

відважний вчинок Юдити, яка сама прийшла у стан ворожого війська: «Подобно Ўдифи створила еси, повреди кѹмирскихъ тѣлицъ въшла еси, тѣмѣ начальника скрушила еси»¹. Мати київського правителя виявилась такою ж мужньою заради свого народу, як і відома юдейка².

Отже, гімнограф княгині Ольги, подібно до гімнографа князя Володимира, кваліфікує її діяльність у священно-історичному контексті. При цьому, на відміну від *Служби князю Володимиру*, княгиню Ольгу жодного разу не порівняно із візантійською імператрицею Єленою і не названо її цим хрестильним іменем. Зважаючи на вищевказані традиції старокиївських пам'яток, яких дотримується автор *Служби*, ця обставина видається дивною і, можливо, не випадковою.

Разом з тим, гімнограф постійно поетизує образ Ольги за допомогою характерних епітетів та символів, називаючи її «**новая ученица Христова**», «**голубице цѣломудренаа**», «**яко солнце**», «**ливанскую горю**», «**лифонскую рѣку**», що свідчить про усвідомлення автором надзвичайності вчиненого нею подвигу. Цим і пояснюється прагнення гімнографа називати княгиню відомими біблійними символами, характерними для християнської книжності.

Композиція *Служби княгині Ользі* вирізняється наявністю епіфоричного зв'язку в першій пісні канону. Перші три тропарі цієї пісні завершуються однаковим заохочувальним окликом «**поим Христа яко прослави**»³. Використання ж епіфори, не простого, однак досить поширеного у середньовічній гімнографії риторичного прийому, вказує на обізнаність автора служби з кращими зразками візантійської клерикальної літератури.

У цілому ж, *Служба княгині Ользі* — один із найбільш тріумфально-пафосних старокиївських творів, який разом із *Службою князю Володимиру* становить напрочуд натхненне прославлення «нових апостолів» Русі.

Однак оригінальна старокиївська гімнографія представлена далеко не тільки «княжими» службами. Відомі пам'ятки, присвячені

¹ Служба княгине Ольге / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

² Що до інших, не прямих, зіставлень, зокрема, із Деворою-пророчицею, див. коментар Н. Серьогіної: Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. — СПб., 1994. — С. 64–65.

³ Служба княгине Ольге / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 89.

й іншим видатним київським святим (наприклад, *Служба Феодосію Печерському*¹), а також служби на церковні свята (скажімо, *Служба Покрову Богородиці*², *Служба на перенесення мощів святителя Миколая* та *Служба на освячення церкви великомученика Георгія*, які традиційно приписують Григорію Печерському³, тощо). Ці твори, як і «княжі» служби, доволі фактографічні⁴, а також, відповідно до традицій візантійської гімнографії, містять ємку символізацію відтворених образів, написані вишуканою церковнослов'янською книжною мовою з використанням складних риторичних технік, зокрема, й акровіршів (*Служба Феодосію Печерському*).

Усе вищезазначене, мабуть, і дає підстави С. Темчину стверджувати, що у становленні ранньослов'янської гімнографії потрібно виділити самостійний — руський — етап, активна фаза якого припадає на 1062–1097 рр., коли після прийняття у Києво-Печерському монастирі візантійського Студійського уставу (за ігуменства св. Феодосія Печерського) було укладено дванадцятитомний комплект міней для щоденних богослужінь⁵. Цей комплект включав не тільки перекладні твори грецьких гімнографів, але й оригінальні слов'янські тексти. Відтак киеворуська гімнографія набуває самобутніх ознак у найдавніший період формування української літератури.

¹ Детальніше див.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 382–387.

² Детальніше див.: Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. — СПб., 1994. — С. 103–154.

³ Детальніше див.: Игнатия, монахиня. Церковные песнотворцы / Игнатия, монахиня. — М., 2005. — С. 363–364.

⁴ Можна погодитися з думкою О. Рогачевської, яка вважає, що порівняно з візантійською «слов'янська оригінальна гімнографія більш конкретна щодо місця, часу, передачі загального характеру дій святого, що прославляється». Див.: Рогачевская Е. Б. Некоторые художественные особенности оригинальной славянской гимнографии IX–XII вв. / Е. Рогачевская // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 1998. — Сб. 9. — С. 110.

⁵ Темчин С. Ю. Этапы становления славянской гимнографии (863 — ок. 1097 гг.) / С. Темчин // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. — М., 2004. — Вып. 11. — С. 76–80 (продовження публікації, початок див. у: Славяноведение. — 2004. — № 2. — С. 18–55).

СТЕПЕНИ СИМВОЛИЗАЦИИ В ВЕЛИКОМ ПОКАЯННОМ КАНОНЕ АНДРЕЯ КРИТСКОГО

Категория символа является, как известно, основополагающей константой средневекового мышления, это единодушно утверждают философы (скажем, А. Лосев¹), богословы (например, И. Мейендорф²), историки культуры (назовем В. Бычкова³) и литературоведы-медиевисты (выделим С. Аверинцева⁴ и Д. Лихачева⁵). По мнению упомянутых исследователей, средневековому христианину свойственно усматривать во всех чувствуемых и мыслимых реалиях некий скрытый смысл, который надлежит постоянно постигать. Это никогда не прекращающееся постижение представляет собой одновременно как эстетическую (созидание представляемого образа), так и духовную (осознание мистической идеи возводимого образа) деятельность.

Формально такая «интеллектуально-нравственная работа» заключается в соотношении того, что человек видит вокруг себя или в самом себе, с чем-то, что в его культурном контексте признается неоспоримо значимым. Это нечто является не только авторитетным, но и нормативным, т. е. таким, на фоне чего можно оценить все происходящее, прояснить его свойства, качества и т. д. Разумеется, данная, в целом неординарная, тенденция объясняется особым христианским мировоззрением, в основе которого лежит священная богооткровенная истина. Именно ею действительность и измеряется на предмет степени соответствия либо несоответствия идеальной системе ценностей, принятой в данном вероучении.

Символизм средневекового христианского мышления наглядно раскрывается в литературе периода. И, прежде всего, на наш взгляд, в жанре церковных песнопений, или *гимнографии*. Гимнографические

¹ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Лосев. — М., 1995. — 320 с.

² Мейендорф Иоанн, протоиерей. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / И. Мейендорф; перев. с англ. В. Марутика. — Минск, 2001. — 336 с.

³ Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики / В. Бычков // Византийский временник. — М., 1973. — Т. 34. — С. 151–168; Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: в 2 т. / В. Бычков. — М.; СПб., 1999. — Т. 1. Раннее христианство. Византия. — 575 с.; Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с.

⁴ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. — М., 1997. — 343 с.

⁵ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. Лихачев. — 3-е изд. — М., 1979. — 376 с.

сочинения отличаются, как правило, небольшим объемом, это малые литературные формы. Возможно, именно поэтому в этих произведениях наблюдается более плотная концентрация образа, чем в других средневековых жанрах.

Рассмотрение особенностей воплощения символического образа в средневековой христианской гимнографии, обнаружение его возможных форм, а также выяснение роли символизации в воссоздании картины мира произведений исследуемого жанра — цель настоящей статьи.

В изучении своеобразия выражения символа в церковной гимнографии довольно продуктивными представляются рассуждения А. В. Александрова, посвященные проблеме символического в средневековой христианской литературе в целом. Опираясь на фундаментальные положения, изложенные в концепциях Й. Хёйзинги¹ и П. Бицилли² ещё в начале XX ст., ученый небезосновательно полагает, что одной из ключевых особенностей картины мира средневековых произведений выступает парность её элементов. Изображая что-нибудь, древний автор всегда соотносит два элемента воссоздаваемой картины мира так, что «семантика одного из них переносится на другой и наоборот»³. В результате между соотносимыми элементами, находящимися в отношениях «иерархической субординации», «устанавливается частичное — неполное!!! — сходство»³.

Следовательно, с целью адекватного изложения замысла книжник сопоставляет две реалии, одна из которых наделена исходным смыслопорождающим значением, а другая обладает потенцией частичного соответствия первой. Именно такое соответствие Й. Хёйзинга считает «символическим уподоблением»⁴. В конструировании этих соответствий и возникает образная система средневекового произведения.

Своеобразие «символического уподобления» в гимнографическом сочинении интересно проследить на уровне воссоздания образа

¹ Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хёйзинга; перев. с нидерланд., вступ. ст. и общ. ред. В. И. Уколовой. — М., 1988. — 360 с.

² Бицилли П. Элементы средневековой культуры / П. Бицилли. — Одесса, 1919. — 167 с.

³ Александров А. В. Символическая структура проповеди в Слове о Законе и Благодати / А. Александров // Серебряный век: Диалог культур : сборник научных статей по материалам Международной научной конференции памяти проф. С. П. Ильева / отв. ред. Н. М. Раковская. — Одесса, 2003. — С. 72.

⁴ Хёйзинга Й. Указ. соч. — С. 223.

героя. В этом отношении наиболее показательным является *Великий Покаянный канон*, составленный св. Андреем Критским, вероятнее всего, в начале VIII ст.

В данном шедевре ближневосточной поэзии запечатлен чрезвычайный по эмоциональности исповедальный плач-покаяние «великого грешника», в лице которого каждый верующий призван увидеть самого себя¹. Герой исповеди осознает себя виновным во всех грехах, описанных в Библии. И потому перечисляет все совершенные им падения, чтобы в таком полном осмыслении своей духовной низости вымолить у Бога прощение.

Непрерывное демонстрирование греховности осуществляется путем сопоставления собственных нравственных качеств или поступков с личностными качествами и поведением известных, чаще всего священноисторических, лиц по признаку равнозначности переживаемого либо содеянного. Для этого автор последовательно «вспоминает» главных библейских героев, начиная от Адама и заканчивая евангельским разбойником на кресте, хотя при этом и не преследует, как справедливо указывают исследователи, цель восстановить события Священной Истории². Примечательно, что при соотнесении с другими грешниками кающийся видит себя или полностью соответствующим какой-нибудь мере беззакония или даже превосходящим чью-нибудь описываемую меру.

Начинается символизация с первых же тропарей (в современном понимании — строф) канона. В них герой сравнивает себя с Адамом, первым человеком, нарушившим Божью заповедь и потому оставленным Богом. Исповедник свидетельствует о том, что и он тоже пренебрег божественной заповедью: **«Первозданнаго Адама престѹплєнію порєвновахъ, познахъ себе ѡбнажена ѿ Бога, и присносѹщнаго царствїа и сладости, грѣхъ ради моухъ»** [песнь I, тропарь 3; далее указываю римской цифрой порядковый номер песни и арабской цифрой — номер тропаря³]. Уравнивая героя с Адамом по характеру осуществленного действия и переживания его последствий, автор

¹ Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) / в сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди; перев. с англ. А. А. Белозеровой, Е. И. Ванеевой, В. Г. Герцик, О. В. Гончаровой, Е. Н. Гордеевой, З. Е. Егоровой, К. Н. Юзбашяна. — СПб., 2002. — С. 77.

² Игнатия, монахиня. Церковные песнотворцы / Игнатия, монахиня. — М., 2005. — С. 128.

³ Цит. по: Канон великий. Седмица 5-я Великого поста. Четверток. Утрень // Великий сборник : в 3 ч. — Мукачево, 2002. — Ч. 3. — С. 281–330.

тем самым задает модус последующего воссоздания образа великого грешника, выдержанный на протяжении всего сочинения.

Далее, в этой же, первой, песне канона исповедник называет себя у же Каином: «**Ѳакъ Каинъ и мы, дѹше окааннаа, встѣхъ содѣтелю, дѣланїа сквернаа, и жертвѣ порочною, и непотребное житїе принесохомъ вкупѣ: тѣмже и ѡсѹдимоса**» [I, 9]. По словам грешника, он принес Богу такую же непотребную и недейтельную жизнь, как и Каин. По качеству принесенной жертвы он считает себя равным первому сыну Адама и Евы.

А в другом тропаре первой песни кающийся герой выставляет себя *худшим* Каина: «**Каїново прешедъ оубїйство, произволенїемъ выхъ оубїйца совѣсти дѹшевнѣй, ѡжививъ плотъ, и воевавъ на ню лѹкавыми мѡими дѣланїи**» [I, 7]. Тут грешник снова видит себя Каином, но при этом полагает, что совершил грех убийства пострашнее. Он убил собственную душу, в отличие от Каина, который убил родного брата.

Исповеднику, в целом, свойственно согрешать в большей степени, чем упоминаемым им беззаконникам или отступникам. Так, соотнося себя с царем Давидом, герой сознается, что превзошел его проступок: «**Давидъ иногда богоотецъ, аще и согрѣши сѣгѣвъ дѹше моа, стрѣлою оубѣ оустрѣленъ бывъ прелюбодѣйства**» [VII, 4]. Кающийся считает себя не просто некогда одоленным похотливыми «стрелами», как царь Давид, а постоянно одолеваемым страстью «самохотения». Он — Давид, потому что также склонен к похотливым влечениям. И он — «грешнее» Давида, потому что страдает и многими другими «своевольными» желаниями.

В символизации образа великого грешника вполне закономерно, что он воссоздается превосмогающим падения известных библейских беззаконников и при этом не способным повторить славные поступки праведников. Герой *Покаянного канона* способен лишь усугубить злодеяния, но не в силах наследовать благодеяния.

Так, во второй песне исповедник утверждает, что по внешним признакам вроде бы подобен библейскому убийце Ламеху, но в действительности — совершенно противоположен ему: «**Мѹжа оубихъ, глаголетъ, въ язвѣ мнѣ, и юношѣ въ стрѣпѣ, Ламехъ рыдаа вопїаше: ты же не трепещеши, ѡ дѹше моа, ѡкалавши плотъ, и оумъ ѡсквернивши**» [II, 33]. По содеянному преступлению он такой же, как и Ламех. Однако по внутреннему пережи-

ванию после убийства — недостойный такого сравнения. Ламех «сетует» и кается в том, что натворил. А герой канона даже не «трепещет». Первый осознает грех в достаточной мере, а второй — в недостаточной.

А, скажем, на Иова исповедник похож лишь тем, что так же, как и Иов, оплакивает свое прискорбное состояние. Но праотец мужественно переносил все лишения, имея твердую веру все же заслужить прощение от Бога, а он не достиг такой духовной крепости, чтобы достойно и с пользой осмыслить свое падение: «**Иова на гноици слышавши, ѡ дѹше моѡ, ѡправдавшегосѡ, тогѡ мѹжествѹ не поревновала еси, твердагѡ не имѣла еси предложенїѡ, во всѣхъ же вѣси, и ниже искѹсиласѡ еси нетерпѣлива**» [IV, 13]. По сравнению с праотцем, герой канона худший и меньший, так как при аналогичном жизненном испытании не нашел в себе столько же самообладания и веры.

Такая легко просматриваемая амбивалентность действий героя (усугубление греха и недостижение праведности) объясняет разновекторные по своей направленности требования, которые кающийся грешник выдвигает к собственной душе. Он хочет исправить — «вторить» тому, что присуще святым и «убегать» от того, что характерно отступникам.

Например, исповедник стремится обрести решимость, свойственную Аврааму: «**Авраама слышала еси дѹше моѡ, древле вставляша землю отечества, и бывша пришельца, сегѡ произволенїю подражай**» [III, 16]. Кроме того, ему надлежит научиться воздержанию и аскетизму, показанному при жизни царем Мельхиседеком: «**Бл҃женника Божїѡ, и Царѡ о҃единена, Христова подобне, въ мирѣ житїѡ, въ челоѡвѣцѣхъ подражай**» [III, 22]. При этом важно преодолевать раздирающие душу страсти так же окончательно и бесповоротно, как это делал Лот со своей семьей: «**Запаленїѡ такоже Лѡтѣ, вѣгай дѹше моѡ грѣхѡ: вѣгай Бодома и Гоморры, вѣгай пламене всакагѡ безсловеснагѡ желанїѡ**» [III, 24]. В сознании героя канона состояние удаления от греха не исключает, а дополняет другое состояние — наследование благочестия. Два разновекторных действия предстают взаимозависимыми фазами единого процесса духовного совершенствования, ради достижения которого и произносится этот покаянный плач.

Вместе с тем, символизация образа великого грешника предполагает не только разно-мерное соответствие, но и своего рода абсолют-

ное тождество между сопоставляемым и сопоставимым. Эта форма символизации наиболее отчетливо реализуется в III, VI и VIII песнях канона, в которых исповедник молит Бога о прощении.

В одной из строф герой называет себя, согласно притче Христа, сотой овечкой, потерянной и разыскиваемой пастырем: «**Поцѣди Спасе Твое созданіе, и възми якѡ пастырь погнѣшее, предѣвари заблѣждаго, възхити ѿ волка, сотвори мѧ овца на паствѣ Твоихъ овецъ**» [VIII, 19]. В другом месте он уже именует себя *драхмой*, которую, согласно еще одной евангельской притче, уронила хозяйка и которую ищет со светильником: «**Азъ есмь, Спасе, юже погубилъ еси древле царскѡю драхмѡю: но възгѣй свѣтильникъ предѣтечѡ Твоего слова, възми и верази Твой образъ**» [VI, 15]. В представлении автора *Великого канона* Бог с тем же усердием ищет грешника, желающего покаяться, с каким пастух или хозяйка ищут утерянное достояние — овечку или ценную монету. Кающийся грешник в точности соответствует указанным объектам (овечка, драхма) по признаку отнесенности к Богу.

Такое отождествление сопоставимого и сопоставляемого по некому четко выделяемому признаку является довольно распространенной тенденцией в средневековой христианской гимнографии. Младший современник Андрея Критского, Иоанн Дамаскин, не менее выдающийся ближневосточный поэт и авторитетный богослов, активно использует этот поэтический прием в своих «богородичных» канонах. В *Каноне на Рождество Богородицы* он именует Пресвятую Деву «мостом жизни», имея в виду рождение от неё Иисуса Христа, восстановившего некогда утраченную связь между человеком и Богом; «жезлом иерея», указывая на её непостижимое свойство являть через себя действие Св. Духа; «небесной дверью», понимая под этим своеобразную форму прохождения Небесного Владыки в мир; «лестницей», обозначая способ схождения Бога с неба на землю, и др¹. Всякий раз гимнограф соотносит субъект и объекты на основе объединяющих их идентичных свойств. Именно субъектные проявления Богородицы (вмещение благодати, рождение Творца) функционально уравнивают её с перечисленными объектами (мостом, жезлом, дверью и лестницей). Наверное, соответствие между двумя реальностями конструируемой картины мира только по одному ярко выраженному признаку объясняет, почему А. Алек-

¹ Канон на Рождество Богородицы // Великий сборник : в 3 ч. — Мукачево, 2002. — Ч. 2. — С. 15–26.

сандров склонен называть это, на первый взгляд, абсолютное тождество «частичным сходством».

Безусловно, все вышеизложенное пока не позволяет сделать даже предварительных обобщений о своеобразии символизации в средневековой христианской гимнографии. Но, вместе с тем, представляется необходимым высказать несколько соображений, возникших в ходе анализа.

Вполне очевидно, что символизация выступает ключевым принципом воссоздания образа героя в *Великом Покаянном каноне* Андрея Критского и «богородичных» канонах Иоанна Дамаскина. Выдержан ли данный подход в во всех гимнографических сочинениях и является ли в связи с этим гимнография особым жанром средневековой литературы, в котором символизация заметно превалирует над другими принципами воссоздания образа (скажем, идеализацией или типизацией), — вопрос, требующий дальнейшего обстоятельного рассмотрения в медиевистике.

Однако какие бы новые аспекты ещё совсем не изученной проблемы не обнаруживались, можно с уверенностью констатировать, что, по крайней мере, в *Великом каноне* символизация образа героя является трехуровневой. Во-первых, кающийся грешник способен полностью соответствовать объекту сопоставления. Во-вторых, по признаку переживаемого чувства или совершенного действия он бывает равным грешнику в превосходящей степени, а по признаку не переживаемого чувства или не совершенного действия — не равным праведнику в недостижимой степени.

Как видим, данная символизация представляет собой своеобразную иерархию. Попытаемся весьма условно обозначить каждый ее уровень. Отождествление, при котором сопоставляемый не достигает духовно-телесной меры сопоставимого, определим как недо-соответствие. Отождествление, при котором сопоставляемый в точности выражает характерные свойства сопоставимого, — как соответствие. Наконец, отождествление, при котором сопоставляемый преодолевает меру сопоставимого, — как пре-соответствие.

Стоит отметить, что такая кажущаяся парадоксальность средневекового мышления, допускающего полярные формы символизации (сопоставляемый может одновременно соответствовать и недо-соответствовать или пре-соответствовать сопоставимому), прямо вытекает из диалектически упорядоченного христианского мировоззрения. В частности, предполагаемая нами иерархия, или

«полисемия символа», как это удачно называет В. Бычков¹, обусловлена представлением о том, что всякое явление подлежит рассмотрению с противоположных точек зрения. Только так, в обобщении противоречивого, христианские богословы познают труднопостижимое и вовсе не постигаемое (например, сущность Творца мира). К слову, именно для всестороннего описания характерных свойств божественной природы Дионисий Ареопагит вводит специальные понятия «подобия» и «неподобные подобия»², которые как нельзя лучше подтверждают прослеженную нами возможность гимнографической символизации путем полного и своего рода удаленного соотнесения.

Естественный вопрос, имеются ли хотя бы неблизкие аналогии подобной многосложной и даже взаимоисключающей символизации в мировом литературном процессе и если да, то какие наблюдаются сходства и различия с проанализированным выше феноменом средневековой литературы, пока, очевидно, остается открытым в литературоведении.

¹ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* : в 2 т. / В. Бычков. — М.; СПб., 1999. — Т. 1. Раннее христианство. Византия. — С. 343.

² Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; перев. под ред. Г. М. Прохорова // Восточные отцы и учителя Церкви V-го века. Антология / состав., биограф. и библиограф. статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). — М., 2000. — С. 261–322.

ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛІЗАЦІЇ ОБРАЗІВ СВЯТИХ КНЯЗІВ У КИЇВОРУСЬКІЙ ГІМНОГРАФІЇ

Символізм, як відомо, виступає одним із світоглядних принципів мислення в епоху Середньовіччя, коли «кожна земна подія видавалася знаком вищого, трансцендентного, єдино істинного буття»¹, яке потребувало, як висловився б С. Аверінцев, свого «прочитування» та «разгадування». Однією з форм такого «разгадування», вочевидь, є літературна творчість, у якій відтворення образів усвідомлюється, на думку О. Александрова, як «повтор на іншому рівні божественного творчого акту»². «Впізнавання» в образах, втілених у літературних творах, подій або постатей священної історії й призводить до символізації, «базовою моделлю» здійснення якої постає пара елементів² — те, що уподібнюється, та те, з чим уподібнюється.

У статті розглядаються особливості символізації у києворуській, так званій, «княжій» гімнографії — у службах, присвячених свв. Борису і Глібу, княгині Ользі та князю Володимирі.

Києворуська гімнографія, як і перші агіографічні, історіографічні та проповідницькі твори, з'явилася невдовзі по християнізації Русі, у XI ст. Тож становлення вітчизняної гімнографії проходило паралельно канонізації перших руських святих. Саме для повноцінного вшанування нових подвижників і створювалися їхні житія та церковні служби. Така літературна діяльність виражала потребу новохрещеного народу у формуванні власної релігійної традиції, яка повинна була засвідчувати його духовну рівноправність серед інших народів християнської ойкумени.

Першими святими, прославленими в Київській Русі стали князі-мученики Борис і Гліб. Їм було присвячено декілька гімнографічних пам'яток (зокрема, *Служба святим мученикам Борису і Глібу* та *Служба на перенесення мощів Бориса і Гліба*).

За структурою обидві пам'ятки відповідають службам великим святым, оскільки, по-перше, містять паремійні читання (тобто читання

¹ Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Ю. Пелешенко. — К., 2004. — С. 14.

² Александров О. Своєрідність літератури Київської Русі // Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. — Одеса, 2010. — С. 20.

із Святого Письма, що виголошувалися напередодні великих свят)¹, а по-друге, відрізняються повним складом та великою кількістю піс-неспівів (по дев'ять стихир у кожній, що характерно для оспівування значущих християнських подій). За ідейним змістом ці служби являють собою урочисте прославлення мучеництва Бориса і Гліба. Тож у символізації образів князів найбільша увага приділяється визначенню їхнього подвигу, їхнім прижиттєвим вчинкам, обставинам їх підступного вбивства та наслідкам цієї трагедії для новохрещеної Русі.

Визначаючи святих як страстотерпців, автор *Служби святым мученикам* двічі порівнює Бориса із Стефаном Першомучеником, який, згідно з Новим Завітом, не тільки смиренно приймав страту, але й молився за своїх убивць: **«Нъ яко Стефану подобника перво-мученику молястася»**². Передсмертна молитва Бориса — подвиг, рівновеликий вчинку Першомученика, тому київський князь — «другий Стефан».

Сповідання князів рівними великим угодникам Божим проявляється й у тому, як вони іменуються у піснях служби. Гімнограф тільки одного (!) разу називає мучеників мирськими іменами Борис і Гліб, і дев'ять (!) разів вживає християнські, отримані у хрещенні, імена Роман і Давид (у інших киеворуських творах, присвячених Борису і Глібу, такої диспропорції мирських та хрестильних імен не спостерігається): **«Въсия днесъ преславная память ваю мученика Христова, Романа и Давида, съзываючи нас к похвалению Христа Бога нашего»**³. Тож автор наголошує на новому, релігійному, статусі князів, які сприймаються вже не просто синами київського правителя, а вірними ревнителями Божими. Адже, за церковною традицією, успадкованою на Русі, «хрестильні» імена мали підкреслювати духовне переродження особистості, її молитовний зв'язок з Богом⁴.

Київські князі рівні видатним християнським подвижникам (до яких може бути зарахований і ветхозавітний цар Давид). Значить, у цих символічних парах між елементами співставлення виводиться

¹ Причому, як показало дослідження Б. Успенського, під час служби святым могли читатися паремії як мученикам, так і апостолам. Див.: Успенский Б. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. Успенский. — М., 2000. — С. 21–39.

² Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. 1. — С. 509.

³ Там само. — С. 508.

⁴ Детальніше див.: Никитенко Н., Верещагина Н. Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований / Н. Никитенко, Н. Верещагина // Медієвістика. — Одеса, 2009. — Вип. 5. — С. 8–12.

тотожний зв'язок. Відтак рівнозначність визнаним духовним авторитетами виступає очевидною домінантою відтворення образів Бориса і Гліба.

Така ж домінанта простежується й у відтворенні образу Святополка, головного винуватця загибелі київських князів. У *Службі мученикам* він йменується «окаянным» і «другим Каїном», що, за спостереженнями О. Александрова, є своєрідним «загальним місцем» у творах борисо-глібівського циклу¹. Злочини Святополка мотивовані заздрістю до своїх молодших братів: **«Разгнѣвався братоубийца яко Каин преже, Стопѣлк оканый явился законопреступн. И къ завестнѣ убийство приплете властью прельстивъся словолюбия»**². Святополк схожий на Каїна як братовбивця і владолубець, який прагне правити замість брата. Тож у цій символічній парі теж дотримується тотожний зв'язок — Святополк рівний першому на землі вбивці та заздріснику.

У *Службі на перенесення мощів Бориса і Гліба* символізація допомагає гімнографу відтворити образи не тільки святих князів та їхнього кривдника, але й образ міста, в якому мають зберігатися мощі мучеників. Вказуючи на духовний статус святих, гімнограф, по-перше, іменує братів хрестильними іменами — Романом і Давидом (щоправда, це відбувається двічі — стільки ж, скільки вони названі своїми мирськими іменами — Борисом і Глібом).

По-друге, гімнограф уподібнює князів самому Христу, визначаючи їх агнцями, які наслідували подвиг Агнця Божого: **«Яко агнець везловив, не ратѹя же, ни вопіа, Бынъ Божий ведесе на смерть. Вы же, семѹ послѣдѹюще, не отъ враг, но отъ сродника ѹбіена быста»**³. Смирненне принесення себе в жертву нагадує гімнографу Жертву, вчинену Богом.

У цій символічній парі тотожний зв'язок урівнює елементи співставлення на підставі схожості конкретної дії — Борис і Гліб **«послѣдѹюще»** Спасителю, і тому, як і він, беззлобно прийняли смерть. Тотожна відповідність у даному випадку не спростовує, а підкреслює ієрархію між Спасителем та святими, які уподібнилися йому

¹ Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 155.

² Служба свв. мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. — М., 1904. — Т. 1. — С. 511.

³ Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Петроград, 1916. — Вып. 2. — С. 170.

в прийнятті смерті. Зауважимо, що вдаючись до такого символу, автор *Служби на перенесення мощів* дотримується загальної книжної тенденції свого часу, адже у таких пам'ятках, як *Читання про Бориса і Гліба* і, особливо, *Сказання про Бориса і Гліба*, святі мученики також називаються жертвовними агнцями¹.

Отже, відтворюючи образ мучеників, гімнограф укріплює його різними смислами, що несуть в собі образи, з якими святі ототожнюються. Це загальна естетична тенденція середньовічної літератури, що повною мірою дотримувалася в оригінальній києворуській гімнографії.

А ось символізація образу Святополка у *Службі на перенесення мощів Бориса і Гліба* відбувається в дещо завуальований спосіб. Не зважаючи на те, що він не названий у тексті по імені, його вчинок визначений у священно-історичному контексті. Гімнограф стверджує, що під час смерті князів виповнилося євангельське пророцтво: **«Въстанетъ во, рече, братъ на брата. Гего ради приаиста нѣжнѣю смерть»**². Відтак Святополк вчинив злочин, кваліфікований Христом у Євангелії як братовбивство.

Крім образів святих мучеників та їхнього убивці, у *Службі на перенесення мощів* відтворено й образ землі, у якій просіяли нові угодники Божі. При цьому цікавою є символізація цього образу.

Образ землі зведений до образу Вишгорода — міста, у якому перебуватимуть мощі Бориса і Гліба. Розмістивши у себе такий **«висер многоцѣнный»**, Вишгород виправдовує свою назву, адже відтепер підноситься над усіма руськими містами: **«Превыше во всѣхъ градъ прѣвъзнесеся»**². При цьому Вишгород нагадує гімнографу Солунь, адже там також зберігаються мощі великого християнського мученика — св. Димитрія Солунського: **«Вѣторый Гелѣнь, радѣется въ странѣ Русьстѣй Вышеградъ славный, имѣя в собѣ благодать славнѣю пренесеніемъ телеси ваю»**². Вишгород відповідає грецькій Солуні за певною ознакою — у руському місті теж знаходяться благодатні мощі мучеників, від яких зцілюються віруючі. Відтак Вишгород і Солунь утворюють символічну пару, в якій побудований тотожний зв'язок.

¹ Наукове осмислення інтерпретацій цього символу в творах борисо-глібовського циклу див.: Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 182–186.

² Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Петроград, 1916. — Вып. 2. — С. 170.

Цікаво, що тотожність Вишгорода і Солуні, як і його вищість над усіма руськими містами, так само оспівана й у *Сказанні про Бориса і Гліба*. Якщо Сказання було укладено ще у XI ст., як вважає С. Бугославський¹, то, безперечно, спостерігаємо приклад прямого впливу цієї пам'ятки на *Службу на перенесення мощів*. Якщо ж обидва твори виникли одночасно, приблизно у 1110-х рр., як це стверджує більшість дослідників², то можна припустити, що вони були написані в одному книжному середовищі.

Із культом Бориса і Гліба тісно пов'язаний культ їхнього батька — князя Володимира. А серед багатьох старокиївських літературних пам'яток, присвячених хрестителю Русі, є й *Служба князю Володимиру*, яка міститься в мінеях за 15 липня. Найстарша редакція *Служби князю Володимиру* є невеликою за кількістю пісень, однак повною за складом. У заголовку служби князя Володимира названо «блаженным» і «великим», а у самих піснях прославляється його рівноапостольний подвиг звільнення русичів «от лъсти врага». Відтак образ князя в творі — це образ хрестителя Русі.

Символізація хрестителя Русі відбувається шляхом співставлення його вчинків із діяльністю видатних християнських просвітителів. Подвиг хрещення урівнює князя із пророком Мойсеєм, апостолом Павлом та візантійським імператором Костянтином Великим. На Мойсея хреститель Русі схожий тим, що прийняв божественну волю і вивів свій народ з рабства: «**Спасая преже Господь рꙋкою Моисевою Израиля от работы тѣ же нынѣ рꙋкою вснх навас Васнлия князя вѣрнаго от лъсти идольскыя извавлении єсме**»³. Раніше Бог просвітив Мойсея, а тепер — Володимира.

З апостолом Павлом руського правителя об'єднує спосіб звернення до Христа. Вони обидва захворіли на очі, і їх обох Бог просвітив як фізично, так і духовно: «**Иже Паула просвѣтом избраньством сподоби, и Васнлия вкупѣ оца рꙋскаго. Очный недуг отерл еси милостивее твоимъ крщениемъ**»⁴. Просвітлення князя у прямому й переносному розумінні є одним із тлумачень християнізації Володимира

¹ Бугославский С. Україно-руські пам'ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса і Гліба / С. Бугославський. — К., 1928. — С. 9—15.

² Див. узагальнення усіх версій у кн.: Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 181.

³ Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII—XVII веков // Странник: Духовный журнал. — 1888. — № 2. — С. 230.

⁴ Там само. — С. 227.

в старокиївській літературі, втіленим у таких пам'ятках, як *Слово про Закон і Благодать* та *Пам'ять і похвала князю Володимирі*. У цих творах хреститель Русі зображений, як пише О. Александров, як «цілісна особистість, яка інтуїтивно прийшла до Христа і хрестилася після знамення»¹. Відтак у розкритті образу князя Володимира гімнограф наслідує книжну традицію Іларіона та Якова Мніха, авторів вищезазначених творів.

Так само у традиціях Іларіона та Якова гімнограф постійно називає князя Володимира «новим Костянтином»²: **«Костянтин новий ты извѣстися еси во всей земли рустни, блажний Василине»**³. Прийнявши християнство на державному рівні, хреститель Русі повторив подвиг видатного імператора. За цей вчинок автор служби визнає князя Володимира апостолом своєї землі. Тож і сприймає його суто у новому, християнському, образі, тому частіше іменує по-хрестильному — Василієм: **«Благодарим тя, въсписает ти вся Русь, Василине, и имеетя начальника и заступника и от всякоя скверны избавил ны еси»**⁴.

Крім образу рівноапостольного князя, у службі виводяться й образи його бабусі — княгині Ольги та синів Бориса і Гліба. Княгиню Ольгу, знову ж таки у традиціях Іларіона та Якова, гімнограф іменує «новою Єленою», розуміючи під цим таку ж користь для християнізації Русі, яку принесла для християнізації Візантії Єлена, мати Костянтина Великого: **«Елены ты новыя любовью известися внуцк пре-благжене Олгы»**⁵.

А Бориса і Гліба, названих у творі Романом і Давидом, гімнограф поетично порівнює з дозрілими плодами: **«Бладох яко фуник высок възрацаем и цвѣт творян, масляная вѣтвь многоплодная ты вываеши винное возвращение, кистѣ двѣ созрѣлѣи, мученика приносящи, Романа и Давида честнаго»**⁶. Такі багатозначні символи родючості, якими автор характеризує братів, а також називання

¹ Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. / О. Александров. — Одеса, 1999. — С. 130.

² А. Г. Подскальски бачить тут запозичення з візантійської Служби Костянтину Великому. Див.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 381.

³ Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — 1888. — № 2. — С. 232.

⁴ Там само. — С. 230–231.

⁵ Там само. — С. 231.

⁶ Там само. — С. 233.

їх мучениками, дозволяє припустити, що *Служба князю Володимиру* була укладена після канонізації Бориса і Гліба або, принаймні, після утвердження їхнього культу в уяві давніх русичів.

Утворюючи такі символічні пари, гімнограф ототожнює київського правителя, його бабусю та синів із великими християнськими просвітителями і тим самим позначає їхній вагомий духовний статус. Загалом, зіставлення київських правителів із прославленими християнами, а також такі характеристики, як «солодкий фінік», «масляна гілка», «дозрілі кисті» тощо, виступає свого роду екзегетичним способом осягнення їхніх подвигів. Їхні вчинки краще сприймаються саме у контексті діянь інших видатних святих.

Не менш вишукано-символічною є й *Служба княгині Ользі*, першій руській християнці, культ якої розвивався паралельно і тією ж мірою, що й культ князя Володимира. На це вказує помітна сакралізація образу княгині у таких змістовних старокиївських пам'ятках, як *Слово про Закон і Благодать*, *Пам'ять і похвала князю Володимиру*, *Повість минулих літ*, *Служба князю Володимиру* тощо. Щоправда, достеменно не відомо, коли саме було прославлено бабусю хрестителя Русі.

Символізація образу Ольги до певної міри збігається із символізацією образу князя Володимира у його службі. Княгиня постає мудрою й благочестивою правителькою («**Нынѣ** яко пчела добро разумива, далече цвѣтъщєе, Христовы вѣры възыская породным крещеніем, въ црьстѣм градѣ обрѣтши, своему роду и людем предаст»¹), яка розпочала виведення русичів «з рабства» («**Величаваго діавола из Рүси прогна нечестивыя кумиры отнюдъ съкрүши вся люди от безаконія свободи, мѹдростію наѹчаючи**»²) і тим самим надихнула свого онука завершити цю велику місію («**Дүхъ Божіи почн на тєбѣ, яко на дво пророки прежде. Имъже просвѣтивъшися, үкрѣпляше Володимера, разумнаго**»³). Відтак, як і у *Службі князю Володимиру*, святі Ольга та Володимир утворюють богонатхненну пару славетних хрестителів Русі.

Прославляючи прийняття християнства як головний подвиг, вчинений Ольгою, гімнограф прагне адекватно передати його суспільну й історичну значущість. Для цього дії київської княгині співвідносяться із вчинками біблійних героїнь, зокрема Естер та Юдити.

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 88.

² Там само. — С. 89.

³ Там само. — С. 90.

Охрестившись, Ольга виказала таку ж розсудливість, як юдейка Естер, яка намагалася врятувати свій народ, догоджаючи царю-завойовнику Артаксерксу: «Ты ѿсфири подобящися о богомудрая, скрѹшенѹмъ срдцемъ стамящися Богу, избавити родъ свой и люди отъ озовленія кѹмирска, и отъ плѣненія вражіа свободила еси, Христа призываючи на помощь новому Израілю»¹. Київська княгиня уподібнилася біблійській героїні, оскільки теж повелася обачно й далекоглядно, приймаючи нову віру, що врешті й врятувало киян — вони «свободилися» від язичницьких богів. При цьому кияни називаються «новим Израїлем» — народом, що потребує виведення з рабства та подальшого божественного піклування.

Не побоявшись виступити проти язичницьких звичаїв русичів («овѹходящи грады и села, кѹмиры скрѹшаючи»²), Ольга повторила відважний вчинок Юдити, яка сама прийшла у стан ворожого війська: «Подобно Ѹдифи створила еси, посреди кѹмирскихъ тѣлицъ вѣшла еси, тѣмѣ начальника скрѹшила еси»³. Руська княгиня виявилась такою ж мужньою заради свого народу, як і відома юдейка⁴.

Гімнограф святої Ольги, як і гімнографи князів Бориса і Гліба та князя Володимира, кваліфікує діяльність київської правительки у священно-історичному контексті. Тож з'являються символічні пари, між суб'єктами яких встановлений тотожний зв'язок — Ольга уподібнилася відомим біблійським героїням за призначенням дії, що мала доленосні наслідки для її співвітчизників, а Русь відповідає Израїлю за типом відносин із Богом.

Зауважимо, що на відміну від *Служби князю Володимиру*, у *Службі княгині Ользі* київську правительку жодного разу не порівняно із візантійською імператрицею Єленою і не названо її цим прийнятим у хрещенні іменем. Зважаючи на, в цілому, відчутне дотримання гімнографом загальноновстановленої тенденції прославлення руських князів ця обставина видається дивною і, можливо, не випадковою.

Поряд із «іменними» у *Службі княгині Ользі* зустрічаються й «неіменні» символи. Наприклад — старозавітні, які у сьомій пісні з'єднані разом для символізації Ольги в парі з її онуком: «Ливанскѹю

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 90.

² Там само. — С. 91.

³ Там само. — С. 92.

⁴ Що до інших, не прямих, зіставлень, зокрема, із Деворою-пророчицею, див. коментар: Серегина Н. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. — СПб., 1994. — С. 64–65.

горѹ наречѣм тя, на тя во роса небесная сниде, лифонскую рѣку доврѣишая самѣира камене честнаго Володимера имѹща, имже просвѣтится руская земля»¹. В очах гімнографа княгиню Ольгу можна назвати ливанскою горою, адже і на неї також зійшла божественна благодать — духовне просвітлення. Онук же, святий Володимир, став для Русі могутнім та несокрушимим каменем, на якому утверджува- тиметься християнство. Традиційні старозавітні символи благості та незворушності допомагають авторові відтворити духовну значущість богонатхненої пари правителів-хрестителів Русі.

Разом з тим, гімнограф постійно поетизує образ Ольги за допо- могою вишуканих епітетів та символів новозавітного та ранньохри- стиянського походження. Частіше автор служби називає її «**новая чѣ- ница Христова**», адже київська княгиня прийняла божественне слово і почала проповідувати його серед свого народу.

Крім того, називає «**голѹбице цѣломѹдреннаа**», що «**на финикѣ добродѣтели възде, крилѣ крещеніем посребренѣ имѹща, има же възлетѣвши в ранстѣи пици, възгнѣдилася еси**»². Київська прави- телька отримала у хрещенні крила, що дозволили їй «осісти» в раю й куштувати райську їжу.

А ще свята Ольга «**яко пчела добро разоѹмива, далече цвѣтѹщеє**»³ — княгиня стала «благорозумною» бджолою, що здалека розгледіла по- трібний їй цвіт. Тож у таких символічних зіставленнях предметом поетизації стає розсудливість, вірне сповідання та далекоглядність княгині Ольги. Вочевидь, цим гімнограф прагне показати не тільки духовний, але й соціокультурний та національний статус святої.

Отже, у києворуській «княжій» гімнографії символізація постає ключовим способом відтворення образів святих, а, крім них, і інших осіб, прославлених або просто згаданих у службах, та найважливіших об'єктів, з якими пов'язані діяння описаних осіб (наприклад, міс- цевість, як у *Службі на перенесення мощів Бориса і Гліба*). При цьому символізація відбувається за декількома напрямками — шляхом спів- ставлення з авторитетними біблійними та власне християнськими постатями та шляхом найменування тими реаліями, які також відомі із священної історії і чітко асоціюються з певними чеснотами або по- роками.

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

² Там само. — С. 90.

³ Там само. — С. 89.

У результаті символізації образу святого або когось з його оточення з'являються пари суб'єктів співставлення, які утворюють, з одного боку, особи, яким власне й присвячуються служби, а з другого боку, персонажі священної історії, про яких відомо із Святого Письма або численних християнських творів. Між цими суб'єктами співставлення вибудовується частково тотожний зв'язок. Різні за часом і місцем проживання, за особливостями діянь, за типом подвижництва, за статусом тощо, вони виявляються однаковими за проявами сповідництва або певними вчинками, що урівнюють їх. Відтак головні суб'єкти оспівування в службах стають «другими» (**«въторыи Беглунъ»**), «новими» (**«новая ученица Христова»**), «уподібненими» (**«ты Бсфири подовящися»**), такими, що «повторили» або «наслідували» (**«вы же, сему послѣдующе»**) тощо. Чим більше відповідності у діях того, що співставляється, з тим, з ким він співставляється, тим тотожнішою, якщо можна так висловитися, стає така пара (як, наприклад, Святополк та Каїн).

Разом з тим, образи, що символізуються в службах, завдяки одній і тій самій дії можуть співставлятися з декількома персонажами священної історії (як Володимир Хреститель — тотожний і пророку Мойсею, і апостолу Павлу, і Костянтину Великому; або княгиня Ольга — тотожна і Естер, і Юдиті, і імператриці Єлені). А тому образи, що співставляються, виступають своєрідними підставами, «спільними знаменниками», які концептуально об'єднують відомих історичних персонажів у своєму духовному часопросторі.

Як наслідок, і «особова», і «безособова» (на кшталт «княгиня — голубка» або «Борис і Гліб — дозрілі кисті винограду») символізація виступає не тільки способом відтворення певних постатей, але й формою екзегези, що дозволяє краще пізнати їхню внутрішню сутність, «прочитавши» як вже знайому. Відтак символізація дозволяє безсумнівно вивести ступінь значимості подвигів того або іншого святого і тому визначити його місце в християнському сонмі праведників.

ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ ОБРАЗОВ И СЮЖЕТОВ В КИЕВОРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Средневековая литература, как известно, предполагает «припоминание» сюжетов и образов, реализованных в библейских книгах. Литературные аллюзии на авторитетные тексты позволяют авторам, во-первых, в очередной раз «прочитать» важные события священной истории, а во-вторых, оценивать описываемые ими ситуации с позиции общепринятых для христианского мировосприятия типов поведения и межличностного взаимодействия (иными словами, соотносить то, что они видят вокруг себя или в самих себе, с боговдохновенной истиной, которая признается неоспоримо значимой и на фоне которой действительность может измеряться на предмет степени соответствия либо несоответствия идеальной системе ценностей). Богооткровенный материал, таким образом, становится способом идейно-художественного ориентирования средневековых книжников, устанавливающих связи между своего рода «непреходящим» и «конкретным». При этом «непреходящее» (библейские сюжеты и образы) выполняет функцию символа (ценностного обозначения определенной ситуации или персонажа), требующего интерпретации в «конкретном» (коллизиях, воспроизводимых в том или ином произведении). А именно категория символа является той основополагающей константой средневекового мышления, которая дает возможность соотносить и усматривать во всех чувствуемых и мыслимых реалиях некий скрытый смысл, подлежащий непрерывному постижению и разгадыванию (см. работы С. Аверинцева, В. Бычкова, Д. Лихачева¹).

Целью данного исследования является попытка рассмотреть символизацию как один из способов интерпретации библейских образов и сюжетов в средневековом сочинении на примере жанра гимнографии — церковных песнопений, приуроченных к некому радостному или же скорбному событию христианской жизни. Мы сосредоточимся лишь на некоторых оригинальных киеворусских текстах, написанных под влиянием блестящих образцов византийского песне-

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. — М., 1997. — 343 с.; Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* : в 2 т. / В. Бычков. — М.: СПб., 1999. — Т. 1. Раннее христианство. Византия — 575 с.; Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с.; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. Лихачев. — 3-е изд. — М., 1979. — 376 с.

творчества, известного на Руси с принятием Студийского устава при Киево-Печерском монастыре в XI в.

Гимнографические произведения, как правило, отличаются небольшим объемом, это малые литературные формы. Возможно, именно поэтому в этих текстах наблюдается повышенная концентрация образа, в основе которого лежит постоянное соотношение с многочисленными библейскими героями, легко узнаваемыми читателями и часто «вспоминаемыми» в разных средневековых сочинениях. Этих соотношений всегда настолько много и они такие разнородные, что, на наш взгляд, их целесообразно обозначить, как развернутые и неразвернутые.

Развернутые соотношения представляют собой реконструкцию полноценной сюжетной ситуации, описанной в какой-либо ветхозаветной или новозаветной книге. В результате такой реконструкции автор стремится определить, в какой мере некогда произошедшая коллизия (взаимоотношения между героями, выражение героем своего отношения к кому-либо или чему-либо, последовательность его поступков) повторяется в новых условиях. Неразвернутые соотношения предполагают, что героя некоего произведения называют именем того или иного библейского персонажа (на основании схожих качеств или поступков). «Вспоминая» такие «аналогичные» личностные проявления священно-исторического персонажа, автор показывает степень соответствия или несоответствия ему воссоздаваемого героя.

Рассмотрим развернутую и неразвернутую символизацию в *Службе княгине Ольге* (вошла в Минеи за 11 июля) и *Службе на перенесение мощей Бориса и Глеба* (в Минеях за 2 мая) — древнекиевских памятниках, довольно схожих по панегирическому пафосу и способам интерпретации библейского материала. Когда и кем были составлены эти службы неизвестно. Г. Подскальски и Е. Осокина предполагают, что *Служба княгине Ольге* могла появиться ещё при Ярославе Мудром¹, а Н. Никольский не исключает, что автором мог стать и Кирилл Туровский² или же, как думает Е. Голубинский, неизвестный книжник

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 380; Осокина Е. А. Древнейшие тексты, посвященные святой княгине Ольге / Е. Осокина // Вестник РГНФ. — 2000. — № 3. — С. 177–178.

² Успение преподобная княгини Ольги, бабы Владимира, канон и стихиры / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 88.

XV ст.¹. Что касается *Службы на перенесение мощей Бориса и Глеба*, то Д. Абрамович и А. Ужанков допускают, что она была составлена в начале XII в., возможно, одним из книжников Выдубицкого монастыря, не исключено, что и самим игуменом Сильвестром, который был очень близок с князем Владимиром Мономахом, главным инициатором перенесения мощей своих славных предков².

В *Службе княгине Ольге* развернутая символизация присутствует, прежде всего, в некоторых ирмосах, с которых, по обыкновению, начинается каждая песня канона. Ирмосы, как известно, должны содержать упоминание о тех библейских ситуациях, которые прообразовательно указывают на предпосылки и условия, благодаря которым Христос пришел в мир искупить человеческий род.

В *Службе княгине Ольге* наблюдается довольно тесная привязка идейного содержания тропарей к тематике ирмосов, которые служат основанием для развернутой символизации как в той песне, где они находятся, так и во всей службе в целом. Например, в ирмосе первой песни вспоминается ветхозаветный эпизод спасения израильтян от египетского фараона, утонувшего со своим войском в море: **«Величаваго фараона в мори потопи с оружіемъ и всадники и їзраїля же люди прослави, Спасе по суху проведъ»**. Известная библейская ситуация позволяет гимнографу в последующих тропарях этой же песни оценить значимость подвига княгини Ольги, которая также спасла русичей от язычества и привела к Богу: **«Величаніе наше и похвала ты еси Олго богомудрая, тобою от идольскїа лъсти свободихомся, и ныне молимся за род и люди, нѣже к Богоу привела еси»** (1 тропарь); **«Величаваго діавола из Роуси прогна нечистивыа коумиры отнудъ съкроуши вся люди отъ безаконїа свободи, мудростїю наѹчаючи»** (2 тропарь)³.

Итак, в избавлении Руси от язычества гимнограф видит ветхозаветное освобождение израильтян от египетского рабства. Изгнание **«величаваго»** дьявола, явленного в деревянных кумирах, для него не что иное, как потопление **«величаваго»** фараона со всем его войском.

¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви / Е. Голубинский. — М., 1904. — С. 56–57.

² Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 21; Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий / А. Ужанков // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — М., 2001. — № 3. — С. 44–49.

³ Успение преподобныа княгини Ольги, бабы Владимира, канон и стихиры / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 89.

При этом сама княгиня Ольга, представленная в первом тропаре как та, кто привела соотечественников к Богу, косвенно соотносится с Моисеем, хоть и не указанным в ирмосе прямо, но явно подразумеваемым, как тем, кто перевел израильтян через море и тем самым приблизил их к заветной мечте — возвращению на обетованную землю.

Неудивительно, что в такой развернутой символизации задаются сразу несколько важнейших для всей службы мотивов, вмещающих по три скоординированных действия: выведение-избавление из рабства, потопление-изгнание дьявола и переведение-доведение народа к Богу. Эти мотивы взаимно раскрывают и обогащают друг друга во всем изложении. Например, ещё в первой стихире, предшествующей канону, было сказано: «**Благоу Святаго дѹха просвѣщаема, от тмы неразѹмїа, всю странѹ люди к Богоу привела еси**»¹. А в девятой песне канона поется так: «**Тмы свое злато истѣшила еси, да Христов закон оучителя приобрящеши, имже просвети землю рѹскою, мы же тобою хвалящися яко тебе ради Бога познахом**»². Как видим, за приобщение Руси к Церкви княгиня Ольга прославляется, начиная с первых и заканчивая последними песнопениями богослужения.

Следовательно, развернутая символизация ветхозаветной ситуации избавления израильтян от египетского рабства, в которой интерпретируются взаимоотношения и формы поведения библейских лиц, во-первых, выполняет функцию композиционной скрепы (помогает на протяжении всей службы связывать рассуждения о принятии русичами христианства), а во-вторых, раскрывает одно из главных значений образа княгини Ольги. В службе она предстает освободительницей и просветительницей Руси.

Аналогичное значение образа княгини Ольги показано с помощью развернутой символизации другого ветхозаветного эпизода — подвига иудейской девушки Есфири, явившейся к царю Артаксерксу во всей своей красе и пировавшей с ним для того, чтобы он прекратил истребление её соотечественников³. Именно такая жертвенность и попечение о своем народе и становится основанием для сопоставления русской святой с героиней священной истории в 4 песне канона: «**Ты Есфири подвоящися о богомѹдрая, скрѹшенымъ срдцемъ стамящися Богу,**

¹ Успение преподобныя княгини Ольги, бабы Владимира, канон и стихиры / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 88.

² Там же. — С. 93.

³ См.: книгу Есфири: 5, 1–8.

избавити род свой и люди от озлобленія кѹмирска, и от плененія вражіа свободила єси, Христа призываючи на помощь новому Іїзраилю»¹.

Княгиня Ольга уподобилась Есфири в «богомудрии». Ведь как Есфирь угождала царю Артаксерксу ради спасения всего иудейского рода, так и Ольга призвала Христа на помощь и тем самым изгнала врага (языческих идолов) из своей земли. Данная развернутая символизация, в которой также интерпретируются взаимоотношения и поступки библейской героини, подчеркивает все те же мотивы поведения прославляемой русской святой — избавление от язычества и приведение своего народа к Богу. А потому, даже не выполняя функцию такой композиционной скрепы, как эпизод о потоплении фараона, единственное упоминание о подвиге Есфири усиливает то же значение образа Ольги — спасительницы своего народа.

Синонимичной предыдущей является ещё одна развернутая символизация. В 7 песне канона святая Ольга сопоставляется с другой ветхозаветной героиней — Иудифью: «Подобно Ўдифи створила єси, посреди кѹмирскихъ тєлицъ вѣшла єси, тѣмє начальника скрѹшила єси, и демоночєтци посрамила єси»². Гимнограф видит сходство между русской княгиней и иудейкой в том, что обе (будучи вдовами и очень знатными женщинами) не побоялись войти в стан врага ради спасения своего народа.

Развернутая символизация ветхозаветной ситуации проникновения Иудифи в стан ассирийского войска³, как и услужение Есфири царю Артаксерксу, интерпретируется в *Службе княгине Ольге* всего один раз и потому также не выполняет функцию композиционной скрепы. В то же время, соотнесение русской святой с ветхозаветной героиней, при котором интерпретируются формы поведения последней, способствует утверждению образа Ольги как защитницы Руси от врага.

Безусловно, такое «утроенное» акцентирование на подвиге активного противостояния язычеству, рассмотренное нами в различных развернутых символизациях, «работает» на одну общую семантику образа святой. Она — созидательница духовного спасения Руси.

Эту же семантику дополняет и развивает одна неразвернутая символизация, в которой гимнограф использует обращение к своей возлюбленной героя Песни песней. Цитируя его высказывание, автор

¹ Успение преподобных княгини Ольги, бабы Владимира, канон и стихиры / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 90.

² Там же. — С. 92.

³ См. книгу Иудифь: 11–12 главы.

Службы княгине Ольге открыто заявляет, что оно как раз характеризует восплаемую им русскую святую: «Премудрость Божіа прежде о тебе написала есть: Бѣ есть искренняя моя, и похоти житенскыя несть в тебе, блеск лица ти яко миро обоняніе, назнаменаніе твое Олго крщеніе, еже посреди коумирскыя лсты, на тебе обоня Христос, и всех нас от смрада демоньскаго к покаянію привел есть»¹. Благоухающая невеста Жениха — это княгиня Ольга, воспринявшая Христа и потому восставшая против языческих идолов.

Интерпретируя вышеупомянутый фрагмент знаменитой библейской книги², гимнограф как бы продолжает вереницу многочисленных истолкований образов Жениха и его невесты. И если одно из самых распространенных в клерикальной литературе представлений сводится к тому, что Жених-Господь описывает качества своей невесты — души верующего³, то абсолютно понятным видится желание автора службы назвать имя одной из таких верующих — княгини Ольги.

В этом фрагменте демонстрируется, как можно заметить, не полноценная — развернутая — ситуация, в которой устанавливались бы определенные отношения между некоторыми лицами, а сам образ священо-исторической героини, соотносимый с образом княгини Ольги по конкретному признаку — расположенности Жениха к своей преданной невесте. Вместе с тем, библейское высказывание укрепляет вышеуказанное значение образа княгини Ольги. Гимнограф видит её созидательницей духовного спасения Руси во многом потому, что она — избранница Бога, вдохновленная на великий подвиг крещения своих соотечественников.

С помощью развернутых и неразвернутых символизаций автор *Службы княгине Ольге* идеализируют образ крестительницы Руси, равной выдающимся праведникам, описанным ещё в Ветхом Завете. Такие отождествления персонажей, конечно же, призваны придать авторитетности прославляемой святой, поставленной в один ряд с теми, кто получил особое божественное благоволение на великий подвиг. Значит, развернутые и неразвернутые интерпретации хорошо узнаваемых ветхозаветных персонажей-символов являются необхо-

¹ Успение преподобныя княгини Ольги, бабы Владимира, канон и стихиры / Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

² См.: Песнь песней: 4, 7.

³ Нисский Г. Точное изъяснение Песни песней Соломона / Григорий Нисский. — М., 1999. — С. 23.

димым условием воспевания святой Ольги, подвиг которой наделяется священно-историческим значением.

Такую же существенную роль развернутые и неразвернутые интерпретации играют и в *Службе на перенесение мощей Бориса и Глеба*. В данном тексте находим одну развернутую и несколько неразвернутых символизаций. Единственная развернутая символизация раскрывает одно из основных значений образов Бориса и Глеба, которое гимнограф выражает в продолжение всей службы. Князья-мученики называются «агнцами» и при этом соотносятся с самым главным библейским Агнцем — Сыном Божиим.

Во втором тропаре 4 песни канона это соотнесение предполагает «припоминание» слов Иисуса Христа, где он предрекает, что скоро должен наступить братоубийственный период¹: «Христовы уведевше заповеди божественны и Тому въследующа: Въстанет во, рече, брат на брата. Бего ради приаस्ता нужную смерть, яко агнеца закалаема»². Борис и Глеб дожили до того времени, когда брат закалывает брата, как агнца.

Уже в третьем тропаре этой же 4 песни и в первом тропаре 5 песни гимнограф прямо указывает, кому уподобились такие агнцы, смиренно принимающие смерть: «Проводеному копиемъ на кресте тебе ради въследя стопам, агныцу Божию славный страдалче, убийцам не противлеся, Борисе чюдный, воине дований» (3 тропарь 4 песни); «Яко агнецъ безловив, не ратця же, не вопиа, Бын Божий ведеса на смерть. Вы же, сему незловно следующе, не от враг, но от сродника убиена быста» (1 тропарь 5 песни)². Святые князья наследовали подвиг Христа, поскольку беззлобно принесли себя в жертву, с той только разницей, что были убиты не чужими врагами, а родным братом.

Интерпретируя одновременно евангельское высказывание и ситуацию принесения Спасителем жертвы, гимнограф, очевидно, стремится обозначить духовный статус Бориса и Глеба, унаследовавших отношение Христа к своим убийцам. Князья воспеваются как мученики, пожертвовавшие собой, и, в то же время, как ученики Христа, повторившие его непротивление убийцам.

Причем, называя братьев агнцами, автор службы, прежде всего, имеет в виду их христианскую покорность обстоятельствам. Семантика жертвы за «опоганенный» княжеский род, столь распространен-

¹ Срав.: Еванг. От Матф.: 24, 7.

² Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 170.

ная, по мнению А. Александрова, в других произведениях борисоглебовского круга (особенно, в *Сказании о Борисе и Глебе*¹), здесь, по всей видимости, не заложена. Это видно из общей концепции воспеания святых. Гимнограф акцентирует внимание не на жертвоприношении, а на способе убийства мучеников: «**Ово копиемь проводаемъ веселяшеся, другъй же, яко агня, без милости закалаемъ**»². Можно говорить о том, что многократно повторяемый образ «закланных» агнцев выполняет смыслопорождающую функцию в тексте. Этот образ — главная идея превознесения святых.

Прославлению князей как достойных последователей Христа способствуют и две неразвернутые символизации, также использованные в *Службе на перенесение мощей Бориса и Глеба*. В одной из них, размещенной уже в 1 песне канона, воссоздается прямая связь между Спасителем и мучениками — они соответствуют тем ученикам Христа, которым он обещает особую благодать³: «**Якоже рече Христос: Веруѣи в Мя дела, яже аз творю, то сътворит и болаша сих. Си приимше, свята мученика, болящая исцеляета и дүхы бесныа отгонита**»⁴. Цитируя высказывание Иисуса Христа, гимнограф в очередной раз устанавливает духовный статус святых. Они — ученики Спасителя, способные творить чудеса.

Данная неразвернутая символизация, основанная на новозаветной цитате, как и неразвернутая символизация в *Службе княгине Ольге*, интерпретирующая ветхозаветное высказывание Жениха о своей невесте, призвана указать на те личностные качества, которые позволяют увидеть в Борисе и Глебе особый тип верующих, угодных Богу. Отождествляя с таким типом прославляемых святых, гимнограф тем самым объясняет природу их святости. Борис и Глеб исцеляют больных и изгоняют злых духов благодаря тому, что уверовали во Христа и последовали его мученическому пути.

В основе другой неразвернутой символизации, расположенной в 6 песне канона, также лежит высказывание Спасителя, сравнившего

¹ Александров О. В. Література Київської Русі: між міфопоетикою і християнським символізмом / О. Александров. — Одеса, 2010. — С. 401.

² Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 169.

³ Срав.: Еванг. от Иоан.: 14, 12.

⁴ Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 169.

жизнь праведника с расположением города на вершине горы¹. Обращаясь к Христу, автор службы утверждает, что его слова о том, что город, основанный на вершине горы, всегда хорошо видно, применимы также и к Вышгороду: «Слово Твое исполнися, человеколюбче, еже рече учеником си: Град не укрьется, верху горы стоя. И еси свыше град просвещает всю землю русьскую явлением святою ти Господи»². Вышгород теперь в прямом смысле возвышается и просвещает всю русскую землю, ведь именно туда перенесены мощи Бориса и Глеба.

Отметим, что похвала Вышгороду в контексте прославления святых князей-мучеников является одной из основных задач гимнографа. Это видно уже по первой стихире, с которой начинается служба: «Радѹися и веселися, Вышеграде, красѹися и веселися, святая церквы, в нюже пренесена быста исцелению святая источника и поборника на врагы, победы дающа верным князем нашим»³. Прославление города и самой церкви, в которой должны покоиться святые, выступает своеобразным заглавием службы, что и понятно, ведь её текст, собственно, и приурочен перенесению раки с мощами в специально построенный для того вышгородский храм: «Радѹися, святая церквы, дивна в правду, в ню же пренесена быста святен раце, яже имата в собе дары неистѹщимыя благодети, честнен телеси ваю, Христова мѹченика»³. Город и храм, таким образом, наделяются особым статусом — они обладают «неистощимым» источником божественной благодати.

Как видим, интерпретация евангельских слов Христа о городе, расположенном на вершине горы, состоит в акцентировании внимания исключительно на духовном превосходстве того места, в котором находятся мощи великих угодников Божиих. Автор *Службы на перенесение мощей Бориса и Глеба* видит соответствие Вышгорода тому условному городу, о котором в своем сравнении упоминает Христос, на том основании, что оба они возвышаются, но только один — в рельефном смысле, а другой — в духовном. Следовательно, в данной неразвернутой символизации гимнограф проводит параллели между упомянутыми городами с помощью одного характерного признака — возвышения, которое рассматривается в прямом и переносном значениях.

¹ Срав.: Еванг. от Матф.: 5, 14.

² Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 171.

³ Там же. — С. 168.

Интересно, что по сравнению с предыдущей неразвернутой символизацией, в которой святые Борис и Глеб отождествляются с особо духоносным типом верующих во Христа и потому способных творить чудеса, символическое соотнесение Вышгорода с условным евангельским городом выполняет смыслопорождающую функцию в тексте. Мысль о том, что Вышгород отныне будет считаться не только одним из главных духовных центров Руси, но и равновеликим другим городам всего христианского мира, прослеживается в течение всей службы: **«Вѣторыи Гелѣнь радѹется в странѣ Р҃҃сьстѣи Вышеграда славныи, имея в собе благодать славн҃ю пренесениемъ телеси ваю»**¹. Очевидно, гимнограф воспевае Вышгород как **«вѣторыи Гелѣнь»** из-за того, что в этом византийском городе сохранялись мощи весьма почитаемого христианского мученика Димитрия Солунского. Значит, уподобляя Вышгород Солуни, автор службы тем самым уравнивает духовный статус русских князей и византийского мученика.

Следовательно, символизация Вышгорода происходит сразу по двум направлениям. Во-первых, с помощью неразвернутой интерпретации высказывания Иисуса Христа (гимнограф подставляет Вышгород в определение условного города на горе, акцентируя на духовном значении понятия «возвышение»). Во-вторых, путем отождествления русского и византийского городов на том основании, что в них пребывают целительные мощи христианских мучеников. Такая усложненная символизация русского города может свидетельствовать о том, что воспевание обители великих угодников Божиих выступает одной из основных задач гимнографа в *Службе на перенесение мощей Бориса и Глеба*.

Как видим, такие развернутые и неразвернутые символизации, как, например, потопление фараона в *Службе княгине Ольге* или заклание агнцев и возвышение города в *Службе на перенесение мощей Бориса и Глеба*, выступают смыслообразующими элементами общей концепции гимнографического изложения. Идея изгнания дьявола и приведения русичей к Богу видится нам основной в прославлении княгини Ольги. А идея возвышения Вышгорода, в котором покоятся мощи невинно закланных агнцев, представляется главной в прославлении мучеников Бориса и Глеба.

¹ Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. — Пг., 1916. — Вып. 2. — С. 170.

Таким образом, рассмотренные нами памятники киеворусской гимнографии по сути являются расширенными интерпретациями некоторых библейских фрагментов. Эти текстообразующие фрагменты содержат довольно емкие как по религиозной, так и по художественной концентрации символы, которые в одних случаях выражаются в развернутой форме (в динамичном развитии), а в других случаях — в неразвернутой (без развития). При этом определяющие для общей концепции прославления символы дополняются и укрепляются в тексте иными, вспомогательными, символическими образами, возникающими в результате интерпретации других библейских эпизодов. Так, единичные уподобления княгини Ольги ветхозаветным героиням Есфири и Иудифи усиливают мотив противостояния врагу, заданный ещё в 1 песне канона при истолковании ветхозаветного сюжета о потоплении фараона. А разовое отождествление Бориса и Глеба с учениками Христа, о которых он говорит, что если уверуют, то будут творить чудеса, подчеркивает сразу две, постоянно выражаемые в тексте, символизации — и смиренно принимающих смерть агнцев, и целителей, духовно возвышающих своим присутствием город.

Исходя из всего вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что в названных гимнографических памятниках библейские фрагменты становятся некими установочными первоформами, предполагающими масштабную идейно-образную и, главное, религиозную интерпретацию. Гимнограф постигает смысл священно-исторических событий или авторитетных высказываний на конкретных примерах — подвигах святых, которые напоминают ему деяния ветхозаветных или новозаветных героев. Такое соизмерение подвигов святых и библейских лиц и влечет за собой использование священно-исторического материала (сюжетных коллизий между персонажами, характеристики персонажей или просто их имена) в качестве своего рода литературно-экзегетических формул, в которые нужно подставить свои значения. Надо полагать, именно такие литературные формулы Р. Пиккио и называет «тематическими ключами», позволяющими читателю в точности установить сокровенный смысл, заложенный в том или ином произведении¹. В итоге, интерпретация библейского материала служит не только для выстраивания концепции литературного сочинения, но и для того, чтобы понять духовное предназначение описанных в нем событий.

¹ Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / отв. ред. Н. Запольская, В. Калугин; перев. с англ. О. Беловой. — М., 2003. — С. 437.

ВОСПЕВАНИЕ СВЯТЫХ ВЛАДИМИРА И ОЛЬГИ В КИЕВОРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Предметом рассмотрения в статье являются два весьма интересных, но мало изученных памятника киеворусской гимнографии, входящих в июльскую mineю: *Служба князю Владимиру* (за 15 число) и *Служба княгине Ольге* (за 11 число). Основная цель, которую ставим перед собой, — проанализировать особенности воспевания образов просветителей и установить, какую роль они выполняют в общем воссоздании образов святых в гимнографическом сочинении.

Посвященные выдающимся правителям и крестителям Руси, *Служба князю Владимиру* и *Служба княгине Ольге* были созданы разными книжниками, но с одинаковым благодарственно-прославляющим пафосом. Предпосылки и время написания текстов точно не установлены. Ряд исследователей полагают, что *Служба князю Владимиру* могла быть составлена в конце XI — начале XII столетия¹. И, возможно, поводом к её написанию стало некое торжество в церкви св. Василия, построенной ещё самим князем Владимиром в честь небесного покровителя князя². Другие же специалисты считают, что служба возникла после победы князя Александра Невского над тевтонцами в период между 1240 и 1241 гг.³.

Аналогичная ситуация и в отношении *Службы княгине Ольге*. Есть мнение, что она была составлена ещё во времена Ярослава Мудрого, так как уже тогда формировался культ первой киевской просветительницы⁴. Однако некоторые историки утверждают, что такой

¹ Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности / Н. Никольский. — СПб., 1907. — С. 443.

² Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. — СПб., 1994. — С. 69.

³ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви / Е. Голубинский. — М., 1904 — С. 63; Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков / М. Славнитский // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 199; Малышевский И. Когда и где впервые установлено празднование памяти св. Владимира 15 июля? / И. Малышевский // Труды Киевской духовной академии. — К., 1882. — № 1. — С. 47–51.

⁴ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; перев. с нем. А. В. Назаренко. — СПб., 1996. — С. 380; Осокина Е. А. Древнейшие тексты, посвященные святой княгине Ольге / Е. Осокина // Вестник РГНФ. — 2000. — № 3. — С. 177–178.

памятник мог появиться не раньше XV столетия, поскольку именно этим временем датируются его самые старшие списки¹.

Такие разные по времени и условиям составления произведения объединяет внутренняя структура — особенности воспевания святых Владимира и Ольги. Среди таких особенностей можно выделить: обозначение их подвигов при/после жизни, символическое соотношение с библейскими персонажами или ситуациями, вариативность именаречения и формы энергийной сопричастности Богу.

В *Службе князю Владимиру* гимнограф указывает на несколько важнейших подвигов святого, главный из которых — приобщение русичей к христианству и, как следствие, избавление от языческого заблуждения. А поскольку такие деяния мог осуществить только особый избранник Божий, то гимнограф прославляет св. Владимира за то, что он: воплотившийся на земле Ангел («Ангелъ плотню одѣнъ на земли явися посланъ высть от Бога оуготовити правый путь иже сверши силою Господнею»²), познавший раньше других Богородицу («Преже познавый истинную Богородицу Марию»²) и теперь предстоящий перед Богом («Царевнѣ вѣчному ныны ты предстоиши и десницею его вѣнчалъся еси»³).

Семантика исключительности подвигов св. Владимира усиливается в символизации его образа. Гимнограф сопоставляет киевского князя с пророком Моисеем: «Спасая прежде Господь рѣкою Моисевою Израиля от рабства, тѣ же нынѣ рѣкою вснхъ навасть Василія князя вѣрнаго от лъсти идольския избавлени есμε»⁴. Освободив соотечественников от язычества, русский князь уподобляется ветхозаветному избавителю израильтян из египетского рабства.

Кроме того, св. Владимир соотносится и с одним из новозаветных апостолов. Бог призвал князя на служение так же, как некогда Апостола Павла: «Обрѣтѣ вѣ его яко Паоула прежде и поставивъ князя вѣрна на земли своен»⁵. При этом подвижников объединяют не только старания по воцерковлению своих народов, но даже и сам способ их приобщения к Богу: «Оченьный недугъ отерлъ еси милостве

¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви / Е. Голубинский. — М., 1904. — С. 56–57.

² Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 231.

³ Там же. — С. 232.

⁴ Там же. — С. 230.

⁵ Там же. — С. 225.

твоимъ крещеніемъ»¹. В этом смысле семантика «равноапостольности» св. Владимира как бы удваивается.

И наконец, третий объект сопоставления — византийский император Константин Великий. Русский князь уподобился ему в сердечном произволении и благорасположении к христианской вере: «Константина вѣрнаго подовникъ и явися Христосъ въ срѣдѣ си приимъ и его заповѣди якоже отецъ всея Р҃си научилъ еси»¹. Интересно, что в контексте Константина-Владимира символизируется ещё одна пара — Елены-Ольги, соответственно матери и бабушки выдающихся крестителей. И коль скоро Владимир — духовный наследник византийского императора, то его бабушка — духовный последователь матери императора: «Елены ты новыя любовью известися внукъ превлажене Ольги, Костянтинъ же новый великий»². Эпитет «новый» по отношению к Владимиру и Ольге означает, что они показали такие же подвиги, как Константин и Елена.

Таким образом, символизация образа св. Владимира производится, условно говоря, в трех ракурсах священо-исторического времени. Русский князь приравнивается величайшему ветхозаветному пророку, первоверховному апостолу и первому византийскому императору, утвердившему христианство в качестве официальной государственной религии. Такие отождествления с самыми великими подвижниками церкви как раз и подчеркивают исключительный статус святого, призванного исполнить особую божественную миссию.

Воссозданию образа духовно преображенного избранника Божьего в полной мере способствуют и особенности имянаречения святого. В службе князь именуется не только своим светским именем Владимир, но и духовным, принятым в крещении, — Василий. Более того, гимнограф называет святого Василием в два раза чаще, чем Владимиром (двенадцать против шести раз). Разумеется, такое соотношение мирского и крестильного имен обусловлено желанием подчеркнуть духовно преображенный облик киевского князя, ведь, по церковной традиции, христианские имена указывают на перерождение личности, оставляющей свою греховную природу и воспринимающей новую³.

¹ Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 227.

² Там же. — С. 231.

³ Никитенко Н., Верещагина Н. Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований / Н. Никитенко, Н. Верещагина // Медієвістика. — Одеса, 2009. — Вип. 5. — С. 8–12.

О духовно преображенной природе прославляемого святого свидетельствуют также формы его энергийной сопричастности Богу. Князь Владимир все время изображается в пространстве Бога («Царєви вѣчномѹ ныны ты предстоиши и десницею его вѣнчалъся еси»¹). Поэтому гимнограф воссоздает его в божественном свете и воспринимает как часть этого света («светловѣнчаемое чюдо»², «свѣще тмѹ просвѣщающе», «свѣще осушаая невѣрне»³).

Как приобщенный божественному свету и силе (энергиям), св. Владимир вызывает радость на небесах («Днѣсь англи Божии радующееся свѣтло на небесе в память твою святѹю»⁴) и скорбь среди неземных темных сил («Рыдаеть вѣсовское темное зворнище, видящи на земли попираемы идола иже на погыбель въздвигнули сѹть»⁴), а также среди неблагочестивых людей («Жестосерднии бо разуми иже вотще шатахуся от лица днесь Василия»⁵). Энергийная сопричастность князя Богу видится гимнографу как своеобразное горение, которое возможно только рядом с ангелами и самим Богом. Именно поэтому тональность прославления св. Владимира носит молитвенный характер — у предстоящего одесную Творца автор службы просит молитв за русичей.

В целом же, воссоздание образа святого происходит в соответствии с старокиевским литературным каноном эстетизации великого просветителя. Ведь похожее обозначение подвигов, символизацию, имянаречение и энергийную сопричастность святого Богу наблюдаем и в других памятниках домонгольской эпохи: *Слове о законе и благодати*, *Памяти и похвале князю Владимиру*, *Повести временных лет* и др. А это означает, что в понимании личности крестителя Руси уже в ранний период выработались определенные идейные константы, соблюдаемые в разных по жанру и функциональному назначению литературных сочинениях.

В соответствии с устоявшимися идейными константами в отношении эстетизируемого образа составлена и *Служба княгине Ольге*. В ней также воссоздается особая избранница, призванная Богом на ту же миссию, что и князь Владимир, — приобщение русичей к хри-

¹ Служба св. равноапостольному князю Владимиру. См.: Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. — № 2. — С. 232.

² Там же. — С. 225.

³ Там же. — С. 231.

⁴ Там же. — С. 229.

⁵ Там же. — С. 225.

стианству. Как следствие, гимнограф прославляет княгиню за то, что она стала верной ученицей Христа, избавила свой народ от язычества, давала своему внуку, будущему крестителю Руси, благоразумные наставления и пр.

Избавление от язычества — наиболее артикулируемый в тексте подвиг святой Ольги. Гимнограф придает ему такую же значимость, как победе израильтян над фараоном при переходе через море. Поэтому в первой песне, ирмос которой как раз и должен быть посвящен данному ветхозаветному событию, подвиг княгини воспевается так: **«Величаваго диявола из Роуѣи прогна нечистивыа коумиры отпоудъ скроуши вся люди от безаконна свободи, мудростию наоучающе»**¹. Ольга освободила соотечественников от «величавого» дьявола, как некогда Моисей освободил израильтян от египетского рабства.

Символизация образа русской княгини-избавительницы народа неоднократно усиливается в службе и с помощью других, преимущественно ветхозаветных, объектов сопоставления. Так, святая Ольга уподобляется прославленным израильтянкам: Есфири, спасшей соотечественников от гнева царя Артаксеркса²: **«Ты Есфири подвоящися ѿ Богомудрая, скроушенымъ срдцемъ стамящися Богоу, избавити род свой и люди от озлобления кумирска, и от плененна вражиа»**³; а также — Иудифи, открыто выступившей перед врагом⁴: **«Подобно Оудифи створила еси, посреди коумирскихъ тѣлицъ въшла еси, тѣмѣ начальника скроушила еси»**⁵. Русская княгиня унаследовала отважные подвиги знатных иудеек, непосредственно повлиявших на освобождение своего народа от врагов-иноплеменников.

Но самое интересное сопоставление княгини Ольги происходит с персонажем наиболее поэтической книги Ветхого Завета — Песни песней. Гимнограф вспоминает обращение лирического героя Песни⁶ к своей возлюбленной и заявляет, что оно в точности характеризует и воспеваемую им русскую святую: **«Премудрость Божіа прежде о тебе написала есть: Бже есть искренняя моя, и похоти житенская несть**

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 89.

² См. ветхозаветную Книгу Есфири.

³ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 90.

⁴ См. ветхозаветную Книгу Иудифи.

⁵ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

⁶ См. ветхозаветную книгу Песнь песней.

в тебе, блѣск лица ти яко миро обоняніе, назнаменание твое Олго крщеніе, еже посреди коумирскыя лѣсти, на тебе обоня Христос, и всех нас от смрада демоньскаго к покаянію привел естъ»¹. Благоухающая невеста Жениха — это княгиня Ольга, воспринявшая Христа и потому восставшая против языческих идолов.

Интерпретируя вышеупомянутый фрагмент знаменитой библейской книги, гимнограф как бы продолжает вереницу многочисленных истолкований образов Жениха и его невесты. И если одно из самых распространенных в клерикальной литературе представлений сводится к тому, что Жених-Господь радостно перечисляет качества своей невесты — души верующего², то абсолютно понятным видится желание автора службы назвать имя одной из таких верующих — княгини Ольги.

Кроме того, образ русской княгини символизируется с помощью, так сказать, неодушевленных объектов, упоминаемых в Ветхом Завете в связи с важными промыслительными событиями. Гимнограф называет святую ливанской горой (т.к. на неё сошла божественная благодать: «**На тя бо роса небесна сниде**»), лифонской рекой (т.к. под её опекой вырос благочестивый внук, твердый в вере, как камень: «**Добрѣишая самфира камене честнаго Володимира нмоуща**»³). Св. Ольга становится очередным субъектом, на который промыслительно сходит божественное благословение.

Последняя символизация княгини как опоры будущего крестителя Руси укрепляется с помощью ещё одного ветхозаветного образа, завуалированного в тексте⁴. Бог просветил святую Ольгу так же, как некогда пророчицу Девору, которая вдохновила воина Варака на войну с завоевателем Сисарой⁵: «**Дѹхъ Божій почи на тѣбѣ, яко на дво пророчице прежде. Имъже просвѣтивъшися, оукрѣпляше Володимира, разоумнаго Сисароу днавола низложити все тѣми крещаєми, яко и Варака преже в помощь Кисовѣ**»⁶. По типу древних иудейских за-

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

² Нисский Г. Точное изъяснение Песни песней Соломона / Григорий Нисский. — М., 1999. — С. 23.

³ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 92.

⁴ Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. С. Серегина. — СПб., 1994. — С. 64–65.

⁵ См. ветхозаветную Книгу Судей.

⁶ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 90.

щитников крестители Руси образуют священную пару, миссия которых состоит в избавлении своего народа от внешнего врага. Как мы помним, священнодействующая пара Владимир-Ольга представлена и в *Службе князю Владимиру*, что, очевидно, свидетельствует о едином подходе к воссозданию их образов, утвердившихся в творческом сознании обоих киевских гимнографов.

Столь богатая и при этом глубокая символизация образа русской княгини указывает на то, что гимнограф ставит её в один ряд с величайшими христианскими подвижниками. Как следствие, святая Ольга приравнивается к ним, и поэтому часто называется в тексте «новой», «уподобившейся» и «повторившей».

Непосредственно имянарекение святой не менее выразительно в своем многообразии и символичности. Чаще всего в тексте княгиня именуется «**Влга богомудра**» (четыре раза). Дважды именуется «**Влга преславнаа**». По одному разу гимнограф называет её «**Влга блаженаа**», «**праматерь Влга**», «**госпожа Влга**», «**Влга досточуднаа**». И дважды она названа просто по имени. В то же время, в памятнике не встречается соотнесения русской княгини с Еленой, матерью византийского императора Константина, с которым как в данной службе, так и в ряде других киеворусских сочинений сравнивается князь Владимир. Как мы помним, в *Службе князю* такое сопоставление есть, и там Ольга прямо называется «новой» Еленой. Кажущееся странным, на первый взгляд, отсутствие в *Службе княгине Ольге* её «византийского» имени, очевидно, обусловлено стремлением киевского гимнографа возвысить статус прославляемой святой, подчеркнуть некую беспрецедентность её подвига в христианской истории.

О высочайшем духовном статусе святой говорят и формы её энергийной сопричастности Богу. Гимнограф видит Ольгу ликующей вместе с самыми первыми святыми: «**С первѣнци святых на небеси ликовеши**»¹. Обращаясь к княгине как к предстоящей Богу, автор в течение всей службы просит её молиться о нем и о всем русском народе. Молитвенная тональность авторского изложения, обусловленная верой в исключительное положение святой, сближает *Службу княгине Ольге* со *Службой князю Владимиру*.

При этом стоит отметить, что семантика воссозданного в службе образа княгини Ольги характеризуется нерушимой христианской целостностью. Как это, например, происходит и в анонимном *Житии*

¹ Служба княгине Ольге // Никольский Н. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — СПб., 1907. — С. 91.

Ольги, в котором личность княгини героизируется и прославляется, а воспоминания об её языческом прошлом и кровной мести древлянам за смерть мужа, подробно рассказанные в *Повести временных лет*, в тексте отсутствуют¹. Для гимнографа княгиня Ольга — святая угодница Божья, приобщившая огромный народ к православной вере. А потому те события, которые не демонстрируют обстоятельство христианизации Руси, составитель службы просто не берет во внимание.

В заключение можно сказать, что рассмотренные в *Службе князю Владимиру* и *Службе княгине Ольге* особенности воссоздания образов святых (обозначение подвигов, соотнесение со священно-историческими событиями, вариативность имянаречения и энергичная сопричастность Богу) позволяют очертить основные формально-содержательные условия богослужебного воспевания русских просветителей. Церковное прославление Владимира и Ольги предполагает: акцентирование на их личном крещении и дальнейшем противостоянии язычеству (в случае с княгиней Ольгой — беспощадном искоренении); символическое соотнесение с богоизбранными учениками, а также выдающимися освободителями (причем не только в духовном, но и земном смысле) своего народа; усиленное использование наряду с мирскими христианскими имен; наделение святых божественными энергиями, благодаря которым они предстоят перед Богом, сорадуются с ангелами, светятся, отгоняют от себя неблагочестивых людей и молятся за остальных. Такие схожие тенденции воспевания святых Владимира и Ольги указывают на формирование некоего канона воссоздания их образов в гимнографическом сочинении.

В какой мере вышеперечисленные условия воссоздания образов русских просветителей могут реализовываться, с одной стороны, в гимнографических сочинениях, воспевающих иной тип христианского подвига, а с другой стороны, в агиографических текстах, описывающих как князей-крестителей, так и других христианских подвижников, — вопрос, требующий дальнейшего, более тщательного изучения.

¹ Александров О. В. Міфопоетична парадигма образу княгині Ольги (за Повістю врем'яних літ) // Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. — Одеса, 2010. — С. 120.

A horizontal scroll with a light beige, aged paper texture. The scroll is partially unrolled, showing a central rectangular area with text. The edges of the scroll are slightly frayed and uneven. The text is written in a black, serif font, centered on the unrolled portion. The scroll is held together by dark, cylindrical binding elements at the top and bottom edges.

Агиографические
сочинения
Епифания Премудрого

ВВЕДЕНИЕ

Агиография — один из самых распространенных жанров средневековой христианской литературы, в полной мере репрезентующий своеобразие её поэтики. Наряду с историографией и гимнографией, жизнеописания святых представляют собой чрезвычайно увлекательное чтение для любителей словесности и весьма таинственный, часто непонятный и порой не поддающийся феномен для научного осмысления.

За полтора столетия в литературоведческой медиевистике об агиографии написано много книг и статей. Правда, среди них мало концептуальных исследований. Подавляющее большинство, особенно конца XIX, начала и середины XX вв., скорее описательного характера. Тем не менее, во многих более или менее содержательных работах агиография воспринимается как ключ к постижению средневековой литературы. Обнаружение наиболее показательных поэтических особенностей именно в житиях святых связывают с выявлением характерных черт столь многогранного и довольно продолжительного периода в мировом литературном процессе.

В свете такой научной сфокусированности вполне объяснимы насущные проблемы литературоведческой медиевистики, которыми, в первую очередь, являются жанровая поэтика и методология анализа средневековых произведений. Думается, что основные закономерности, например, древнеславянской литературы и эстетики могут быть выяснены в результате комплексного изучения категорий макро- и микропоэтики в сочинениях как оригинальной, так и переводной книжности. В последние годы на материале агиографического, проповеднического и летописного жанров возможность и оправданность такого направления интенсивно и достаточно успешно развивает профессор А. В. Александров. Так, в одной из полемических и, в то же время, новаторских работ о специфичности созидательной деятельности древнего автора одесский ученый указывает на данную категорию как на основополагающую в понимании своеобразия литературного процесса средних веков и предлагает перспективные пути её исследования (см.: [18]).

В этой же связи важное значение, очевидно, имеет и изучение агиографического сочинения как целостного литературно-эстетического

феномена. При этом особый интерес представляют, разумеется, памятники, аккумулирующие в себе все многослойное богатство литературных традиций древности. Такими являются, скажем, произведения Епифания Премудрого, выдающегося книжника Московской Руси эпохи позднего Средневековья. В своих поэтических изысканиях восточнославянский агиограф сохранил святоотеческий подход в составлении жития и адаптировал его к духовным потребностям аудитории того времени. Его *Житие Стефана Пермского* (в дальнейшем будем использовать условное обозначение — ЖСтП), написанное на рубеже XIV–XV вв., и *Житие Сергия Радонежского* (далее — ЖСР), оконченное, вероятнее всего, во втором десятилетии XV в., являются образцами литературного прославления христианских подвижников.

Сочинения Епифания Премудрого уже не одно десятилетие выступают объектом филологических студий. С тех пор, как на IV Международном съезде славистов в 1958 г. крупнейший специалист в области средневековой словесности — Д. С. Лихачев — прочитал доклад о церковно-культурных связях между южными и восточными славянами в XIV в., в медиевистике возродилось основанное ещё на заре XX столетия научное направление по изучению природы так называемого «второго южнославянского влияния» в искусстве Руси в целом, и в литературе в частности. Однако внимание ученых было сосредоточено преимущественно на стилистике сочинений, созданных в течение XIV–XV вв. Анализ «экспрессивно-эмоционального» стиля «плетение словес», обозначенного так Д. С. Лихачевым в рамках его концепции «стилей эпох», стал первоочередной задачей исследования как агиографии, так и литературного процесса в обозначенный период. Стоит отметить, что с того времени этой проблемой активно занимаются не только российские и восточноевропейские, но и западноевропейские ученые.

Другой не менее значимой тенденцией в осмыслении творческого наследия Епифания Премудрого можно считать обнаружение в его сочинениях традиций античной и византийской риторики. На сегодняшний день этот интересный вопрос привлекает внимание все больше и больше восточнославянских и западноевропейских медиевистов, осваивающих различные жанры средневековой литературы и пытающихся хотя бы частично прояснить их поэтическое своеобразие.

Вместе с тем, «целое» агиографического произведения с точки зрения взаимодействия всех его формальных и содержательных компонентов остается малоизученным и в ЖСтП, и в ЖСР. Только

некоторые аспекты воплощения образной системы и отдельные особенности композиционной организации прослежены в трудах ряда исследователей, но, как нам представляется, материал требует более тщательного анализа и системных обобщений.

Предшествующий опыт медиевистов в рассмотрении таких категорий поэтики, как авторская активность, воссоздание образа святого, композиция и стилистическая украшенность позволяет поставить и решить проблему касательно того, в чем состоит способ достижения и функционирования формально-содержательного единства агиографических сочинений Епифания Премудрого. Нахождение основного средства соединения частей целого в двух произведениях, безусловно, позволит очертить принципы и, вообще, творческую манеру одаренного агиографа. Постигание же манеры книжника в контексте всей риторической традиции составления жизнеописания святого, по всей видимости, в дальнейшем даст возможность устанавливать отличительные признаки, свойственные московской агиографии на рубеже XIV–XV ст. (скажем, в области конструирования преподобнического или проповеднического сюжета, владения навыками виртуозного «плетенного» изложения и т. д.).

В своей работе мы проанализируем те категории поэтики, которые, на наш взгляд, раскрывают ключевые особенности литературного произведения как целостного эстетического феномена. А именно: авторскую позицию в воссоздании образной системы с её четко выявленной доминантой — образом святого; читательское восприятие, обусловленное внешними и внутренними факторами; риторическую *historia*, воспроизводящую реальные события подвижничества святого; и композицию, предоставляющую специальную форму для прославления святости праведника.

Иными словами, в агиографическом сочинении нас интересует состояние участников эстетической деятельности — *автора, читателя и героя*. Именно особенности их взаимодействия на уровне *содержания, формы и организации формы* произведения продемонстрируют не только специфичные черты житийного канона, но и доминирующие закономерности средневековой риторической литературы в целом.

Раздел 1

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ СТУДИИ НАД АГИОГРАФИЧЕСКИМИ СОЧИНЕНИЯМИ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО

В исследовании произведений Епифания Премудрого можно выделить, на наш взгляд, три различных, но, в то же время, пересекающихся и дополняющих одна другую тенденции. Первая связана со всесторонним изучением «второго южнославянского влияния», во многом обусловившего, как считают вслед за Д. С. Лихачевым, развитие восточно-славянской книжности и, в том числе, агиографии XIII–XV ст. Вторая тенденция ориентирована на анализ отдельных аспектов макро- и микропоэтики в ЖСтП и ЖСР. Третья — на выявление традиций византийской риторики в этих памятниках.

ЖИТИЕ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО И ЖИТИЕ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ «ВТОРОГО ЮЖНОСЛАВЯНСКОГО ВЛИЯНИЯ»

Рассмотрение агиографических сочинений Епифания Премудрого с точки зрения воплощенного в них экспрессивно-эмоционального стиля «плетения словес», в котором аккумулируются общие эстетические принципы «второго южнославянского влияния», — первая попытка *проблемного* освоения литературного наследия выдающегося книжника.

До этого в работах исследователей последней четверти XIX — первой половины XX вв. — Е. Попова [163], И. Зелинского [87, 230–232], А. Голубцова [64, 298–330], А. Седельникова [177, 159–176], А. Мартюшева [142, 12–34], Г. Федотова [203, 148–179] и ряда других — прослеживается преимущественно очерковое описание книжной деятельности Епифания, его исторической эпохи, социально-экономической и культурной обстановки зырянского народа, воссозданной в ЖСтП, и т. д.

Возрождая актуальные для начала XX в. научные проблемы, намеченные в трудах П. Сырку [189 и 190] и К. Радченко [169] и касающиеся выяснения характера взаимоотношений между византийской и славянской культурами в целом, и литературами в частности, Д. С. Лихачев останавливается на изучении южнославянского «византийственного» стиля, «проникшего в Россию в XIV в.» [125, 23]. Основываясь на особом субстанциональном отношении к слову, «плетение словес» как эмоционально-экспрессивный стиль отразился, по мнению академика, «только в «высокой» литературе средневековья, церковной по преимуществу» [124, 33]. Ее самым видным представителем на Руси Д. Лихачев называет Епифания Премудрого.

Исследуя его стиль как генерирующий принцип создания жития, ученый замечает, что московский агиограф прибегает к «своеобразной игре слов», которая должна «заставить читателя искать «извечный», тайный и глубокий смысл за отдельными изречениями, сообщать им мистическую значительность» [124, 58]. Отсюда многочисленные приемы «приращения смысла». Однако достижение некоего «сверхсмысла» не противоречит «смыслу», а, по наблюдению Д. Лихачева, углубляет его, придает ему новые оттенки, объединяет слова с разными значениями» [127, 15]. Поэтому агиограф все время стремится повторять «ключевые слова».

«Повторение слов» или «долгота слов», по мнению ученого, является основным механизмом «плетения». При этом Епифанию свойственно «множить» не столько одни и те же слова, сколько слова-синонимы. Например, в ЖСР агиограф «избегает употреблять одно понятие», он приводит либо цепь близких понятий, либо парные понятия и образы, «причем одно из понятий может быть видовым и конкретным, а другое — родовым и абстрактным» [126, 108].

Такую прозу, основанную на лексических и синтаксических повторях, академик называет «орнаментальной», т. е. по своей организации приближающейся к стихотворной речи. Это позволяет ему сконцентрировать внимание на принципах использования книжником выразительных тропов. А также на разных видах созвучий — единоначатиях, слоговых и корневых ассонансах, которые «создают как бы сверхсинтаксис, надсловесный смысл», и, в конечном счете, тоже способствуют наслоению «сверхсмысла», скользящего над текстом и извлекаемого из контекста» [126, 124].

В филологической науке исследования Д. Лихачева в некотором смысле запрограммировали дальнейшее изучение своеобразия «пле-

тенного» изложения в памятниках Епифания. Так, прослеживая механизмы применения созвучий, синонимики и речевой ритмики, Л. Дмитриев соглашается с Д. Лихачевым в том, что орнаментальная проза Епифания Премудрого не знает аналогий в предшествующей и, что интересно, в последующей агиографии. Сравнитель жития, написанные Евфимием Тырновским, митрополитом Киприаном и Пахомием Сербом, с произведениями Епифания, ученый заявляет, что, с одной стороны, стиль московского агиографа полностью «вписывается» в эстетический контекст южнославянской литературы, с другой стороны, по ряду факторов выделяется в ней «необычной оригинальностью». А именно — неповторимой динамикой «сплетения» созвучных слов [73, 260–262].

О. Коновалова в ряде работ развивает идею Д. Лихачева о том, что «плетение словес — это своеобразный словесный орнамент, представляющий собой сочетание однокоренных и созвучных слов, синонимики и ритмики речи» [109, 102]. В «сложном комплексе различных стилистических приемов» исследовательница выделяет модели использования поэтических тропов, основным из которых она называет *сравнение*. Возникающее вследствие символического параллелизма сравнение порождает один образ, тот «влечет за собой другой». Так создается «цепь образов» — некая сюжетная картина, наделенная особым сокровенным смыслом [111, 128].

Особо О. Коновалова изучает «законченные стилистические периоды», которые создаются при помощи двух видов ритмической амплификации — *авторской* и *цитатной*. Рассмотрение цитатной амплификации в ЖСтП показывает, что цитата является конструктивным элементом литературного изложения. При этом наблюдается «явная закономерность в расположении цитат» [107, 503]. Когда агиограф повествует о наиболее значимых событиях, они группируются в «кольцевую композицию» [107, 509].

О. Коновалова доказывает, что ритм цитатной амплификации всегда «вписывается» в общий ритм повествования. Это дает основание ей утверждать, что «распространение мысли автора при соединении различных библейских цитат указывает на явление стилистической цитатной амплификации» [108, 79]. Кроме того, исследовательница усматривает тесную связь между строгой ритмичностью такого повествования и «плетеным рукописным орнаментом», которым в XIV–XV вв. книжники украшали свои сочинения [109].

Подробную классификацию типов словесных повторов в ЖСР и ЖСтП предлагает Н. Д. Иванова. Прием повтора она называет «композиционно-ритмическим явлением», его типичной конструкцией является «нагнетание антонимической антитезы» [91, 36]. Другой тип повторов — «изображение взаимных состояний и действий», причем изображение «с разных точек зрения», благодаря которому достигается «исчерпанность и всеохватность». Анализ форм стилистического воплощения позволяет раскрыть, как пишет ученая, внутреннюю сущность «плетения словес» — его «оборотную сторону». Она состоит в «смысловой насыщенности и понятийной концентрации повествования, однозначности элементов текста» [91, 39].

Синонимию как наиболее часто употребляющийся прием в ЖСтП изучает М. Антонова. По ее наблюдениям, создавая «свои авторские контекстуальные синонимы», Епифаний тем самым достигает «полноты перечислений», фиксируя внимание читателя на определенных «смысловых моментах». Указывая на то, что синонимия «является одним из организующих художественных принципов произведения» [26, 128], М. Антонова считает характерным ее проявлением *стилистическую симметрию*. Синтаксический параллелизм, по ее мнению, призван усилить симметрию, но при этом это «вполне самостоятельный стилистический прием» [26, 131].

О способах и источниках цитирования Епифанием библейских книг подробно пишет немецкая лингвистка Ф. Китч (несколько ее статей написаны под именем Ф. Вигзелл). Классифицируя переводы богослужебных книг, из которых агиограф черпал библейский материал, исследовательница подчеркивает, что основной массив цитирования имеет либо грамматические, либо стилистические расхождения с оригиналом. Это означает, что, во-первых, Епифаний цитировал чаще всего по памяти, а, во-вторых, преследовал риторическую цель поддержания выбранного ритма. Поэтому в его сочинениях цитата из Св. Писания «встраивается» в общий ритм изложения [46, 241–242].

Изучая стиль сочинений Епифания Премудрого в целом, Ф. Китч последовательно рассматривает весь арсенал его «акустической техники». Славистка акцентирует внимание на алгоритмах создания составных слов типа «*славословесникъ*», «*волкохушный*»; на различных формах синонимических перечислений и аллитераций; на своеобразных формах каламбура, поддерживающих «внутренний ритм», и на типах рифмы, «предназначенной для частого использования контраста» [237, 258].

Оригинальность воплощения Епифанием этих стилистических приемов Ф. Китч объясняет творческим осмыслением классической традиции составления энкомиума. В этом ее выводы согласуются с результатами научных поисков как отечественных медиевистов — С. Аверинцева [14, 236–240], Ю. Пелешенко [153, 88; 154, 208–229], так и западных — например, Р. Пиккио (о нем ниже), М. Геберта [233, 227–276], М. Мулича [152, 139; а также — 240 и 241], К. Ивановой [89, 362–367].

Кроме того, стилистика Епифания, по мнению исследовательницы, обусловлена композиционными принципами византийской церковной поэзии. В отличие от Д. Лихачева, который ввел традицию связывать появление «экспрессивно-эмоционального стиля» с языковой реформой Евфимия Тырновского и очередным всплеском активности исихастов в XIV веке и получил в этом поддержку советских (Л. Дмитриева, О. Коноваловой, М. Антоновой, Н. Ивановой), западноевропейских (например, Й. Бертнеса [228, 311–313; 229, 85–87], Р. Попа [243, 469–477], Х. Бирнбаума [226, 3–5; 227, 2–4]) и некоторых восточноевропейских ученых (в частности, П. Русева [174 и 175], Д. Фрайданк [205], М. Байчевой [27], Л. Боевой [36, 9–18] и особенно Н. Дончевой-Панайотовой, которая в своей фундаментальной монографии о литературном творчестве Григория Цамблака пишет о «новой эстетике, опирающейся на исихастские представления о написанном слове» [75, 39–40]), Ф. Китч считает, что «все формальные механизмы стиля, восходящего к плетению, обнаруживаются в церковной литературе более раннего периода» [237, 268]. Корни «плетения словес» немецкая лингвистка находит не столько в южнославянской, сколько в византийской и даже позднеантичной литературе.

Эту же идею неукоснительно отстаивает крупнейший западный славист Р. Пиккио. В ряде убедительно аргументированных работ (напр.: [156; 160; 161]) ученый утверждает, что славянские литературы от самого зарождения восприняли греческую многовековую традицию употребления «базовых ритмико-синтаксических структур, основанных на изоколоне» [157, 636]. А обозначенная в медиевистике модель «плетения словес» соответствует, по его мнению, всего лишь одному из типов реализации многогранных изоколических структур, основанных на «инверсии отношений между ритмом и значимой функцией синтаксических компонентов» [157, 644]. В сочинениях Епифания, равно как и в рассматриваемых в едином контексте с ними произведениях Евфимия Тырновского и серба Доментиана, композиционная инверсия проявляется в особой динамике изоколи-

ческих конструкций — *ритме*, которому свойственно замедляться в поисках подходящего слова и, как следствие, воплощаться в обильных синонимических параллелизмах [157, 641].

Среди последних работ о «плетении словес» Епифания Премудрого следует выделить статьи В. Колесова и Д. Спивака о лингвосемантике литературного высказывания в ЖСтП и ЖСР.

Главным стилистическим новшеством Епифания, по мнению В. Колесова, «является увеличение объема синтагм и перераспределение их соотношений» [101, 191]. Данное «увеличение», как полагает ученый, осуществляется в традиции, восходящей, прежде всего, к ораторскому мастерству древнеславянского книжника Кирилла Туровского. «Новые смежности» образуются за счет сплетения слов «в их горизонтальном и вертикальном соответствии» [106, 94].

Одним из наиболее распространенных приемов «плетенного увеличения» В. Колесов, как и Д. Лихачев, называет *удвоение*, которое не только расширяет синтагматику текста, но и способствует семантическому выявлению ключевого слова пары. Ученый демонстрирует, как московский агиограф варьирует маркированные слова по форме, неоднократно дробит их семантически. В результате, многоуровневое «просматривание» ключевых слов позволяет в каждом отдельном случае определить «конкретную причину предпочтения именно данного слова» [101, 203]. Поэтому Епифаний, как заключает исследователь древнерусского языка, отличается от своих предшественников «сознательным стремлением к самостоятельному слову», которое появляется «в результате разлома синтагм и семантической самостоятельности лексемы» [101, 238].

В свою очередь, Д. Спивак, в строго упорядоченных грамматических, семантических и звуковых параллелизмах ЖСР видит «своеобразную единицу синтаксиса» — *матрицу*. Это конструкция маркированных синтагм, объединенных общей причинно-следственной связью в единую целостность [188, 100]. По мнению ученого, для ЖСР характерны разные синтагматические триады: временные — протекание события обязательно разделяется на начало, середину и конец; пространственные — описываемые места представлены в трех ракурсах; субъектные — действующее лицо(а) воссоздается в трех состояниях и объектные — событие раскрывается всякий раз в таком месте, где изображаются три объекта. Усматривая, как и В. Кириллин (о нем речь пойдет ниже), характерную для жития о святом, прославившем Св. Троицу, символику, Д. Спивак, в то же время, полагает,

что данная матричная «насыщенность параллелизмами» обусловлена особыми «требованиями к речевому дыханию». Его вырабатывали чтецы, которые декламировали проповеди, используя «молитвенный» ритм [188, 109].

В целом, изучение агиографических произведений Епифания Премудрого в контексте «второго южнославянского влияния» позволяет обрисовать своеобразие *орнаментального* стиля, свойственного сербским, болгарским и русским книжникам в XIII–XV ст. Все ученые сходятся на том, что «плетение словес» основано на использовании разнообразных синонимических параллелизмов — как морфемных, так и синтаксических повторов, вследствие чего и возникает особая ритмизация панегирического высказывания.

Среди прочих наиболее обстоятельными, на наш взгляд, выступают работы Р. Пиккио, В. Колесова и Д. Спивака, в которых «плетенный» ритм декламируемого жития так или иначе связывается с *мистико-созерцательным* (молитвенным) придыханием оратора.

ИССЛЕДОВАНИЕ АСПЕКТОВ ПОЭТИКИ В ЖИТИИ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО И ЖИТИИ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Наряду с изучением особенностей экспрессивно-эмоционального стиля «плетения словес», в ряде научных трудов намечено также освоение некоторых аспектов поэтики агиографических сочинений Епифания Премудрого. Прежде всего, ученых интересуют принципы воссоздания отдельных составляющих образной системы, основой которой является образ святого.

В. Колесов рассматривает образ св. Сергия в его Житии как триединство трех ипостасей — *лица, личности и лика*. В отличие от лица, передающего земную сторону бытия святого, и личности, характеризующей неразвитую потенцию человеческого богоподобия, лик, по мнению ученого, принадлежит неземной, духовной плоскости. Это «святая ипостась», в которой, как в «идеальном», сосредотачивается «заложенная в облик идея», мысль, выражающая авторское назида-ние [105, 320].

Анализируя образ св. Сергия, В. Колесов приходит к выводу, что по мере изложения жития святого его лик символизируется, приобре-

тая статус особо значимого явления культуры. Чем больше агиограф описывает событий, тем больше «за образом Сергия исчезает облик реального человека, сгущаясь в лик святого» [105, 320]. В результате, по утверждению ученого, символ-лик святого превалирует над отнесенным на второй план лицом.

Полемическим по отношению к работе В. Колесова выступает, как нам представляется, фундаментальное исследование ЖСР В. Топорова, в котором, напротив, доминирует *личностное* прочтение образа св. Сергия. Ученого интересует душевно-телесное единство личности святого — внутренний мир и соответствующее ему выявление во внешнем.

Внутренний аспект воссоздания образа основывается, по мнению В. Топорова, на традиционных принципах «религиозной реальности». Агиограф описывает особый уровень духовности радонежского игумена — «нереагирование на мир, не возмущающее этот мир». Такое «освобождение» от внешней суеты означает «недопущение в себя зла мира» [197, 396]. С другой стороны, именно «удаленность» святого от «внешнего» связывает его с ним. Связь с миром проявляется, во-первых, во взаимоотношениях с братией, где святой отличается «простотой без пестроты», а, во-вторых, в «борьбе за место» с бесовскими силами. Тут была альтернатива, размышляет ученый, — либо «отдать место», либо «изъять его».

В этом выборе В. Топоров усматривает символическую параллель с общекультурным и социально-политическим состоянием Руси времен подвижничества святого. Тогда было два пути: либо дальнейшее пребывание в «духовной пустоте», либо возрождение христианской веры [197, 423]. Избрав второе, св. Сергей отличается «уместностью» и «своевременностью» всего, что делает. Субъективное проникновение святого в мир сказывается на «бытийственном переживании своего века», на «вмещении» в себя духа своей эпохи. Такое внешнее соответствие внутреннему настрою создает, по мнению ученого, «цельноеединое пространство» подвижника и его жизни. Именно в таком пространстве «полнее и точнее всего опознается присутствие силы святости» [197, 537]. Значит, структуру образа святого В. Топоров понимает как согласованное единство внутреннего, явленного во внешнем, а «силой», организующей личностное целое, — *святость*.

К аналогичным выводам приходит и Н. Борисов. Во внутренне-внешней явленности святого историк, следуя традиции Г. Федотова [203, 41], различает два начала. Одно — «антониевское» — мистическая созерцательность, связывающая св. Сергия с традицией духовно-

го «делания» преподобного Антония Печерского. Другое — «феодосиевское» — создание огромной общины монашествующих, восходящее к типу труженичества преподобного Феодосия Печерского. В разные периоды жизни, полагает Н. Борисов, в св. Сергии «на первый план выступало то «антониевское», то «феодосиевское» начало» [38, 38].

Наиболее подробно ученый анализирует «светоносные образы» — небесные силы, личностно представленные в образной системе Жития. Появление в пространстве св. Сергия сияющих птиц, светлого Ангела, Богородицы и Апостолов свидетельствует, по мнению Н. Борисова, о контрастном изложении повествования. Если в начале духовного пути святого — в период одиночества — он сталкивается с демонами во мраке, то в результате «напряженной духовной жизни», которую последовательно воспроизводит агиограф, на смену темным силам приходят «светоносные» [38, 75].

При этом ученый настаивает на том, что «светоносные» образы в ЖСР не дают оснований полагать, как это делают Д. Лихачев и В. Топоров, что агиограф причисляет преподобного Сергия к сторонникам «византийского исихазма». Епифаний не приводит никаких указаний на «исихастские взгляды великого старца», а свет, окружающий святого, «имел отнюдь не «фаворское», а скорее «литургическое», даже «евангельское происхождение» [38, 162]. Н. Борисов в данном вопросе полностью поддерживает В. Грихину (о нем — ниже), который категорически отрицает какое бы то ни было отношение св. Сергия и его агиографа к религиозно-догматической и эстетической традиции паламизма, распространенного на Афоне и в Константинополе в XIV в.

Образ святого в сочинениях Епифания исследует также А. Клибанов. По его мнению, религиозные герои в древнерусских житиях — святые — «пришли на смену героям эпическим» [96, 73]. Характерной особенностью «нового» персонажа ученый считает его нахождение в «пограничном» пространстве — «между землей и небом» (эта же идея не менее обстоятельно изложена в работах видного украинского ученого — В. Горского (см.: [65, 66–67; 66, 171–174])).

В ЖСР, по мнению А. Клибанова, присутствует не только вертикальная ось «пограничья», но и горизонтальная «зона контакта», в которой святой находится в «предельной близости» с грешным миром. Анализируя «контакты» св. Сергия с поселянином и старцем Даниилом, ученый заключает, что связь между земным и *уже почти не земным* образами настолько тесная, что «образ входил в образ, святой предстал перед поселянином как земледелец, а земледелец почтен был Сергием как святой»

[96, 59]. Такое «перетекание» образов и, в то же время, четкое позиционирование святого основывается, как следует из рассуждения А. Клибанова, на ценностных свойствах агиографического хронотопа. «Зона контакта» находится здесь на пересечении «ценностно-пространственной» и «ценностно-временной» категорий. В них «оппозиция близкие / дальние снимается в категории «ближних» [96, 54].

Наряду с изучением образа святого в качестве основополагающего центра агиографической поэтики, исследователи, безусловно, анализируют и другие аспекты произведения как литературно-эстетического феномена.

В. Адрианова-Перетц в работе, посвященной жанровой классификации «плачей» и выполняемых ими функций в древнерусской литературе, исследует жанр плачей в ЖСтП. Литературовед полагает, что первый из трех — «Плач пермских людей» — в жанровом отношении «напоминает северорусские похоронные причеты, горестные сетования» [17, 164], т. е. усматривает в данном памятнике воплощение фольклорных традиций. Два других плача — «плач пермской церкви» и «плач инока» — напротив, более «риторичные по выражению». В первом из них исследовательница видит использование «библейской фразеологии», во втором — риторическую технику, которая «отводит автора от традиционных мотивов похоронных плачей» [17, 164].

В итоге, В. Адрианова-Перетц считает, что ЖСтП характеризуется жанровой синтетичностью, т. к. в нем переплетаются «традиции библейско-византийской и основанной на ней русской церковной лирики» и «привычные элементы устных причетей» [17, 179]. В дальнейшем, опираясь на результаты исследования В. Адриановой-Перетц, к аналогичным выводам приходит и О. Коновалова (см.: [110]).

Проблему освоения жанрового своеобразия всего жития, а не только отдельной его структурной части, в ряде своих работ ставит В. А. Грихин. Принимая идеологический подход к изучению художественного произведения и соответствующую трактовку аспектов его поэтики, разработанную Г. Пospelовым, исследователь объясняет жанровую природу риторических сочинений Епифания Премудрого двумя основными принципами: авторской активностью агиографа («идеологическим мирозерцанием, целями и задачами, которые ставил перед собой автор» [60, 198]) и типом святого (в нем «религиозно-нравственное подвижничество сочетается с общественно-политической идеей эпохи» [60, 213]).

Идеологический подход к литературным произведениям Епифания отразился и в освящении В. Грихиным таких аспектов поэтики, как сюжет и авторские принципы повествования. Поскольку основу сюжета, по мнению ученого, «составляет конфликт в его определенном художественном выражении», а конфликт, в свою очередь, «определен типом деятельности героя», то в сочинениях московского агиографа реализуются два типа сюжета. В Житии святителя Стефана проповеднический сюжет передает «столкновение христианского миссионера с язычниками», а в аскетическом Житии преподобного Сергия — «борьбу подвижника с нечистой силой, мешавшей ему совершать нравственный подвиг в уединении» [62, 79].

Среди авторских принципов В. Грихин выделяет два вида отступлений: «общественно-политические» и «богословско-религиозные». Кроме того, он указывает на «эмоциональность, поэтичность, экспрессию и задушевность», благодаря которым образ рассказчика — Епифания Премудрого — «вырастает в литературный персонаж, является важным связующим звеном в композиции жития» [62, 86].

Теме воссоздания личности св. Сергия посвящена брошюра В. Грихина «Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв.». В этой работе ученый сравнивает не только принципы, но и «мировоззренческие концепции» двух авторов ЖСР — Епифания и Пахомия Серба, переработавшего, как известно, оригинальный текст троицкого книжника тридцать лет спустя. По мнению В. Грихина, концепцией, которой следует Епифаний, является воплощение раннехристианской и библейской культурной традиции, которую московский книжник усваивает посредством древнерусской литературы, а не южнославянской (болгарской), как полагает Д. Лихачев и его последователи. Напротив, Пахомий, «исихаст паламитского толка», воспитанник Афона, руководствовался принципами, характерными для тырновской литературной школы. В основе его концепции — повышенное внимание к изображению внутреннего мира человека [61, 58–60].

В миросозерцании Епифания не наблюдается, как заключает В. Грихин, «сознательной ориентации на элементы исихастских воззрений», поэтому природа светоносных образов в ЖСР обусловлена более ранней «восточнопатристической традицией». В ней, в частности, установился такой обязательный поэтико-догматический принцип составления акафиста, как «светоносные явления» во втором икосе. В канонической схеме акафиста «второй икос посвящался «светозарной» деятельности Христа, Богородицы или какого-либо

святого» [61, 40]. А поскольку Богородица появляется в ЖСР в окружении света в том эпизоде, когда св. Сергей читает Акафист в её честь, то В. Грихин предлагает рассматривать данную сюжетную ситуацию в качестве «реминисценции световых образов акафиста», а не эстетического воплощения «исихастского мировоззрения». При этом ученый категорично заявляет, что «все световые явления, которые фиксирует Епифаний, почерпнуты им из акафиста Богородицы» [61, 39]. Таким образом, в данном научном труде утверждается, что явление света в ЖСР обусловлено раннехристианской эстетической традицией.

Построение *historia* о святом и своеобразие образа автора в ЖСтП и ЖСР привлекало внимание и других исследователей.

Болгарский ученый Д. Кенанов в одной из своих монографий из цикла, который можно определить как «средневековая метафрастика», внимательно отслеживает повествовательные «тематические рубрики» в ЖСР, сравнивая, как и ряд других ученых, этот литературный памятник в редакциях Епифания и Пахомия Серба. Усматривая множество соответствий раннеславянской и, шире, византийской традиции составления жития преподобного, ученый, в то же время, демонстрирует развернутое изложение обязательных тем у Епифания и сокращенное у Пахомия. Такое повествовательное «сжатие» и составляет, как полагает славист, суть книжного «перезаписывания» — той духовной миссии, с которой прибывали на Русь митрополит Кириан, Григорий Цамблак и Пахомий Серб [93, 142].

А. Л. Дмитриев, изучая особенности агиографического повествования, приходит к выводу, что житиям, несмотря на их отдаленность от занимательного элемента изложения по причине «жанровой целенаправленности», на самом деле свойственна высокая степень беллетристичности. Примером тому служат произведения Епифания, который «сознательно стремится придать в своем рассказе эпизоду большую сложность, увлекательность» [73, 229]. При этом Л. Дмитриев, как и В. Грихин, полагает, что Епифаний активно использует характерный прием занимательного сюжета — отступление, «усложняющее ход повествования, усиливающее интерес читателя» [73, 227]. Сопоставляя отступления, ученый заключает, что в данном компоненте ЖСР отличается от ЖСтП «более развитым сюжетом» [73, 223].

А. Ужанков подробно рассматривает один из повествовательных элементов в ЖСР — пейзаж. Анализируя описание «места спасения» — монастыря Св. Троицы, исследователь замечает, что все элементы данной пейзажной зарисовки «находятся в едином про-

странстве и выстраиваются по вертикали». Сначала описывается то, что «внизу» — пни, валежник, зелень монастырского огорода; затем — то, что «посередине» — келии и церковь; а в завершении — то, что «наверху» — деревья, которые «шумят и осеняют» все [200, 47].

А. Ужанков, в отличие от Д. Спивака и В. Кириллина, не склонен усматривать в «пейзажной триаде» пространственных объектов присущую ЖСР символику. Ученый задается другим вопросом: отражает ли построение пейзажа в сочинениях Епифания новые тенденции становления древнерусской литературы. Несмотря на доминирование в описании «реального» плана над «сокровенным», Епифаний, по мнению А. Ужанкова, ещё не принадлежит к той стадии развития средневековой литературы, когда пейзажи стали наделяться «чисто литературной функцией», т. е. стали эстетической «самоцелью автора» или способом передачи чувств — своих или героя [200, 66].

Фрагментарность изучения авторской активности в ЖСтП и ЖСР свойственна и новейшим литературоведческим студиям. Так, Е. Конявская в работе «Авторское самосознание древнерусского книжника» подчеркивает, что её по преимуществу интересует не «образ автора» в литературных памятниках, а «самовосприятие пишущего», которое у древнерусских писателей «близко к представлению о себе как о мастере» [113, 20]. Епифаний Премудрый, по её мнению, в полной мере отразил специфику позиции такого «книжного» мастера — осознанно «следовать фактам, писать истину» [113, 136].

В то же время, исследовательница полагает, что московский книжник не имеет предшественников, во-первых, в «выражении трактовок Слова как Логоса», во-вторых, в оригинальности подхода к жизнеописанию преподобного святого. В ЖСР агиографу характерно не столько изложение «восхождения к святости», сколько повествование о «жизни как о чуде» [113, 154]. При этом его «авторское самосознание» допускает «такой уровень внутренней свободы», при котором он мог углубляться в «ученые рассуждения о землях и азбуках» и делать «экскурсы историко-политического характера» [113, 171].

С другой стороны, агиограф все время «перебирает» семантически близкие слова. В особенности это заметно в ЖСтП, где он ищет соответствующее «слово-имя» для наиболее адекватного наименования подвига св. Стефана, и, наконец, находит основное, как считает Е. Конявская, называя его *исповедником* [113, 162]. В целом, «авторский феномен» Епифания, по утверждению исследовательницы, интересен «зарождением теории Слова как божественного дара»

и основного «выразительного средства» поэтического мастерства книжника [113, 195].

К похожему заключению приходит и В. В. Бычков. Проследивая эстетическую позицию агиографа по отношению к реципиенту — читателю, философ считает, что именно Епифаний Премудрый в своих предисловиях к житиям наиболее полно выразил свойственную древнерусской культуре идею о том, что словесное творчество основывается на «двух мудростях» — *человеческой* и *божественной*. И если первой книжник должен обладать, то второй — быть одаренным свыше [42, т. 2, с. 53]. Поиском второй мудрости и обусловлен, как полагает В. Бычков, молитвенный контакт между Епифанием и его аудиторией. Он обращается к ней с просьбой, с одной стороны, простить его «грубость» и «худость», а, с другой, — молить Бога, чтоб Господь послал ему разумение, необходимое в его труде.

В то же время, непрерывная связь между агиографом и его аудиторией осуществляется посредством «своеобразного лингвистического агностицизма». Если подходящих для диалога слов человеческий ум отыскать не в состоянии, а то, что отыскивает, следует считать даром «свыше», то вполне объяснимо «плетение», к которому прибегает Епифаний. Именно в «сплетении» многих слов агиограф «усматривает возможность выразить то, чего не удастся передать одним или несколькими словами». Автор, по предположению В. Бычкова, как бы стремится наглядно показать, что «духовные сущности, и в частности святость, выражаются не столько словами, сколько самим хитрым порядком их организации в некие эстетизируемые структуры» [42, т. 2, с. 56]. Таким образом, особенность авторской активности Епифания В. Бычков видит в эстетических представлениях средневекового книжника о роли *другого* в своей литературной деятельности (с одной стороны, Бога, а с другой — слушателей).

Более подробно модели взаимоотношений между ритором и его аудиторией намечены, но, как кажется, в полной мере не раскрыты в разведывательной статье Т. Кузнецовой. Среди типов «надындивидуальной заданности» образа агиографа выделяются: «-повествователь», «-историограф», «-богослов», «-писатель» и наименее распространенный «-персонаж» [118, 93]. Не останавливаясь на анализе типов авторской «заданности», реализованных в ЖСР и ЖСтП, исследовательница пытается выяснить, что представляет собой читатель, к кому конкретно обращался агиограф.

Т. Кузнецова склоняется к мысли, что Епифаний Премудрый адресовал свои сочинения «монахам, которые ничего не знали о Сергии» [118, 94], т. е., в первую очередь, — своему ближайшему окружению. Но писал также и для мирян, хотя и в меньшей мере. А Пахомий Серб, автор другой редакции ЖСР, наоборот, обращался именно к широкому кругу читателей — и к монахам, и к князьям и боярам, и к простым мирянам.

Однако данный вывод недостаточно весок, на наш взгляд, основывается на утверждении, что редакция Пахомия потому больше ориентирована на «массового» читателя, что в ней меньше, чем в редакции Епифания, отступлений, а основным композиционным приемом сербского агиографа является диалог. Вместе с тем, исследовательница выдвигает очень важную, как нам представляется, идею о том, что Епифаний повествует о святых непринужденно, «в форме непосредственной беседы». Поэтому его повествование сопровождается многочисленными пространными рассуждениями [118, 97]. Иными словами, Т. Кузнецова усматривает в сочинениях Епифания синтез двух наиболее распространенных в риторике форм литературного изложения — повествования (*narratio*) и рассуждения (*oratio*). Данная проблема напрямую связана с вопросом о своеобразии композиционной организации агиографических памятников.

В сочинениях Епифания проблема композиции традиционно исследуется в контексте изучения стиля «плетение словес». Однако в целом ряде научных работ данная тенденция, введенная Д. Лихачевым, либо отодвинута на второй план, либо вообще не поддерживается.

Например, Г. Прохоров видит в ЖСтП «живую и хроматически богатую тональность» и «авторскую щедрость на разные необязательные экскурсы» [168, 42]. Принимая результаты исследований Ф. Китч и О. Коноваловой о «ритмическом плетении» Епифания, ученый, в свою очередь, считает, что по виду словесной организации ЖСтП приближается к стихотворной прозе. Это утверждение основывается на наблюдении над ритмической композицией Жития, подчиненной строгим периодам, которые возникают вследствие использования таких риторических приемов, как гомеотелевтон (созвучие окончаний) и гомеоптотон (равнопадежье).

Более подробно Г. Прохоров анализирует «плачи» в ЖСтП. Соглашаясь с мнением В. Адриановой-Перетц о народно-поэтической традиции, ученый, тем не менее, различает в них три «стилистических слоя»: «фольклорный, летописный и похвальный (традиционный для

жития)». И заключает: «Эта композиция принадлежит Епифанию, у него нет предшественников» [168, 46].

А в композиции ЖСР исследователь отмечает более «ровную и спокойную» тональность. В отличие от ЖСтП, «здесь нет таких, как там, экскурсов «в сторону», почти нет ритмизированных периодов, гораздо меньше игры со словами и синонимических амплификаций». В то же время, Г. Прохоров демонстрирует семантическую связь между двумя текстами: совпадают многие цитаты из Св. Писания, находящиеся на своем (определенном для них) композиционном месте, обнаруживается множество сходных выражений и идентичных образов [167, 215].

Тщательный анализ композиции ЖСР осуществил В. Кириллин. Ученый установил особые «конструктивные модели» литературного изложения, которыми являются нумерологические структуры. Основная, по его мнению, — «триадная структура», которую Епифаний «использует в связи с тринитарной концепцией своего сочинения» [94, 181].

Триады применяются на различных уровнях композиционной организации. При создании образа святого — в символизации. Здесь представлены две триады «чудесных предзнаменований» [94, 181—183] и «триада предсказаний» [94, 190—192]. В нарративном изложении триадные структуры воплощаются синтаксически: во-первых, описание субъекта, выполняющего всегда три действия, разбивается на три синтагмы; во-вторых, в диалогах, в которых «триада чередующихся вопросов и ответов или вообще каких-либо взаимонаправленных речей» [94, 183—185]. И среди риторических приемов Епифаний применяет преимущественно «триадный принцип цитирования» — аргументирует свои мысли тремя цитатами [94, 190].

«Тричисленность», как заключает В. Кириллин, является «абсолютным конструктивным и причинно-логическим принципом сакрализации события и структурно-содержательным элементом рассказа о нем» [94, 194]. В то же время, в композиционной организации ЖСР ученый обнаруживает и другие нумерологические структуры: повествование «в виде двенадцатичленных компонентов» и «употребление «семи» как повествовательной детали».

Двенадцатичлен используется для «символической семантизации» образа св. Сергия. Например, агиограф приводит в качестве примера двенадцать биографий богоизбранных, будущее служение которых предзнаменовалось каким-нибудь чудом. Кроме того, В. Кириллин обращает внимание на композицию молитвы святого, после принятия им священнического сана. Она «состоит из 24 интонационно-

ритмических мелодических отрывков», содержащих 12 маркированных (императивные глаголы) обращений к Богу [94, 201].

А семичлен, также подчиненный «семантизации» образа святого («седмерица» чудес соучастия Св. Духа в деятельности св. Сергия [94, 213]), наделяется, как устанавливает ученый, «троповым значением». «Семь» в ЖСР выполняет функцию символа (святой в семь лет отдан учиться грамоте, в семь лет встретился со старцем, семь дней провел в храме после пострижения, совершал семь служб, будучи монахом и т. д. [94, 206]).

Агиографическую композицию, основанную на нумерологических структурах, В. Кириллин называет *мистико-символической*, поскольку «3», «7» и «12» выполняют в ЖСР «функцию семантизированного способа передачи сакральной информации» [94, 218].

Определенную символичность композиции ЖСР наблюдает и академик В. Топоров. Правда, ученый видит в ней другие основы. Он полагает, что Епифаний с самого начала своего повествования придерживался некоего «промыслительного плана». Однако композиционная символизация не выдержана агиографом на протяжении всего сочинения, «единство плана терпит ущерб», над первоначальным промыслом начинает преобладать последовательность событий. В отличие от Н. Борисова, который находит в сцеплении несвязанных между собой событий «обратную логику», свойственную средневековой поэтике, В. Топоров считает это признаком композиционной «разорванности, неравномерности, даже некоторой издерганности» [197, 443]. К «рыхлости» текста привело «ослабление селективности» агиографа в «основной части», которое, по мнению ученого, не так заметно в «похвальном слове» [197, 445].

В «похвале» В. Топоров обнаруживает ряд риторических приемов, традиционных в панегирическом рассуждении. Например, неясность в выборе основной линии подвижничества святого порождает «сгущение вопросительного пространства» [197, 644]. А обозначение подвигов «строится по принципу «кому кто» (адъективно-субстанциональная модель типа «игуменам — наставник»). Кроме того, ученый выделяет анафорические периоды (сравнительные «акы-/яко-фрагменты») и «поносительные» обвинения себя, контрастирующие с хвалительными превозношениями свято-сти Сергия [197, 650].

Заметим, что в работе В. Топорова прослеживается устоявшийся в трудах А. С. Демина [69 и 70, 115–127] и О. Коноваловой [110] подход

к рассмотрению «похвального слова» как одной из структурных составляющих целого агиографического произведения, а, вместе с тем, как совершенно самостоятельного панегирика, отличающегося особой композиционной тональностью и семантическим своеобразием.

Логическую завершенность другой структурной части жития — предисловия — анализирует Р. Пиккио. В двух вступительных авторских рассуждениях к ЖСтП и ЖСР ученый видит сходное расположение пяти тем. Их последовательность представляет «моление» агиографа. В то же время, это пять наиболее важных творческих принципов средневекового книжника — его *ars poetica*: а) сохранить память о святом; б) с этой целью воодушевляться «желанием и любовью»; в) следовать традиционным образцам в соответствии с библейской мудростью; г) воспринимать слово как духовный дар, исходящий исключительно от Бога и д) верить в то, что Бог сотворит чудо и щедро наградит достойными выражениями, которыми можно прославить подвижника [159, 663–664].

Внимательно вчитываясь в каждую мысль «предисловий», итальянский славист вполне обоснованно заключает, что Епифаний, прежде чем приступить собственно к изложению, произносит *поэтический манифест*, а в нем кроется молитва-упование о ниспослании ему «нужного» слова. Реализованные на лексико-синтаксическом уровне по-разному, «моления» абсолютно идентичны семантически и композиционно. Однако вопрос о близости *ars poetica* Епифания «исихастскому методу молитвы» и, как следствие, выражение им принципов «монашеского» литературного творчества, или, наоборот, отражение в данной «поэтической теории» общеэстетических норм, принятых во всей восточнославянской книжности, остается для Р. Пиккио открытым [159, 669–670].

Изучение аспектов поэтики сочинений Епифания Премудрого, за редким исключением, характеризуются фрагментарностью и недостаточным рассмотрением агиографических памятников с точки зрения их формально-содержательного единства. В этой связи наиболее обобщенным представляется обширное, но в ряде положений не бесспорное исследование В. Топоровым ЖСР. Аналогичного прочтения ЖСтП в литературоведческой науке пока нет.

ТРАДИЦИИ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ РИТОРИКИ В ЖИТИИ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО И ЖИТИИ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Актуальной, но, к сожалению, наименее изученной является проблема обнаружения традиций византийской риторики в сочинениях Епифания Премудрого. Тем не менее, наличие уже нескольких научных «разведок», посвященных данной теме, позволяет говорить об отдельной тенденции в медиевистике.

Ее основоположником явился немецкий византист Й. Хольтхузен. Анализируя энкомиастические (похвальные) модели ранневизантийской литературы, воспринятые славянскими книжниками, ученый открыл, что *Похвальное слово Мелетию архиепископу Антиохийскому*, написанное св. Григорием Нисским, послужило непосредственным источником трех славянских похвал: *Надгробного слова митрополиту Киприану*, составленного его учеником Григорием Цамблаком, анонимного сербского *Слова о князе Лазаре* и нескольких фрагментов в ЖСтП Епифания (см.: [235]).

Исследователь утверждает, что в *Слове* Григория Нисского реализуется особая композиция «скорби и утешения». Энкомиаст последовательно описывает «скорби» антиохийской церкви, города, прихожан и свою собственную, а заканчивает *Похвалу* утешением — заверением слушателя в том, что Мелетий достиг Царства Небесного.

Этой композиционной модели, по мнению ученого, придерживается и Епифаний Премудрый. В ЖСтП он воссоздает три «плача»: пермской церкви, пермян и свой личный. Причем московский агиограф следует традиции Григория Нисского, описывая «метафорические семейные отношения» между Церковью-вдовой и умершим епископом-женихом. Однако немецкий ученый усматривает и важное отличие в позициях энкомиастов. Если Григорий реализует «скорби» в 3-м лице, то Епифаний — в 1-м. И пермская церковь, и пермяне, и он сам «плачут» *лично*. Таким образом, каждый «плач» в ЖСтП пронизан субъектной точкой зрения [235, 77–81].

Работу, начатую Й. Хольтхузеном, продолжила Ю. Алиссандратос. В качестве источников панегирических моделей, наследуемых славянскими книжниками и, в частности, Епифанием Премудрым, ученая называет и другие тексты Григория Нисского: *похвальные слова Григорию Чудотворцу* и *Василию Великому*. А также *Слово Мелетию*

Антиохийскому, написанное Иоанном Златоустом, и *Слово Василию Великому*, составленное Григорием Богословом (см.: [222]).

В своем панегирике Епифаний Премудрый, как демонстрирует Ю. Алиссандратос, отразил не только последовательность библейских цитат, передающих безутешную скорбь вдовы и народа, но и образцы расположения хвалительных «тем» (так славистка предпочитает называть «все похвальные, логические и риторические «общие места» [222, 118]). При этом московский агиограф строго следует специальным принципам похвального *dispositio*, используемого в энкомиумах. Согласно требованиям ещё античной риторики, он подробно излагает *происхождение*, обстоятельства *рождения*, *воспитание* благочестивыми родителями, духовное и светское *образование*, «духотворные» *деяния*, включая чудотворения, и *смерть* [222, 7–8].

По предположению Ю. Алиссандратос, Епифаний написал ЖСтП в скорости после преставления св. Стефана, и поэтому он произносит не столько традиционную «похвалу» святому, сколько «надгробное слово». Своеобразие данного жанра объясняют реализованные подразделы *скорби* и *утешения* в завершении панегирика. В скорбной монодии, состоящей из трех «плачей», агиограф воплощает традиционное в патристике сетование по причине смерти молитвенника и ходатая перед Богом. А в утешении — свойственное ранневизантийским энкомиумам сравнение умершего подвижника с библейскими пророками и христианскими святыми, достигнувшими Небесного Царства.

В окончании последнего «плача и похвалы инока» Епифаний приводит молитву-обращение к св. Стефану, где цитирует, как и Григорий Нисский, апостола Павла и царя Соломона. А поскольку молитва святому о заступничестве — «общепринятый вид эпилога в патристической похвале и торжественной надгробной речи», а молитва одному только Богу — «общепринятый вид утешительной речи», то в хвалительном *oratio* ЖСтП, по мнению ученой, синтезируются все риторические модели, используемые святыми отцами в составлении энкомиума [222, 107].

Признавая бесспорную продуктивность подхода Ю. Алиссандратос в изучении структуры риторического произведения и, в целом, природы средневекового, «списывающего» с древних образцов, мышления, нельзя не заметить, что подобных студий в литературоведческой медиэвистике крайне мало. Из наиболее известных — сопоставительный анализ композиционных принципов и повествовательной техники в сочинениях двух современников — Григория Цамблака и

Епифания Премудрого. Его автор, болгарская славистка М. Байчева, отыскивает параллели между ключевыми темами сочинений Цамблака и Епифания и византийскими агиографическими памятниками (см.: [28]). Как и Ю. Алиссандратос, исследовательница заключает, что прославляющие модели, используемые в XIV в., сформировались как канон уже в ранней христианской литературе — в IV в.

Источники нарратива в произведениях Епифания Премудрого изучают, в свою очередь, российские ученые. Н. Борисов полагает, что в ЖСР ряд повествуемых событий написан под влиянием хорошо известного в книжной среде *Жития Василия Великого* (см.: [37]). Например, посещение Богородицей св. Сергия, состоявшееся, по мнению исследователя, накануне Куликовской битвы [38, 172–175]. В этом эпизоде исследователь усматривает «многозначительную параллель» с *Житием св. Василия*, которому в ночном сновидении явилась Дева Мария накануне опасности, грозившей городу перед «нашествием нечестивого царя» [37, 76].

Особое внимание Н. Борисов обращает на соотношение «мистических сюжетов» в двух житиях. Анализируя несколько ситуаций в *Житии Василия*, которые «сопровождаются появлением небесного огня и света», ученый выделяет эпизоды, где сначала ученики святого видят «мысленный» свет в храме, а потом Ефрем Сирий, пришедший говорить с подвижником, замечает огненный столп над его головой. Подобное созерцание «действующего» огня и света, как учениками, так и посетителями святого обнаруживается и в ЖСР. Это позволяет исследователю усматривать идейно-тематическую и сюжетно-композиционную связи между двумя сочинениями [37, 77].

Ситуацию встречи Ефрема и св. Василия историк называет источником одного из эпизодов в ЖСР, в котором описывается желание пришедшего издалека поселянина встретиться с великим старцем. Эти ситуации объединяет схожее состояние посетителей, не поверивших и не узнавших в скромно одетых монахах прославленных подвижников [37, 78]. Епифаний в данном случае использует, по мнению Н. Борисова, патристический опыт составления *historiae* смиренно-мудренного «делания» святого.

Другой специалист по древнерусской книжности — Б. Клосс — считает, что образцами Похвального слова в ЖСР послужили две «похвалы» Кирилла Скифопольского, воплощенные им в *Житиях Евфимия Великого* и *Саввы Освященного*. При построении длинной вереницы определений подвигов св. Сергия Епифаний Премудрый,

как полагает ученый, использовал риторические модели Кирилла [98, 17]. Кроме того, эпизод преставления троицкого игумена «списан» из *Жития Саввы Освященного*. А «светозарные» лики, «многочисленные явления божественного Света», пребывание в «возлюбленном безмолвии» заимствованы из *Жития Афанасия Афонского*.

По наблюдениям Б. Клосса, нарратив ЖСР обусловлен «влиянием аскетических и агиографических сочинений ранневизантийской литературы» [98, 37]. Иными словами, исследователь присоединяется к мнению В. Грихина, Н. Борисова, Ф. Китч, Й. Хольтхузена и Ю. Алиссандратос, которые полагают, что источниками произведений московского агиографа являются, прежде всего, раннехристианские литературные памятники.

Новейшее открытие в области риторических традиций в житиях Епифания сделано Н. Соболевым. В качестве источника некоторых эпизодов «основной части» ЖСтП литературовед называет сочинение Ефрема Сирина *Повесть о святом Авраамии* [186, 539]. Сопоставляя рассказы о проповеди язычникам, о разрушении их капищ, о крещении и о святительстве св. Стефана, исследователь находит в ЖСтП двенадцать заимствованных отрывков. Но Епифаний, как утверждает Н. Соболев, «не ограничивается простым цитированием, он сознательно изменяет оригинальный текст» [186, 541]. По мнению ученого, агиограф Стефана Пермского пользуется риторическими достижениями известного сирийского книжника для адекватного изображения подвигов прославляемого святого.

Изучение патристических традиций в житиях Епифания отличается тщательным анализом композиционных моделей, риторических приемов похвального *oratio* и принципов построения *narratio*. Наиболее доказательной и иллюстративной в ряду вышеназванных работ является, на наш взгляд, монография Ю. Алиссандратос, в которой наглядно раскрывается соответствие между *dispositio* похвальных тем в раннехристианских энкомиумах IV в. и славянской агиографии XIII–XV вв.

При ошутимом разнообразии научных задач, поставленных в медиэвистике в связи с изучением литературных сочинений Епифания Премудрого, проблема формально-содержательного целого с точки зрения закономерностей функционирования его частей остается не до конца исследованной. Комплексный анализ поэтического континуума и выяснение связующего элемента между структурными составляющими в ЖСтП и ЖСР отсутствуют в литературоведении.

Раздел 2

ОБРАЗНАЯ СИСТЕМА АГИОГРАФИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО: ОСОБЕННОСТИ ВОПЛОЩЕНИЯ ИДЕИ

В агιογραφическом произведении, как и в любом другом произведении христианской духовно просвещающей литературы, наиболее значимым компонентом формально-содержательного единства является *идея*. Идея раскрывается в образной системе — совокупности взаимозависимых образов, каждый из которых понимается как «результат осмысления автором какого-либо процесса, явления» [183, 210]. Как и в литературе Нового времени, в житии основным видом воплощения образа выступает человек, «переживаемый», по выражению М. М. Бахтина, от ситуации рождения до ситуации смерти [29, 73]. Для средневекового агιοграфа человеческая личность — объект особой эстетической деятельности, состоящей, в отличие от современного «формонаслаждающегося» искусства, в познании божественного замысла, явленного в конкретном образе — святом.

В агιογραφическом сочинении образ святого находится в центре авторской эстетизации. Эстетическое созидание подвижника заключается в постижении духовно-нравственных ценностей, определивших его индивидуальный путь со-служения Богу. Кроме святого, в житии эстетизируется (умиленно созерцается) образ Бога, занимающий в иерархии действующих лиц высший уровень, а также «недруги» и сподвижники, включая самого агιοграфа и его аудиторию. Они составляют нижний уровень образной системы. Святой, находящийся посередине, идейно «переживается» в перспективе Бога, а образы нижнего (или второго) плана — в его перспективе.

По мнению Л. Гинзбург, персонажи средневекового сочинения отличаются «формализованностью». Они «в разной мере и разными способами варьируют традиционные *роли*, которые стали уже *готовой*, отстоявшейся формой для эстетически перерабатываемого опыта» ([55, 42]; выделено нами. — *Е. Д.*).

С. Бройтман полагает, что наличие «готового героя» в произведении отражает логику эйдетической (нерасчлененной) образно-

понятийной) поэтики [39, 137]. Следуя ей, художник стремится осмыслить творческий акт Бога-Творца, уже задавшего «бытийную целостность» конкретному человеку. В этой связи автор средневекового сочинения не выдумывает героя, а *вос-создает* его божественную «предзаданность». Такая предопределенность, как утверждает ученый, означает не «совпадение героя со своей личностью», а «совпадение со своей ролью, которая задается Богом» [39, 159]. При этом «заданность» ориентирована не *я-для-себя*, а *я-для-другого* [39, 160]. Выходит, организующим началом заданного героя является категория другого. Поэтому эстетическое «переживание» средневекового героя достигается в установлении его роли в бытии *другого*, его со-бытие другому герою, читателю или самому автору.

В агиографическом сочинении «готовый» герой выполняет определенные функции, выражающие его ценностное отношение к иным героям. Ещё древнееврейская религиозная традиция установила форму взаимодействия между Богом и человеком, в которых жизнедеятельность творения осуществляется при постоянной помощи и участии Творца. В Библии, а позже и в средневековой литературе, образ Бога всегда выполняет функцию *Небесного Подателя* благодатных сил. Благодать может принять только праведник — святой, обязательно выступающий в роли *восприемника* благодати. Святого, как правило, окружают единомышленники — *духовные со-путники* и их антиподы — *противники*, среди которых выделяются *не-земные* потусторонние силы (дьявол и бесы) и находящиеся под их влиянием земные (гордецы, маловеры и т. д.) (срав.: [47, 234—236]).

В житии функции Подателя, восприемника и не-земного противника отличаются статичной заданностью. Выполняющие их лица не меняют свой статус и никогда не выступают в другой роли. При этом тесная связь обнаруживается как между духовно близкими героями (например, Подателем и восприемником), так и между антагонистами (восприемником и не-земным противником). Некоторые пары обладают свойством дублировать «чужие» отношения. Скажем, столкновения между восприемником и его со-путниками, с одной стороны, и их земными противниками, с другой, указывают на открыто не явленное противостояние Творца и Его непримиримого противника — дьявола.

Как видно, в агиографическом произведении образная система представляет собой двучастную структуру. Во-первых, это трехуровневая иерархия: Господь — святой — мир, во-вторых — противопоставленные «небесная» и «земная» сферы.

Доминантой воссоздания образа Бога, подающего благодать миру, и в первую очередь святому, является *эстетическая идеализация*. Агиограф и его слушатели, принимая божественное благоволение как абсолютное добро, постигают формы его проявления и собственно назначение. Структурной доминантой святого, непрерывно принимающего благодать, выступает образная предикативность, иными словами — функциональная активность (способ участия) в действии. Предикативность образа святого — его *святость*, обозначающая перманентное (неизменяемое в продолжение житийной *historia*) состояние существования. Доминанта воссоздания лиц второго плана — их роль в со-служении праведника и Творца.

Как особый способ функционирования образа святого, обеспечивающий его постоянную связь с Богом, *святость* пока ещё не рассматривалась в медиевистике. Зато довольно объемная работа проделана филологами-славистами и культурологами в исследовании семантики самого понятия. Так, известный западный лингвист Э. Бенвенист установил, что славянский корень «**свѣт**» восходит к индоевропейскому **k'uen-* (или **k'wen-*), наделенному значением «наполнять», «переполнять» [33, 345–346].

Описывая реалии, которым в сознании древнего человека соответствовало слово «святость», В. Топоров, крупнейший специалист в области славяно-балканских древностей, считает, что в дохристианскую эпоху данное определение обозначало процессы «вегетативного плодородия» — «увеличение объема или иных физических характеристик». «Святым» называли то, что развивается и преобразуется — возрастает, набухает, вспухает и т. д. [196, 7]. После принятия христианства, по мнению ученого, происходит «переориентация» представлений о святости. Анализ древнекиевских литературных памятников дает В. Топорову основание утверждать, что идея вегетации в природе трансформируется в идею духовно-нравственного совершенствования личности. Теперь «свято» не дерево, колос или корова, а человек, не «материально-физическое», а «идеально-духовное» (праведность, чистота, непорочность и т. п.) [196, 491].

К аналогичному выводу приходит и В. Колесов, другой видный специалист по древнеславянским языкам и ментальности. Соглашаясь с В. Топоровым по сути, ученый в то же время возражает по поводу временных рамок произошедшей «переориентации». Изучение сочинений Кирилла Туровского позволяет ему считать, что описанный

процесс длился не сто — сто пятьдесят лет, как предполагает В. Топоров, а около пятисот лет и завершился в эпоху как раз св. Сергия Радонежского [102, 97–98].

Проблеме отражения «сложности» и «противоречивости» протекания данной трансформации в памятниках древнекиевской словесности посвящен ряд исследований профессора А. Александрова [22, 180–223; а также 19 и 20]. По мнению ученого, в сознании наших предков понятие «святость» понималась неоднозначно. Наличие как минимум двух тенденций его трактовки свидетельствует о том, что переключение с «материального» на «духовное» было «намного сложнее, чем в схеме, предложенной Топоровым и Колесовым» [20, 8]. Во-первых, в большинстве литературных сочинений XI–XII вв. «святость» репрезентует значение «божественности». Во-вторых, в таких произведениях, как *Житие Феодосия Печерского*, *Житие Авраамия Смоленского*, *Сказание о Борисе и Глебе* и др., «святость» как «божественность» контаминирует с мифологическими представлениями о мире. Вследствие этого, заключает А. Александров, семантика понятия вмещает и архаичные смыслы, обозначающие сакрализацию культов княжеского рода и матери-земли [20, 8].

Несмотря на такие емкие и многоуровневые интерпретации самого слова, феномен святости как способ существования праведника, как его неизменяемое состояние и условие взаимодействия с Творцом, к сожалению, недостаточно изучен в медиевистике. В то же время, постоянное выявление святости центрального образа аккумулирует, по нашему глубокому убеждению, формально-содержательное единство всего агиографического произведения.

Святость как перманентная предикативность образа подвижника выступает *конструктивно-созидательным элементом* жития. В построении образа святого его предикативность определяет алгоритм созидания и внутренне-внешнее наполнение, которые соотносятся как общее / единичное. Принцип воссоздания основывается на «переживании» субъективного времени святого — «**еже от рожения его <...> доже и до самого преставления его**» [ЖСтП, 50]. Личностное наполнение раскрывается в двух аспектах: внутренний мир преломляется во внешнем проявлении.

Компонентами внутренней индивидуализации выступают дидактизм и символизм. По мнению А. Александрова, дидактизм осуществляет «трансформацию» религиозной идеи в образ [22, 23]. Идея свидетельствует о миссии служения святого, воплотившего особую волю

Бога. Второй компонент обозначает таинственный смысл божественного благоволения. В этом отношении образная система жития представляет собой сложное единство реальности и символа. Реальность предполагает символическое «прочтение» и без него не существует. А символ обеспечивает идейно-содержательное «поле» реальности, ее «скрытое» проявление (более подробно: [21, 72–73]).

Компонентами внешней индивидуализации выступают два вида выражения «личностного»: субъектный — описания и характеристики чувственных душевных переживаний, монологи, видения; и объектный — портретная и интерьерная характеристики [206, 175–180].

«Субъектный» вид раскрывается в поведении — «совокупности общих черт личности, проявляющихся в манере совершения действий» [143, 261]. Поведение святого обусловлено духовными императивами — добродетелями, каждой из которых соответствует условная форма. Формы поведения — «не просто набор внешних подробностей совершения поступка, но некое единство, целостность, придающая внутреннему существу человека отчетливость, определенность и законченность» [143, 261]. В поведении конструктивную функцию выполняет жестикуляция. Жест, по наблюдению исследователя христианской иконописи Н. Третьякова, служит «ключом» построения образа, «за ним всегда стоит слово» [198, 166]. Жестикуляция святого, как изображенного на иконе, так и воссозданного в житии, — действие, наделенное религиозной семантикой.

Кроме того, в выражении «субъектного» особое место отводится внешней и внутренней речи. Мысль и/или произнесенное слово выступает вербальной характеристикой и «может стать до предела сжатым отражением его характера, переживаний, побуждений, своего рода фокусом трактовки образа» [56, 347]. При этом внешняя и внутренняя речь связана с видами «делания» святого.

«Объектное» преломление «внутреннего» воплощается в хронотопе — пространственно-временном континууме, в котором святой совершает спасение. По мнению специалистов, средневековый хронотоп наделен свойством предметности: «Пространство состоит из предметов и вне предметов не существует, а время определяется перемещением этих предметов и вне движения невозможно» [103, 238]. В житии предметы изображаются как объекты в «антропоцентрической перспективе» [195, 9–18] святого. Созерцая их, подвижник познает волю Бога. Следовательно, в агиографическом произведении хронотоп всегда символический.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВЫШЕГО И СРЕДНЕГО ИЕРАРХИЧЕСКИХ УРОВНЕЙ

Объект эстетизации в Житии Стефана Пермского: апостол Перми

Эстетическое переживание святого в ЖСтП сведено к воссозданию образа проповедника, обратившего в христианство многочисленный языческий народ. Алгоритм созидания образа св. Стефана основывается на последовательном рассмотрении этапов его просветительской деятельности.

Во внутренней индивидуализации образа святого дидактический аспект выражает стремление осуществить миссию просвещения. Поэтому агиограф все время акцентирует внимание аудитории на интеллектуальных способностях подвижника. А символический аспект указывает на своеобразие его служения как апостольского.

Во внешней индивидуализации образа святого выделяются допроповеднический и проповеднический (полемический и святительский) периоды, которые соотносятся как подготовительное и главное время. Каждый из них отличается соответствующими поведенческими императивами и символическим хронотопом.

В детстве духовное становление св. Стефана ознаменовано преуспеванием в постижении грамоты. Ради учебы отрок избегает обычного в его возрасте поведения: «От всѣх дѣтскихъ обычаев, и нрав, и игръ отвращашеся». У будущего проповедника исключительно благочестивые устремления: «Но точю на славословие упражняся; и грамотѣ прилежаше, и книгамъ всякимъ вычению издавсѣя» [ЖСтП, 56]. Убегание от «мирского» обусловлено желанием «книжного уединения».

В юности подвижник воспринимает книгу как неисчерпаемый источник боговдохновенного учения о спасении. Рассмотрев «оттуду житѣе свѣта сего маловременное, и скоромнѹющее, и мимоходящее», Стефан принимает решение оставить мир. Делает он это с целью приобретения «вечной» силы слова Божьего: «Глава мира сего, аки травный цвѣтъ, и ѹше трава и цвѣтъ еѣ отпаде, глаголь же Господень пребываетъ во вѣки». При этом он выполняет повеление Творца, призывающего подвижника на служение: «Бемѹ приде Божия любви, еже оставити отечество и вся сѹщая имѣннѣя» [ЖСтП, 56–58].

Потребность в глаголе Господнем приводит Стефана не в первую попавшуюся обитель в родном Устюге, а в ростовский митрополичий

монастырь, расположенный «**близ епископыи**» за сотни верст от дома. Именно там он «**пострижесе в черньци, въ градѣ в Ростовѣ у святого Григория Богослова в монастыри, нарицаемѣм Затворѣ**». Выбор обители не случаен — «**яко книги мнози бяху ту доволны суща ему на потребу почитания ради**» [ЖСтП, 58]. Только монашеский путь предоставляет ему возможность сосредоточиться как на духовном, так и на интеллектуальном становлении¹.

Хронотоп «Затвора» символичен. Он вмещает книгу, которая учит юного монаха благочестивой жизни. Как следствие, св. Стефан отличается «**постом и молитвою, чистотою и смирением, въздержаньем и трезвѣнием, терпѣнием и безловием**». Особенное усердие он демонстрирует в освоении Св. Писания: «**Прилѣжно же имяше обычай почитати почитание книжное**» [ЖСтП, 58–60]. Внимание — основная форма «затворного» поведения святого.

Внимательность проявляется как во внутренней жизни, так и во внешнем служении подвижника. Тщательное изучение боговдохновенных книг позволяет вынести пользу из каждой мысли: «**Много и часто почитав святыхъ книги, и отгуду всяку добродѣтель приобрѣтая, и плоды спасеныя приплодивъ**» [ЖСтП, 58]. Во внешнем труде внутренняя концентрация отражается на своеобразном «книжном» рукоделии: «**Святыхъ книги писаше хитрѣ, и гораздо, и борзо**» [ЖСтП, 62]. И внутреннее, и внешнее «делание» святого связано с символической вещью — книгой.

Книги не только развивают духовное ведение, но и создают «открытое» [181, 12] время-пространство св. Стефана, нарушающее структуру его «затворного» хронотопа. Посредством книг обитатель «разомкнутого» время-пространства делается причастным, во-первых, священноисторическому измерению, а, во-вторых, самому Богу.

Мистическая связь св. Стефана и невидимого Творца достигается в *молитве* — внутреннем слове, к которому святой прибегает в любом начинании. Молитва — условие книжного «учения», с её помощью монах настраивается на постижение смысла Писания: «**Съ молитвою бо и моленьемъ разума сподобляшеся**». Как результат, «затворник» приходит к глубокому пониманию Богооткровения: «**Притча раз-**

¹ По свидетельству историков, в средневековом «Затворе» готовили профессиональных книжников-богословов: «Здесь затворялись или уединялись иноки, которые с монашескими подвигами соединяли искание богословской учености. Выходит, это была братская академия» [163, 13].

мна не гонѣзьяше¹ от него, и толкование неѹдобъ вѣдомое вѣскаемо бѣ и ѹвѣдаемо от него». А чем больше он узнает, тем сильнее желание вместить новое: «И всякѹ повѣсть божественнѹ вѣсхотяше слышати, словесе же и рѣчїи и поученьи» [ЖСтП, 60]. Исследование Писания с молитвой — основное времяпрепровождение святого в ротовском монастыре.

Стремление к просветительству приводит Стефана и к изучению «греческой науки»: «Желая же болшаго разѹма, яко образомъ любовмѹдриа изѹчеся и греческой грамотѣ, и книги греческия извыче, и добрѣ почиташе я, и присно имѣаше я ѹ себе». Приобретенному знанию книжник находит практическое применение: «на стыке» греческой и славянской азбук создает пермскую письменность (о фонетических открытиях св. Стефана см.: [140, 60–65]). И делает это с совершенно определенной целью — проповедовать язычникам о Христе: «Того бо ради и языкѣ пермьскїи поѹшашеся изѹчити, и того дѣля и грамотѹ пермьскѹ створи, понеже зѣло желаше и велми хотяше еже шествовати в Пермь, и ѹчити люди некрещеныя» [ЖСтП, 64]. Постижение Богооткровения и перевод книг — последовательные этапы, предшествующие основному делу святого — просвещению пермского народа.

В воссоздании образа святого переход от подготовительного к главному времени связан с актуализацией символического плана. Деятельность св. Стефана обозначена как *апостольское служение*.

Агиограф объясняет, что пермяне остались не крещеными, так как у них не побывал ни один из апостолов-благовестителей: «Не ѹспѣша быти» [ЖСтП, 66]. Соотнося язычников с персонажами евангельской притчи о работниках виноградника, Епифаний называет их праздными «дѣлателями», которые не весь день, а «вся дни живота своего» простояли без дела, ибо никто не нанял их в «виноградник»: «Въ единѹ же на десять годинѹ обрѣте дрі҃гїя, стояща праздны, и рече им: что сдѣ стоите весь день праздны, пермяне? Никтоже ли вас не нанял? Они же отвѣщавше, глаголаша ѿмѹ, яко: никто же нас не нанял» [ЖСтП, 70]. Тут автор жития целиком следует средневековой традиции представления об истории: приобщение некрещеного народа к христианству происходит в «последние времена» («одиннадцатый час»)².

¹ «не гонѣзьяше» — не ускользала.

² В *Слове о Законе и Благодати* воцерковление славян понимается как призвание «работников виноградника» в последний «одиннадцатый час» (см. исследование В. Н. Топорова [196, 257–289]).

Склонный усматривать во времени нечто таинственное, агиограф символизирует предстоящую миссию св. Стефана. Профессиональный книжник-богослов идет в Пермь нанимать «работников одиннадцатого часа». Его апостольство обусловлено пермской «праздностью», с одной стороны, и Божиим милосердием, желающим спасти каждого, с другой.

Задачи, поставленные перед просветителем, автор передает с помощью вереницы библейских выражений. В них проповедь святого соотносится, во-первых, с ветхозаветными пророческими обличениями (епископ Герасим заповедует св. Стефану учить пермян так: «Разумѣйте, языци, и покаряйтесь! (Ис.: 8, 9) Сынове челоувѣчстии! Доколѣ тяжкосердии, въскую любите сѣтныя? Увѣдайте, яко удиви Господь преподобнаго Своего (Пс.: 4, 3—4)» [ЖСтП, 76]); во-вторых, с наставлением самого Спасителя (Герасим причисляет проповедника к ученикам Христа, которым Он говорил: «Идѣте! Се Азъ посылаю вы, яко овца посреде волкъ (Мф.: 10, 16). Не убойтесь от убивающихъ тѣло, а душа не могущихъ убити... (Мф.: 10, 28)» [ЖСтП, 78]); в-третьих, с апостольским поведением (епископ призывает Стефана во всем походить на апостолов: «Препояши истинною чресла своя крѣпко (Ефес.: 6, 14), акы храбрый воинъ Христовъ, воборонися во всеоружье божественое: обуи нозѣ на уготованье благовѣствованна вѣры, овлецися в броня правды, приими же и щитъ вѣры, и шолом спасения, и меч духовный, еже есть глаголь Божий (Ефес.: 6, 15—17)» [ЖСтП, 76]). Св. Писание выступает символизирующим материалом, с помощью которого агиограф *предзадает* поведение и речь будущего просветителя.

Усиливая символическое начало в образе св. Стефана, Епифаний ставит его в один ряд с ветхозаветными и новозаветными проповедниками, которых отличают «красные ноги»¹: «Понстиннѣ во тѣхъ сѣть красны ноги, благовѣствѣющихъ миръ» [ЖСтП, 82]. Ветхозаветный символ «красного» благовестителя — «Коль красны на горахъ ноги благовѣствѣющихъ миръ, благовѣствѣющихъ благамъ..» [Ис.: 52, 7; Наум.: 1, 15] — у Апостола Павла обозначает «шествующего» апостола, посланного благовествовать о спасении [Римл.: 10, 15]. Поэтому его ноги «красны». В освещении Епифания «прекрасны» не только ноги и «шествование» св. Стефана, но и плоды его проповеди — преображенная пермская земля.

¹ Долгое время источник данного символа установить не удавалось (см. статью О. Ф. Коноваловой [111, 135]). Открытие принадлежит Г. М. Прохорову [168, 46].

Языческая Пермь — новое время-пространство святого, открывающее его очередной биографический этап — зрелость. Поведение просветителя отличается соответствующей формой — *ревностным дерзновением*. С непреклонною решительностью он идет к пермянам: «Дръзновеньем многим устремися къ шествию». С такой же твердостью намерений поселяется там и начинает свою миссию: «Дръзновенья наполнився, и ревнѹя по Господѣ Вседръжителю, дерзая по вѣрѣ и по благочестью побарая, ревностью вожествовою ражжеся, крѣпко препоясав чресла своя, дръзнѹв, внидя в ня» [ЖСтП, 84]. Полемический период деятельности св. Стефана озаглавлен *бесстрашием* и *стойким противостоянием* язычникам.

Во взаимоотношениях с местным населением святой часто прибегает к тактическим операциям. Разрушив главную кумирницу, он не скрывается восвояси, а остается дожидаться пермян на открытой поляне: «Створив же побѣдѹ тѹ, не отвѣжа аьѣ от мѣста того, ни оттече инамо камо, и не отде никаможе оттѹдѹ, но сѣдѹше на мѣстѣ том и превываше, аки ожидая нѣчего грядѹщаго на ся, но Божию благодатью крѣпляшеся» [ЖСтП, 100]. Тем самым подвижник инициирует встречу с разъяренными язычниками. И когда они собираются в большом количестве, он на собственном примере проповедует им о христианском смирении.

Проповедь святого вызывает протест в пермяках. А просветитель относится к ним с терпением. Непрерывно благовествуя и уничтожая кумиров, он, в то же время, кроток и снисходителен к язычникам. Даже, когда они устремляются на него, желая предать смерти, он не выказывает беспокойства, а, утихомилив наиболее враждебных, продолжает учить о спасении. Так святой делом подтверждает свою проповедь о любви.

В «пермском» хронотопе святой ведет себя так, как надлежит апостолу-просветителю. *Ревностное дерзновение* раскрывает динамику противостояния язычеству, а *смиренная любовь* демонстрирует, что такое христианское благовестие на практике.

Поведение св. Стефана в столкновении с непримиримым врагом — волхвом Памом — ключевой аспект воссоздания образа апостола-просветителя. Пам требует, чтобы их «прѣние» разрешилось «опытным путем» — предлагает пройти через огонь и воду. Святой воспринимает это как желание Бога явить Свою силу, поэтому незамедлительно соглашается и молится о ниспослании знамения ради некрещеных: «Владыко многомилостиве всемогай, послѣ ми-

лость Свою, яви человеколюбие Свое, покажи нам истинную вѣру, да разумѣют людье сии, сущии здѣ, и разумѣвшѣ, постыдятся и познают, яко Ты еси истинный Господь Богъ единый...» [ЖСтП, 146]. Его готовность исполнить условия противника обусловлено верой в Промысл Божий.

Нежелание Пама выполнить свои же требования побуждает святого применить силу. Он намеревается затащить Пама в огонь: «Понужая его, но и рукою явѣ за ризу волхва и крѣпко съжем ю, похващаше и нѣдма влечаше и ко огню очима» [ЖСтП, 148]. В результате обнаруживается несокрушимая вера христианина и естественный страх перед ним язычника.

Пермяне, видя в одном проповеднике искреннюю, а в другом ложную решительность, желают казнить «низложенного» волхва. Но св. Стефан препятствует расправе, демонстрируя сострадание к побежденному. Свои действия просветитель объясняет заповедями Христовыми: «Не посла бо мене Христос бити, но благовѣстити; и не повелѣ мучити, но учити с кротостью и увѣщати с тиxостью; не повелѣ казнити, но наказати съ милостью» [ЖСтП, 156]. Святой руководствуется формой поведения, соответствующей христианскому благовестителю любви и всепрощения.

Во внешней индивидуализации образа св. Стефана в зрелости значительное место отводится соотношению «внутренней» и «внешней» речи, что свойственно, как нам кажется, проповедническому житию.

«Внутренней» речью святого является *молитва* — условие творческого созидания. Даже когда просветитель стоит перед негодующими язычниками, он осознает, что его смерть наступит только по воле Творца. Поэтому целиком отдает себя Богу: «Владыко, в рѣцѣ Твои предаю Тебѣ дѹхъ мой, и покрый мя под крылома Своея си благостыня» [ЖСтП, 100]. *Восприемник* связан с *Подателем* через молитву, а Бог — посредством благоволения.

«Внешняя» речь святого — его проповедь. В ней реализуется опыт постижения боговдохновенных книг, приобретенный в «Затворе». На возражения и неверие язычников Стефан отвечает искусным изложением сокровенных евангельских истин: «Добраго ради исповѣданна и чюднаго ради наказанна его, изряднаго ради ученья его, дасться емѹ даръ благодатный и слово разума и мудрости» [ЖСтП, 108]. Получив особый дар «Святаго Дѹха», святой способен «разрѣшити и протолковати» все непонятное и трудное. Именно благодаря его вра-

зумительной проповеди пермяне постепенно приобщаются к христианскому вероучению.

Внутренняя и внешняя речь проповедника — способы просвещения, которые соотносятся как взаимообусловленные элементы целого. Молитва предшествует проповеди, а проповедь всегда завершается молитвой.

В образе св. Стефана «внутреннее» выявлено также важным объектом, наделенным символическим значением, — книгой. Данная вещь объединяет пермское и ростовское пространство. В Перми книга является священным «инструментом» апостольского служения. С его помощью святой проповедует о спасении, обучает язычников грамоте и «книжному учению» в целом: «**Оттолѣ другъ друга учиху грамотѣ и, от книгъ книгѹ преписѹюще, ѹмножаху, исполняюще**» [ЖСтП, 114]. Книга в определенном смысле уравнивает просветителя и просвещаемых, побуждая их к одинаковому «деланию».

Другим объектом, составляющим пространственный образ св. Стефана, является языческий *идол*. Пермское время проповедника ознаменовано безжалостным уничтожением местных кумиров. Святой не просто сокрушает их, он рубит деревянных божков в щепки, а затем уничтожает огнем: «**И овѹхомъ в лобѣ вниаше идола, и по ногамъ скрѹшаше я, и сѣкирюю ссѣкаше я, и по ѹдеса рассѣкаша я, и на полѣнне расдробляше я, и на иверенье раскрошаше я, и до конца искореняше я, и огнемъ сжигаше я, и пламенемъ испепеляше я**» [ЖСтП, 118–120]. Хронотоп Перми подвержен внешнему изменению, вызванному активными действиями святого.

Вместе с тем, в антропоцентрической перспективе св. Стефана книга вытесняет идола. Как результат, пермское время-пространство «преображается». После апостольской проповеди его наполняют не языческие, а святые объекты — храмы, в которых находятся боговдохновенные книги и священные предметы.

Последний период биографии святого — *святительский* — разворачивается в уже таком «преображенном» хронотопе. Наступление этого времени обусловлено, во-первых, победой над волхвом, во-вторых, воцерковлением первой группы пермян, в-третьих, назначением св. Стефана местным епископом. Деятельность апостола-просветителя переходит на качественно иной уровень — его проповедь не встречает препятствий воспринимающей стороны. Миссия святого выполнена, он преодолел враждебное неприятие и полемику. Постепенно язычники становятся христианами. Это позволяет агно-

графу сосредоточиться на церковно-богословской оценке подвигов подвижника. В индивидуализации его образа снова актуализируется символический аспект.

Автор называет просветителя Стефана «новым философом». «Новым», потому что есть историческая аналогия его подвигу — деятельность равноапостольных братьев Кирилла (Константина Философа) и Мефодия, славянских проповедников. Св. Стефан — «новый» книжник, составивший, как и солунские братья, письменность в христианских целях и, на удивление современников, приобщивший языческий народ к вере: «**Како съй ѹмѣеть книги пермьскна доспѣти? и Откуда сему дана бысть премудрость? Друзии же рѣша: Се есть вонстиннѹ философ новыи**» [ЖСтП, 180].

Помещая образ св. Стефана в один ряд с солунянами, Епифаний отыскивает общее и отличное в их подвижничестве. Объединяет их прежде всего то, что они крещенные христиане. Поэтому плоды их деятельности — новые азбуки — «**честнѣйши естъ елинскѣи**». Славянскую и пермскую грамоты создали христиане, тогда как «**греческѹ алфавитѹ елини некрещени, погани сѹще, съставлявали сѹть**»¹. Кроме того, «философы» просветили язычников ради славы Божией: «**Бога ради оба потрѹжастася: овъ спасениа ради словѣном, овъ же пермяном. Яко двѣ стѣтилѣ свѣтлѣ языки просвѣтиста**» [ЖСтП, 186]. Бесстрастные устремления проповедовать делают их учениками Христа — Апостолами.

Отличает «философов» всего одна особенность. Св. Стефан один составил азбуку: «**Единъ чернець сложилъ, единъ съставиъ, единъ счинилъ, <...> въ единенѣи ѹединяся, единъ ѹединенъ, <...> един гадал, дѹмал, съставлявал, и никтоже емѹ помогаше**» [ЖСтП, 184]. А братья-солуняне помогали друг другу: «**Кирилѹ Философѹ способаше многажды врат его Мефод — или грамотѹ складывати, или азбукѹ съставлявати, или книги переводити**». Св. Стефану «**никтоже оверѣтася помощник, но един Господь Богъ помагаше емѹ и вразѹмляше и**» [ЖСтП, 186—188]. В глазах агиографа «единствование» св. Стефана более значимо. Он внимал не человеку, а Богу — «**только единъ Господь**» водительствовавший его.

Аналогичная модель символизации образа св. Стефана реализуется в сравнении его с родоначальником одного из израильских

¹ Здесь Епифаний следует традиции черноризца Храбра, изложившего в трактате *О письменах* идею превосходства славянской азбуки над греческой, еврейской и латинской.

колен — Иосифом Прекрасным¹. Комментируя повествование о семилетнем голоде в Египте и о подвиге Иосифа, «накормившего» египтян и евреев [Быт.: 41, 56—57; 42, 1—27], агиограф утверждает, что св. Стефан также утолил голод пермян: «Колькраты многожды лодьями жита привозя от Вологды в Пермь <...> Якоже древле Иосифъ въ Ёгиптъ въ бысть пшеницедатель и люди прекорми, и препита я в дни гладу, также и сесь новый бысть житодавецъ, люди насытивый» [ЖСтП, 192]. Насыщение голодных уравнивает двух подвижников.

Однако попечение Иосифа Прекрасного о египетском и еврейском народах несравнимо с подвигом св. Стефана, «нового житодавца». Иосиф *продавал* египтянам зерно за определенную, хотя часто символическую, плату [Быт. 47, 16—20]. А пермский епископ на свои собственные деньги *закупал* хлеб в вологодских землях и отправлял груженные обозы в Пермь: «Сесь же добръ стронтельство стяжа, бесцѣны предающе и даром комуждо раздаваше». Епифаний восхищается святым не просто как попечителем, а как милосердным пастырем, любовь которого к чужому народу превосходит любовь Иосифа к отцу и братьям. Поэтому он «паче Иосифа Прекрасного бысть» [ЖСтП, 194].

Но самое главное, о чем размышляет агиограф, — св. Стефан утолил не столько физический, сколько духовный голод пермян: «Не токмо телеса едина перекорми, но и дѹша их прекорми — учением, глаголю, божественых Писаний — сѹтѹбою пищею: телеса ѹбо брашны еже от плод земных, дѹшам же поѹчение, еже есть плод ѹстен». Просветитель совершил и духовное, и телесное кормление пермян: насытил их настоящим хлебом и через эту *тленную* пищу преподал *нетленную* — учение о Хлебе Жизни. А «голодные» язычники больше нуждались именно в насыщении нетленным Хлебом, чем в обычной еде: «Глад же, глаголю, не токмо еже не сѹщю житѹ, но еже и дрѹгий глад приспѣ не менший перваго — еже отинѹдь не слышати Слова Божиа» [ЖСтП, 194]. «Неслышание» пермянами Слова Божия — «глад», исчисляемый «во все дни живота», а не семью годами, как в Египте.

Символический аспект выполняет конструктивную функцию воссоздания образа св. Стефана. Стоящий в одном ряду с историческими лицами, святой не повторил, а превзошел их подвиги. Он — «новый

¹ Как известно, «Иосиф» по-арамейски означает «прекрасный». В *Бытии* сказано, что Иосиф был необычайно красив «станом и лицом» [Быт.: 39, 6], а церковная традиция объясняет его прозвище подвигом целомудрия.

философ» и «новый житодатель», который «**ражжѣтъся лѣчами божественныхъ словесъ, имже освѣти люди**» [ЖСтП, 178]. Именно создание письменности и насыщение язычников Словом Божиим объясняет его апостольскую миссию.

По замыслу Епифания, «плачущие» пермяне первыми называют представившегося святого не только епископом, блюстителем церковной власти в их краях, но и апостолом, приведшем в «разум истинный» некрещеный народ: «**Тебе же, о епископе Стефане, Пермская земля хвалит и чтит аки апостола, аки учителя, аки вожа, аки наставника, аки наказателя, аки проповѣдника**» [ЖСтП, 218]. Апостольское служение — главный подвиг святого, именно с него начинается обобщающее прославление его трудов.

Для самого агиографа, «плачущего» в «похвальном слове», св. Стефан — друг и сомолитвенник, с которым они провели «книжные» годы в ростовском «Затворе». Однако в его личном рассуждении о многочисленных подвигах просветителя апостольское служение выделяется как основное: «**Апостола ли ты именѹю, аки апостольское дѣло створи аси, и равно апостоломъ ревнѡобразѹяся, подвижася, стопамъ апостольскимъ послѣдѹя?**» [ЖСтП, 244]. Епифаний восхищается св. Стефаном, не только «поревновавшим», но и унаследовавшим апостольский подвиг.

В целом, автор представляет проповедническую миссию святого как уравнивающую и, одновременно, выделяющую его в ряду предшествующих просветителей. Св. Стефан, с одной стороны, повторил, с другой — проделал новый, не менее значимый, труд христианского благовестителя.

Объект эстетизации в Житии Сергия Радонежского: «игумен земли Русѣй»

Эстетическое переживание святого в ЖСР — воссоздание «**избраннаго раба Божия**». Алгоритм созидания образа св. Сергия основывается на прослеживании этапов его *преподобническаго* «делания», состоящего в восхождении *лѣствицей* духовно-нравственного совершенствования.

Во внутренней индивидуализации образа св. Сергия дидактизм и символизм согласуются как взаимозависимые компоненты. Дидактический аспект выражает идею исполнения подвижником божественной воли, которую Господь открывает ему необычным образом.

В символическом аспекте подчеркивается таинственный смысл Божьих благоволений. Причем сам принцип символизации задается уже в предисловии Жития. В нем агиограф ориентирует слушателя на осмысление высшего христианского подвига — «возделывания» смиренной души.

Внутренняя индивидуализация образа св. Сергия раскрывается в биографических периодах. Они создают непрерывное «бытие» личности, которая, по мысли В. Колесова, «рисует» в «развитии из прошлого в будущее». Субъективное время святого отражает динамику «бытия» или, как называет это ученый, «рост лика» [105, 335]. При этом конструктивная роль отводится формам поведения святого и хронотопу.

Эстетизация образа св. Сергия начинается с нетипичного биографического времени — *пред-рожденческого*. Ещё не родившись, святой трижды возвещает о себе из утробы матери, стоящей в храме на Литургии. В этом предзнаменовании появления на свет угодника Божьего агиограф моделирует прообраз последующего участия Творца в подвижничестве радонежского игумена.

Сначала нерожденный младенец возгласил перед чтением Евангелия. Затем — «егда прежде начинанїа еже пѣти Херуѡвимскоую пѣснь, да так, что явѣ всю церковь изыде гласъ его» [ЖСР, 10]. Когда богослужение подошло к важнейшему моменту — Таинству Евхаристии, он прокричал третий раз: **«Вънегда же нерѣѣ възгласи: Вънѣмъ, свѣтаа свѣтымъ! Тогда пакы младенецъ третицею велими възопи»** [ЖСР, 11].

Младенец «возопил» в самые значимые моменты воскресного богослужения. Первый — чтение Слова Божьего. Это — центральный момент «Литургии оглашенных», во время которой некрещеных поучают благочестивой христианской жизни. Второй — «рубежный», перед Херувимской песнью. Тогда оглашенные выходят из храма, а оставшиеся в нем христиане начинают «Литургию верных». Они поют об уподоблении земной Церкви небесной: «Мы, которые таинственным образом изображаем херувимов и вместе с ними воспеваем трисвятую песнь Животворящей Троице, отложим ныне всякую житейскую заботу, чтобы достойно принять Царя всех, невидимо сопровождаемого ангельскими чинами» (цитирую перевод по: [43, 74]). Собор верующих, образ небесных херувимов, вторит ангелам, славословящим Бога (см.: [72, 333–334]). Наконец, третий — самый важный момент Литургии, когда христиане приоб-

щаются Дарам Спасителя. Возглас священника «Святая — святым!» свидетельствует о том, что только избранные достойны вкусить Его Тело и Кровь.

Повествуя о «вызвании» младенца в ключевые моменты богослужения, Епифаний демонстрирует «боголепное» поведение не рожденного, но уже живущего в материнской утробе, святого. *Ещё* не родившись, он *уже* показывает деятельное участие в самом сокровенном церковном таинстве. Поведение св. Сергия обнаруживает связь *Жития* с евангельским повествованием. В *Евангелии от Луки* рассказывается об Иоанне Предтече, возопившем из утробы матери, когда та встречала Деву Марию, уже носившую в себе Иисуса Христа. О Елисавете, матери Иоанна, при этом говорится так: «**И бысть такъ оуслыша Елісавѣтъ цѣлованіе Маріино, възграса младенець во чревѣ еѣ: и исполнися Дѣхъ Свѣта Елісавѣтъ**» [Лк.: 1, 41]; (здесь и далее выделено нами. — *Е. Д.*).

«Вызвание» младенца Иоанна — евангельская модель символизации особого богоугодника, «исполненного» Св. Духом в момент встречи с Богом. Описывая активность младенца Сергия, Епифаний строго следует христианской традиции воссоздания избранного духоносца. Но, в отличие от *Евангелия*, в ЖСР причиной схождения Св. Духа на «**сосѣд**» Божий становится не личная, а «прикровенная» встреча с Творцом, непостижимо явленным в Литургии.

Божественное благоволение *ещё не рожденному* святому одинаково «переживается» как на эксплицитном (нарратором и слушателем), так и на имплицитном (действующими лицами) уровнях агиографического произведения. Священник Михаил, к которому Мария и Кирилл, родители святого, приходят окрестить младенца, вспоминает, что пророк Иеремия тоже был освящен Богом ещё «**въ чревѣ матери: Прже неже Мнѣ создати тѣ во чревѣ, познахъ тѣ, и прже неже изыти тебѣ из ложе снѣ, всвѣтихъ тѣ пророка во языки поставихъ тѣ**» [Иер.: 1, 5]. Разясняя данное место из *Библии*, священник дает его традиционное христианское толкование (см.: [78, ч. 2, 362–363]) — приводит фрагмент одного из псалмов: «**Несодѣланное мое видѣстѣ очи твои**» [Пс.: 138, 16]. В этом стихе утверждается, что Богу свойственно «познать» всякого не рожденного младенца и, имея на то волю, призвать Себе на служение. Такое божественное предопределение дается не каждому, и поэтому его нужно встретить с радостью: «**Паче радуйтесѣ и веселитесѣ, яко бѣдетъ съсѣдъ избранъ Богоу, обитель и слѣжителъ святыхъ Тронца**» [ЖСР, 15]. В символи-

зации образа святого указание на будущее невиданное служение Богу является определяющим.

Богоугодное поведение св. Сергия продолжается и в дальнейшем. В младенчестве оно проявляется как «несознательное» подвижничество — *необычное* вкушение материнского молока. Новорожденный отказывается принимать материнскую грудь по средам и пятницам. В данном случае Епифаний продолжает следовать модели воссоздания особого избранника Божьего, аскетические подвиги которого начинаются ещё в младенческом возрасте. В *Житии Николая Чудотворца* редакции Симеона Метафраста (далее ЖНЧ), например, говорится, что по средам и пятницам св. Николай принимал только одну грудь и только вечером: **«В средѣ во и в пѣтокѣ єдиною причащасѣа млекѣ, и то же во время вечернее, еже по совѣршенїи»** [ЖНЧ, 11]. Молоко матери создает символическое по свойствам антропоцентрическое пространство святого, демонстрирующее динамику его физического и, в не меньшей мере, духовного становления.

Развивая идею младенческого аскетизма, Епифаний пишет о том, что св. Сергий не питается молоком и других кормилиц, которых ему приводит обеспокоенная мать: **«Не рачи прїати никакѣ же ѿ чюдїа матери питатись, но точїю ѿ своєа си родительница»**. Св. Сергий *вос-питывается* своей, а не чужой родительницей. И в этом усматривается особый Промысл Бога: **«Се же сматрають нѣщїи, тако и се знаменїе бысть, тако давы добра корене добраа лѣторасль несквернымъ млekomъ въспитанъ бывъ»**. «Вос-питание нескверным молоком» — форма духовного становления подвижника, который в конечном итоге вскормлен **«благочестїемъ паче нежели млekomъ въспитанъ бысть»** [ЖСР, 16]. Вместе с молоком матери воздерживающийся младенец впитал и благодать Св. Духа.

В божественных знамениях пред-рожденческого и младенческого периодов агиограф устанавливает модель образных отношений *подающий Субъект — принимающий объект*, характеризующую взаимоотношения Творца и Его со-служителя на протяжении всего *Жития*.

Так, в период отрочества Господь чудесным образом наделяет святого разумом. В описании обстоятельств, при которых это произошло, подчеркивается, что именно от Бога **«дастьсѣ ємоу видинный разумъ, а не ѿ человекъ и что случилось это всемѣдраго Бога соудьбами»**.

Отец послал сына «на взысканіе скота». Однако помимо порученного дела «блаженный отрокъ выше дѣла подѣлѣе оврѣте» [ЖСР, 24]. Такое «подѣльное взысканіе» агиограф соотносит с поведением ветхозаветного царя Саула, которого отец также послал разыскать ослят, а он, по воле Божьей, разыскал заодно и пророка Самуила, помазавшего его на царство (см.: 1 Цар.: 9, 18–27; 10, 1)). Поручение отца обусловлено божественным Промыслом. И в результате происходит приобщение сына к сокровенной тайне. Следовательно, в отмеченной ситуации Епифаний в точности использует библейскую форму образных отношений. Бог промышляет в хозяйских делах семьи *таким* образом, чтобы отец дал сыну задание, а его исполнение привело праведника к пониманию своего духовного назначения.

Полезное «подѣліе» св. Сергия состоит в символической встрече со старцем-черноризцем. Это происходит на безлюдном пастбище под дубом, так же, как и описанная в *Бытии* трапеза трех Ангелов, пришедших к Аврааму и известивших его о том, что он станет родоначальником богоизбранного народа [Быт.: 18, 1–16]. Епифаний очерчивает библейский хронотоп, очевидно, с целью установления значимости того вида служения, к которому призывается св. Сергий.

Удивленный отрок долго ожидает, пока незнакомый странник окончит молитву, и затем приближается к нему. Черноризец спрашивает его: «Что ищѣши, или что хочѣши, чадо?». Послушное родителям «чадо» не говорит, что выполняет отцовское поручение и ищет скот. Уверенный, что найдет его, он говорит о поисках другого характера — о своем желании выучиться грамоте. Пока, несмотря на все усилия, у него ничего не получается, поэтому отрок просит старческой молитвы: «Ты же, ѿче свѣтлый, помолись за ма кѣ Богоу, тако да выхъ оумѣлѣ грамоту». Старец соглашается исполнить данную просьбу.

Дальнейшие действия черноризца создают мощнейший символический план в ЖСР, в котором каждая деталь реальности наделяется глубоким сокровенным значением. «Въздѣвъ роуцѣ, коупно же и очи на небо», незнакомый старец молится Богу, затем *тремя* пальцами достает «аки нѣкое съкровище» кусочек просфоры и повелевает отроку съесть, обещая ощущение сладости во рту: «Пріими оусты своими, чадо, и разврѣзі а, пріими сіе и смѣжь, се тебѣ дается знаменіе благодати Божіа и разоума свѣтаго Писаніа, аще и мало видиться даемое, но велика сладость вкушеніа его». Тот принимает просфору и съедает её: «И бысть сладость въ оустѣхъ его, аки медъ сладый» [ЖСР, 25]. Необычная еда означает некое таинство, в котором уча-

ствуем, с одной стороны, отрок, а с другой, Бог, действующий через символического черноризца.

Отрок чувствует не только физическую, как обещал незнакомец, но и «душевную» сладость от вкушения просфоры: **«Не се ли есть реченное: Коля сладка грѣтани моемоу словеса Твоя, паче меда оустомъ моихъ?»** (Пс.: 118, 103)». В христианской традиции под «медом для души» понимается божественное слово [78, ч. 2, 274]. Переживая духовное наслаждение, святой передает свои ощущения «чужим», но при этом авторитетным словом царя Давида.

В поведении старца-посредника, подающего «сладкую» просфору, и святого, вкушающего её, со всей очевидностью усматривается библейский тип воссоздания праведника, получающего от Бога необычное благословение. Условием принятия божественного дара является вкушение символической еды, духовно приобщающей избранника Творцу. Скажем, именно посредством съедания книжного свитка пророк Иезекииль призывается на миссию грозного обличителя богоизбранного народа: **«И рече ко мнѣ: сыне человекъ, снѣждь свитокъ сей, и нди и рцы сынѡмъ израилевымъ. И ѿверзохъ оуста моя, и напита ма свиткомъ симъ. И рече ко мнѣ: сыне человекъ, оуста твоя снѣдаѣтъ, и чрево твое насытитсѧ свитка сего даннаго тебѣ. И снѣдохъ его, и бысть во оустѣхъ моихъ какъ медъ сладокъ»** [Иез.: 3, 1–3]. Чрево пророка «насыщается» свитком, которому свойственно быть сладким **«во оустѣхъ»**.

В библейской экзегетике установлено, что вкушение несъедобной пищи — распространенный образ, традиционный для древневосточных литератур, в частности, иудейской. Иудеи убеждены, что еда служит не столько физическим, сколько духовным питанием. Поэтому в представлении этого народа еда как «непосредственное питание крови, которая со своей стороны есть седалище души» [182, 235]¹, несет в себе таинственный смысл. Несомненно, «книжная» пища содержит «закваску» некого знания. Поданная божественной десницей, она не просто пригодна к вкушению, это необходимое питание, наполняющее душу боговдохновенным учением и побуждающим её к исполнению определенной миссии (ср.: [14, 212–214]). Отсюда и ощущение сладости в устах.

Все вышеизложенное позволяет увидеть в символическом вкушении просфоры воплощение библейской модели воссоздания особого

¹ Этим объясняется ветхозаветный запрет израильтянам употреблять в пищу кровь [Лев.: 17, 10–14].

духоносца, принимающего от Бога *душепитательное благословение*. В агиографии реализация данной модели связана с эстетизацией избранника, выполняющего исключительную миссию со-служения Творцу. Например, в отредактированном митрополитом Киприаном *Житии митрополита Петра* (ЖП) божественное освящение языка означает призыв святого к пастырскому подвигу: «**Святитель десною рѹкою прикоснѹся языку єго, и благословившѹ єго, и яко же некоєю сладостию гортань єго наляявшѹ**» [ЖП, 206]. После «вливания сладости» св. Петр несколько десятилетий духовно окормляет Русскую церковь. А в *Житии Романа Сладкопевца* (ЖРСл) сама Богородица приходит к спящему святому, подает ему книжный свиток и, как Господь пророку Иезекиилю, повелевает съесть несъедобную пищу: «**Явльшися ємѹ Пресвятѣй Богородици во снѣ, свитокъ хартіанъ дающи ємѹ и повелѣвши снѣсти, веляше бо отвѣрсти уста и снѣсти хартію**» [ЖРСл, 3]. После этого св. Роман начинает петь чудесным мелодичным голосом и становится создателем церковно-песенного жанра «кондак», сыгравшего важную роль в становлении средневековой христианской гимнографии.

Душепитательное благословение означает божественную заданность в воссоздании образа святого. Однако поведение подвижника, несмотря на явную предопределенность, не является безынициативным. Водимый Духом, подвижник встречает животворящую благодать Подателя в молитве, которая выступает условием восприятия даруемого благоволения. Непрестанная молитва — основная форма поведения избранника в ситуации его призвания Богом на особое служение.

В юношеский период Епифаний видит св. Сергия старцем: «**Болѣ двадесѣтѣи лѣтъ видимю врѣстою, болѣ же ста лѣтъ разумнымъ встрооумієм: аще бо и млад сый възрастомъ телеснымъ, но старъ сый смысломъ дѹховнымъ**» [ЖСР, 49]. При этом старческое поведение указывает не на возраст, а на уровень духовного развития.

Юноша демонстрирует воздержание и рассудительность: вкушает только воду и хлеб, ночи проводит без сна, со сверстниками не общается и каждое утро ходит в церковь к утренней Литургии, а вечером — к Вечерне. На вопрос матери, зачем он так усиленно постится, святой отвечает: «**Не вы ли глаголасте ми, іако єгда былъ єсть въ пеленахъ и в колыбѣли, тогда въ всакѹю средѹ и въ платокъ млека не ѿдоущѹ; да то слыша азъ, како могъ, елика сила, не въспранѹти къ Богоѹ, да ма избавитъ ѿ грѣхъ моихъ?**» [ЖСР, 30]. Святой осо-

знает Господне водительство, «почившее» на нем еще до рождения. Поэтому своим поведением хочет полностью соответствовать божественной предзаданности.

Усиливая образ аскета, автор обыгрывает библейский (псалтырный) образ оленя, пьющего воду из чистого источника. Юноша так же желает удалиться из мира, как животное утолить непрекращающуюся жажду: «**Ацѣмъ же образомъ желает елень на источники водныя, сице желает дѣша моя иноческаго и поустыннаго жителства**» [ЖСР, 44]. Побуждения уединяющегося святого отражают взаимную согласованность действий Подателя и восприемника.

Юношеский период св. Сергия ознаменован не только духовным, но и пространственно-географическим перемещением. Оно осуществляется в два этапа. Первый — переселение с родителями из родного Ростова в Радонеж. Второй — уход из Радонежа на Маковецкую гору, вызванный стремлением вести монашескую жизнь после смерти родителей.

Хронотоп святого передает стремительное движение — переход от «обычного» времени-места к «священнодейственному». Трехмерное пространство *Ростов — Радонеж — Маковецкая гора* соответствует различным состояниям его духовно-нравственного совершенствования. В Ростове отрок предстает постником, в Радонеже — молитвенником, в маковецком лесу — уединенным безмолвником, «делателем» сердца.

Каждое новое место, где поселяется св. Сергий, выявляет божественное присутствие. Переехав из Ростова в Радонеж, отец семейства — Кирилл — построил дом *возле церкви*: «**И пришедъ вселись близъ церкви, нареченныя въ имя святаго Рождества Христова**» [ЖСР, 34]. А место в пустынном лесу св. Сергию и его брату Стефану указывает Сам Господь: «**И послѣди прїидоста на єдино мѣсто поустыни, въ чащахъ лѣса, имоуща и водоу; вышедшахъ мѣсто то и възлюбиста є, паче же Богоу наставляющоу нхъ**» [ЖСР, 39]. Выбор «пустыни» обусловлен не собственным побуждением, а божественным произволением, которому святой следует с отроческих лет.

Духовно-географическое движение св. Сергия типологически сопоставимо с «переходами» св. Феодосия Печерского, описанными в его *Житии*. Сначала он уезжает из родного Васильева в Курск, а оттуда убегает в пещеру на склоне киевских гор. Второй этап — Курск, как и Радонеж в ЖСР, является переходным. А третье пространство становится последним и самым «главным», именно его разыскивает свя-

той. Стремление св. Феодосия в особое место позволяет В. Топорову определить «динамизированный» принцип такого перемещения как «пространственную центростремительность» [196, 630]. Характерно, что «главное место» как в ЖФП, так и в ЖСР является «закрытым». В ЖФП это темная пещера, погруженная во мрак, а в ЖСР — густой лес с дикими зверями. Именно в «пустыне» начинается священнодействие избранных духоносцев — их «главное» время. В. Топоров называет его «труженичеством во Христе», раскрывающимся в трех локусах: *внутри себя, внутри монастыря и вне монастыря* — во «внешнем» мире [196, 683–684].

«Внутри себя» (пользуясь языком М. Бахтина и С. Бройтмана, эту модель созидания образа условно можно обозначить *я-для-себя*) св. Сергей возделывает смирение перед волей Божией. Святой пустынножительствует, а его незаселенное пространство дифференцировано привычными для него объектами. Придя на поросшую лесом гору, он по мере внутреннего становления возделывает и место, в котором живет. Сначала создает дом и церковь — традиционные объекты, а с приходом братии — целую обитель.

Хронотоп «пустыни» обуславливает формы внутренней речи святого — покаянные и восторженные молитвы к Св. Троице. Они согласуются с формами «безмолвного» поведения — вниманием к себе и бдением по ночам. Целью такой аскетической практики является «собираение души» — достижение соответствия между внешними проявлениями и внутренней заданностью. В качестве способа выявления «внутреннего» агиограф описывает подвиги укрощения плоти: **«Жестоко же постное житіє живаше; бахоу добродѣтели его сице: алканіє, жаданє, бденіє, соуходеніє, на земли леганіє, чистота телеснаа и дүшевнаа, оүстнама мл҃чаніє, плотскаго хотѣнїа извѣстное оүмръщевнїє, троудъ телеснїй»** [ЖСР, 61]. Тело выступает орудием «делания», «смирение» плоти — условием внутренне-внешней собранности.

«Собранная» душа отражает духовно-телесную целостность св. Сергия. А упорядочение прежде разрозненных мыслей, желаний и чувств означает духовное выздоровление человека, т. е. его религиозное спасение. В библейском, преимущественно новозаветном контексте, греческие слова «σωτηρια» («спасение») и «σως» («спасительный») образованы от одного глагола — «σωω» («спасать»). Его точное значение, как установил профессор С. Зарин, выражается понятиями «сделать целым, невредимым, неповрежденным». В этом смысле «спасение» означает духовно-телесное *ис-целение* человека,

при котором «внешнее здравие» обусловлено «внутренним совершенством» [192, 129].

У Епифания ис-целение св. Сергия подтверждается взаимным соподчинением души и тела. Ощутив сердцем «похотные стрелы», подвижник способен смирить плоть и таким образом подавить брань: «Дѣволъ же похотными стрѣлами хотѣ оуазвити его, преподобный же вчютивъ брань вражію, оудръжа си тѣло и поравоті е, вбоуздавъ постомъ; и тако благодаттю Божією избавленъ бысть». В единстве разумных, волевых и чувствительных сил святой не просто отгоняет, а и сам восстает против дьявола: «Наоучивосѧ на вѣсовьскіѧ брани вѣворужатисѧ: іако же вѣсове грѣховъною стрѣлою оустрѣлѣти хотѣхоу, противоу тѣхъ же преподобный чистотными стрѣлами стрѣлаше, стрѣляющихъ на мѡрацѣ правыѧ сердцемъ» [ЖСР, 62]. Душевно-телесная сила святого соподчиняет внешнее внутреннему. В антропоцентрической перспективе св. Сергия противопоставление данных компонентов снимается.

В структурном отношении ис-целение обеспечивает связь между периодами биографии святого. Безмолвное пустынножительство сменяется зрелым старчеством. Это время священнодействия — исполнения миссии, на которую духоносец был посвящен Богом. Св. Сергий прославляет Творца, основывая «троицкую» обитель, в которой становится «игуменом земли Рустѣй». Доминирующая форма его поведения на данном этапе — смиренномудрие.

Смирение игумена проявляется во внутримонастырском труженичестве (модель образных отношений может быть обозначена условной формулой *я-для-другого*). Внутри монастыря святой ориентирован на свое окружение. Подавая пример братии, он трудится больше других и для других: «Како без лѣности братіѧмъ іако коупленный рабъ слоужаше, и дрова на всѣхъ сѣчаше, и тлѣкоущи житю въ жръновѣхъ мелаше; и хлѣбы печаше и вариво вараше, и прочее брашно аже братіѧмъ на потребу оустрааше; обоувъ же и порты крааше и шіаше; и ѿ источника, соущаго тоу, водоу, вѣдово водоносоу почерпѧ, на своемъ си рамѣ на гороу вѣзношаше, и комоуждо оу келіи поставлѧше...» [ЖСР, 64–65]. Внешнее служение *другому* устанавливает меру внутреннего подвига. В таком *сѣ-мѣр-ении* и удерживается «собранность» души.

Основной духовный императив — смирение — воплощается не только в поведенческих формах и молитвенной речи, но и во внешнем облике св. Сергия. Его внешний вид настолько прост, что когда

в обитель приходит «некий поселянинъ», желающий видеть великого Старца, то не узнает его в «хѹдыхъ портахъ».

В агиографическом сочинении портретная характеристика святого, включающая детальное описание одежды, является скорее исключением, чем традиционным топосом. Это подтверждает и *Житие Стефана Пермского*, в котором Епифаний также не создает ни одного портрета. Воспевая подвиг смиренномудрия, в ЖСР автор более чем подробно описывает, во что одевался и, главное, во что не одевался троицкий игумен, какую одежду он считал монашеской, а какую вообще никогда не носил: «Яко риза нова никогда же възде на тѣло его, ни же ѿ соуконъ нѣмецкихъ красовидныхъ, цвѣтотворныхъ, ни ѿ синеты, ни ѿ ваграгородныхъ, ни ѿ прочихъ многообразныхъ разанчныхъ шаровидныхъ цвѣтовъ, ни бѣловобразно, ни гладостно и магло» [ЖСР, 92]. Разноцветная и дорогая одежда не соответствует внутренней установке св. Сергия на смирение.

Радонежский игумен всегда одевается скромнее и хуже всех. Когда кто-то выбрасывает непригодное для шитья одежды сукно, грубое и заплатанное, он подбирает его и кроит из него себе «ризы»: «Токмо ѿ соукна проста, иже ѿ сермагы, ѿ влас и ѿ вѣлыны ввчаа спрадено и исткано, и то же просто и не цвѣтно, и не свѣтло и не шапливо, но токмо видноу шръстѣкоу, иже ѿ соукна ризоу ношаше, ветошноу и многошвеноу и не омовеноу, и оудроудненоу и много пота испльненоу, иногде же другойци тако и заплаты имоущоу» [ЖСР, 93]. Заплатанная, «исполненная пота» одежда — один из ключевых компонентов воссоздания смиренномудренного подвижника. Этим, по всей видимости, и объясняется повышенный интерес Епифания к портрету св. Сергия.

Целостность лика (смиренномудрие, выраженное в скорбной внешности), предопределяет черты преображения святого — его душевно-телесную «светоносность». «Светлый» лик св. Сергия — наиболее дискуссионная проблема в изучении ЖСР. Как мы уже отмечали в *разделе 1*, полемика ведется по вопросу о природе «светоносных» образов и «исихастских» воззрений как самого агиографа, так и святого, о котором он повествует. На наш взгляд, в рассуждениях об исихазме и о «светлом» лике св. Сергия необходимо исходить из следующих положений.

Явление исихазма, известное христианским аскетам еще со времен Антония и Макария Великих, лежит в основе религиозного «делания» *каждого* подвижника, стремящегося к духовному совершен-

ству. Безмолвный покой («исихия»¹) понимается как единственный путь внутренне-внешнего ис-целения. В этом случае любое отшельническое житие, в котором прославляется «пустынножительный» подвиг святого, следует признать «исихастским».

«Светоносные» лики в образной системе средневекового произведения появляются задолго до «паламитской»² эпохи. Об этом свидетельствует ранневизантийская агиография и гимнография [12, 245–260], а также христианская иконопись [198, 191–204]. А из рассуждения В. Бычкова следует, что мистическое «переживание» света, идея «свето-облеченности», огненной «светозарности» молитвенника пронизывает христианскую литературу от Макария Египетского до Симеона Нового Богослова и Иоанна Экзарха Болгарского [42, т. 1, с. 521–529; т. 2, с. 22–25]. Византийские писатели, безусловно, наследуют библейскую традицию. В *Библии* Творец Бог неоднократно являлся праведным пророкам в «светоносном» образе (напр.: Исх.: 3, 2–3). Самое важное из них происходит на горе Фавор, где преобразился (явил сущностный Свет) Богочеловек — Иисус Христос (см.: Мф.: 17, 1–2).

В агиографическом сочинении «светоносный» лик святого символизирует его пространственную сопричастность божественной энергии — Нетварному Свету. Агиографу свойственно «чувствовать» личностные энергии подвижника, посредством которых тот входит в единство с Богом. Мнение о том, что такое «переживание» личности, возможно, развивается в период христологических споров. В эпоху иконоборчества оно оспаривается, а в XIV в., после соборных дискуссий об «энергийном» постижении божественной Сущности, принимается как догмат (см.: [146, 293–315]).

Мы полагаем, что эстетическое «переживание» света в средневековом церковно-каноническом произведении не может быть исключено из до-паламитского и отнесено только к пост-паламитскому времени. В житии христианского подвижника, не зависимо от типа его духовного «делания», часто воссоздается «светоносный» лик. Разумеется, при анализе сочинения Епифания Премудрого, написанного в пост-паламитскую эпоху, семантика «энергийной» сопричастности св. Сергия божественному Свету приобретает дополнительную

¹ ησυχία (греч.) — «покой», остановка ума, понимаемая в традиции христианской антропологии как очищение сердца от страстей (см.: [208, 91–95; 209, 191–217]).

² От имени св. Григория Паламы, защищавшего учение о нетварной природе Фаворского света на константинопольских соборах в XIV в.

коннотацию. Однако природа света в пространстве святого не дифференцируется, как настаивает Н. Борисов, на «евангельский» или «литургический» типы [38, 162], а раскрывает, как очевидно, одну и ту же энергию Сущности Бога.

В ЖСР божественные энергии — один из наиболее существенных компонентов воссоздания образа духоносца св. Сергия. Впервые энергийная сопричастность святого Богу возникает «прикровенным» образом. Когда священник Максим окунает в крестильную купель новорожденного младенца, тот *«благодать прїимши богатно»* [ЖСР, 14]. Аналогичное содействие Св. Духа происходит в момент пострига святого в монашеский чин. Тогда в храме раздаётся благоухание: *«Внезапоу испѣннѣ всѧ црквь ѡна благоуханїа, не токмо въ цркви, но и въкрестѣ цркви ѡбонаша воню благовонноу»* [ЖСР, 45]. В момент перехода от земного к неземному образу жизни все присутствующие *чувственно* испытали, что постриженник «наполнился» божественной энергией.

После пострига «новоначальный» монах занят труженичеством *внутри себя*. В этом ему препятствует «бесовское воинство», которое нападает по ночам — в *темное* время суток: *«Въ єдинѣ оубо ѿ днїи преподобный Сергїй въ нощи вниде въ церковь, хотѧ пѣти заутреню; и внегда наченьшѣ ємоу пѣнїе, вънезапоу стѣна церковнаа разѣстоуписа, и се діаволъ очивѣсть вниде съ множествомъ вонѣсовскихъ»* [ЖСР, 51]. Иногда бесы являются без дьявола. Как-то ночью они оказываются в келье св. Сергия, когда тот поет всенощную. Святой усердно молится и осеняет себя крестным знамением. Тогда Господь посылает Свою силу, и они исчезают: *«Авїе же въскорѣ божественнаѧ тогда нѣкаѧ внезапоу того ѡсѣни сила, и лоукавыѧ дѣхы наскорѣ разгна крѣпко и до конца без вести сътворї а»* [ЖСР, 53]. Божественная благодать — явление, осеняющее святого небесным светом и прогоняющее бесов.

Духовно-телесное ис-целение св. Сергия делает возможным для него осознание Нетварного Света. Как-то в ночной молитве святой обращается к Св. Троице с мольбой о благосостоянии учрежденной им обители. В ответ подвижник слышит голос и через открытое окно видит прекрасных птиц, освещенных неземным сиянием. Необычный свет по яркости превосходит дневной: *«Свѣтъ бо велїй павись съ невесе, ꙗко дневный свѣтъ превѣсходити свѣтлостїю»* [ЖСР, 105]. Энергия Света наполняет ночное время-пространство святого так, что ночь становится периодом чудесного сияния, превосходяще-

го естественное дневное освещение. «Приобщение» божественной энергии демонстрирует динамику преображения св. Сергия — он и сам светится как **«вожеиаа свеча»**.

Энергийное единство Творца и Его избранника проявляется и в священнослужении подвижника. Как-то во время Литургии братия видит в алтаре чудесное явление: над святым Престолом носится **«пламенный огонь»** и, когда св. Сергий намеревается причаститься божественных Таинств, **«огнь»** опускается перед ним в Чашу. Так Господь видимым образом приобщает святого благодати Св. Духа.

Кроме того, игумену со-служит светоносный Ангел. Монахи видят его в алтаре за спиной святого, стоящего **«въ свѣтлости велицей, и образомъ сіающа и ризами блистающа»**. При этом Ангел ослепляет своим светом так, что его заметили только двое учеников подвижника: **«Емоу же сіающе яко солнце лица его, не можаже зрѣти на нь; ризы же его необычны, чюдны, блистающеса, въ нихъ же мечтаніе златостройно зрится»** [ЖСР, 123–124]. Небесный посланник, блистающий ризами, находится в одном пространстве со св. Сергием, носившим по обыкновению «заплатанную» одежду. Отличные по облачению, они единые по духу. Поэтому святой причастен Нетварному Свету, окружающему Ангела, а его послушники **«не можаже зрѣти на нь»**.

Но наиболее знаменательное «вхождение» *небесного* в *земное* происходит во время визита «светоносной» Богородицы. Она приходит в ночную келью подвижника в таком сиянии, что присутствующий там Михей, не вынося Её лика, падает на землю и закрывает глаза. Так же поступает и св. Сергий: **«И се свѣт велий осѣни святаго сѣло, паче солнца сіающа, и абіе зрнтъ Пречистѣю съ двема апостолами, Петромъ же і Іванномъ, въ неизреченнѣй свѣтлости блистающася. И яко видѣ сватый, и паде ниць, не могый трѣпѣти нестрѣпимѣю ѡнѣ Зарю»** [ЖСР, 133]. Богородица поднимает святого и обещает попечительство в устроении обители. А после Её посещения св. Сергий «возжигается» радостью: **«Бѣ радуѣса душею, яко и ѡбразѹ его цвѣтѣщи ѿ радости ѡноа»** [ЖСР, 134]. С Пресвятой Девой обе энергии проникают во внутренне-внешнее пространство подвижника одновременно: Свет — в келью, благодать — в душу.

Использование божественных энергий в качестве ключевого компонента в воссоздании образа благословенного Богом избранника — распространенная агиографическая тенденция. В ближай-

шем к Епифанию литературном контексте, в *Житии Саввы и Симеона Сербских* (далее — ЖСиСС), составленном афонским книжником Доментианом, схождение / стяжание Света и благодати выступает способом общения между Творцом и Его служителем. Так, в эпизоде посвящения св. Саввы в архиепископы Господь открывает Свое благоволение подвижнику, осенив его необычным сиянием, которое видят все присутствующие: «**Его же и видѣша въ неизреченномъ свѣтѣ сіаща аки пламень огненный**» [ЖСиСС, 55]. При этом энергийное со-единение предстает как *равно направленный* процесс. В особых случаях св. Савва сам призывает благодать, например, в ситуации прославления мощей своего отца — св. Симеона: «**Се внезапѹ неизреченнагѹ благоуханіа церквѣ исполнися, со слышаніемъ ѿ гроба преподобнагѹ Симеона шѹма и вѣнча мѹра**» [ЖСиСС, 41]. В агиографии содействие божественных энергий подвижнику — неотъемлемый компонент его эстетизации, подчеркивающий благоволение Творца избранному духоносцу, исполняющему исключительную миссию.

В ЖСР божественные энергии «связывают» типы труженичества св. Сергия в триединое целое. Посредством благодати Св. Духа и Нетварного Света троицкий игумен выполняет заданную Богом миссию — обустроивает место спасения для многочисленной братии. Эта деятельность репрезентует как *внутримонастырский*, так и *внемонастырский* виды религиозного служения (модель образных отношений можно условно обозначить *я-для-другого*). Первый осуществляется в пастырском водительстве братии, второй — в исцелениях страждущих. Святой, пришедший в духовное совершенство, находится в священнодейственном единении с Животворящим Духом — творит чудеса.

В чудотворениях св. Сергий наследует пример Христа, спасавшего как телесно, так и духовно. Игумен прежде спрашивает страждущего о вере и, убедившись, что он «**исполненъ страха Божіа**» и верует в милосердие Божье, исцеляет его. Но если Спаситель избавлял от страданий Своей всемогущей силой — Словом, то духоносный избранник Божий — при содействии божественной благодати, вызванной крестным знаменiem.

Крестное знамение — символическое действие св. Сергия, означающее схождение благодати на немощных или благословение на подвиги. Бесноватый вельможа, насильно приведенный к святому с волжских земель, исцеляется, когда святой знаменует его крестом.

Крестное знамение образует символическую пространственно-временную связь между выздоровевшим и Богом. Кроме того, ученики святого уходят в пустынные места на подвиги, князь Дмитрий Иоаннович и русские ратники отправляются в военный поход тоже только после того, как троицкий старец знаменует их крестом. Посредством божественных энергий и символической жестикуляции св. Сергей исполняет посредническую миссию между Творцом и человеком. А образные отношения между святым и *другим* выражаются моделью *передающий субъект — наследующий объект*.

Предсмертный биографический образ св. Сергия характеризуется поведенческими формами и символическим пространством, свойственными ему и в «старческий» период. Божественные энергии, все время содействующие подвижнику, обеспечивают прикровенную «встречу» обоюдно направленных образов Подателя и восприемника.

Энергичное общение Бога, подающего благодать, и святого, принимающего её, наблюдает братия. Когда монахи приходят, чтобы дать игумену последнее «целованіе», все ощущают, как по келии распространяется обильное благоухание. А внешний лик святого напоминает ангельский: «Лице же святаго свѣтлѣашася яко снѣгъ, а не яко обычай есть мертвымъ, но яко живѹ или аггелъ Божію» [ЖСР, 142]. Светоносный лик и «благоухающее» пространство свидетельствуют о преображенном естестве святого. Энергичный контакт Подателя и восприемника — со-единение, при котором образ земного подвижника приобретает свойства небесного, переводящего его после смерти в состояние вне-земного существования.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НИЗШЕГО ИЕРАРХИЧЕСКОГО УРОВНЯ

В агиографическом сочинении воссоздается целый ряд образов, каждый из которых выполняет определенную роль в духовном становлении святого. По функциональному признаку действующие лица второго плана делятся на тех, кто непосредственно участвует в со-служении Бога и праведника (кто реагирует на их действия своими поступками), и тех, кто задействуется опосредованно (с кем сопоставляются подвижник или другие лица в житии).

*Лица второго плана в Житии Стефана Пермского.
Родители, «затворники» и пермяне*

В ЖСтП действующие лица, принимающие непосредственное участие в со-служении Бога и праведника, составляют несколько групп, которые различаются по степени помощи, оказанной святому в его миссии. В до-проповеднический период это, прежде всего, те, кто способствует духовному определению св. Стефана, — его родители. В *historia Жития* они появляются только один раз. Согласно риторическим требованиям к составлению энкомиума [222, 7—8; 238, 60—62], агиограф сообщает их социальный статус. Святой — «сынъ нѣкоего христолюбца мужа, вѣрна христьяна, именемъ Симеона, единого отъ клирикъ великия соборныя церкви Святыя Богородица, иже на Усть-Юзѣ, и отъ матерѣ такоже христьяны, нарицаемыя Марія» [ЖСтП, 56]. Итак, отец — клирик соборной церкви. Это означает, что вся его семья так или иначе вовлечена в церковную жизнь.

Мистическое макространство храма, в котором служит отец, безусловно, влияет на формирование религиозного сознания будущего просветителя. Решение юноши оставить мир естественно для его семьи и поэтому не находит препятствий со стороны родителей. На этом их тема исчерпывается, больше агиограф о них ни разу не вспоминает.

Вторая группа лиц, непосредственно участвующих в приготовлении святого к проповеди, представлена «затворниками». Священник Максим Калина, игумен ростовского «Затвора», постригает Стефана в монашеский чин. Он первый со-путник миссии св. Стефана. Такая же роль отведена старцам-книжникам, подробно разъясняющим юному постриженнику содержание священных книг. Святой живет в их кельях, беседует с ними утром и вечером, вопрошая до тех пор, пока не получает ответов на все вопросы. Именно в этот период в хронотоп святого навсегда входит ключевой символический объект — книга.

Образы епископов Арсения и Герасима выполняют направляющую функцию. Высвятив Стефана в сан сначала диякона, потом священника, они начинают его период священнослужения. Кроме того, Герасим благословляет святого на ответственный подвиг просвещения некрещеного народа. Поведение епископа при этом символично. Наставляя Стефана перед путешествием в далекую Пермь, он заводит его в храм, молится и осеняет крестным знаменiem: «И много

повеѣдовавъ с ним о душеполезных, и отпусти́ти его хотя, поим его, веде въ святѹю церковь и, створив молитвѹ и знаменав его честным крестом въздви́залным, благослови его». Архиерейская молитва является пастырским благословением, а «воздвигальный»¹ крест — символом успешного осуществления миссии. Вручая просветителю все необходимое для освящения церкви и совершения богослужений в новом месте, архиерей убежден в успехе проповеди и заверяет святого, что Сам Господь поможет ему: «Пойди, чадо, съ миром и съ Божию помощію и благодатью. Господь да благословитъ тя и да тя спасетъ и схранит. Господь славы да в пѹть шествуетъ с тобою в пѹть съ, аможе идеши, и да тя сблюдет тамо и зацититъ» [ЖСтП, 76]. Епископ Герасим — первый со-делатель апостольского служения св. Стефана.

В проповеднический период воссоздается новая группа непосредственных участников действия — язычники. По функциональному признаку они делятся на две категории. Часть пермян внимает проповеди и крестится, это духовные «со-путники» святого. Другие — равнодушно относятся к Евангелию и препятствуют воцерковлению соплеменников. Они выступают в роли «противников». Их отличает враждебная неприязнь к св. Стефану: «Не ѹдобь вѣровахѹ, ни тѹ авьє вѣскорѣ послушахѹ глаголемых, но и гнѣвахѹся на благодетеля, и ненавидяхѹ добро творящаго им и роптахѹ на ѹчителя, наблагодарнии» [ЖСтП, 96]. Формой поведения антагонистов святого выступает *гневное роптание*.

Примечательно, что агиограф не называет ни одного местного жителя по имени, исключение составляет только волхв Пам. Зато много внимания уделяется внутренне-внешней структуре их образов. Безгранично открытое пространство пермян заполнено символическими объектами, отражающими своеобразие бытовой и духовной жизни языческого народа. Прежде всего, это деревянные идолы, статуи различных языческих богов, размещенные на поляне, над рекой, в лесу, между поселениями и даже внутри жилья. Сакральные по своему статусу, культовые предметы сакрализуют и место, где они расположены. Когда святой проникает в это пространство и десакрализует его (разрушает кумирницы), к нему отовсюду сбегаются язычники. Они воспринимают проповедника как злейшего врага-святотатца, которого надлежит предать смерти. При этом их

¹ Крест, используемый на богослужении в праздник Воздвижения Креста Господня.

агрессивное поведение сопровождается объектными изменениями в пространстве. В нем появляются дополнительные вещи — предметы домашнего обихода и промысла: дреколья, топоры, луки и секиры.

Столкновения язычников и св. Стефана проходят в определенном месте — на поляне, в лесу, в церкви. Совокупностью данных топонимов автор очерчивает контуры пермского хронотопа, которому свойственно меняться. Этот хронотоп возведен по формуле «здесь и сейчас»: непримиримая враждебность язычников проявляется всякий раз и в любом месте, где проповедник выполняет свою миссию.

В то же время, несмотря на однозначную позицию по отношению к святому, пермян отличает нерешительность в поведении. Желая убить проповедника, они не могут первыми напасть на человека, который не вооружился против них. Язычники не просто озадачены этим обстоятельством, оно обезоруживает их. «**По обаче обычаи лихъ имать — еже не творит начала бою, — говорят они. — Того бо от него ожидаем точию повсегда, но не творит сего, но паче от нас ожидает починка бою. И того ради с ним не скоро ся повѣдим. Аще ли бы дрѣзнул творити начало бьенья, то давно быхом, растерзая, растергнули его, и съ скоростью взят бы был от земли живот его. Но понеже имат долготерпѣнье, и не вѣмы, что имам створити емѹ**» [ЖСтП, 106]. Следуя устоявшимся в данной культуре традициям гостеприимства, язычники не могут умертвить пришельца, поселившегося в их стране.

Смирение просветителя постепенно влияет на поведение пермян — оно меняется. Сначала терпение св. Стефана возбуждает в них любопытство и недоумение, а затем — радушие. Когда святой сооружает первую церковь, язычники каждый день приходят смотреть на нее. Пока они не желают креститься, их пленит только красота здания: «**По вся дни прихощахѹ пермяне и некрещени сѹще, не на молитвѹ частяще, не яко спасенья требующе или молитвы ради пририщующе, но видѣти хотяще красоты и доброты, и зданья церковнаго. И вяхѹ наслажающеся зрѣнья пребывахѹ**» [ЖСтП, 104–106]. Созерцание прекрасного храма постепенно располагает их к диалогу.

Теперь успокоившиеся язычники приходят к проповеднику уже не с боевым, а со словесным оружием. Вопросая о вере, они затевают споры. Однако святой всегда побеждает их в религиозном прѣвнии, и в результате часть из них крестится: «**Онѹ же ѹбо всласть послушаша ѹченьа его, и с радостью приняша проповѣдь его, и со тѣцаньем вѣроваша словесѣмъ его <...> И вси емѹ бяхѹ челом, припадающе**

к ногама его, просяще святого крещения и знаменья Христова» [ЖСтП, 112]. Смиренная любовь св. Стефана порождает духовную рассудительность пермян. Теперь их поведение выражено благоговением перед новым учением и самим проповедником.

Волхв Пам — единственный «противник», препятствующий обращению соплеменников к христианству. Он пребывает в неистовом раздражении по отношению к святому и его проповеди. Прибегая к лести и обману, он пытается убедить пермян в том, что «отеческая» вера им намного ближе и потому должна считаться действеннее.

Для того чтобы все убедились в этом наглядно, Пам требует провести ритуальное «испытание веры». Согласно культу волхвов, выявляющему, чье чародейство сильнее (см.: [63, 551]), он настаивает на водном и огненном «истязании». Пам и св. Стефан должны взяться за руки, войти в горящую избу и выйти из неё невредимыми, а затем так же вместе войти в прорубь, пройти по дну замершей реки и выйти живыми из «лүзы», прорубленной в другом месте.

В самом испытании волхв обнаруживает страх перед стихиями: «Он же не поиде, ұстрашився шұма огненаго, ұжасенъ бывъ, обаче не вниде». Боязнь смерти делает его ничтожным перед святым: «Помѣтая себе, бѣяше челоу н, припадая предъ ногама его, обавляше винѹ сѹщѹ свою, и немощь свою излагая, сѹетство же и прелесть свою обличая» [ЖСтП, 148]. Однако кланяясь христианскому просветителю, Пам неискренен. Святой предлагает ему креститься и принять «новую силу», но тот отказывается.

Пермяне понимают такую непоследовательность и двойственность поведения как лукавство, не достойное племенного старейшины. Не веря в то, что «пүстомүдрый старецъ» впредь не будет пако-стить и «развращати вѣры», они осуждают его на смерть. Расправа над «слабым» волхвом — традиционный ритуал язычников (см.: [63, 551]). Но св. Стефан, пастырь «новокрещенного» словесного стада, отменяет ветхую традицию — запрещает казнь. И низложенный старейшина, признав свое поражение, удаляется.

После изгнания Пама происходит полномасштабное обращение пермян в христианство. При этом воцерковление язычников приводит к внутренне-внешнему «перенаполнению» их образов. В пространственной перспективе «новокрещенцев», как и в перспективе самого св. Стефана, происходит замещение символических объектов. Деревянные идолы уничтожены, крещеные пермяне находятся в храмах, где читают богослужебные книги и молятся на иконы. Идоло-

поклоннические предметы вытеснены священными, используемыми христианами в богослужении.

Крещение пермян знаменует и перелом в их историческом времени. Религиозный статус народа меняется. Избавившись от языческого многобожия и приобщившись христианской ойкумене, «новокрещенцы» делают причастными священноисторическому процессу, в котором «совершенное» вытесняет «ветхое»: «Идѣже преже были идолослужители и вѣсомолци, тѹ богомолци явишася; идѣже преже были храмы идолскиа и кѹмирници, жертвица и тревица идолская, тѹ церкви святыя сзидахуся и монастыри, и богомолья чиняхуся; кѹмирская лѣсть, идолослужение прогнася, а благодать богоразумья восня» [ЖСтП, 168]. Время пермян символизируется, теперь оно протекает как подготовительное преддверие вечности.

Хронотоп Перми «преображается». Гневную враждебность, приущую некрещеным язычникам «здесь и сейчас», меняет благочестие «всегда и везде». Крещеных пермян отличает состояние добропорядочности как в отношениях со святым, так и друг с другом.

Апостолы и книжники

В ЖСтП действующие лица, принимающие опосредованное участие в со-служении Творца и св. Стефана, представлены тремя группами образов. Первую составляют ветхозаветные и новозаветные пророки и апостолы, а также книжники-просветители раннехристианской поры. Вторую — маловеры, противники ветхозаветных пророков и новозаветных апостолов. Третью — искусные создатели письменности. Каждая из групп открывает символический ряд известных исторических лиц, на фоне которых автор характеризует деятельность того или иного воссозданного им образа.

Среди христианских проповедников Епифаний называет Апостолов Петра, Филиппа, Фому, Иуду, брата Господня, Симона Зилота, Варфоломея и Андрея Первозванного. Ниже указывает «апостола языков» — Павла, а также евангелистов Матфея, Марка, Луку, Иоанна Богослова и некоторых русских святых. Каждый из них просветил один из языческих народов, почитающий его теперь своим Апостолом: «Хвалит Римская земля обою апостолу, Петра и Павла; чтит же и блажит Асийская земля Иоана Богослова, а Египетская Марка евангелиста, Антиохийская Луку евангелиста, а Греческая Андрѣя апостола, Русская земля великого Володимера, крестившаго ю. Москва же блажит и чтит Петра митрополита яко новаго чудотвор-

ца...». В этой связи апостольская деятельность св. Стефана — очередной виток распространения христианства по всему миру. Поэтому в ряду предшествующих проповедников святой занимает отведенное ему место: **«Тебе же, о епископе Стефане, Пермская земля хвалит и чтит яко апостола»** [ЖСтП, 218]. Благодаря воцерковлению язычников «священный» и «нынешний» временные планы объединены в непрерывный континуум.

Вселенские учителя — символический ряд просветителей, определяющих историческую роль миссии св. Стефана. Апостол Перми, хоть и последний в данном ряду, но первый по значимости исполненного подвига.

Среди противников христианской проповеди Епифаний вспоминает Анния и Замврония (в Синодальном переводе — Ианний и Иамврий), восставших против Моисея в Египте (Исх.: 7, 11; 2 Тим.: 3, 8); Корея, Дафана и Авирона, вредивших Моисею в пустыне (Числ.: 16, 1–32); Елима-волхва, спорившего с апостолом Павлом и ослепшего (Деян.: 13, 8–12); Александра Медника, не внявшего словам апостола Павла (2 Тим.: 4, 14–15) и Симона-волхва, не послушавшего апостола Петра, вознесшегося с горы и разбившегося.

МалOVERы — символический фон, на котором агиограф оценивает агрессивное поведение волхва Пама. Волхв замыкает условно продолженный ряд ожесточенных богоборцев, описанных в *Библии*. Его поведение задано поведенческими формами подобных ему «единомышленников». Но если св. Стефан наследует ревность апостольского обличения, то Пам — противление непокорных израильтян и гордых волхвов, всегда одолеваемых пророками и проповедниками.

Среди **«свирателей грамоты»** Епифаний называет эллинов — Панамида¹, Кадма Милисия, Симонида, Епихария и Дионисия. После них в этой области прославились славяне — Кирилл и Мефодий. Их деятельность автор освещает подробнее. Солунские братья — христиане, составленная ими грамота «священна». Именно в перспективе «священного» труженичества агиограф классифицирует аналогичный подвиг св. Стефана. С одной стороны, он повторил достижение Кирилла и Мефодия, а, с другой, — превзошел его, так как *один* создал новую письменность. Пермский апостол завершает данный символический ряд и, в то же время, возглавляет его, отличаясь высшей степенью важности совершенной миссии.

¹ Согласно историческим источникам должно быть — Паламеда.

Все три группы лиц, принимающих опосредованное участие в действии, воссоздаются с целью определения места св. Стефана в иерархии со-служителей Божьих. Отыскивая похожие примеры в Св. Истории, Епифаний определяет его апостольство никем не пресзойденным.

Лица второго плана в Житии Сергия Радонежского.

Преемники и маловеры

В ЖСР так же, как и в ЖСтП, лица, непосредственно участвующие в подвижничестве св. Сергия, составляют несколько групп. В мирской период агиограф подробно повествует о родителях и, прежде всего, о матери Марии. Она первая со-путница духовной «лѣствицы» сына. Проникнувшись божественным произволением на Литургии, Мария дает обет, что если у неё родится сын, она отдаст его на служение Богу.

Епифаний соотносит «благую» веру матери с чувствами библейской Анны Пророчицы. Та также обещает отдать Господу на служение еще не родившегося ребенка — будущего пророка Самуила [1 Цар.: 1, 11]. Агиограф заключает: «**Оле вѣры добры! О теплоты блага! тако и преже рожества его овѣщастася привести его и вдати благахъ подателю Богъ, тако же древле Анна Пророчица, мати Самуила пророка**» [ЖСР, 13].

Сравнивая две ситуации, Епифаний в очередной раз следует библейской традиции моделирования образных отношений. Бог благоволит Анне за ее молитвы, а она вверяет Ему сына. Перед рождением св. Сергия Господь подает знамение праведнице Марии, а она обещает посвятить его Богу. В том и другом случае Господь избирает себе служителя в благочестивой семье и позже призывает для выполнения особой миссии.

С появлением ребенка Мария учится правильно питаться. Заметив однажды, что младенец не вкушает молока после принятия мясной пищи, она совершенно отказывается от нее. Мать осознает, что состояние сына предопределено Божьим водительством, поэтому и сама ищет подходящую форму поведения: «**Господи! Спаси мѧ, съблюди мѧ, оубогоу сн рабоу свою**» [ЖСР, 12]. Мария не только не заставляет младенца силой принимать молоко, она смиренно покоится божественному Промыслу.

Однако когда юноша начинает усиленно поститься, мать высказывает недовольство: «**Чѧдо! Не съкроуши си плоти ѿ многаго**

въздранїа, да никто же во тако младъ сый въ тоу врѣстоу твою, таковому жестоку постоу касается» [ЖСР, 29]. Но стремление сына последовать не ее, а Божьей воле («Дай же ми, Господи, из младъ всѣмъ срдцемъ и всю дѣшею мою возлюбити Тя, тако ѿ оутробы матери моея к тебѣ приврѣженъ есмь» [ЖСР, 32]) успокаивает ее. Находясь на невидимой прямой «святой — Господь» в пространственной координате «между», Мария сознательно отступает, занимая позицию не-противника. Исключая себя из мистического диалога, мать тем самым способствует *прямо*му общению сына с Богом. И становится деятельным со-путником его духовного возрастания.

Об отце святого агиограф свидетельствует лишь то, что он был одним из знатных ростовских бояр. Как глава семейства, он должен благословить сына на «иноческую жизнь». Предлагая сыну прежде досмотреть родителей «до гроба» и только потом осуществить свое намерение, Кирилл не запрещает, а дает ему возможность утвердиться в задуманном. Таким образом, и он является со-путником подвижнического пути св. Сергия.

Образ родного брата Стефана отличается функциональной неустойчивостью. Удачную характеристику ему дает В. Топоров, полагая, что это «контрастный» образ, с помощью которого автор развивает «тему сложного сочетания одинаковости и разности» [197, 412]. Стефан не выступает «противником» святого, но и не со-путствует ему в его начинаниях. Испытав лишения пустынножительства, он оставляет лес и отправляется в обычный монастырь. «Единой» плоти — родным братьям — свойственно разделение: «Аще во и ѿ единаго ѿца родистася, аще и едино чрево изнесе ю, но не едино произволеніе ю» [ЖСР, 42]. В уходе Стефана Епифаний усматривает особый смысл. Оставшись один, святой приобрел опыт непосредственного общения с Богом.

Двойственный образ родного брата намечает разделение действующих лиц, воссозданных в монашеский период св. Сергия. Две противоположные группы составляют со-путники и противники. Среди последних различаются земные — маловеры и вредители и не-земные — дьявол и бесы. Со-путники святого условно делятся на ближних (братию обители) и дальних (избранных Богом духоносцев, сановников, князей и простых мирян).

Согласно требованиям к составлению преподобнического жития игумена многочисленной братии Епифаний подробно повествует о некоторых учениках св. Сергия. В начальной стадии обустройства

«**Свѣтѣхъ Троицы**» вокруг святого собралось священное количество со-тружеников — двенадцать. Сам игумен был тринадцатым. Такая ситуация сохраняется несколько лет: **«И аще ли когда єдинъ ѿ них или оумрѣтъ или изыдетъ ѿ обители, то пакы другыи на его мѣсто братъ привѣдетъ, да не число истощимо вѣрашеться, но єдиначе въ єдиноу числѣ дванадесѣтиемъ вѣхоу превывающе»** [ЖСР, 76]. Неизменяемое число со-путников святого соответствует евангельской ситуации, в которой Христос возглавляет двенадцать Апостолов. Сначала Господь посвящает в тайну о спасении только некоторых, а через определенное время — всех остальных. В обители «**Свѣтѣхъ Троицы**» св. Сергей сперва тайно-действует с двенадцатью, а затем — с бесчисленным множеством.

Некоторых учеников агиограф называет по именам. Прежде всего, это старец Василий Сухой. По его прозвищу ясно, что он постник и труженик. Иаков, или Якута, известен тем, что выполняет поручения посылного — очевидно, по молодости лет. Диякон Онисим привел в монастырь своего отца Елисея. Эта единокровная пара контрастирует с другой единокровной парой — братом святого Стефаном, который позднее привел в монастырь своего двенадцатилетнего сына Феодора.

Образ отца, отдающего сына на служение Богу, символизируется. Агиограф указывает, что Стефан показал такую же веру, как некогда Авраам: **«Не пощаждѣ сына своего, отрочати соуща, но изъ младенства предасть его Богоу, якоже древле Авраам не пощаде сына своего Исаака»** [ЖСР, 78]. Между Стефаном и библейским патриархом устанавливается символическое соответствие по степени благочестивой веры.

Однако следование праведности Авраама не лишает образ Стефана противоречивости. После возвращения в пустыню он видит благоговение монахов перед его младшим братом и проникается завистью к нему. Стефан на правах старшего гордо заявляет, что он первым поселился в лесной пустыне, следовательно, его, а не Сергия, нужно считать игуменом в этом монастыре: **«Кто есть игуменъ на мѣстѣ семъ: не азъ ли прѣжде сѣдохъ на мѣстѣ семъ?»** [ЖСР, 110]. Услышав эти слова, святой молча удаляется из обители. Только вмешательство митрополита исчерпывает инцидент. При этом Епифаний не прослеживает внутреннюю динамику образа Стефана. О том, как бунтарь смирился, агиограф не сообщает.

Архимандрит Симон, перешедший из Смоленска в Троицкий монастырь, первым нарушил священное число двенадцати. Его по-

явление также символизируется в житии. В обустройстве обители начинается новый этап. Теперь к св. Сергию отовсюду стекаются подвижники, желающие разделить с ним подвиг пустынножительства. Воспитавшись его смирением, они расходятся по Руси создавать другие монастыри. Пребывание в «**Свѣтѣ Троицы**» является для со-путников радонежского игумена своеобразным духовным посвящением. Здесь упражняются в духовно-телесном труженичестве и, достигнув определенного преуспеяния, начинают путь самостоятельного восхождения.

Среди тех, кто «рассаживает благочестие» троицкой обители в других местах, Епифаний называет Феодора Симоновского, сына Стефана и племянника св. Сергия. Он находится в «**свершеномъ послѣшаніи**» у святого: «**Чюдно же въ о семѣ: тако никогда же свой помыслъ ѿ преподовнаго оутанти емоу, аще въ ноци, аще въ дни**» [ЖСР, 121]. В зрелых годах ему приходит помысел найти пригодное место для основания монастыря. Он смиренно исповедует свое желание Старцу, тот рассуждает, что это Божие дело, и отпускает его. Образ Феодора симметричен. «Вскормленный» аввой Сергием, он тоже становится игуменом, воспитывает многих подвижников и основывает несколько монашеских поселений.

Аналогичная симметричность характеризует образ Андроника, соотечественника св. Сергия. И ему приходит побуждение «**обитель сътворити и общежитіе в ней съсоставити**». Став игуменом Богоявленского монастыря, Андроник воспитывает своего преемника — Савву. А тот завещает иноческие обычаи св. Сергия своему ученику — Александру. В игуменство последнего в Богоявленской обители работает иконописец Андрей Рублев: «**Такоже и другомоу старцѹ его, именемъ Андрѣю, иконописцѣ прензрадному, всѣхъ превѣсходящѹ въ мудрости сѣлнѣ**» [ЖСР, 120]. Исполняя заветы предшествовавшего наставника, воспитанники укрепляют традиции, введенные некогда св. Сергием. Никогда не видел святого воочию, каждый из них является его духовным со-путником.

Среди «со-тружеников», все время пребывающих с игуменом, выделяются трое особо приближенных к нему аскетов — Исаакий, Симон и Михей. Исаакий с детских лет стремится к «бесстрастному молчанию», на что и просит благословение Старца: «**Свѣтѣ же старецъ перекрестивъ его рѹкою рече: Господь да исплннитъ желаніе твое!**». Символическое крестное знамение святого означает начало подвига Исаакия, который «**ѿ того дни превыстъ молча**

без страсти...» При этом он приобщается пространству, в котором действует божественная энергия: «И авіе егда благословаше его, и видить тако нѣкый великъ пламень изшешъ ѿ рѹкоу его, иже всего того предреченнаго Исаакіа окроүживши» [ЖСР, 114]. Благодать Св. Духа объединяет подвижников настолько, что оставляя святого, Исаакий продолжает находиться в его хронотопе в качестве ближнего со-путника.

Другой ученик Симон повсюду следует за Старцем, стараясь уловить каждое его слово. Когда св. Сергий служит Литургию, Симон видит в алтаре небесный Огонь, сходящий в Чашу перед тем, как игумен причащается. Это приводит ученика в сердечный восторг: «Видѣхъ чудное видѣніе, благодать Святаго Дѹха дѣйствѹюща с тобою» [ЖСР, 140]. В глазах Симона св. Сергий и Св. Дух действуют сообща. В другой раз Симон первый прибегает на зов преподобного, когда тот созерцает чудесное видение — небесных птиц. А после посещения Пресвятой Богородицы, святой просит позвать именно Симона и Исаакія Молчалника, как наиболее близких себе со-путников, чтобы вместе пережить «внутреннюю радость».

Третий ученик — Михей, келейник Старца, его ночной со-молитвенник. Он единственный, кто устает слышать разговор игумена с Пресвятой Девой, хотя при этом «лежаща ѿ страха тако мертвъ» [ЖСР, 134]. Общение земного и не-земного служителей он наблюдает со стороны. Как Исаакий и Симон, он воссоздается в пространстве, в котором действуют Нетварный Свет и благодать Св. Духа. Следовательно, основным компонентом созидания образов ближайших учеников св. Сергия является со-причастность Богу посредством Его энергий.

Условно «дальние» со-путники святого — это, прежде всего, исключительные духоносцы — Богородица, Апостолы Петр и Иоанн, в сопровождении которых Она появляется. Озаренные Светом, они приобщают божественным энергиям и св. Сергия. Благодаря полученной благодати, игумен постоянно созерцает небесный мир.

Кроме духоносцев, в роли дальних со-путников выступают сановники и миряне, не имеющие прямого отношения к «Сватым Тронцы». Прежде всего, это митрополит Алеѣний. С ним связана ситуация «повинения» святого на митрополию. Алеѣний хочет, чтобы после его смерти московскую кафедру занял св. Сергий. Но тот категорически отказывается: «Владыко сватый! Аще не хоцеши ѿгнати мою нищетѹ и ѿ слышаніа сватына твоеа, прочее не приложи ѡ семѹ

глаголати къ моеѣ хѣдости, и ни иноу никоу же поѣсти, понеже никто сѣа въ мнѣ можетъ верѣсти». Митрополит пытается переубедить его, но боится, что он убежит в неизвестном направлении не только из Москвы, но и из своей обители. Поэтому соглашается с мнением подвижника: «И тако же видѣ архiereей свѣтото на сѣе непреклонна, и ничѣто же приложѣ емѣ ѡ семѣ глаголати, оубоавсѣа, да ни како стѣживѣ си, ѡидетѣ въ внѣтрєнюю пѣстыню, и такова свѣтилника лишитсѣа, и оутѣшивѣ его словєсы дѣховными, ѡпѣсти его въ свой емѣ монастырь» [ЖСР, 132]. Старший по сану и достоинству вынужден принять позицию младшего.

Вместе с тем, св. Сергей всегда руководствуется советами митрополита. Когда константинопольский патриарх Филофей присылает письменное благословение ввести общежительный устав в троицкой обители, игумен спешит за разъяснениями к владыке, как к своему непосредственному наставнику. Их отношения основываются на обоюдном почтении: св. Сергей не принимает решения без ведома архипастыря, а тот, со своей стороны, не обязывает его вопреки воле выполнять свои указания.

Образная модель *обоюдное почтение* воплощается также в отношениях троицкого игумена и упомянутого выше патриарха Филофея Коккина. Они никогда не виделись, но воспринимают друг друга сопутниками монашеского подвига. В знак уважения патриарх присылает св. Сергию дары: крест, параман и схиму. Называя святого «сыном и съслужебником нашего смиренїа», Филофей обозначает степень их духовного родства: «Слышахомѣ еже по Бозѣ житїе твое добродѣтельно, зѣло похвалихомѣ и прославихомѣ Бога» [ЖСР, 107]. Единое подвижническое делание устраняет географическую отдаленность праведников.

Епископ Стефан Пермский — еще один сановник, представляющий дальних со-путников святого. «Имѣѣа любовь о Христѣ дѣхомѣ премногоу къ блаженному ѡцѣ нашему свѣтому Сергію», св. Стефан часто заезжает побеседовать со Старцем, следуя из Перми в Москву. Однажды, торопясь по церковным делам в столицу, епископ решил заехать к св. Сергию на обратном пути. Но проезжая обитель в десяти верстах, он выходит из повозки, произносит молитву и осеняет крестом по направлению монастыря. Троицкий игумен видит это духовными очами. Находясь в тот момент на трапезе, он тут же встает и делает земной поклон со словами: «Мирѣ тебѣ, дѣховный вратє!» [ЖСР, 115]. Принимая епископское благословение на расстоянии,

св. Сергей демонстрирует духовную близость пространственно разобщенных друзей-пастырей.

Миряне, составляющие дальних со-путников Старца, — князя, бояре и простые «христолюбцы», приходящие к игумену за душепастельным назиданием. Среди князей выделяется Дмитрий Иоаннович (Донской). Он приходит за благословением на «брань с татарами». Святой знаменует крестом его войско, тем самым устанавливая связь между княжескими полками и монахами «Свѣтъя Троицы». Когда на Куликовом поле начинается бой, св. Сергей вместе с братией служит молебен, а после него — заупокойную панихиду, на которой святой поименно называет каждого погибшего война: «Вѣдѣше ꙗко бли всѧ бываема, зраше из далече, вѣше растоуѣа мѣстоу и многы дни хоженіемъ, на молитвѣ съ братією Богоу предстоа о бывшей побѣдѣ на поганыхъ <...> и ѿ нихъ избѣеныхъ сихъ по имени сказа, и приношеніе о нихъ всемилостивому Богу принесе» [ЖСР, 127]. В Куликовском сражении участвуют географически отдаленные, но духовно сплоченные воинства ратников и молитвенников. Их единение обеспечивает св. Сергей, чудесно видящий необозримое место.

Вполне очевидно, что в антропоцентрической перспективе святого пространственные различия между ним и его дальними со-путниками нивелированы их духовно-родственной связью. Можно согласиться с А. Клибановым, считающим, что именно благодаря «ценностным» свойствам хронотопа (*действующей благодати Св. Духа* — поясним мы) оппозиция «ближних» и «дальних» снимается в *Житии* [96, 54]. При этом отношения между образами предполагают участие «третьей стороны» — Творца. Преследуя общую цель восхождения в «горнее», подвижники духовно «роднятся» настолько, насколько приближаются к Богу.

С со-путниками святого контрастируют гордые малOVERы и вредители, выполняющие функцию противников Старца. В ЖСР им свойственна внутренняя рефлексия (изменение образной предикативности). Наблюдая за подвигами св. Сергия, противники постепенно становятся его благочестивыми со-путниками.

В первую очередь, Епифаний «переживает» функциональное «перевоплощение» малOVERов на примере насельников обители. В одной из ситуаций описывается, как во время голода, случившегося в монастыре, братия отказывается терпеливо ждать помощи от кого-нибудь. Хотя святой настойчиво призывает всех смиренно надеяться на Бога,

всегда вознаграждающего за упование. Награда приходит на следующий день — в обитель прибывает обоз, груженный свежеспеченным хлебом и другими продуктами. Роптавшие монахи расспрашивают о своем благодетеле. Но ездовые отвечают, что этот человек живет *далеко*. Однако теплый хлеб не может быть давно испечен: «**Бахоу же хлѣби они тепли соущи и магци, тако обычай есть новопеченым быти**». А необыкновенный вкус указывает на то, что его готовили с *особой* целью: «**Гладость же вкушениа ихъ странна нѣкако и незнаема павлашесь, и тако медвеною нѣкою сладостію исплѣнены, оуподоблены и преоудобрены, и тако с масломъ сѣманнымъ оустроени соущи и преоухищени, и тако нѣкотораа въ нихъ зеліа растворенна благоухана**» [ЖСР, 89–90]. Вкусив «благоухающие» хлебы, монахи понимают, *кто* позаботился о них и откуда им привезли «брашны». Попечение Бога способствует их внутреннему преображению — они восхищены случившимся чудом и сожалеют о своем маловерии.

Комментируя поведение иноков, автор сравнивает его с настроением израильтян, которым Бог подавал небесную манну в пустыне: «**И тако же древле Израильтаномъ нѣкогда въ поуѣстии манна ѿ Бога посылаема баше, <...> брашно посла имъ до обиліа, и доша, и насытишася зѣло**» [ЖСР, 89]. Епифаний моделирует соответствие между внутренним состоянием троицкой братии и богоизбранного народа. Тожественность достигается на основе *равнозначности* как предсобытийного неудовольствия, так и послесобытийного успокоения ропшущих.

Соответствие между «сопоставляемым» и «сопоставимым» происходит благодаря последовательному переложению агиографом событий Св. Истории в *historia* жития. Монахи *не один раз* вкушают присланных «брашен». Такое чудо происходит каждый день: «**На дроутій же день такожде множество потребныхъ привезено бысть въ монастырь, и астіа и питіа. Паки на третій день, ѿ иноу страны, по томоу же образоу привезено бысть**» [ЖСР, 91]. Господь благоволит св. Сергию и его братии точно так же («**по томоу же образоу**»), как Моисею и его народу.

Аналогичная форма соответствия устанавливается между поведением иноков, испытывающих нехватку воды, и возмущением израильтян, жаждущих в пустыне. Видя негодование последних, Господь говорит Моисею: «**Пойди предъ людьми сими, и пойми съ собою ѿ старецъ людскихъ, и жезлъ имже пресѣклъ еси море, возми въ рѣкъ твою, и пойди: ѿзъ же станѣ тамъ прежде пришествіа твоегоу**

камене въ хворивѣ: и ударѣши въ камень, и изыдетъ из негѡ вода, и да пѣютъ людѣе» [Исх.: 17, 5—6]. Бог желает помочь гневающимся.

Зная об этом, св. Сергей идет к оврагу, расположенному недалеко от монастыря, и, найдя в нем немного дождевой воды, возносит молитву: «Оуслыши насъ въ сей час и яви славоу Свою; яко же въ поустыни чюдодѣйствовахѣ Мѡисѣемъ, крѣпкаа Ти десница, ѿ камене Твоимъ повелѣнемъ водоу источи, тако и здѣ яви силоу Твою» [ЖСР, 100]. Игумен спрашивает божественной силы по уже известному, явленному некогда, образу. В результате, как из камня в пустыне, так и из небольшой лужицы в лесу, забил родник.

В эпизодах роптания маловерных Епифаний выстраивает параллельные ряды Господь — Моисей — израильтяне и Господь — Сергей — братья, которые отождествляются по двум признакам: равнозначности божественного действия и доминирующей роли праведника, связывающего народ с Богом. В то же время, между соответствующими ситуациями проведены иерархические различия, выраженные отношениями «первообраза» (архетипа) и «образа» (символа). Поведение Моисея задает форму действий св. Сергия, а возмущение и успокоение израильтян предопределяет сначала обвинительный, а позже умирительный пафос троицких иноков.

Находя аналогичные ситуации в *Библии*, Епифаний, безусловно, намеревается объяснить те или иные перипетии, рассматриваемые им в житии праведника, с помощью священного первоисточника. Именно эту поэтическую установку Средневековья Ю. Лотман и называет «эстетикой тождества». Она основана на представлении, что «каждое новое событие не есть нечто отдельное от «первого» его первообраза — оно лишь представляет обновление и рост этого вечного «столбового» события» [136, 356]. Согласно данному принципу традиционалистской литературы в символическом образе агиограф видит воплощение первообраза. Раскрыв его прообразовательное значение, автор постигает истинный смысл «переживаемого» в сочинении.

Кроме насельников обители, в роли противников выступают некоторые посетители «**Бватыа Троицы**». Внутренне-внешнее наполнение их образов обусловлено хронотопом обители, в котором св. Сергию со-действуют не-земные явления — сила крестного знамения и благодать Св. Духа. Противники приобщаются энергиям и, как следствие, тоже меняют статус — становятся со-путниками Старца.

Бесноватый вельможа испытывает видение силы Божьей, когда святой осеняет его крестным знамением: «**Бгда хоташе ма знамена-**

ти крѣстоу, тогда видѣхъ пламень велій ѿтоуду исходящъ, иже всего мѧ окроужи» [ЖСР, 105]. Получив исцеление, вельможа уходит из обители смиренномудрым христианином. А больной, страдающий двадцать дней, заснул, после того, как св. Сергей покропил его святой водой. Когда он проснулся, обнаружил, что совершенно здоров: **«И радѹхса ѿиде въ домъ свой, многа благодаренїа въздаваа Богѹ, творѹщемѹ дивнаа и преславнаа чюдеса»** [ЖСР, 136]. Крест и святая вода — символические явления, со-действующие святому. Благодаря этой синергии происходит преобразование хронотопа страждущих. Они попадают во время-пространство, наполненное божественными энергиями.

Смена роли влечет за собой соответствующие формы поведения. Княжеский слуга, посланный в обитель с продовольствием и вкусивший дары без спросу (**«Въземъ ѿ вращенъ посланныхъ и ѧст и тако же и ѿ питїа пить»** [ЖСР, 137]), обличен прозорливым игуменом. Осознав свой грех, он с плачем кается. Старческое наставление вызывает в провинившемся глубокое сокрушение.

А лихоимец, отнявший борова у соседа и ничего не заплативший за него, некоторое время находится под впечатлением проповеди святого о Справедливом Судье: **«Члдо! Аще вѣрѹеши, естъ Богъ, Б҃гъ праведнымъ и грешнымъ, Отець же сирымъ и вдовцамъ, готовъ на ѿмщенїе, и страшно естъ впасти въ рѹцѣ Его?»** Вернувшись домой, он утрачивает благоговейное расположение духа и не возвращает соседу ни борова, ни плату за него. Но, войдя как-то в кладовую, видит тушу кишашую червями. Вспомнив слова Старца, ужаснувшийся обидчик сполна выплачивает все обиженному, а сам совестится: **«Он же не можаше срама ради ѡвитись предъ лицемъ свѣтаго»** [ЖСР, 138]. Сбывшееся предупреждение святого совестит лихоимца — он искренне стыдится своего незаконного поступка.

Встреча «земных» противников со Старцем оборачивается изменением их функциональной активности: они становятся его духовными последователями. А статус не-земных вредителей — дьявола и бесов — остается прежним. В то же время, их противостояние подвижнику непостоянное — злые силы не «выживают» в том месте, где святой озарен Нетварным Светом.

В отличие от ЖСтП, в ЖСР лица, принимающие опосредованное участие в действии, представлены только одной группой — избранными служителями Божиими. Их отличает особое благословение, полученное в момент рождения или ещё до него. Как и символические ряды апостолов-просветителей и книжников в ЖСтП, исключительные духоносцы создают священноисторический фон в ЖСР, на котором агиограф выводит значимость подвигов св. Сергия.

Среди избранников Елифаний называет некоторых ветхозаветных пророков: Иеремию, которого Всемогущий Бог «познал прежде рождения»; Иоанна Предтечу, первого человека, поприветствовавшего Спасителя еще из материнского чрева; Илию Фесвитянина, родители которого видели, как небесные ангелы повивают младенца огненными пеленами и кладут ему огонь в уста. Далее символический ряд продолжают подвижники новозаветной поры: св. Николай Чудотворец, вставший в купели для новорожденных и простоявший полтора часа; св. Ефрем Сирин, родители которого видели, как на языке младенца разрослась виноградная лоза; преп. Олимпий, мать которого видела прекрасного агнца со свечами на рогах; преп. Симеон Столпник, не вкушавший материнского молока от левой груди; св. Феодор Сикиот, матери которого на чрево упала звезда; св. Евфимий Великий, родителям которого Бог лично обещал даровать сына; св. Феодор Эдесский, с детства прославившийся как постник и молитвенник; митрополит Петр, мать которого видела, как и родители Ефрема Сирина, агнца и дерево с прекрасными листьями и свечами между ветвями.

Все избранные духоносцы призваны Богом для исполнения исключительной миссии. При этом божественное предопределение, с одной стороны, индивидуализирует каждого из них, а с другой — уравнивает среди остальных. Св. Сергей, ради которого агиограф перечисляет всех этих равновеликих праведников, занимает не последнее, а свое место в этом длинном ряду.

Как и в ЖСтП, действующие лица, опосредованно участвующие в со-служении Творца и святого, выполняют функцию соотнесения. Отождествляя праведника с выдающимися подвижниками, автор определяет его иерархическое место в сонме христианских святых. Сопоставление с целью индивидуализации — характерная особенность воссоздания образа святого, впервые введенная Кириллом

Скифопольским и Ефремом Сириным. В данном компоненте прославляющей риторики Епифаний, как видно, полностью следует сирийской традиции.

* * *

В агиографических сочинениях Епифания Премудрого воссоздается трехуровневая иерархия образов. Доминантой образной системы и основным объектом авторской эстетизации является святой. Он находится в срединном положении между высшим и низшим иерархическими уровнями. Высший занимает Всемогущий Творец, а низший — действующие лица второго плана.

В ЖСтП и в ЖСР Господь в силу пространственно-временного вездеприсутствия прикровенно (открывая Свою волю) или явно (приобщая божественным энергиям) участвует в деятельности как святого, так и остальных участников *historia*. Воссоздание образа святого основывается на эстетизации его индивидуального типа служения Богу. В проповедническом ЖСтП агиограф «переживает» подвиг *просветителя* язычников, а в преподобническом ЖСР — пустынножительство *преподобного*.

Внутренняя индивидуализация образа святого выражается в двух аспектах — дидактическом и символическом. Дидактическое начало образа св. Стефана состоит в представлении его таким, который постиг Божий Промысл относительно приобщения некрещеного народа к Церкви. А символическое начало раскрывается в отождествлении его проповеднической миссии с трудами вселенских Апостолов. Дидактическое начало образа св. Сергия заключается также в представлении его таким, который всегда смиренно исполняет волю Всевышнего. А символическое начало — в указании на таинственное призвание подвижника (путем душепитательного благословения) на исключительное служение.

Во внешней индивидуализации образов святых Стефана и Сергия Епифаний переживает «субъектное» и «объектное» в равной степени. В образе просветителя Стефана «субъектное» воплощается, во-первых, в молитвенном и проповедническом слове, во-вторых, в формах поведения, соответствующих хронотопу книжника. В «Затворе» — это усердие в изучении Св. Писания и святоотеческих творений, в Перми — благодушие к язычникам, ревностное дерзновение в разрушении идольских капищ, попечение о новокрещенных.

«Объектное» выражается в наполнении пространства св. Стефана символическими предметами. Как в до-проповеднический (родной дом, «Затвор»), так и в проповеднический период (Пермь) в антропоцентрической перспективе св. Стефана присутствует книга. А в Перми наряду с книгой возникает идол. Невидимое, но осознаваемое «противостояние» вещей заканчивается перестроением его хронотопа. Истинное вероучение, содержащееся в священных христианских книгах, вытесняет языческое заблуждение, застывшее в деревянных идолах.

Внешняя индивидуализация образа преподобного Сергия раскрывается в протекании субъективного времени. Каждый из четырех биографических периодов (младенчество, отрочество, юношество и старчество) характеризуется, во-первых, поведенческими императивами, свойственными преподобному, а, во-вторых, действием земных и неземных объектов в символическом хронотопе.

В младенчестве св. Сергей ведет себя как постник. Среди символических объектов выделяется молоко родной матери, которое святой вкушает по-особенному. В отрочестве становление проходит в смиренном послушании родителям, а сладостная просфора символизирует божественное благословение исключительно избраннику. В юношестве его поведение воплощается формами аскетического воздержания и рассудительности. В этот период святой осуществляет пространственное перемещение. При этом в каждом новом месте он сохраняет привычные объекты — церковь и дом. В старчестве поведение ис-целенного святого — смиренномудренное служение братии. Его «светоносной» образ сопричастен божественным энергиям — благодати Св. Духа и Нетварному Свету. Вследствие деятельной синергии с неземными силами св. Сергей способен творить чудеса. Чудотворения составляют его главное время — со-служение Творцу.

В образной перспективе главного объекта эстетизации «переживается» низший иерархический уровень — лица второго плана. Следуя жанровому канону, Епифаний Премудрый делит действующих лиц на тех, кто непосредственно и опосредованно участвует в со-служении Творца и святого. Их отличает степень участия, а объединяет личность подвижника, «вяжущая» образную систему жития в единое целое.

В ЖСтП в действии непосредственно участвуют духовные сопутники просветителя Стефана и его *противники*, которые под влиянием проповеди святого меняют свой функциональный ста-

тус. Агрессивные язычники становятся ревностными христианами. Качественные изменения происходят и во внутренне-внешнем наполнении их образов. Пространство «новокрещенцев» вмещает христианские объекты — храмы, книги, иконы, замещающие идолов. «Преображается» и время пермян: кумирслужение отходит в прошлое, они вступают в священноисторическую фазу.

Лица, опосредованно участвующие в действии, составляют три группы символических образов. На их фоне агиограф определяет значимость подвигов св. Стефана. Выдающиеся деятели, воссозданные Епифанием, — Апостолы, волхвы и книжники — предзадают формы поведения просветителя, волхва Пама и язычников.

В ЖСР, как и в ЖСтП, непосредственные участники действия представлены со-путниками святого и его противниками. Последние, в отличие от ЖСтП, различаются как земные и не-земные. Со-путники условно делятся на ближних и дальних. Однако вследствие одновекторного восхождения св. Сергия и его сподвижников к Богу между ними устанавливается духовно-родственная близость, по сути устраняющая географическую разобщенность. Как результат, дальние со-путники являются ближайшими единомышленниками троицкого игумена.

Среди ближних выделяются ученики и гордые маловеры. Как и в ЖСтП, взаимоотношения св. Сергия с противниками оканчиваются сменой их статуса — они становятся его благочестивыми сподвижниками. Изменение внутренне-внешней структуры их образов состоит, во-первых, в смене поведения, вызванной обличениями Старца и, как следствие, приведшей к духовному росту; во-вторых, в приобщении к пространству праведника, в котором действуют божественные силы: крестное знамение и святая вода.

Лица, опосредованно участвующие в ЖСР, в отличие от ЖСтП, представлены только одной группой священноисторических лиц — избранными духоносцами, получившими особое благословение Божье на исполнение исключительной миссии. Как равный среди равных, св. Сергий занимает свое место в длинном символическом ряду. По равнозначности божественного вмешательства сначала в определение, а затем и в само прохождение подвижнического пути образ троицкого игумена тождественен упоминаемым в *Житии* образам прославленных христианских святых.

Раздел 3

РЕАЛИЗАЦИЯ СЮЖЕТНОГО ИНВАРИАНТА: СОСТАВЛЯЮЩИЕ ФОРМЫ АГИОГРАФИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО

В житии эстетизация образа святого осуществляется через изложение его биографии. Биография является правдоподобной *historia o деятельном со-служении Бога и подвижника*. В каждом новом произведении этот сюжетный инвариант со-творчества небесной и земной сил приобретает иную коннотацию, обусловленную подвигами конкретно прославляемого святого. Реализуя соответствующий вариант, агиограф рассматривает те обстоятельства жизни подвижника, в которых проявилось его онтологическое свойство — исполненность Св. Духом. При этом книжник не столько повествует, сколько рассуждает о взаимодействии Творца и Его избранника, в определенных случаях иллюстрируя свои размышления рассказами о наиболее значимых подвигах праведника, выделяющих его в сонме других со-служителей Божьих. Следовательно, эстетическое «переживание» автором образа святого и изложение его биографии соотносятся как *содержание* и *форма* агиографического сочинения.

Сведения об объекте прославления хранит Предание. Поэтому житийная *historia* создается на основе «готового», «заданного» материала. Особенность «предопределенного» сюжета состоит не в том, что он не является личным творением автора, а в том, полагает С. Бройтман, что приходит из традиции [39, 195]. Традиция, по меткому обозначению П. Зюмтора, это «континуум памяти» [88, 75], «особая компетенция» [88, 80] ритора. В этом смысле *historia*, в которой не производятся, а вос-производятся (П. Зюмтор) известные факты, актуализирует историческую и поэтическую (в узком смысле) память средневекового книжника.

Принципы построения прославляющего рассуждения сформировались, как убедительно доказывает Ю. Алиссандратос, еще в ранневизантийской литературе. Следуя концепции античных риторов Афтония, Менандра, Исократы и Гермодора, энкомиасты IV в. —

Григорий Нисский, Григорий Богослов и Василий Великий — ввели традицию хвалить подвижника, прослеживая определенные периоды его жизни. Для этого они детально анализировали его происхождение, рождение, образование (духовное и/или светское), деяния (подвиги, чудотворения) и смерть [222, 7–8].

Т. Руди, используя схему Х. Лопарева, отражающую закономерности составления византийских житий VIII — X вв. [130, 168–170; 131, 15–36], детализирует данную модель хваления. Исследовательница называет «обязательные топосы» (*loci communes*) или «общие места») — биографические подробности жизни праведника, на которых агиографы всегда заостряют внимание. По её мнению, панегиристы обязательно должны сообщить, что святой родился в благочестивой семье, с детских лет стремился к аскетизму, отрочество провел в посте и молитве, в юношеские годы оставил мир, вел смиренную иноческую жизнь, боролся с бесами, совершал разные подвиги, а после преставления у его гроба исцелялись немощные (см.: [172, 134–135]). Топосы представляют универсальную канву агиографической *historia*, которая в каждом житии выступает установочной схемой, требующей конкретного наполнения.

В реконструировании индивидуальной истории святого составитель жития осуществляет два действия: сначала анализирует, затем синтезирует. Прежде всего, он находит («вспоминает») факты деятельности подвижника, потом располагает («вос-производит») их в нужной ему последовательности [48, 33–39]. Как справедливо утверждает А. Александров, «функцию отбора биографического материала и его упорядочивания» выполняет такой общеэстетический принцип средневековой литературы, как дидактизм [22, 12]. Иными словами, стоящая перед книжником цель в полной мере раскрыть религиозную миссию, на которую Бог вдохновил святого, а тот осуществил ее, отражается на способах обработки *historia*: *inventio* (нахождении) и *dispositio* (расположении) сведений.

Единицей *inventio* является биографическая тема. Она реализуется в подтемах, содержание которых зависит от обстоятельств подвижничества святого и выражается в суждениях. Наиболее важные темы и/или подтемы биографии предполагают нарративное изложение, сегментированное событиями. Единицы рассуждения и сегменты повествования соотносятся как идея / иллюстрация-репрезентант. Последние характеризуются большей / меньшей степенью событийности, среди критериев которой выделим, вслед за современным

теоретиком нарратологии В. Шмидом, релевантность (значимость) и вероятность (предсказуемость развития) [219, 16–17]. Степень событийности зависит от того, насколько отдельный эпизод является существенным и ожидаемым в деятельности святого. Разумеется, тип агиографического «списания» (проповеднический, преподобнический и др.) определяет свою шкалу релевантности / вероятности нарративных сегментов.

Условиями состоявшегося события, изменения внешней (в изображенной пространственно-временной картине мира) или внутренней (в сознании героя) «исходной ситуации», В. Шмид считает фактичность и результативность. Для того чтобы возник факт, «изменение должно действительно произойти», причем «до конца наррации», иначе не будет обнаружен его результат [219, 12–15]. Ситуация, представляющая собой модус нарративного развития, понимается как «определенное взаимоотношение лиц в пределах времени между меняющимися это взаимоотношение событиями» [120, 67]. Чередующиеся ситуации и вызванные ими результативные события — взаимообусловленные элементы, составляющие повествовательный срез риторической *historia*.

События обобщаются, как известно, в мотивах, которые, с одной стороны, выступают сюжетным предикатом [138, 142], а с другой — отражают деятельную активность персонажа. В средневековой литературе «готовый» герой предопределяет, по мнению И. Силантьева, «мотивный репертуар» [178, 83]. Это означает, что статус героя «очерчивает» круг событий, заранее прогнозируемых в своем развитии и разрешении. В этом смысле «предзаданный» сюжет демонстрирует «реактуализацию уже известной фабулы» [178, 78].

Как уже отмечалось в *разделе 2*, в агиографической *historia* сослужения Бога и святого каждое действующее лицо выполняет свою роль в таком субъектно-объектном взаимодействии. Роли сопутников, земных и не-земных противников различаются по мере со-участия / не-участия и способствования / препятствования в деятельном сотрудничестве Творца и творения. Функциональная обусловленность действующих лиц отражает общепозитивскую тенденцию построения сюжета в средневековом произведении. В нем фабульное развитие обеспечивают строго определенные предикативности воссоздаваемых образов (ср. реконструированный О. Журавель сюжет о договоре человека с дьяволом: [85, 220–231]).

«Найденный» и классифицированный материал агиограф располагает, следуя логике прославления, продиктованной типом подвиж-

ничества святого. Единицей *dispositio* так же, как и *inventio*, является тема похвального рассуждения, рассмотренная здесь с точки зрения синтагматических связей со смежными темами и/или подтемами. В *dispositio* нарративные сегменты образуют фабульную парадигму, в которой пре- и постпозиции каждого эпизода обозначают семантические границы реализованного в нем мотива.

Если *inventio* задает только график *historia*, то *dispositio* наполняет его «плотью». Расположенный материал воспроизводит связную биографию-хваление. В ней каждая тема и раскрывающие ее подтемы создают единое *argumentatio* деятельного со-служения Творца и святого.

INVENTIO: ПРИНЦИПЫ НАХОЖДЕНИЯ ПОХВАЛЬНОГО МАТЕРИАЛА

Inventio в Житии Стефана Пермского

В ЖСтП отбор биографического материала основывается на изложении этапов осуществления св. Стефаном просветительской миссии. Следуя агиографическому канону, Епифаний начинает рассуждение о подвижничестве святого с темы происхождения. Однако данная тема не получает развернутого воплощения, составитель жития лаконично сообщает только об этнической принадлежности будущего проповедника и месте его проживания: «Бѣ ѹбо родом рꙋсинъ, от языка словѣнска, от страны полꙋнощныя, глаголемыя Двинскыя, от града нарицаемаго Ўстьюга» [ЖСтП, 56]. Тема происхождения локализуется в подтеме родителей, но она тоже не распространяется. Агиограф лишь констатирует, что Симеон и Мария были «родителю нарочитꙋ».

Если происхождение святого Епифаний излагает предельно кратко, то рождение, традиционную тему похвальной биографии, опускает вовсе. Зато подробно излагает образование. В его развитии контактируют две составляющие — подтемы внутреннего (духовного) и внешнего (профессионального) обучения.

Прославление подвига просвещения заставляет агиографа уделить повышенное внимание приобретению Стефаном навыков «книжного учения». Характеризуя ранний — детский — этап становления

проповедника, Епифаний раскрывает подтему профессионального образования в ряде ключевых суждений. Во-первых, свидетельствует о незаурядных интеллектуальных способностях отрока, который, будучи «еще дѣтищем сый измаада вданъ бысть грамотѣ ѹчити», настолько легко освоил её, что уже через год был поставлен чтецом в соборе: «Превзиде паче многих сверстник в родѣ своем, dobroпaмaтcтвoм и скоровыченіемъ преуспѣвая, и остроуміемъ же и быстростию смысла превъсходя». Во-вторых, объясняет преуспевание ученика помощью Творца, непрерывно наделяющего его благодатными силами: «Тако Божиим дарованіемъ в малѣ много извыкнувшю емоу, естествоною остротою ѹма своего научи же ся въ градѣ Ѹстыюзѣ всей грамотничнѣй хитрости и книжнѣй силѣ» [ЖСтП, 56]. Интенсивное приобретение «книжной силы» обусловлено настойчивостью святого, с одной стороны, и непосредственным участием Подателя, с другой. Такая взаимно направленная устремленность Господа и подвизника задает модель их дальнейшего деятельного со-трудничества.

Постоянное присутствие Бога в делах отрока определяет своеобразие его «внутреннего» обучения. Хотя данная подтема не отличается подробным развитием. Епифаний ограничивается только суждением о том, что святой с ранних лет удалялся от мирских соблазнов: «К дѣтѣм играющим не приставаше; иже в пүстошь текүщим, и всүе трүжающимся и тщетная гонящим не внимаше; ни водворяшеся с ними». Как следствие, он вырос «в дѣвствѣ, и въ чистотѣ, и в цѣломудрии» [ЖСтП, 56]. Духовное самообразование названо тем «благоразуміем» праведника, которое убедило святого оставить мир ради иноческого делания.

В рассуждении агиографа о юношеском возрастании Стефана подтемы внутреннего и внешнего обучения связываются теснее. После поступления в монастырь его профессиональное совершенствование прямо пропорционально духовному укреплению: «Слүха же своя ѹмно прикланяше о чистых повѣстех и ѹчительных словесѣ, и сими просвѣщашеся ѹбо на болшее мүдролобие и на болшее вѣданье възводимъ» [ЖСтП, 62]. При этом Епифаний акцентирует внимание слушателей на прилежном усердии святого в изучении сокровенных христианских тайн: «Не вѣдно ѹченна ради ѹмедливая во ѹченны, но да дондеже до конца, понстиннѣ ѹразүмѣет о коемъждо стисѣ словеса, о чем глаголетъ» [ЖСтП, 60]. Исследование Богооткровения с точностью «до стиха» отражает уровень внутренне-внешнего образования Стефана в период пребывания в ростовском «Затворе».

В изложении такого усердного обучения агиографу важно охарактеризовать тех, кто принимает в этом непосредственное участие. Ключевая роль в возрастании святого отведена Богу. Кроме того, «затворному» образованию монаха активно способствуют опытные старцы-книжники. В обучении св. Стефана искусству толкования Писания Бог выступает координатором, а старцы-книжники — помощниками. Вместе они подготавливают подвижника к апостольскому служению.

О выполнении просветительской миссии Епифаний рассуждает в теме деяний святого. Среди них он, прежде всего, называет составление пермской грамоты и перевод на новый язык богослужебных книг. Значимость этих дел состоит в подготовке к воцерковлению язычников, задуманному Стефаном ещё в юности: «**҃҃це же ємү үмысльшю, еже издавна то ү него сдүмано бяше**» [ЖСтП, 64].

Сообщение о Перми требует вспомогательных разъяснений. В подтеме географического расположения агиограф подробно перечисляет народы, населяющие данную местность, основные топонимы и пути сообщения с Московской Русью. А в подтеме духовного состояния обстоятельно излагает причины, по которым пермяне все еще оставались некрещеными. Автор утверждает: Пермь потому пребывает в «**прельсти идолствѣи**», что её до сих пор не посетил ни один апостол-проповедник.

Подготовка к миссии завершается епископским благословением, полученным перед отправлением Стефана в пермский край. Вместе с тем, архиерейское одобрение самого замысла означает начало подвига просвещения. Рассуждая о том, в каких условиях святой благовествует на первом этапе, Епифаний для большей убедительности прибегает к нарративному изложению. Он повествует событие о том, как язычники, не приемлющие христианского учения, в один из дней «**снесоша множество бремен сүхия соломы**» с тем, чтобы «**створити запаленье рабү Божию и снм үмыслиша огнем немилостивно въ смерть вогнати его**» [ЖСтП, 86]. Мотивный вариант неприятия пермянами проповеди воплощает здесь традиционный в апостольском и просветительском житии [149, 22–24] инвариант антагонического противостояния христианства и язычества.

Событие столкновения, наделенное в контексте полемических перипетий жития нейтральной релевантностью и высокой степенью предсказуемости развития, демонстрирует трудности выполнения подвижником своей миссии. В служении Богу св. Стефан

вынужден постоянно преодолевать препятствия ожесточенных противников.

Следующим деянием, на котором автор заостряет внимание, является сооружение первой церкви. В просвещении язычников это определенный рубеж, разделяющий этапы словесной и потому мало-эффективной проповеди и более привычного для них видимого священнодействия.

Воздвижение храма способствует, с одной стороны, укреплению позиций просветителя, а, с другой — усилению негодования местных жителей. Очередной виток их противостояния Епифаний репрезентует рядом ключевых для проповеднического жития событий. В одном из них разъяренные пермяне «нападаху нань съ яростью, и со гнѣвом, и с воплем, яко ѹбити и погѹбити и хотяще» [ЖСтП, 96]. В другом эпизоде повествуется, как св. Стефан разрушил пермскую кумирницу, после чего собравшиеся язычники «со мноюю яростью и великим гнѣвом и воплем, яко звѣрьє дивни, ѹстремишася нань» [ЖСтП, 100]. Оба события, предполагаемые в данном типе жития и потому нейтральные по степени релевантности и вероятности, представляют вариации реализованного ранее инварианта антагонистических отношений христианина и идолослужителей.

Эпизод разрушения кумирницы оканчивается апостольским поучением. Окруженный пермянами, жаждущими расправы за оскорбление своих религиозных чувств, св. Стефан проповедует им о смирении и вере в Иисуса Христа. В результате часть язычников обращается в христианство: «Благими словесы его и святыми ѹченьи его на кротость прелагахѹся и в тихость ѹстраяхѹся, и мирно глаголаху, расходящєся, не створиша емѹ зла никоегоже, но множайшии от них крестншася» [ЖСтП, 104]. Крещение некоторых пермян — первые «плоды» служения святого. Прибегая к ярким нарративным иллюстрациям, Епифаний всякий раз обозначает результат происходящего, радикально меняющий прежнее положение дел.

Воцерковление группы язычников приводит к ситуации разделения в народе. Агиограф анализирует её в отдельной подтеме о разногласиях крещеных и сомневающихся. И в качестве наглядного примера накалившейся обстановки повествует «спирание» местных волхвов со св. Стефаном. В мотивной дихотомии инвариант / вариант тут реализуется тот же тип полемического противостояния просветителя и язычников. А в разрешении события подчеркивается решающая роль Творца, со-действующего святому: «Стефан же

Божиею благодатью и своим досужеством встѣхъ сихъ препираше я» [ЖСтП, 108]. Релевантность и предсказуемость развития отмеченного эпизода нейтральная. Изложенное событие — вполне заурядный факт в житии святого, подчеркивающий согласованное взаимодействие небесной и земной силы.

Одоление авторитетных племенных вождей продуцирует новую ситуацию — доверие к христианскому проповеднику. Религиозная терпимость к чужеземцу служит предпосылкой рассказа о массовом крещении пермян, следующей нарративной единицы Жития. Степень её значимости и предсказуемости повышенная, агиограф подводит к ней как ключевому событию в подвижничестве святого. В нем мотив обращения язычников в христианство передает наиболее значимый этап эффективного исполнения миссии: противники св. Стефана перевоплощаются в его со-путников.

С воцерковлением большей части населения Перми просветитель усугубляет подвиги. Он велит новокрещенным учиться грамоте и ежедневно посещать храм, сооружает нескольких новых церквей и, главное, ревностно уничтожает языческих кумиров. Последним Епифаний посвящает отдельную подтему — характеристику пантеона пермских идолов.

Наиболее изобразительным в нарративном срезе *historia* ЖСтП является напряженный спор святого с самым авторитетным местным волхвом — Памом. Его активное противостояние проповеднику начинается в тот момент, когда значительная часть пермян отказалась от давних традиций и обратилась к христианству. По этой причине племенной старейшина ставит перед собой задачу не столько полемически, сколько практически убедить народ, что «вера отцов» — лучше, а его колдовство — сильнее.

«Прение» св. Стефана и Пама воплощает мотивный вариант испытания веры, проектирующий распространенный в средневековой литературе инвариант опытного противостояния христианства и язычества. Данный эпизод обнаруживает типологическое сходство с аналогичным «испытанием», описанным в знаменитом сборнике житийных сказаний — *Синайском Патерике* (далее — СП), в греческой традиции именуемом *Луг духовный* и приписываемом подвижнику VII в. блаженному Иоанну Мосху. В одном из его «слов» рассказывается история о том, как антиохийский патриарх Ефрем в продолжение длительного времени пытался вернуть к истинному вероисповеданию одного столпника, последователя ереси Севера. На-

конец, еретик предлагает выяснить на деле, чья вера действительно правильная: «Въжъзѣвъ ѿгнь, господи патриаршк, и вънидѣвъ азъ же и ты, и нже изидеть невръженъ съ, православнъ есть» [СП, 80]. Ефрем не колеблясь приказывает развести огонь. Однако столпник не соглашается спуститься и войти в него. Тогда патриарх снимает свой омофор и кидает его в костер. И пламя нисколько не вредит омофору. Видя явное чудо, изумленный еретик кается.

В ЖСтП событийность подготовки к ритуалу (разведение огня, проделывание лузы в замершей реке) отличается высокой степенью релевантности и непредсказуемостью развития. Определив условия испытания, волхв неожиданно сам же отказался от его осуществления. Ситуация не-исполнения собственных требований выступает предпосылкой низложения старейшины соплеменниками. Порывая с ветхой традицией, пермяне переходят к новому этапу своего духовного развития. А разрешение эпизода предсказуемо: святой в силу того, что проповедует христианскую любовь и терпение, запрещает язычникам совершить привычный обряд — казнить низложенного волхва.

Яркие перипетии столкновения христианского просветителя и главного пермского кумирслужителя завершают авторские рассуждения о полемическом периоде апостольской миссии св. Стефана. Одолев в «прении» Пама, он превозмог сопротивление язычников в целом. Волхв-старейшина выступает самым главным противником проповедника, «прение» с которым носит решающий характер. В то же время, указанный конфликт косвенно способствует началу следующего, качественно иного этапа, — воцерковления Перми. В нем святой беспрепятственно распространяет христианство, будучи уже епископом.

Изложение периода епископских трудов агиограф открывает событием назначения св. Стефана пермским архиереем. Мотив поставления в высший сан воплощает характерный для агиографической historia о служении подвижника инвариант восхождения иерархической лестницей. В данном эпизоде, вполне угадываемом и потому наделенном нейтральной релевантностью и вероятностью, подчеркивается роль со-делателей просвещения язычников. Ее выполняют Великий князь Дмитрий Иоаннович и митрополит Пимен. Среди множества достойных кандидатов пермским епископом они выбирают того, кто уже имеет опыт апостольской проповеди среди местного населения: «Грассудив и подумав, и порасмотрив, видѣвъ и слы-

шав мѹжа добродѣтель, и благоизволение, и доброе исповѣданье, и яко ѹчительскимѹ саном ѹкрашена сѹща, и яко апостольское дѣло начинающа и свершающа, и таковыя благодати достойна бывша» [ЖСтП, 164]. Миссия просветителя не просто продлевается, св. Стефана наделяют большими полномочиями для ее скорейшего завершения.

Среди епископских деяний святого Епифаний называет полномасштабное крещение оставшихся язычников и обучение их пермской грамоте. Рассуждению о каждом деле книжник отводит соответствующую подтему. Приобщение пермян к христианству объясняется в подтеме о библейских пророчествах. Тут речь идет о желании Творца привести все народы к истинной вере. Условия воцерковления рассматриваются в сложении пермской письменности. Эта подтема распространяется, в свою очередь, историей возникновения древних азбук и сравнением деятельности св. Стефана с просветительскими трудами Кирилла и Мефодия. В последней подтеме плавно меняется объект сопоставления. Пермский пастырь, оказавший не только духовное, но и телесное попечение над паствой, соотносится также и с Иосифом Прекрасным, накормившим во время голода египтян и евреев.

В изложении деяний святого данные подтемы служат вспомогательными аргументами. С их помощью Епифаний выводит тип незаурядного подвижничества проповедника, превзошедшего всех других просветителей.

Последней темой, на которой, согласно агиографическому канону, обязан подробно остановиться составитель жития, является смерть святого. В ЖСтП она раскрывается, прежде всего, в подтеме последних наставлений. Тут автор устами епископа Стефана свидетельствует об абсолютном исполнении порученной ему миссии: **«Аз во силу свою исполних, и многа словеса божественая сказахъ, и все, елико длѣжен бѣх створити, и створих, и ѹже ѹстал есмь, ѹча ихъ, не дая покоя челюстемъ моимъ»** [ЖСтП, 198]. Кроме того, подобно Иисусу Христу, подготавливающему учеников ко Второму пришествию, святитель увещевает паству о духовном трезвении: **«Внимайте себѣ, чада, бдите и молитесь, стойте в вѣрѣ недвижими. Мѹжайтесь, да крѣпится сердце ваше»** [ЖСтП, 206]. Наставления пастыря свидетельствуют о признании «новокрещенных» пермян полноценными христианами, способными в дальнейшем самостоятельно блюсти благочестие.

Собственно преставление святого изложено довольно обстоятельно. Епифаний сообщает о том, как проходили последние минуты св. Стефана, о тех, кто присутствовал при этом, о его просьбе отслужить заупокойную панихиду и об указании каждому, какую читать молитву в чине погребения.

Факт оставления мира выдающимся подвижником вызывает у агиографа посмертную скорбь, которую он реализует при помощи «утроенной» риторической монодии. Сначала тема преставления святого продлевается в плаче-сокрушении пермян. В ней высказывается важное суждение о несправедливости того, что могила епископа находится в Москве, а не в Перми: **«Лѹчши бы было намъ, дабы был гробѣ твой в землѣ нашей прямо очима нашими, дабы был намѣ ѹвѣтъ не хѹд и ѹтѣха поне велнка сиротствѹ наше-мѹ»** [ЖСтП, 214–216]. В сложившейся ситуации пермяне выражают обиду на москвичей. В то же время, признав за чужими право обладать гробницей своего святого, паства надеется на его молитвенную помощь: **«Аще и преставился еси от нас дѹхомъ, аще и гроб твой далече ѹдалился от нас, да молитва твоя да бѹдетъ с нами всегда. Аще и мощи твоя далече отстоятъ от нас, но благословеніе твое да бѹдетъ близъ, посреди насъ и на насъ присно»** [ЖСтП, 220]. Так в монодии актуализируется подтема утешения. Пермяне уповают на небесное покровительство пастыря-заступника и тем самым успокаивают себя.

Другая монодия, продолжающая тему преставления, состоит из аналогично коррелирующих подтем — плача и утешения, но выраженных уже пермской церковью. Персонифицированная церковь, «услышавшая» о кончине епископа, **«възмѣтѣся зѣло и смѹтнися велии, и печаль смѣсися с горкимъ рыданіемѣ»** [ЖСтП, 222]. Агиограф классифицирует ее плач в контексте Священной Истории. Во-первых, соотносит «женское» рыдание с воплем Рахили, скорбящей о своих детях [Иер.: 31, 15]. Это традиционное сравнение, широко используемое христианскими панегиристами. Впервые его задействовал, как убедительно доказывают Й. Хольтхузен и Ю. Алиссандратос, св. Григорий Нисский в *Надгробном слове Мелетию архиепископу Антиохійскому* [235, 77–81; 23, 71–73]. В этом ранневизантийском сочинении антиохийская церковь выступает плачущей вдовой, лишенной своего жениха. А у Епифания Премудрого пермская церковь является невестой, потерявшей свою красу: **«И прѣмѣнися измѣненіемѣ красоты своѣѧ»** [ЖСтП, 222].

Далее плач церкви сопоставлен с печалью Моисея, видевшего с горы Обетованную землю, в которую ему не надлежало войти [Втор.: 34, 4]; с огорчением Елисея, наблюдавшего за вознесением пророка Ильи на небо на огненной колеснице [4 Цар.: 2, 12]; с плачем граждан Ниневии, раскаявшихся в согрешениях перед Богом [Ион.: 3, 6–10]; с рыданиями Иосифа, сначала в качестве раба, проданного братьями [Быт.: 37, 26–28], а затем советника египетского фараона, простившего сородичей [Быт.: 45, 11–25]; с сокрушением царя Езекии, вымолившего у Бога ещё пятнадцать лет жизни [Ис.: 38]; с покаянием царя Давида, испросившего отпущение грехов; с плачем пророка Иеремии, сидевшего на развалинах Иерусалима [Плач Иер.: 1, 4]. Все эти «плачи» проникнуты пафосом потери самого сокровенного и невозможности достичь желаемого. Агиограф приводит их с целью определения степени душевной скорби, переживаемой пермской церковью.

Рыдания логично завершаются поисками утешения: **«Но повъздръжитѣ мя ѹже хотя мало, ослабите ми, да почню, да не нѣкакѡ скръшюся отъ многоплачѣя»** [ЖСтП, 230]. Повод для успокоения вдова находит в поучениях апостола Павла, призывающего не скорбеть по умершим, т. к. они пребывают с Богом [1 Фес.: 4, 13]. В авторской аргументации это суждение переломное. Ублажая себя мыслью о нахождении жениха на небесах, церковь просит его неустанно молиться о ее земном благоденствии. Уверенная в силе молитвы святого, вдова утешается.

Третья монодия состоит из тех же подтем: плача **«иннока списающа»** и своеобразного утешения, реализованного в форме похвального слова. Его сложная структура будет проанализирована в следующем разделе.

В целом, распространение темы преставления посредством трех, концептуально согласованных, риторических монодий представляет собой довольно оригинальную конструкцию, даже не близкое подобие которой отыскать в южно- и восточнославянских энкомиумах не удастся. Именно развернутое воплощение «глубокой скорби» и «радостного упования» сразу тремя лицами позволяет Ю. Алиссандратос классифицировать данный фрагмент панегирика как «надгробное слово» [222, 72–73].

Для построения *historia* ЖСтП отбирается преимущественно не-нарративный материал. Это объясняется, на наш взгляд, двумя факторами. Во-первых, жанровым своеобразием сочинения, являющегося Словом о житии и учении св. Стефана. Во-вторых, тем, что

Р. Пиккио называет «ораторской природой агиографии». Она состоит в «хорошо просчитанной пропорции» [158, 496] двух основных видов риторического изложения — *oratio* и *narratio*, последний из которых чаще всего наделяется пассивной функцией. Восхищение апостолом-просветителем, приобщившим к христианству многочисленный народ, предполагает относительную инертность повествования при явном доминировании рассуждения.

Inventio в Житии Сергия Радонежского

В ЖСР отбор биографического материала обусловлен стремлением автора возвести духовную «лѣствицу» игумена Сергия. *Historia* начинается с темы происхождения, в которой Епифаний рассуждает о родителях святого. Подтема о родителях отличается оригинальным воплощением. В ней изложено прославление благочестивых праведников, усиливающее похвалу самого подвижника: «Прежде же подоваше почтити и похвалити родителей его, да ѿ сего, како нѣкое приложениѣ похвалы и почести емоу воудет» [ЖСР, 9–10]. В подтеме о родителях автор задает панегирический тон, выдержанный в продолжение сочинения.

Следующая тема рождения начинается с подтемы предрожденческого чуда. В ней повествуется о возвещении младенца о себе из материнского чрева. Степень релевантности и непредсказуемости данного события максимально высокая: в реконструировании служения св. Сергия это один из наиболее важных биографических модулей. Мотив божественного знамения демонстрирует тут типичную вариацию основного инварианта схождение / стяжание благодати, тотально пронизывающего повествовательную часть всего *Жития*.

Само рождение Епифаний подробно не рассматривает. Зато отдельная подтема посвящается крещению новорожденного. Эта подтема раскрывается в событии, в котором прозорливый священник увидел, как Св. Дух осенил ребенка в купели. Несмотря на обязательное описание крестильного обряда в агиографии, значимость и вероятность данной нарративной единицы повышенная. Это обусловлено авторским вниманием к очередному особому благоволению Бога «избранному сосуду». Реализованный тут мотив схождения благодати проектирует указанную выше инвариантную модель.

Ещё одной подтемой, распространяющей тему рождения, является питание младенца. Тут Епифаний рассуждает о постническом воз-

держании ребенка. Его нежелание принимать материнскую грудь по средам и пятницам объясняется действием силы Божьей, которая самый первый раз проявилась «тричисленным образом». Размышление о троекратном знамении до рождения разворачивается в самостоятельную подтему о библейских примерах троичности. В этой подтеме устанавливается прямая связь между божественным предопределением и служением святого.

Возвращаясь к мотиву «постоянно проявляющейся благодати», Епифаний перечисляет подвижников, рождение которых сопровождалось небесным откровением. Так формируется подтема исторических свидетельств о выдающихся праведниках, которая является способом классификации богоизбранности св. Сергия среди других со-служителей Св. Троицы.

На этом тема рождения исчерпывается, агиограф переходит к образованию. Как и в ЖСтП, этому вопросу уделено повышенное внимание. Соответственно, и тема раскрывается в двух подтемах — профессионального и духовного обучения, прослеженного в периоды детства и юношества. Вполне естественно для жития преподобного, что его постижение «внешней науки» связано с ранним этапом становления, а своеобразие «внутреннего делания» — с более поздним.

Предпосылкой развития подтемы внешнего обучения является ситуация не-действия: семилетний Варфоломей не может усвоить азы грамоты. В разрешении сложившейся проблемы Епифаний повествует яркое событие — получение от Бога разума. В эпизоде очерчиваются функции трех субъектов, принявших непосредственное участие в просвещении святого: Подателя (Творца, наделяющего благодатью), направляющего (отца, пославшего сына по поручению) и посредника (старца-черноризца, передавшего отроку чудодейственную просфору).

В *historia* это событие окрашено наивысшей релевантностью — агиограф объясняет неординарный подвижнический путь игумена Сергия *особым божественным душепитанием*, которым Господь благословил Своего избранника. А мотив дарования разума выступает одним из основных воплощений модели схождения / стяжания благодати, скрепляющей ЖСР.

Ситуация удовлетворения желания порождает очередное событие — отрок уговаривает старца посетить дом своих родителей. Во время беседы с ними черноризец повелевает Варфоломею открыть

книгу и читать: «Тогда бысть сице во оудивленіе: отрок пріймъ благословеніе ѿ старца, начат стихословити зѣло добръ и стройнѣ, и ѿ того часа гораздо бысть зѣло грамотѣ» [ЖСР, 27]. Значимость и предсказуемость данной нарративной единицы повышенная — способность отрока прочесть текст видимым образом доказывает, что он получил благодатную силу. При этом мотив исполнения наставления демонстрирует роль спутника-старца, участвующего в продвижении святого к фазе активного служения Богу.

Подтема духовного обучения развивается в юношеский период св. Сергия. Тут Епифаний рассуждает о крайнем аскетизме подвижника: «По лѣтѣхъ же нѣколиѣхъ жестоко пшеть показа и ѿ всего въздржаніе имѣаше». В результате — «вселись вонь благодать Бѣлаго Дѣха» [ЖСР, 29]. Стяжание и ответное схождение благодати определяют способ богопознания святого, отразившийся в понимании им божественной воли и подчинении ей своей: «Господи! Аще тако есть, тако же повѣдаста ми родителіе мои, тако и прежде роженіа моего Твоя благодать и Твое избраніе и знаменне бысть на мнѣ оубошѣмъ!» [ЖСР, 31]. Внутреннее образование проходит в диалогическом общении, установившимся между Богом и юным аскетом-молитвенником. При этом ключевая роль в духовном самоопределении подвижника отводится его со-путнику — матери.

Объемная подтема внутреннего образования подводит Епифания к изложению деяний святого. В ЖСР данная тема широко распространяется многочисленными вспомогательными единицами, первой среди которых является подтема оставления мира. Ее центральный репрезентант — событие поселения юноши в лесу, раскрывающий главный, по мнению С. Минеевой, «содержательный мотив» преподобнического жития — уход из мира [149, 28].

В биографии уединенного монаха этот мотив наделяется конструктивной функцией. Ряд эпизодов образует его контекстное обрамление. При этом каждый из них характеризуются нейтральной значимостью и вероятностью — в житии аскета это типичные агиографические топосы. Так, в событии препоручения хозяйства младшему брату Петру воплощается традиционный мотив раздачи имения, неотъемлемый признак развития преподобнической historia. А посещение старшего брата Стефана и склонение его к отшельничеству основывается на мотиве призывания к подвигу. В отличие от родителей, поддержка Петра и Стефана в становлении Сергия минимизирована. Взаимоотношения братьев характеризуются активным

волеизъявлением святого, с одной стороны, и их пассивным согласием с его позицией, с другой. Не препятствуя духовному продвижению, они, в то же время, и не содействуют ему.

Следующая подтема — пустынные занятия св. Сергия. Здесь речь идет о последовательном приобщении подвижника к иноческой жизни. Движимый непреодолимым желанием стать монахом, святой приглашает в свою «пустыню» игумена Митрофана, и тот постригает его в монашеский чин. В повествуемом событии Епифаний детально описывает благоухание, которое ощущают все присутствующие. Значимость происшествия настолько высокая, что агиограф в качестве комментария к сложившейся ситуации приводит развернутую похвалу постриженнику, получающему от Бога знамения в любом деле. Реализованный тут мотив энергийного озарения объединяет событие пострига с нарративными единицами, варьирующими основную модель ЖСР — схождение / стяжание благодати.

После эпизода вступления в иночество книжник рассуждает о трудностях, постигших новоначального монаха в пустыне. Общие размышления локализуются в ряде событий, рассказывающих о дьявольских устрашениях. В их основе лежит, как это обозначает В. Топоров, «борьба за место» [197, 422–423]. Противостояние вызвано, с одной стороны, благим побуждением пустынника духовно совершенствоваться в безмолвном уединении, а, с другой, непримиримостью дьявола, всегда объявляющегося там, где осуществляется «пустынное» делание.

Во всех эпизодах Епифаний строго следует тенденциям средневековой литературы, в которой функция дьявола определена очень четко. Он — враг, который постоянно «наводит беду на всех остальных, всегда зол» [103, 70]. Время его активных действий — ночь, «когда к людям подкрадывается усердный союзник — сон» [24, 113]. Как уже отмечалось в предыдущем разделе, в ЖСР дьявол и его воинство выступают основными противниками деятельного со-трудничества св. Сергия и Бога.

В одном из событий, в контексте преподобнического жития наделенном нейтральной релевантностью и вероятностью, демон угрожает святому смертью. Свойственный средневековой литературе мотив противостояния нечистой силе выступает тут одним из наиболее ярких воплощений схождения / стяжания благодати. Исход «брани» озаменован вмешательством Творца: «Врази оубо бѣсове ѿсюдоу посраматса, и ѿ сего познають и Божію помощь и свою

нѣмощь». В одолении врага роль Подателя решающая, святой победил не собственными усилиями, а благодаря «Дѣху Свѣтлому въ нѣмъ почивающу» [ЖСР, 53]. Совместное отвержение бесовских козней раскрывает степень синергии св. Сергия и Всемогущего Бога. Подвижник вмещает столько сил, сколько необходимо, чтобы превозмочь «нечистую силу».

В завершении рассуждений о трудностях пустыни агиограф сообщает о необычном посетителе отшельника. Каждый день к нему приходит «ѣдѣнъ звѣрь, рекомый аркоуда, еже сказывается медвѣдь». В подтеме о медведе Епифаний обращает внимание не на то, что зверь — потенциальный враг святого, а что он «не злобы ради приходитъ». Поэтому Сергей оказывает ему любовь — кормит хлебом, даже если у него это единственный кусок: «Галъ не вкушаа въ тѣй день, алкати паче, нежели звѣра оного wskрѣтити и не адша ѿпоустити» [ЖСР, 55–56]. Медведь выступает своего рода со-путником, способствующим регулярному упражнению подвижника в благочестивом милосердии и странноприимничестве.

Тема деяний развивается также в подтеме основания монашеской обители. В ней анализируется, во-первых, факт принятия в пустыню нескольких иноков. При этом агиограф рассуждает о том, что Сергей, хоть и желает пребывать в уединении, но покоряется воле Божьей. Во-вторых, перечисляются собственно дела, в которых святой «николи же ни часа прѣзденъ прѣбываше» [ЖСР, 65]. В-третьих, подробно рассказывается о том, как собравшиеся иноки склонили смиренного подвижника сначала к игуменскому служению, а потом к священническому сану.

О получении святым сана повествуют два события, отличающиеся нейтральной релевантностью и непредсказуемостью развития. Ситуация неудовлетворенности является предпосылкой нарративной единицы, в которой братия угрожает, что покинет «пустыню», если св. Сергей не согласится выполнять обязанности игумена. Здесь мотив поисков наставника является одним из атрибутов преподобнического жития. Нежелание святого выполнить просьбу иноков порождает ситуацию несогласия сторон, разрешение которой предполагает участие постороннего, но авторитетного лица. Архиепископ уговорил св. Сергия принять сан. Тут повиновение старшему указывает на скрытый в нем мотив покорения божественной воле.

В подтеме основания обители возобновляется перечисление дел, соответствующих новому статусу святого. А рассуждение об игумен-

ском водительство братии обобщается ярким примером пасторского испытания, в котором действия игумена воспроизведены по схеме «обнаружил — оценил».

Агиограф «вспоминает», что св. Сергей имел обыкновение по вечерам обходить келии монахов, «оувѣдити хотѣ коеюждо житіе или желаніе къ Богоу», и, стоя под дверью, слушать, чем занимается инок. И «аще кого оуслышаше или молитвою творца, или поклоны кладуща, или роуководѣіе свое съ безмолвіемъ и съ млатвою творца, или свѣтыя книги почитающа, или о грѣсѣхъ своихъ плачущася и съѣтоуща, о сихъ оубо радовашеся и Бога благодараше». В противном случае высказывал недовольство: «Бѣда же ли кого слышаше вѣсѣдоуща, два или тріе съшѣдъшеся въкоупѣ, или смѣхы тѣкоуща, ѡ семъ оубо негодоваше, и зѣло не трѣпа таковыя вѣщи, роукою своею оудараше въ двери, или въ оконцѣ потолкавъ, ѿхожаше» [ЖСР, 81]. Утром святой зовет к себе провинившихся и строго обличает их, а в особых случаях налагает епитимью. Пример испытания свидетельствует о том, что св. Сергей усердно воспитывает благочестие своей паствы.

Пересказывая дела игумена, агиограф, кроме всего прочего, размышляет на предмет ношения одежды. И в качестве доказательства того, что святой одевался только в «худые ризы», повествует событие посещения монастыря поселянином. В нем реализуется мотив вразумления маловерного. Значимость и вероятность развития эпизода нейтральная. Это типичный аргумент в общей концепции смиренномудрия подвижника.

Основание обители логично продолжает примыкающая к ней подтема оказания чудесной помощи. В этом рассуждении актуализируется важный аспект обустройства троицкого монастыря — постоянное благоволение Бога. Подтема иллюстрирована двумя единицами, однотипными по высокой релевантности и предсказуемости, а также воплощенному в них инварианту.

Первое событие избавления монахов от голода имеет предысторию. Св. Сергей, алчущий три дня, на четвертый идет к старцу Даниилу и за несколько кусков гнилого хлеба предлагает ему срубить сени перед кельей: «Азъ не зѣло велика възданіа тревою ѿ тебе, но имаша ли гнилыя хлѣбы, зѣло бо хотѣніемъ въсхотѣ ми ѡсти таковыя хлѣбы, иного же волѣ сего ничто же не тревою» [ЖСР, 85]. Поступок святого мотивируется честным поиском пищи, выступающим агиографической проекцией одного из самых распро-

страненных в литературе инвариантов — заработком пропитания. В данном эпизоде Епифаний определяет не только меру подвига игумена, но и модус развития ситуации недостатка, сложившейся в обители.

В ее разрешении проявляется мотив чудесного насыщения: внезапно в обитель прибывает обоз с продовольствием. Тут со всей очевидностью реализуется библейский инвариант божественного удовлетворения недовольных. В смежном событии изведения водного источника этот же инвариант раскрывается в другой форме — мотиве чудесного напоения. По молитве святого на месте небольшой лужицы забил родник.

В нарративных единицах о чудесной помощи Бога в основании обители агиограф намечает переход к изложению чудотворений — особому типу деяний святого. Найденный материал раскрывается в трех подтемах, соответствующих отдельному виду пастырского попечения о ближних.

Подтема исцелений включает четыре события с одинаково повышенным уровнем релевантности и вероятности. Воскрешение отрока, избавление вельможи от беснования, греческого архиерея от слепоты, а больного от недуга воплощают мотивный инвариант схождение / стяжание благодати. В первом случае он варьируется как воскрешение мертвого, в трех остальных — как исцеление страждущего. Всякий раз чудо совершает Господь, подающий Св. Дух через избранного служителя.

В прозрении архиерея поведение простого монаха Сергия, враждующего греческого епископа, мотивировано стремлением обличить гордого. Эта агиографическая проекция распространенного инварианта, который можно определить как полезное назидание старшего младшим, типологически сопоставима с нарративными моделями в средневековой карнавальной литературе. В самом событии обозначены две ситуации. Предпосылкой его развития служит сомнение. Архиерей недоумевает: **«Какъ можетъ в сихъ странахъ таковъ свѣтильникъ ѡвѣстити»**. А разрешение обусловлено состоянием раскаяния. Прибыв в обитель св. Сергия и ослепнув, епископ кается и, увидев троицкого подвижника духовными очами, желает узреть и телесными: **«Начать съ слезами молити свѣтаго, исповѣда еѹ и неволю свое невѣрїе, вкупѣ же и прозрѣнїа просѣ»** [ЖСР, 135]. Исцеление связано с противопоставлением духовных состояний страждущего — сначала неведением, потом просветлением.

Подтема благочестивых вразумлений представлена двумя единичными единицами. Они равны по значимости и наделены одинаково нейтральной предсказуемостью в разрешении. Автор повествует о нарушении княжеским слугой приказа и об обиде, причиненной «лихоимцем» некому «сироте». В обоих событиях св. Сергей действует по принципу — увидел (узнал) / обличил. Аналогично эпизоду с архиереем, здесь фабульные ситуации меняются дважды. Все начинается с не-осознания своего прегрешения противником, а оканчивается покаянием уже перевоплотившегося со-путника.

Наконец, в третьем блоке чудотворений св. Сергия сообщается о его прозорливых видениях. Епифаний раскрывает подтему в двух эпизодах: описании приветствия епископа Стефана и рассуждении о «чувствовании» старцем развития Куликовской битвы. Оба случая служат особенными аргументами в концепции прославления богоизбранного духоносца.

Другой тип деяний святого — основание новых монастырей. Подтема рассадения благочестия вмещает множество единиц, каждая из которых служит отдельным житием одного из учеников троицкого игумена. В ЖСР модель «житие в житии» является своеобразной формой *argumentatio* духовной значимости и пастырского величия св. Сергия.

В описании основания обители обозначается доленое участие Подателя и восприемника. Монашеское поселение возникает «**строеніємъ и промышленіємъ всесильнаго и милосерднаго Господа Бога**», но при содействии троицкого игумена, который, во-первых, «**шедь благословитъ мѣсто поставити монастырь**», во-вторых, сам же обустроивает его: «**Мѣсто благословитъ и церковь въздвигнетъ**» [ЖСР, 128].

При этом Епифаний указывает разные причины возникновения монастырей. Об одной из них повествует так. Однажды на вечерне в «**Свѣтъѣ Троицы**» между св. Сергием и его братом Стефаном произошло недоразумение, в результате которого святой уходит из обители и поселяется в уединенном месте. Через некоторое время там собираются иноки. Мотив смирения перед волей брата воплощает инвариант повиновения младшего старшему, контрастирующий с указанным в ситуации с греческим архиереем назиданием старшего младшим. Релевантность эпизода высокая — это не только необычная предыстория основания Киржачского монастыря, но и очередной пример исключительного смиренномудрия подвижника.

В последней подтеме, распространяющей деяния св. Сергия, агиограф демонстрирует особые знамения. Для этого изложены четыре нарративные единицы. Проникновение в ночную келью прекрасных птиц, сияющих неземным блеском; схождение Огня в Чашу в момент причащения; сослужение в алтаре светоносного Ангела; посещение огненноподобной Богородицы и Апостолов, вызывающее сердечный восторг подвижника, мотивированы энергичным озарением, репродуцирующим все ту же, универсальную в ЖСР, макромодель схождения / стяжание благодати. В развитии каждого события четко определена роль со-участников — келейников святого, разделяющих с ним опыт общения с Подателем. Значимость данных эпизодов максимально высокая. Это основные положения *argumentatio* Жития, прославляющего избранного духоносца.

Тема преставления, завершающая *historia*, состоит из необычно большого количества более-менее традиционных подтем. Первой является препоручение игуменского служения. Вторая подтема — традиционные последние наставления, к которой примыкает подтема о последнем Причащении святого. В обеих подтемах определяется соучастие окружения игумена. Сначала они выступают адресатами его предсмертного поучения, а затем — помощниками, поддерживающими его на смертном одре.

Среди «посмертных» подтем агиограф «находит» две. В одной из них — благоухании тела — он рассуждает о сиянии подвижника **«въ свѣтѣ аггелъ»** в момент преставления. Тут в очередной раз утверждается мистическое проникновение св. Сергия в тайну **«Бватыа Троицы»**, соединяющей его с Троициным Богом: **«Крепкаа сила Божіа сего прослави, емѹ же предидахѹ агглї въ преставленїи кѹ невеси, двери предѣврѣзаци райскыа, и въ желаемое блаженство вводице»** [ЖСР, 143]. Энергичную сопричастность Творцу автор признает главным критерием, объясняющим телесное благоухание усопшего Старца.

В подтеме сравнений Епифаний предваряет обстоятельную классификацию подвигов святого, далее продолженную в «похвальном слове». Здесь агиограф приравнивает дарования и совершенные св. Сергием чудотворения к деяниям Моисея, Иисуса Навина, который **«сѣвроводецъ бысть и пастырь людемѹ многымѹ»** [ЖСР, 143], «незлобию» Иакова, «страннолюбю» Авраама и рассудительности Саввы Общежительного, «рассадившего» свой устав по другим монастырям. В *historia* ЖСР подтема сравнений выражает культурную па-

мать агиографа, отыскивающего точное место прославляемого подвижника в сонме христианских святых.

Сама же тема преставления святого в ЖСР не менее значимо демонстрирует идею божественного водительства избранного духоносца, чем аналогичные примеры в темах рождения, образования и, особенно, деяний.

DISPOSITIO: ПРИНЦИПЫ РАСПОЛОЖЕНИЯ НАЙДЕННОГО МАТЕРИАЛА

Dispositio в Житии Стефана Пермского

В ЖСтП материал располагается по принципу последовательного изложения этапов жизнедеятельности просветителя. Тема происхождения раскрывается в подтеме родителей, которая служит связующим звеном с темой образования. Мысль о клерикальном служении отца святого — предпосылка подробного изложения темы обучения. Она состоит из подтем профессионального и духовного становления, контаминирующих как взаимодополняющие части целого.

Реконструируя период детства будущего проповедника, Епифаний подробно останавливается на подтеме «внешнего» образования. А «внутреннее», по причине несомненной духовной жизни сына священника, особо не рассматривает. Как следствие, вторая подтема возникает по ходу развития первой и располагается на месте разрыва прерванного рассуждения как его вставной аргумент. Напротив, юношеский этап в обучении отличается равнозначностью подтем, раскрываемых одна через другую.

От темы обучения агиограф плавно переходит к деяниям святого. На стыке данных тем связь чрезвычайно тесная. Первым описанным подвигом является составление пермской письменности — прямой результат длительного постижения боговдохновенных книг сначала в родном Устюге, а потом в ростовском «Затворе». Обоюдное «проникновение» тем, раскрывающих обстоятельства подготовки подвижника к миссии просвещения, объясняется структурными особенностями рассуждения, предполагающими причинно-следственную зависимость смежных единиц.

Упоминание о Перми, как месте труженичества св. Стефана, укреплено двумя подтемами, в контексте авторского рассуждения выступающими справочными сообщениями. Связь между подтемами географии пермского края и духовности его населения сочинительная. Сначала определяется locus (местонахождение), затем обозначается modus (морально-религиозное состояние жителей). Вторая подтема распространяется библейскими цитатами. В построении historia ЖСтП это наиболее частотный прием, обусловленный просветительно-аргументирующим тоном панегирика.

В характеристике деяний святого Епифаний придерживается принципа логичной последовательности. Следующим, после составления пермской грамоты, он называет отправление на проповедь. В dispositio этот поступок наделяется функцией «пограничного рубежа» — соединяет подготовку и исполнение миссии.

Изложение апостольского просвещения начинается с нарративной единицы — первого столкновения св. Стефана и язычников. В ее построении задействуется фабульная препозиция — разъяренные пермяне сбежались к месту проповеди: **«Говрашася нань множество крамолующих»** [ЖСтП, 86]. Они обкладывают святого соломой, желая его сжечь. А подвижник молится Богу, чтобы Он уберег его. Несмотря на обозначенное напряжение, агиограф не повествует разрешение ситуации, тем самым как бы указывая на ее предзаданный исход. Фабульная постпозиция нарративно не представлена, окончание события требует самостоятельного домысливания слушателей.

Структура следующего эпизода о конфликте на почве разрушения святым главной кумирницы иная. Фабульная препозиция тут такова: сложив идолов на кучу и подпалив их, подвижник остается возле костра и ожидает прихода язычников. Когда они собираются там, св. Стефан **«яко овця посреди волкъ, не сваряшеся, ни въяшеся с ними, но с кротостю Глагово Божие проповѣдающе им»** [ЖСтП, 100]. Но противники не внимают его благовестию и бросаются на него с оружием. Тогда святой начинает молиться Богу об избавлении от смерти. Разрешение ситуации воплощено нарративной постпозицией. Автор сообщает обстоятельства, при которых святой остается живым: **«Никтоже не възложи рѹки нань, яко не ѹбо бѣ ѹдарен или ѹязвен от кого, но Божьею благодатью цѣлѣхъ схраненъ бысть от них и невредин от них превысть»** [ЖСтП, 102]. Тут четко определены семантические границы мотива противостояния, который реализуется

в событии с четко обозначенным условием развития (открытое выступление святого) и результатом (вмешательство Бога).

Аргументирующая модель *указание дела* — *пример* представляет собой доминирующий способ расположения материала в ЖСтП. Кроме проанализированных выше эпизодов, так коррелируют: проповедь святого / крещение первых пермян, поучение новокрещенных / «спирание» с волхвами, одоление язычников в полемике / массовое крещение народа и др.

Безусловно, в построении *historia* центральное место отводится религиозному состязанию св. Стефана и волхва Пама. В *dispositio* «прение» святого с наиболее авторитетным старейшиной расположено после эпизодов «спирания» с рядовыми жрецами, с которыми оно соотносится как главное противостояние / второстепенные. В его развитии ключевую роль играет фабульная препозиция: «Прииде нѣкогда нѣкий волѣхъ, чародѣевый старецъ, лукавый мечетник, нарочит кудесник, вѣхвом начальник, обавником старѣйшина, отравником болший, иже на вѣшьевныа хитрости всегда упражняся, иже кудесному чарованию теплѣ сый помощникъ» [ЖСтП, 122]. В данной нарративной координате определен статус противника.

Динамика столкновения передается посредством частой смены ситуаций, отражающих специфику антагонического конфликта, в котором одна сторона все время ставит новые условия, а другая их незамедлительно выполняет. Переломный момент наступает, когда выдвигающий требования волхв сам же отказывается их осуществить. При таком развитии конструктивной функцией наделяется фабульная постпозиция, передающая изгнание Пама из стана пермян. Это не только нижняя граница реализованного мотива испытания веры, но и структурный элемент следующего события. В нем агиограф приводит очередное дело подвижника как реакцию на одоление племенного вождя.

Св. Стефан едет в Москву просить о назначении епископа в Пермь. Перед посвящением самого святого в архиереи автор повествует о пространственном перемещении проповедника из Перми в Москву в фабульной препозиции. А в постпозиции сообщает о его вторичном посещении пермян уже в сане епископа. Обе фабульные координаты очерчивают семантическое поле мотива иерархического восхождения, указывающего на тип со-служения святого Богу.

Епифаний не находит каких-либо перипетий в епископских трудах подвижника и потому не анализирует их подробно. Вместо этого он приводит развернутое рассуждение о проповеднической миссии св. Стефана в целом. В *dispositio* оно выступает как генеральное обобщение подвижнических трудов святого. В нем контаминируют две подтемы, соединенные между собой сочинительной связью. Сначала агиограф сообщает, *что* конкретно сделал святой, затем рассматривает то, *как* он это сделал. Первая подтема библейских пророчеств о призвании всех народов к истинной вере (что) составлена синонимическими цитатами. Вторая подтема о сложении пермской письменности (как) укрепляется двумя подчинительными рассуждениями, которые наделены значением справки и аргумента и соотносятся как однородные корреляты.

В подтеме об истории возникновения древних азбук Епифаний приводит сведения о том, насколько долго и кем они составлялись, а в сравнениях оценивает «книжный» подвиг святого в ряду аналогичных. Последняя подтема, в свою очередь, распадается на две составляющие в соответствии с числом субъектов сопоставления. Связь между компонентами подтемы перечислительная.

После классификации деяний святого автор переходит к последней биографической теме — преставлению. Она распространяется несколькими единицами, которые, во-первых, дифференцируются на предсмертные и посмертные, и, во-вторых, объединяются в парные конструкции.

Рассуждение агиографа о предсмертном времени св. Стефана в подтеме последних наставлений соотносится с темой преставления как подготовка / закономерность. Посмертные описания распадаются на три монодии, каждая из которых состоит из пары одинаковых подтем — плача и утешения. Синтактика тут довольно сложная. Все распространители подчинены главной теме, между парами устанавливается сочинительно-соединительная связь, а внутри пар — причинно-следственная. Пермские, церковь и сам автор скорбят об умершем (общая обусловленность), но, осознавая его святость, сами же побуждают себя к утешению (единый результат).

В целом, в ЖСтП материал расположен в строгой закономерности. Епифаний не просто излагает *historia* самоотверженного подвижничества св. Стефана. При помощи специальных примеров-аргументов он обстоятельно доказывает вселенскую значимость апостольской деятельности просветителя.

В ЖСР расположение материала отражает логику прославления избранного духовосца. Концепция панегирика задается уже в подтеме родителей, развивающей тему происхождения св. Сергия. Реализуя её в форме похвалы «доброму корню», произрастившему «богоугодную лозу», агиограф устанавливает модус дальнейшей аргументации, подтверждающей идею божественного водительства новыми иллюстрациями.

Связь со следующей темой рождения предельно тесная — в каждой из трех, распространяющих ее подтем, приводится конкретный пример вдохновения Творцом Своего служителя. Пред-рожденческое чудо, крещение и питание, обозначающие позиции «до», «в момент» и «после», создают своего рода обрамление центрального события — появление святого на свет.

Первые две нарративные единицы изложены по одной схеме. Предпосылки событий четко сформулированы в одинаковых фабульных препозициях, передающих посещение родителями церкви. В первом случае Мария пришла на воскресную Литургию, во втором — оба, отец и мать, **«принесоста младенецъ въ церковь Божію»** [ЖСР, 14] для совершения обряда крещения. Разрешение эпизодов также сосредоточено в одинаковых постпозициях — выходе из храма с благоговением. В предрожденческом событии внутриутробный крик святого привел присутствующих в ужас: **«Разидошася кнѣздо въ своаси, и бысть страхъ на всѣхъ слышацихъ сіа»** [ЖСР, 12]. А озарение, сошедшее на ребенка в крещении, вызвало восторг священника, который долго наставлял родителей, а потом **«Ѵпоустї а въ домъ єю»** [ЖСР, 15]. В однотипных эпизодах мотивный инвариант схождения благодати реализуется на фабульном отрезке в координатах «движение в» и «извне», пространственно локализующих святого и его «единокровных» со-путников во время божественного осенения.

Третья подтема о питании младенца нарративно не выражена. Вместе с тем, она укреплена двумя вспомогательными рассуждениями, которые согласуются как однородные корреляты. Подтемы библейских примеров троичной символики и исторических свидетельств являются формой сравнительной аргументации, логично завершающей примеры благоволения Творца избраннику «перед» и «в момент» появления на свет.

В ЖСР идея божественного водительства пронизывает и тему образования, включающую подтемы внешнего и духовного обучения. На стыке тем связь тесная: первый же эпизод подтемы внешнего образования — встреча с черноризцем — представляет собой очередное свидетельство о ниспослании духовных сил подвижнику. Верхняя граница инварианта схождения / стяжания благодати определена в фабульной препозиции: отец дает сыну поручение. Нижняя граница — в постпозиции: отрок, получив благословение старца в виде просфоры, пребывает в умилении: «Стоаше, радуѣса дѹшею и сердцемъ» [ЖСР, 26].

По логике авторского argumentatio необыкновенное чудо дарования разума требует очевидного подтверждения. Поэтому, вслед за происшествием на поле, агиограф повествует следующее событие — приход черноризца в дом святого. Его препозиция совпадает с постпозицией предыдущего эпизода: отрок, восхищенный полученной благодатью, умоляет старца навестить его родителей. А постпозиция выступает итоговым обобщением не только второго, но обоих событий сразу: «По ѿшествіи же старца оного, обрѣте отрокъ вѣнезапноу всю грамотоу ѿтоудоу добрѣ оумѣа, прѣмѣнись страннымъ образомъ, и коюждо разгнетъ книгоу, тоу авіе добрѣ чтый» [ЖСР, 28]. Совпадение фабульных координат между нарративными единицами свидетельствует об их согласованности, которую можно показывать отношением репрезентант / доказательство.

Как и в ЖСтП, в ЖСР подтема внешнего обучения согласуется с подтемой внутреннего как равнозначная часть целого. Подробная характеристика духовного становления святого обуславливает переход к наиболее объемному блоку агиографического материала — деяниям святого. «Стыковка» тем тесная, в первой же подтеме об оставлении мира автор выводит явное следствие из предшествовавшего тому внутреннего учения юноши. Данная подтема иллюстрирована тремя событиями, передающими вступление святого в иноческую жизнь и контаминирующими как подготовка — нахождение помощника — осуществление задуманного. В основе всех эпизодов лежат традиционные агиографические ситуации, фабульные границы которых размыты.

В препоручении хозяйства младшему брату препозиция представлена в неразвернутом виде: после преставления родителей св. Сергей зовет к себе Петра. А постпозиция совсем не реализована. Слушатели с большой степенью вероятности предполагают, чем окончится их

встреча. В посещении Стефана препозиция также невыразительна: св. Сергей приходит к старшему брату и уговаривает его идти с ним в «пустыню». Постпозиция такова: братья отправляются вместе на поиски подходящего места. Эта фабульная граница совпадает с препозицией следующего события — поселением в лесу. Два указанных эпизода соединяются как замысел / воплощение. В последнем постпозиция не указана вовсе. Однако причина этого состоит не столько в ясном предвидении завершения ситуации обустройства обители, сколько в желании агиографа дать собственную оценку подвигу святого.

В *dispositio* ЖСР закономерно изложение следующей подтемы — пустынных занятий. Она построена по схеме начало / развитие. Прежде всего, повествуется о постриге св. Сергея. Затем агиограф рассуждает о трудностях безмолвия, которые представлены, во-первых, несколькими примерами «брани» с дьяволом, во-вторых, подтемой о медведе.

В событии пострига фабульные координаты расположены аналогично эпизоду крещения. Препозиция (приглашение игумена Митрофана в пустыню) и постпозиция (оставление безмолвника одного) обозначают границы символического действия — обряда чиноположения, в котором Бог и святой со-общаются посредством энергии (благодати).

В столкновении с дьяволом этот же тип субъектно-объектных отношений предзадается в иных формах. Препозиция тут — ночная молитва пустынника. Постпозиция — изгнание врага божественной силой, стяженной в молитве: **«Посла Богъ милость Свою и благодать Свою въ помощь емоу, еже съхранити его ѿ всакаго вѣстоуѣнїа видимаго же и невидимаго»** [ЖСР, 58]. В единой синергии Бог и святой изгоняют не-земного противника.

В подтеме пустынных занятий оба события, а также рассуждение о медведе, не коррелирующее с ними прямо, выступают разными примерами, иллюстрирующими одну идею. В ней утверждается, что отшельник «возделывает» выбранное место при постоянной помощи Св. Духа.

Новую стадию обустройства «пустыни» Епифаний анализирует в подтеме основания монашеской обители. Тут синтактика многочисленных единиц довольно сложная. Вначале автор рассуждает о принятии иноков, желающих разделить с ним **«скудость мѣста сѣго»**. Затем приводит распространяющую подтему, в которой перечисляет

дела пустынников. Она прерывается двумя взаимосвязанными событиями о склонении святого к священническому служению и вмешательстве епископа, упреком обязавшего святого выполнить просьбу братии: «**Вса стажалъ еси, а послушанїа не имашї**» [ЖСР, 70]. Связь между двумя эпизодами причинно-следственная. Встреча архиерея с Сергием произошла из-за его несогласия принять сан.

Возобновление перечисления дел развивается в подтемах игуменского водительства и ношения одежды, соотносимых как общее / единичное. Вторая подтема подтверждается достоверным примером — событием о приходе поселянина. Рассуждение о пастырском попечении игумена над братией и нарративный эпизод о невежественном посетителе, усомнившемся в том, что великий подвижник может носить рваную и заплатавшую одежду, согласуются как утверждение / доказательство.

В изложении обустройства монастыря Епифаний выделяет важный аспект — участие Творца, которому посвящает отдельную подтему оказания чудесной помощи. От подтемы пустынных занятий, в которой, по сути, речь идет о том же самом, она отличается по признаку масштабности. Если в подтеме пустынных занятий агиограф свидетельствует о божественном содействии одному святому, то здесь — о благоволении всей братии. Несмотря на то, что обе подтемы наделены свойствами однородности, в *dispositio* ЖСР они не являются смежными.

Суждение о чудесной помощи монастырю аргументируется двумя тождественными примерами. Их идентичность проявляется в равенстве фабульных координат. В событии насыщения алчущих препозиция передает негодование братии в связи с тем, что в монастыре закончились съестные припасы, а игумен не позволяет никому выйти в селение и попросить пожертвований: «**Оуже не могуще къ томоу трѣпѣти вываемыхъ недостатковъ и скудости здѣ**» [ЖСР, 86]. А в событии изведения источника — ропот по причине недостатка воды: «**Въскоую, глаголюще, не разоужаа сѣла есть на семъ мѣсте овитель здати, водѣ не близъ соущи**» [ЖСР, 99]. Постпозиции эпизодов тоже не отличаются. В первом — монахи удивлены чудесным посещением ангелов, доставивших им продовольствие. Во втором — восхищены дивным появлением родника. В том и другом случае очерчиваются одинаковые границы мотивного инварианта удовлетворения недовольных как одного из ключевых аргументов в идее со-участия Бога в созидании иноческого общежития.

Сообщение о чудесной помощи пустынножителям органично продолжается в чудотворениях святого, три типа которых рассматриваются в отдельных подтемах: исцелениях, вразумлениях и видениях. Согласно средневековому композиционному принципу «обратной перспективы», или, как удачно предлагает Н. Борисов, «обратной логики» [38, 280], агиограф не придерживается здесь соблюдаемой до сих пор установки на поочередное изложение всех единиц подтемы. Более того, параллельно чудотворениям Епифаний анализирует два других вида деяний святого — устройство новых обителей и вмещение божественных энергий, которым посвящена подтема рассаждения благочестия и подтема особых небесных знамений. В «обратном» dispositio (о котором агиограф, кстати, предупреждал ещё в предисловии Жития: «Нѣкыя главизны еже о житїи старцевѣ приготовлены не по радѣу, но преднамъ назади, а заднамъ напредѣ» [ЖСР, 3]) эти пять подтем прослеживаются не по единицам, а вразброс. Излагая их не по порядку, книжник следует агиографической традиции называния важного факта, который представляется ему важнее строгого следования хронологии.

Все эпизоды деяний святого объединяет общая закономерность нарративного развития. В изложении событий четко определены *условие, коллизия и итоговое назидание*. Так, в эпизоде о воскрешении отрока причины, по которым отец больного ребенка решил посетить св. Сергия раскрываются в фабульной препозиции в виде родительского размышления: «Аще токмо жива принесу къ чело-векоу Божїю, всако исцѣлѣетъ» [ЖСР, 101]. Отцовское упование на помощь праведника соответствует благочестивому намерению кровоточивой женщины прикоснуться к Спасителю [Мк.: 5, 28], а также вере сотника [Мф.: 8, 5–10] и царедворца [Ин.: 4, 46–53]. В основе этих евангельских ситуаций лежит обоюдная субъектно-объектная направленность — восприимчик желает получить исцеление от Подателя, и Господь незамедлительно оказывает ему помощь.

В самом эпизоде обозначены смерть отрока, разочарование отца и молитва св. Сергия, после которой умерший воскресает. Родительское отношение к происшедшему чуду сосредоточено в постпозиции, передающей его восторженное благоговение перед Господним могуществом: «Въ себѣ диваса, хвалоу въздаа Богу творящемоу дивнамъ и преславънамъ» [ЖСР, 103]. Нижняя фабульная граница демонстрирует нравственную пользу, полученную поколебавшимся в вере отцом. Телесное здоровье сына стало для него духовным просвет-

лением. Тут нарративная модель посещение — исцеление реализует универсалию *намеренный визит — разрешение вопроса — умиление*, воплощенную в описании каждого из пяти видов деяний святого.

Вследствие сегментации самой объемной агиографической темы не- и малосвязными по смежности примерами установить, в чем состоит её исчерпанность, на наш взгляд, невозможно. Переходагиографа к последней теме преставления ничем не обусловлен, поэтому «на стыке» связь не тесная по риторическому обыкновению Епифания, а рассредоточенная, т. е. не выраженная причинно-следственными отношениями.

Тема преставления, в свою очередь, состоит из пяти подтем. Как и в ЖСтП, они дифференцируются на предсмертные и посмертные, которые соотносятся как равные части целого. Все распространители скоординированы с главной темой, а между собой, за исключением последних двух, связаны как однородные корреляты. Только посмертные единицы объединены обуславливающей связью: по логике авторского прославления благоухание тела преставившегося святого предполагает нахождение аналогий в Св. Истории. Поэтому в подтеме сравнений св. Сергей соотносится с прославленными ветхозаветными и христианскими праведниками. Тип согласования между сопоставляемым (святой) и сопоставимым (предшествующие подвижники) — соответствие, игумен равен каждому названному служителю Божьему по определенному признаку.

В ЖСР расположение материала создает вполне доказательное *argumentatio* синергийного со-общения Творца и особого духоносца, исполняющего исключительную миссию.

* * *

В агиографических сочинениях Епифания Премудрого сюжетный инвариант *historia co-служения Бога и подвижника* представлен двумя формами, по-разному раскрытыми в ЖСтП и ЖСР. В первой форме реализуется история просвещения язычников боговдохновенным проповедником, во второй — история духовного вождения верующих богоизбранным игуменом.

Варианты предзаданного сюжета соответствуют типам воссозданного подвижничества и присущим им взаимоотношениям между, во-первых, святым и Богом, во-вторых, святым и действующими лицами второго плана. В проповедническом ЖСтП, как и в преподобническом ЖСР, исходная точка *historia* — *божественное избрание служи-*

теля, predeterminedное непосредственным «вмешательством» Подателя в жизнь не только избранника, но и его родителей. Участием Творца обусловлено также *боговдохновение святого на некий подвиг* — следующая фабульная константа. Очередной рубеж *historia* — *замысел некоего служения* — результат рефлексии уже самого подвижника. Св. Стефан выстраивает «программу действий» будучи монахом ростовского «Затвора», а св. Сергей — ещё в отрочестве, находясь в родительском доме. *Начало осуществления задуманного* — новый поворот фабулы, явно обнаруживающий «согласие» трех сторон. Тут Господь направляет своего избранника, духоносный праведник выполняет божественную волю, а его ближайшие помощники — родители — во всем способствуют ему.

Сам процесс со-служения включает сначала *препятствия*, чинимые противниками, затем *со-труженичество* духовных со-путников или перебившихся маловеров. В ЖСтП противостояние проповедника Стефана и язычников развивается по нарастающей, от локальных конфликтов до кульминационного «прения» с племенным старейшиной, а со-действие «новокрещенцев» святому — по нисходящей, от знаменательного разрушения самими пермянами ещё оставшихся идолов до повседневного изучения ими богослужебных книг и самой грамоты. А в ЖСР столкновения происходят на двух уровнях. Во-первых, уединенный отшельник одолевает не-земных противников — бесов, во-вторых, вразумляет горделивых. Причем два, обычно следующих один за другим, фабульных акта — *обращение маловеров* и *со-труженичество духовных единомышленников* — в *historia* ЖСР излагаются не поэтапно, как в ЖСтП, а параллельно.

Конечную точку фабулы — *переход праведника в «обители Господни»* — в обоих житиях обеспечивает взаимно направленная деятельность Подателя и восприемника. При разных коллизиях (накалах взаимоотношений между лицами) «границы» *historia*, ее начало и конец, одинаковы как в ЖСтП, так и в ЖСР. В «предыстории» (риторическом вступлении) и «обобщении» (заключительной похвале) одного и другого произведения утверждается, что между Богом и избранным Им служителем поддерживается нерушимая деятельная энергия.

В воплощении двух вариантов агиографического сюжета о со-служении Творца и праведника Епифаний Премудрый придерживается одного принципа — отбирает только тот материал, который показывает, как именно святой «наполняется» Св. Духом или как го-

товится к этому. В соответствии с «найденными» ситуациями в ЖСтП и ЖСР представлены две шкалы релевантности и вероятности нарративных единиц. В проповедническом ЖСтП степень значимости и предсказуемости примеров-иллюстраций определяет приближение к переломному моменту — массовому крещению пермян, последовавшему за низложением волхва Пама. А в преподобническом ЖСР величину событийности устанавливает своеобразие обстоятельств, при которых св. Сергей «вместил» божественные энергии.

Характерно, что в расположении некоторых подтем и репрезентирующих их событий Епифаний прибегает к нарративной стратегии нивелирования воспроизведенного времени. Сознательно допуская «хронологический хаос», автор иногда повествует позднейший эпизод биографии святого раньше предшествовавшего ему по времени. Такая риторическая технология «обратного *dispositio*» свидетельствует о том, что агиографа интересует, прежде всего, результат духовного восхождения праведника. Поэтому в ЖСР многие ситуации, сообщающие, например, о «светоносном» контакте св. Сергия с небесным миром, изложены прежде некоторых историй, передающих его взаимоотношения с братией, князьями или простыми мирянами, посещающими обитель.

В объяснении этого, в целом удивительного, явления исчерпывающими представляются глубокомысленные рассуждения академика Д. Лихачева (см.: [128, 255–257]) и современного языковеда В. Колесова о том, что в восприятии истории средневекового человека прошлое связано с началом чего-то значимого, тогда как будущее — с его результатом. Поэтому будущее всегда иерархически выше прошлого. «*Переднее*, — пишет В. Колесов, — это прежнее, бывшее, завершенное. *Перед* всегда позади, тогда как *заднее* — впереди» [104, 72; выделено автором]. Прошедшее утратило свою актуальность, а перспектива будущего, наоборот, «вырастает» по мере приближения к нему. Следовательно, итог всегда важнее развития. Конец всегда больше, чем движение. А последние события значительнее предыдущих. В этом, на наш взгляд, и состоит логика «обратной логики», задействованная Епифанием Премудрым в расположении агиографического материала.

Раздел 4

COMPOSITIO: ОРГАНИЗАЦИЯ ФОРМЫ АГИОГРАФИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО

В агиографическом произведении риторическая *historia* о сослужении Творца и святого предполагает специальное *compositio*, обеспечивающее надлежащее выражение пафоса прославления. Если *dispositio* отражает только логику соединения отобранных биографических тем и подтем, то *compositio* демонстрирует принципы их внутреннего наполнения. Как следствие, в агиографическом сочинении воспроизведенная история и композиция соотносятся как *форма* и *организация формы*.

Композиция возникает, как считается, в результате моделирования автором некой реальности [29, 69–90; 30, 270–273; 184, 281–282; 176, 180–183; 179, 34]. В средневековой литературе процесс моделирования основывается на такой позиции книжника, которая, по мысли С. Бройтмана, «дается жанром и адекватна ему». Ученый замечает, что «избрав жанр, автор избирает и жанровую точку зрения на мир» [39, 152], т. е. — особое отношение к герою и читателю.

Автору-агиографу свойственно эмоционально прославлять подвижника и тем самым задавать аналогичный тон восторженного «переживания» читателю. Диалог с адресатом (в риторическом сочинении — слушателем) осуществляется посредством *апелляции*, понимаемой В. Шмидом как «призыв занять определенную позицию» [219, 101], и *ориентировки*, отличающейся не предугадыванием или «предвосхищением» (В. Шмид), как в художественной картине мира, а безошибочно точным видением рецепции своих потенциальных слушателей. При этом авторское апеллирование и ориентирование предустановленных реципиентов достигается с помощью риторических механизмов созидания формы произведения: технологий литературного изложения, закономерностей соединения композиционных единиц и соответствующих (отвечающих панегирической патетике) способов украшения высказывания.

Очевидное своеобразие *compositio* риторического сочинения состоит, на наш взгляд, в его строго детерминированной упорядоченности, в античной и средневековой эстетике выступающей, как известно, основным критерием красоты и «жизнеспособности творения» [54, 107]. Четкая упорядоченность, выдержанная в продолжение всего произведения, основывается на пропорциональном соотношении его композиционных составляющих.

В технологиях литературного изложения пропорцию составляют, во-первых, рассудительные и повествовательные формы, демонстрирующие диапазон коммуникативных возможностей агиографа в прославлении святого. Во-вторых, размеренный и динамичный темпы изложения, маневрирование которыми показывает ораторский вербальный и невербальный способы убеждения. В-третьих, пояснения и экспрессивные восклицания, выражающие авторские оценки и задающие определенное, нужное агиографу, настроение слушателей.

В соединении композиционных единиц пропорционально согласуются структурные компоненты — фрагменты текста, содержащие законченную мысль-суждение (для сравнения, В. Кожин называет «компонентом» отрезок членения, сохраняющий один «способ» или «ракурс» изложения [100, 433]). В их соразмерном согласовании выделим следующие принципы: деление, сцепление и соотношение (ср.: [184, 279–280]).

Наконец, в способах украшения высказывания пропорцию составляют, прежде всего, разнообразные ритмы (внутри колона, внутри периода и между периодами), а также словесные определения, среди которых автор находит «точные» либо «поэтически завуалированные».

ТЕХНОЛОГИИ ЛИТЕРАТУРНОГО ИЗЛОЖЕНИЯ

Координация форм изложения

В сочинениях Епифания Премудрого четко просматриваются две формы литературного изложения, соподчиненные между собой. Как в ЖСтП, так и в ЖСР «первообразной» выступает *рассуждение* (в средневековой практике красноречия это один из трех основных «родов» ораторской деятельности (см.: [79, 26]). Уже в «предислови-

ях» к каждому из произведений «род рассуждающий» помогает обособить цель предпринимаемого «списання».

Если в ЖСтП агиограф пишет на «осязаемых хартиях» по причине своей неспособности удержать в памяти подвиги праведника («Ѣма же азъ не достигахъ в тѣ мѣрѣ и не придохъ в снє прясло, еже невидимо на разумныхъ скрижаляхъ сердечныхъ писати, но на чувственныхъ хартиахъ изволюхъ писати» [ЖСтП, 50]), то в ЖСР — от удивления, что за несколько десятилетий «никто же не дръзнаше писати» [ЖСР, 2] о св. Сергии. В одном и другом житии Епифаний утверждает, что не он должен был прославлять подвижников: «Азъ во есмь ѹмомъ грѣбъ, и словомъ невѣжа, хѹдъ имѣя разумъ и помысль вредоумень» [ЖСтП, 52]. Но в обоих случаях решающим становится утверждение, что не передать жизнеописание, имея для этого уже собранные сведения, ещё хуже, чем изобразить подвиги святых неискусно: «Аще въ не писано боудетъ старцево житїе, но вставлено коупно безъ воспоминаїа, то се оубо никакоже повредитъ того святаго старца <...> но мы сами ѿ сего не пльзуюемса» [ЖСР, 7]. Основным аргументом, которым книжник объясняет свою творческую активность, является желание быть полезным верующим, не знавшим великого старца.

Упоминание о «скудоумии» в поиске подходящих слов побуждает автора к *просительной молитве* — особому виду панегирического рассуждения. В ЖСтП агиограф обращается к Богу, вопрошая «даръ Святаго Дѹха», в ЖСР — к Богу и св. Сергию с просьбой о вразумлении и непрерывном пособничестве. Использование молитвы во вступительных размышлениях обусловлено задачей «предисловия». В нем задается пафос дальнейшего «переживания» подвигов духовноса, которые невозможно воссоздать без божественного участия.

Авторское рассуждение часто «подкрепляется» молитвой и в «похвальном слове». В завершении «основной части» ЖСтП персонифицированная церковь убеждает всех в том, что ее жених — епископ св. Стефан — прославлен Богом. При этом ее обстоятельное заверение оканчивается просительной мольбой. Сначала невеста обращается к усопшему, а затем новопреставленный, «услышавший» ее, молится Богу.

Сама похвала «иннока списающа» завершается призывом к братии переделать его работу, т. к. деяния святого переданы небрежно: «Нєдино же слово доволно єсть или благопотребно и стройно, но хѹда сѹть и грѣбости полна». Просительное моление выражает открытую апелляцию к читателю занять позицию деятельного со-

участника в «переживании» подвигов св. Стефана: «Обаче възможно єсть нѣкому добрѣйшему и мудрѣйшему о Господѣ построиши сна и добрѣ починити, а неудобреная удоврити, и неустроеная построиши, и неухищреная ухитрити, и несвершеная накончати» [ЖСтП, 260]. Молитва, требующая приобщения слушателей к творчеству, закономерно завершает размышления о трудностях изложения жизни просветителя.

На «границах» произведения, всегда наделенных «сильными позициями» [212, 129], рассуждения и молитвы находятся в причинно-следственной зависимости. В «предисловии» прошение у Бога дара слова обусловлено задачей прославить великого угодника. А в «похвальном слове» мольба к святому о заступничестве логично вытекает из констатации его незаурядных подвигов.

В «основной части» агиографического сочинения рассуждение проявляется и в других видах, например — богословствовании. В ЖСтП Епифаний нередко пускается в богословское осмысление как описываемых, так и других, хорошо известных читателю, исторических событий. В данном Житии синкретичное *историографическо-богословское* рассуждение используется трижды: в обосновании причин языческой «прелести» пермян, в характеристике апостольской миссии св. Стефана и в сравнении составителя пермской письменности с первыми грамматиками и христианскими проповедниками. Анализируя значимые исторические факты, агиограф ориентирует слушателя на глубокие размышления над неординарным служением нового просветителя.

В ЖСР историографическо-богословское рассуждение применяется всякий раз в качестве комментария к событиям божественного озарения святого. Так, сообщение о схождении благодати в момент пострига «укрепляется» сведениями о том, сколько всего монахов было пострижено в Троицкой церкви за время существования монастыря. В этом сообщении автор раскрывает смысл религиозной идеи отречения от мира. В деле духовного спасения инок уподобляется орлу, расправляющему крылья: «Всѣ оузы мирскаго житїа растрѣза, акы нѣкый орелъ, легкыма крылома опратавсѣ, акы къ воздоуху на высоту възлетѣвъ» [ЖСР, 46]. Осмысляя принятие св. Сергием иночества, агиограф богословствует о значении монашества в жизни христианина. Как и в ЖСтП, синтез данных видов рассуждения выполняет функцию ориентирования слушателя (здесь — на постижение трудностей пустынножительства).

В ЖСтП богословское рассуждение проявляется и как *поучение*. Его отличительной особенностью является полемическая направленность. Размышления о превосходстве христианского вероучения строятся по принципу теологического диспута, в котором последовательно отражены введение в предмет — опровержение оппонента — предложение альтернативы — призыв к ее осуществлению — представление результата (ход полемики обнаруживает типологическое сходство с античной «спорной моделью», некогда описанной Фортунатианом и Юлием Виктором (см.: [48, 34–35])).

В начале диспута о религиозных доктринах агиограф обозначает тему — неприятие язычества: «Отступите от сих сѣтныхъ идолскихъ жертвъ! Оставьте прелесть кѹмирскую!». В развитии приводит доводы «против»: «Болваны изваяныя, истѹканныя, кѹмири ваши — древо сѹще бездѹшно» [ЖСтП, 102]. Затем — аргументирует «правильную» точку зрения: «А в Него же вѣрѹютъ христьяне и чтѹтъ, и славятъ, — Того и азъ вамъ проповѣдаю — то естъ истинный Богъ, и нѣстъ иного Бога развѣ Ётого». Смысловым центром рассуждения выступает призыв к противнику приобщиться новой традиции: «Возмѣте свѣтъ разѹма, возрите на высотѹ разѹмнѹю ѹмными очима вашими, познайте истиннаго Бога и Творца всѣмъ, могѹщаго спасти дѹша ваша». И в качестве обобщающего заключения выводит условие-устрашение: «Аще вѣрѹете и креститесь, спасени бѹдете <...> аще ли не вѣрѹете и не креститесь, то осѹжени бѹдете в мѹкѹ вѣчнѹю» [ЖСтП, 104]. Богословствуя о совершенном вероучении, агиограф опровергает одну религиозную систему и доказывает преимущества другой. Поучение выполняет функцию вспомогательного рассуждения, посредством которого ритор, с одной стороны, апеллирует к мировоззрению читателя, а с другой — раскрывает перипетии миссии св. Стефана.

Наиболее оригинальные виды рассуждения — *плачи и утешения*, реализованные Епифанием в ЖСтП. Это эксплицитное (открыто выраженное) приведение слушателя в определенное эмоциональное состояние. В плаче, слезном причитании в связи со смертью епископа, агиограф задает экспрессию скорбного «переживания». А в утешении, утверждении небесной славы просветителя, навязывает аудиторы восторженную радость.

В ЖСтП и ЖСР координирование различных «рассудительных» форм свидетельствует о многофункциональности риторического высказывания. При помощи соответствующего вида изложения автор

способен проанализировать все аспекты деятельности подвижника, соотнести их в священнойисторическом контексте и передать отношение ко всему в целом.

С целью более обстоятельной аргументации агиограф детализирует отдельные эпизоды жизненной коллизии святого. Для этого используется иная форма литературного изложения — *повествование*. В агиографии ее своеобразие состоит в имплицитном (явно не выраженном) ориентировании слушателя. В ЖСтП нарративность помогает автору убедительно проиллюстрировать свое восхищение самотверженным поведением проповедника Стефана в столкновениях с язычниками и, особенно, волхвом Памом. А в ЖСР — наглядно подтвердить свое трепетное благоговение перед синергией Творца и духоносца Сергия.

Факультативные свойства повествования реализуются в *описании* и *бытописании*. Специалисты полагают, что в риторике описание, как и нарративное изложение, «почерпывается не из умствований» [115, 58] и отражает общие и/или частные «качества объекта» [114, 117]. А бытописание, еще более специализированный вид повествования, призвано подробно воссоздать обстановку, в которой святые совершают подвиги.

В ЖСтП агиограф описывает религиозное состояние пермского народа в двух лицах: Пам перечисляет тотемные признаки идолослужения, а св. Стефан вскрывает его нравственную сторону. Для волхва важно указать материальную выгоду от поклонения сакральному животному: «У нас єдинъ человекъ, или самъдругъ, многажды исходит на брань, еже братися с мѣдвѣдем, и брався, повѣдив, низложить его, яко и кожу его принесет». Или: «Бже бо что сдѣется на далнѣй странѣ, на ином городѣ, — сего дни dospѣлося что, а сего дни в том частѣ вѣсти у нас полные обрѣтаются». А для проповедника существенно обратить внимание язычников на отсутствие «словесной» связи с неживой тотемой: «Уста имѹт и не глаголють, очи имѹт и не видят, уши имѹт и не слышат, ноздри имѹт и не нюхают, рѹцѣ имѹт и не осязает, нозѣ имѹт и не стѹпают, и не вѣсклнкнѹт горлы своими (Пс.: 113, 12–16)» [ЖСтП, 138–140]. Особенностью данного описания является очерчивание противоположных качеств объекта, создающих некую полноту изображаемой картины. Объект представлен «изнутри» не глазами его участника, а оценен авторитетным словом пророка Давида с позиции «мудрого» наблюдателя.

В ЖСР Епифаний много внимания уделяет бытописанию «пустыни» св. Сергия. Для этого, во-первых, охарактеризовано само место: «Прїидоста на єдино мѣсто поустыни, въ чащахъ лѣса, имоуща и водоу» [ЖСР, 38]; а, во-вторых, определена его обстановка: «Ницѣта дѡхознаа, всего скоудота, всего недостатка: что помани, того нѣсть» [ЖСР, 49–50]; «Мѣсто поусто, мѣсто безгодно и не проходно, съ всѣ страны до людей далече, и никто же ѿ чѣловекъ не прїсѣщае здѣ» [ЖСР, 52]. Крайне аскетические условия лесного местожительства отшельника ориентируют слушателя на осознание меры его духовного «делания».

В ЖСтП и ЖСР координирование «повествовательных» форм подчинено общим задачам аргументации. Нарративность выступает «укрепляющим» способом прославления подвижников при помощи конкретных примеров. Однако в пропорции форм литературного изложения рассуждение превалирует над повествованием. Это связано, очевидно, с тем, что Епифаний использует разные подходы в диалоге со слушателем. Апеллируя к его мировоззрению, книжник применяет *явную* и *неявную* установку — приемы, выявляющие отношение аудитории к предмету его размышлений.

Маневрирование темпами изложения

С формами напрямую связаны темпы литературного изложения, устанавливающие ту или иную скорость перехода от одного суждения к следующему. Маневрируя конфигурациями стремительности высказывания, автор, безусловно, воздействует на слушателя — задает определенный тип восприятия. В сочинениях Епифания Премудрого различаются *размеренный* повествовательный и *динамический* рассудительный темпы. Амплитуда последнего колеблется от резко замедленного до повышено убыстренного.

Как в ЖСтП, так и в ЖСР повествовательная размеренность состоит в строгом следовании нарративной схеме *условие — коллизия — итог*, в которой переход к новому компоненту предопределен исчерпанностью предыдущего. Так, в эпизоде о старце Данииле, которому св. Сергей срубил сени перед кельей, четко обозначено «начало» — в поисках еды святой приходит наниматься на работу. Суждение о желании потрудиться предполагает разъяснение: «Блышахъ, старче, тако хощеши сѣни създати пред келїю си; и азъ того ради прїидохъ, да роуцѣ мои не празноуета, и съзижду ѿ тебѣ» [ЖСР, 85]. В этом

же «начальном» компоненте оговаривается плата: св. Сергей просит за свой труд решето гнилого хлеба. Достигнутое согласие означает переход к самому «делу»: «И нача дѣлати и тесати ѿ оутра до вечера, и дѣски вса истеса, тако же и столбы издолбе и поставь, Богоу помогающоу емоу, сѣни съгради до вечера и съврѣши а». С окончанием работы возобновляется тема оплаты: подвижник получает хлеб, молится и ест, «овое съвокупѧ и обѣд и вечерю». Его трапезу наблюдает братия. Видя смирение, с которым игумен насыщается гнилой едой, иноки недоумевают: «Колико есть трѣпѣніе моужа сего и въздрѣжаніе его, тако превысть четыре дни ничто же не ѡды и на четвертый соуцоу поздѣ гнилым хлѣбом ѡлокотѣ свою оутѣшаше и оуставлаше» [ЖСР, 86]. В последнем компоненте агиограф выражает нравоучительный вывод, ради которого и рассказывает эту историю.

В данном эпизоде каждая единица нарративной структуры представляет собой законченную мысль. Автор выдерживает размеренный темп повествования, заключающийся в такой пропорции изложения, при которой лаконичные *условіе* и *итог* очерчивают «границы» объемного *дела*. Последнему отводится ровно на столько больше места, сколько необходимо, чтобы не утратилась связь между причиной развития ситуации и выведенным из нее назиданием.

Оппозицию размеренному повествованию составляет динамичное рассуждение. В агиографии этот темп призван усилить эмоциональное восприятие слушателей. В зависимости от задач классификации подвигов святого Епифаний прибегает то к сниженному, то к повышенному темпам изложения. Замедление достигается благодаря «укреплению» некой ключевой мысли цитатами. В ЖСтП и ЖСР цитатная амплификация (лат. — расширение, распространение) проявляется в двух формах. Условно их можно обозначить озаглавленной и перечислительной цитацией.

Воспроизводя напряжение ситуации в момент, когда язычники готовятся сжечь св. Стефана, агиограф передает размышление «страстотерпца», сотканное из нескольких десятков библейских выражений, где всякая последующая формулировка подтверждает идею, высказанную в первой. В этой заглавной цитате содержатся два суждения: «я в опасности» и «Господи, поспеши мне на помощь»: «Вси языци, обвьєдше, обидоша мя, яко пчелы сотѣ, и разгорѣшася, яко огнь в тернии, и именем Господнимъ противляхся им (Пс.: 117, 10–12)». Однако мысль о призывании Божьей помощи в опасности далее не развивается, ниже приводятся выдержки из Псалтыри, тож-

дественные по смыслу какому-то одному или сразу двум этим суждениям. Сниженный темп изложения приближается к нулевому — во всех последующих цитатах агиограф повторяет идею, высказанную в заглавной.

Перечислительная цитация состоит из нескольких ключевых суждений, но уже не собранных в первой фразе, а «разбросанных» по всему фрагменту. Каждая мысль «укрепляется» синонимичными выражениями, при этом очередной блок синонимов «порожден» содержанием предыдущего, распространяющего другую идею.

Объемная цитация, завершающая «похвальное слово» в ЖСР, включает три главных мысли: «Господь печется о праведнике», «богохранимый праведник радуется», «праведник стремится к еще большему единству с Богом». В первой распространяется идея безграничной помощи Творца избраннику: **«Душа праведныхъ в роуцѣ Божѣи и не прикоснетсѧ нхъ моука (Прем. Сол.: 3, 7)»** [ЖСР, 162]. Данное расширение оканчивается утверждением: **«Насажденъ въ домоу Господни въ дворѣхъ домоу Бога нашего процвѣтетъ, и яко кѣдръ, иже в Ливанѣ, оумножитсѧ (Пс.: 91, 14–15)»** [ЖСР, 163–164]. Размышление об умножении славы подвижника обуславливает следующий цитатный блок. В нем обосновывается «веселье» угодников Божьих: **«Радуйтесѧ праведни о Господѣ, праведнымъ подобаетъ похвала (Пс.: 32, 1)»**. Высказанная идея торжества святого завершается в последней веренице цитат, в которой речь идет о «жажде» праведника соединиться с Творцом: **«Обратись дѣше моя въ покой Твой, яко добро сътвори тебѣ Господь, яко изатъ дѣшу мою ѿ смерти, ѡчи мои ѿ слезъ, нозѣ мои ѿ въспользновенїа (Пс.: 114, 5–7)»** [ЖСР, 164]. Несмотря на то, что все рассуждение трижды корректируется новой мыслью, амплификация начинается и оканчивается выражениями с похожей коннотацией. В них утверждается, что воделенным блаженством верующего является пребывание с Богом.

В перечислительной цитации, как видно, темп снижен в меньшей степени, чем в озаглавленной. В распространении только одной мысли динамика рассуждения полностью отсутствует, в результате чего оно как бы «застывает на месте». А при перечислении идей наблюдается незначительное «пульсирование» высказывания.

Наряду с замедлением изложения такое «нагнетание цитат», как это удачно называет О. Ф. Коновалова [107, 507], способствует бесконечному «умножению» исходного смысла. «Ненормированная»

амплификация предоставляет агиографу неограниченные возможности ориентирования слушателей — от заострения внимания на отдельных аспектах «расширяемой» идеи до воссоздания ее относительной полноты. Первая установка достигается с помощью обрыва рассуждения на любой цитате без ущерба для содержания, вторая — в повторении одной мысли разными формулировками.

Повышение темпа изложения связано с использованием простых структурных компонентов — неразвернутых суждений, построенных по типу «субъект & предикат». Епифаний «сплетает» их в длинные ряды в тех фрагментах сочинения, в которых констатирует святость подвижника, называя все его достоинства и заслуги. Признаками убыстрения выступают частая смена составляющих в субъектно-предикатных конструкциях и сочинительно-соединительная связь между компонентами.

В «похвальных словах» ЖСР и ЖСтП темп изложения заметно повышается, когда агиограф прибегает к завершающему обобщению подвигов святых. При этом выделяются несколько моделей. В ЖСР, определяя роль угодника Божьего в духовном становлении окружающих, Епифаний использует «Dat. & Nom.» (*кому — кто*): «...ѿцамъ отецъ и оучителемъ оучитель, наказатель вождемъ, пастыремъ пастырь, игоуменомъ наставникъ, мнихомъ начальникъ, монастыремъ стронтель, постникомъ похвала, млъчальникомъ оудобрение, нерешмъ красота...» [ЖСР, 148]. А в ЖСтП — «Gen. & Dat.» (*кого — кому*): «...обрѣтателя погившимъ, наставника прелещенымъ, рководителя ѹмомъ ослѣпленнымъ, чистителя оскверненымъ, възискателя расточенымъ...» [ЖСтП, 250–252]. Духовный статус св. Сергия во всей полноте выражен с помощью «Adj. & Nom.» (*какой — кто*): «...всеблагый наказатель, истинный кормчий, богоподательный врачъ, изащный предстатель, священный чиститель, начальный общежитель...» [ЖСР, 148]. Указывая на символический характер деятельности святого, агиограф корректирует данную конструкцию «яко-формулой»: «...яко звѣзда не заходимаа, и тако лоуча тайно сѣающи блистающе, и тако кринь въ юдоли мирскихъ, и тако кадило благооуханно, тако аблоко добровонное, тако шипок благооуханный...» [ЖСР, 156–157]. В этих сравнениях nominative изъясняется как одиночным adjectives, так и целым оборотом.

В перечислении добродетелей св. Сергия применяется также модель «Ass. & Adj.» (*чем — какой*), которой свойственен взаимообмен составляющих: «...постомъ оукрашена, въздержаніемъ сѣаа и братолобіемъ цвѣтый, кротокъ взоромъ, тихъ хожденіемъ, оумилень

видѣнїемъ, смиренъ сердцемъ, высокъ житїемъ добродѣтельнымъ, почтенъ Божїю благодатю...» [ЖСР, 149]. Здесь в форме adjectives выступают причастия совершенного вида, подчеркивающие определенные проявления благочестия подвижника.

Повышение темпа изложения наблюдается и в цепи суждений, выраженных риторическими вопросами. Такой вид построения В. Топоров называет «сгущением вопросительного пространства» [197, 644]. Вот как в ЖСтП агиограф ищет подходящий способ прославления св. Стефана: «Но что ты нареку, о епископе? Или что ты именую? Или чим ты призову? И како ты провѣщаю? Или чим ты мѣню? Или что ты приглашу? Како похвалю, како почту, како ублажу, како разложю и каку хвалу ти сплету?» [ЖСтП, 242]. Быстрота рассуждения достигается в напластовании простых компонентов, где к субъекту «Я» подбираются различные однородные предикаты.

Аналогичное повышение темпа усматривается в длинной череде побудительных восклицаний. В ЖСР автор призывает помнить деяния троицкого игумена, используя анафорический элемент в цепи однотипных конструкций: «Да не забвено боудеть житїе святаго тихое и кроткое и незлобивое, да не забвено боудеть житїе его честное и непорочное и безматѣжное, да не забвено боудеть житїе его добродѣтельное и чудное и прензачное, да не забвены боудутъ многыа его добродѣтели и великаа исправленїа...» [ЖСР, 153]. Здесь к статичному предикату «подыскиваются» синонимичные субъекты.

В агиографических сочинениях Епифания Премудрого убыстрение изложения является одной из форм аргументации святости прославляемого подвижника. Стремительный переход от одного простого суждения к другому, как видно, означает оперирование неопровержимыми доказательствами, не требующими развернутых разъяснений.

В пропорции частей целого повышенный и замедленный темпы — крайние точки, определяющие *верхний* и *нижний* пределы авторской маневренности в рассуждении. В соответствии с формами и задачами славословия агиограф или «останавливается» и долго раздумывает над какой-то важной идеей, или «скользит» по материалу, быстро преодолевая суждения.

Выражение оценок

С формами литературного изложения непосредственно связано и выражение авторских оценок. В житии святого оценка, неизменно сопровождающая панегирическое высказывание, выполняет дидактическую функцию и проявляется в двух формах — *пояснении* и *восклицании*.

В рассуждениях Епифания всякое богословствование носит поясняющий характер. Например, в ЖСР агиограф пытается определить духовный статус троицкого игумена, окруженного двенадцатью монахами. Символ евангельской полноты служит здесь способом классификации миссии св. Сергия. Он — пастырь, собравший вокруг себя столько же отшельников, сколько Бог призвал родоначальников израильских колен в Ветхом Завете, а Христос — апостолов в Новом. Оценка подвижнической деятельности святого заключается в богословском разъяснении непостижимости тайны «двенадцати».

Эмоциональные восклицания часто служат «границами», обрамляющими авторские пояснения. С их помощью агиограф апеллирует к чувствам слушателей — задает возбужденность в «переживании». Так, в ЖСтП, рассуждая о последствиях победы св. Стефана над волхвом Памом, Епифаний сообщает о намерении проповедника идти в Москву за епископом с целью массового воцерковления Перми. Свое отношение к замыслу просветителя автор передает восклицаниями: **«И како мощно быти без епископа? И кто может толь далече путь надолзе часто шествовати о епископлѣхъ вещьх...»** [ЖСтП, 160]. Эксплицитное обращение к аудитории представлено экспрессивным вопросом, которым автор выражает свое одобрение поступка святого.

После описания посвящения св. Стефана в епископы агиограф удивляется по другому поводу: **«И како достойт епископу быти и какову подовает ему достойнством быти?»** [ЖСтП, 162]. Возглас, оценивающий желание подвижника стать достойным архиереем, составлен по той же схеме: далее Епифаний объясняет, в чем состоит служение истинного пастыря.

Риторическое восклицание может быть передано не одним, а рядом вопросов. Продолжая рассуждение о том, как Господь вознаграждает св. Стефана высшим иерейским саном, агиограф восторгается: **«И кто не удивится о сем? Како ли не радоватися поистинѣ?»** [ЖСтП, 170]. «Спаянные» вопросы умножают коннотацию высказывания. Неспособный выразить свои чувства одним выражением и

приводя для этого несколько, автор тем самым обнаруживает безграничное восхищение творческим союзом Творца и подвижника.

В ЖСР, в котором Г. Прохоров отмечает «ровный» и «спокойный» характер изложения [166, 211], намного меньше эмоциональных обращений к слушателям. Как правило, это недоумения, что невозможно до конца прочувствовать внутреннее «делание» Старца. В «предисловии» агиограф признается: «Как могоу азъ вѣдныи въ нынѣшнее время Сергіево все по радю житіе исписати, и многаа исправленія его и неизчетныа троуды его сказати? Ъкоуда ли начноу? <...> Что подоваеть прѣвїе въспоманѣти?» [ЖСР, 5]. В «основной части», бесильный определить высоту подвига, автор восклицает: «Кто достигнетъ поистинѣ исповѣдати добродѣлаага житїа его, благодати цвѣтоущи въ дүши его?» [ЖСР, 75]. Указанный возглас предшествует важному размышлению о невыразимости духовного состояния отшельника, выдержавшего все лишения «пустыни». Это тайна, которую, по утверждению Епифания, сможет постичь только тот, кто сам войдет по такой «лѣствице».

Как части целого восклицания и пояснения находятся в прямо пропорциональной зависимости. Оценка, показывающая настроение слушателей, складывается из двух аспектов. В одном автор очерчивает эмоциональный «спектр», в другом — требует компетенции в богословских вопросах. Воздействие на адресата осуществляется с двойной силой: агиограф задает аудитории идею «переживания» и устанавливает соответствующую ей экспрессию.

СОЕДИНЕНИЕ СТРУКТУРНЫХ КОМПОНЕНТОВ В «ОСНОВНОЙ ЧАСТИ» АГИОГРАФИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ

Деление на компоненты

В житии святого компонование составляющих осуществляется тремя способами. «Целое» дробится на части, во-первых, раскрывающие разные состояния святого и других действующих лиц; во-вторых, определяющие отрезки текущего времени; в-третьих, обозначающие пространственные локусы воссоздаваемой реальности.

В ЖСтП представлены разные «деяния» св. Стефана, его окружения и самого автора. Подвижник переводит книги, проповедует,

разрушает пермские капища, молится, сооружает церкви. Старцы в «Затворе» изучают книги, епископ Герасим благословляет на подвиг, язычники в Перми вооружаются против просветителя, затем крестятся, внимают проповеди и плачут. Его агиограф — тоже плачет и хвалит. Каждому «делу» посвящены один или несколько структурных компонентов.

Некоторые состояния героев неоднократно повторяются. Например — назидание и гнев, свойственные соответственно святому и пермянам. В ЖСтП частое повторение этих однотипных составляющих предусматривают *полемический* тип композиционной организации.

Время, прослеженное в ЖСтП, отражает этапы апостольской миссии св. Стефана. В связи с хронологией его служения произведение делится на такие блоки: детство, отрочество, «затворное» иночество, проповедничество, святительство. Структурные компоненты первых двух биографических периодов «протекают» стремительно, остальные, более важные, согласно канону проповеднического жития, рассматриваются подробнее.

Пространство в *Житии* локализовано тремя географическими ориентирами. Прежде всего — это родина святого. Ей посвящен всего один фрагмент, сообщающий о рождении будущего просветителя. Второй локус — Пермь. Он представлен большинством компонентов. И третий — Москва. С ним связаны те части сочинения, в которых речь идет о посвящении св. Стефана в епископы, его преставлении и погребении: **«Положиша его въ пресловѹщемъ градѣ Москвѣ в монастыри Святого Впаса, въ церкви каменной»** [ЖСтП, 212]. Соотношение локусов подчеркивает «приобщающий» характер деятельности святого. Придя из чужой страны, он выполняет просветительскую миссию на периферии. По завершении задания он оставляет ее с тем, чтобы вернуться в священный центр.

В ЖСР разнообразные «деяния» героев сосредоточены в однотипных компонентах. Бог подает благодать св. Сергию, подвижник стяжает ее. Силой стяженной благодати троицкий игумен противостоит бесам, исцеляет страждущих, разрешает спорные ситуации, благословляет на подвиги, освящает новые места под строительство монастырей. Всякое «дело» святой начинает с молитвы, будь то утреннее славословие, или **«избывлованіе потребныхъ»**, или избрание **«красна мѣста»** для обители, или **«изведеііе источника»**, или вразумление **«лихонмца»**. Молитва — обязательное условие «делания», в композиции Жития эта связующая «скрепа» выступает показателем целостности текста.

Действующие лица второго плана посещают Старца и испрашивают благословения. В ЖСР многочисленные повторы схождения-стяжания, посещения-исцеления, испрашивания благословения устанавливают *чудотворческий* тип композиционной организации.

Отрезки времени, как и в ЖСтП, соответствуют ключевым этапам служения духоносца Богу. Агиограф выделяет такие блоки: пред-рождение, детство, отрочество, юношество, старческая зрелость. Большинство компонентов посвящены последнему периоду.

Пространственные локусы делятся на «многоактные» и «одноактные». Первые описываются в нескольких структурных единицах. Среди них: Ростов — место, где «**блаженный отрок**» родился, вырос и получил «**ѿ Бога видинъ разоумъ**»; Радонеж — город, в который переселился боярин Кирилл со своей семьей и в котором прошла юность подвижника; Маковецкая гора — лесная «пустыня», где святой безмолвствует; Москва — священный центр, куда митрополит **Алѣксѣй**, желающий «**повинѣтти святого на митрополїю**», вызывает игумена Сергия. Однако события *Жития*, за исключением нескольких фрагментов, проходят в обители «**Бѣлтыя Троицы**». Именно с ней связано членение сочинения на «одноактные» локусы — места, которые агиограф описывает всего один раз. На речках Киржач и Дубенка, а также в Голутвине, Высоцке и Серпухове воспитанники святого строят монастыри. Между новыми обителями и «**Бѣлтыя Троицы**» формируются иерархические отношения *центра и периферии*. При этом данная пространственная иерархия отражает смиренное подчинение учеников своему наставнику.

Способы деления (условно назовем их «субъектный» и «объектный») соотносятся как взаимодополняющие формы сегментации произведения. Субъектный основан на варьировании состояний героя, а объектный обусловлен особенностями изображения хронотопа.

Сцепление компонентов

В сцеплении структурных компонентов можно обозначить два принципа, согласованных как причина и следствие. Это — *симметричность* и обусловленная ею *замкнутость* литературного изложения. По мнению А. Слюсаря, в симметрии / асимметрии «наиболее полно проявляется взаимосвязь частей произведения» [184, 282]. В ЖСтП и ЖСР симметричное соотношение составляющих является признаком связности *compositio*.

Описывая начало подвижнического пути проповедника, агиограф сообщает, как постриженник «Затвора», **«аще видяше мѹжа мѹдра и книжна»**, становился ему **«совопросник и свесѣдникъ»** [ЖСтП, 60]. В период осуществления миссии уже Стефан является книжником, к которому пермяне идут **«на съвпрошенье и на истязанье»** [ЖСтП, 104]. Данная симметрия основана на согласовании противоположных состояний святого. Сначала он тянется к опытным старцам-книжникам, затем сам истолковывает Богооткровение, привлекающее к себе любознательную публику.

Симметричность воплощается также во взаимоотношениях св. Стефана и основанной им церкви. Епископ (земной образ Небесного Жениха) испытывает к церкви (образ Его возлюбленной невесты) такую же безграничную любовь, которую и она чувствует к нему. По прибытии в Пермь св. Стефан прежде, чем начать проповедь, строит церковь и **«украси ю всяким украшеньем, яко неvěстѹ добрѹ и преукрашенѹ»** [ЖСтП, 90]. Трепетное отношение жениха к невесте проявляется в стремлении её благоустроить.

А после преставления епископа возлюбленная, оставшись одна, не находит себе душевного спокойствия: **«Гдѣ жених мой водваряется?.. Плачу о себѣ, яко овдовѣхъ <...> да ся плачу о женистѣ своемъ день и ноць, да беспрестани рыдаю вдовѣства своего...»** [ЖСтП, 222]. Симметричное сцепление компонентов показывает уровень духовной связи между святым и основанной им церковью. Взаимоотношения возникают в период активной деятельности проповедника и обрываются, переходя на метафизический уровень, по истечении его жизни.

В ЖСР симметрия структурных составляющих воплощается в богословствованиях о «троичной» тайне. Комментируя троекратный возглас младенца в материнской утробе, агиограф намечает контуры дальнейшего рассуждения о служении подвижника Святой Троице. Нерожденный святой прокричал не **«без народа, или индѣ, в тиннѣ <...> но токмо при народѣ»**. Это означает, что **«въ всю землю изыдетъ слово ѡ немъ»** [ЖСР, 17]. С этой мыслью соотносятся фрагменты о посещениях «ближними» и «дальними» верующими радонежского Старца.

Младенец возвестил о себе во время богослужения, поэтому агиограф утверждает: **«Да молитвынникъ крѣпокъ боудетъ къ Богоу»**. Данное суждение связано с многочисленными эпизодами *Жития*, в которых речь идет о молитвенном общении св. Сергия с Богом. Ука-

зано место, где он прокричал — «въ церкви <...> на мѣстѣ чистѣ, святѣ». И далее повествуется о многих чудесах, произошедших во время совершения святым Литургии. Но важнее всего, что будущий подвижник «не провъзгласи единницею или дважды, но паче третицею». На этом основании агиограф заключает: «Да павитсѧ оученикъ **Святыхъ Троицы**» [ЖСР, 17], а в «похвальном слове» называет авву Сергия вдохновителем первого на Руси троицкого монастыря.

Все вышесказанное позволяет считать рассуждение о «троичности» композиционным центром ЖСР, связанным со всеми его структурными единицами. Каждая заданная тут мысль «отзывается» по меньшей мере в одном фрагменте сочинения.

Симметричное сцепление компонентов свидетельствует о замкнутости композиции в агиографических сочинениях Епифания Премудрого. Однажды введенная мысль повторяется устами того же или другого героя, включая автора, отражается в том же или новом состоянии действующего лица и т. д. «Первообразная» (исходное размышление) и «производная» (повтор) — начальная и конечная точки «циклического» изложения, при котором отдельные темы открываются и закрываются однородными компонентами. Симметричность и замкнутость *compositio* — взаимозависимые принципы, подчеркивающие степень связности жития. Представляется, что в ЖСР целостность выше, чем в ЖСтП, в котором нет «центра», согласованного со всеми его фрагментами.

Соотношение компонентов

В агиографическом произведении структурные единицы соотносятся по ряду признаков, среди которых выделим: согласование композиционной «триады», объем компонента, роль отдельного фрагмента в общей концепции прославления, взаимодействие рассудительных и повествовательных составляющих, связь диалогичности и монологичности изложения.

Сочинения Епифания Премудрого построены по классической схеме *exordium — narratio — epilogus*, где первый элемент — «предисловие», второй — «основная часть» и третий — «похвальное слово». По содержанию единицы этой «триады» соотносятся как приготовление — факты — обобщение.

Объем каждого структурного компонента зависит от предмета изложения. В ЖСтП фрагменты, раскрывающие перипетии ключевого

противостояния св. Стефана и Пама, большие по размеру, чем те, в которых речь идет об обучении святого, составлении им новой письменности, разрушении языческих капищ и т. д. А в ЖСР большими являются важные эпизоды о схождении благодати Св. Духа на избранный «сосуд», в то время, как рассказы о самих чудотворениях — последствиях восприятия божественной силы, относительно невелики.

Роль компонента прямо пропорционально его объему в панегирике. В ЖСтП и ЖСР объемные фрагменты содержат главные аргументы прославления. В них агиограф детально излагает особенности подвижничества святого, отличающие его в ряду других угодников Божьих.

Соотношение рассудительных и повествовательных составляющих, обусловлено задачами аргументации. В ЖСтП доминируют рассудительные формы, т. к. автор все время постигает значение просветительского «делания» св. Стефана. А в ЖСР больше повествовательных единиц — агиограф подтверждает высокий духовный статус св. Сергия всеми известными ему примерами.

Превалирование диалогического или монологического изложения в «основной части» обусловлено типом композиционной организации. В ЖСтП в освещении жизненной коллизии святого доминирует диалог, подчеркивающий *полемический* характер сочинения.

А в ЖСР диалог представляет собой незначительные вкрапления в авторский монолог. Но в тех фрагментах, где он реализован, агиограф воссоздает поворотные этапы становления св. Сергия. Так, с помощью диалога между сыном и престарелым отцом раскрывается намерение благочестивого юноши оставить мир. Диалог задействуется и в эпизоде встречи отрока с черноризцем, убеждающим того съездить за просфорой; в ситуации, когда прибывшие в «пустыню» иноки требуют, чтобы святой принял сан; а также каждый раз при встрече Старца с посетителями. Соотношение монолога и диалога как главной / вспомогательной композиционных форм усиливает *утвердительный* характер сочинения.

Многообразие способов согласования составляющих единиц свидетельствует об их тесной связи в композиции текста. Строгая зависимость между фрагментами предопределяет довольно сложную организацию агиографического произведения, предполагающую одновременное взаимодействие всех видов компонования.

КОНСТРУИРОВАНИЕ «СИЛЬНЫХ ЧАСТЕЙ» АГИОГРАФИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ

Формулы в «предисловии»

«Сильные части» жития сотканы из специальных компонентов — маркеров, выполняющих функцию концентрирования внимания реципиента. В «предисловии» это особого рода «формулы», которые в риторическом произведении выступают, по мнению Е. Черноиваненко, «главной единицей текста». Ученый считает, что «формула-синтагма» является «самым малым по объему «готовым словом», самым малым «общим местом» [215, 158]. В exordium ЖСтП и ЖСР реализованы несколько «готовых» формул. По функциональному признаку они различаются как *вступление, установка, обвинение и прошение*.

Согласно средневековой теории красноречия, обобщенной новгородским епископом Макарием, всякое высказывание начинается с вступления, «**и нже приводимъ и ѹготовляемъ сердца и разумъ слышателей к послушанию**» (цит. по: [79, 28]). В ЖСтП авторское «приготовление» содержит мысль о пользе жизнеописания святого: «**Иже преподобныхъ мужей житие добро есть слышати или и преписати памяти ради**» [ЖСтП, 50]. «Вступительная» формула настраивает слушателей на восприятие важной и, главное, полезной информации.

В ЖСР риторическое «приготовление» — троекратное славословие Творцу. Первое «**слава Богоу**» — хвала Создателю всего сущего: «**Ѡ всемъ и всачѣськихъ ради**». Второе — хвала Причине человеческого существования и духовного становления: «**Ѥже есть оупованіе наше, свѣтъ и животъ нашъ, въ Него же вѣроуемъ, въ Нъже крестихомся, ѡ Немъ же живемъ и движемся и есмы!**». И третье — хвала Тому, Кто явил спасение праведника: «**Показавшему намъ житіе мѹжа свѣта и старца дѹховна!**» [ЖСР, 1]. Здесь «вступительная» формула, представленная «нумерологической структурой» (В. Кириллин), задает молитвенное настроение слушателей.

«Введение» в предмет осуществляется посредством «установочной» формулы — структурного компонента, связывающего причину и развитие изложения. Такой маркер, «управляющий семантической системой произведения», Р. Пиккио называет «тематическим ключом» [161, 437]. Он служит обоснованием концепции сочинения. В его форме чаще всего выступает «отсылка к Библии и/или другим

авторитетным текстам» [160, 484], а основной функцией является наведение смысловых «мостов» в рассуждении [161, 466].

Как в ЖСтП, так и в ЖСР агиограф цитирует св. Василия Великого: «**Буди ревнитель право живущим и сихъ имена и жития и дѣла напиши на своемъ сердци**»¹ [ЖСтП, 50]. Призыв к аудитории унаследовать подвиги праведника — ключ к концепции панегирика. Цель прославления, выраженная словами одного из наиболее почитаемых учителей Восточной Церкви, в дальнейшем подробно раскрывается в биографии святого.

Определение задач сочинения сопровождается авторским «сокрушением» по причине неспособности их осуществить. В ЖСтП «обвинительная» формула состоит в обличении собственной «хүдости» и «грѣвости», с которыми агиограф приступает к «**благому делу списания**»: «**Азъ неключимый рабъ прострохъ недостойнѹю свою рѹкѹ, ѹбѣдихъ свое злосѣтное невѣданіе, дерзнухъ подроуни писати**» [ЖСтП, 56]. А в ЖСР Епифаний противопоставляет свое «неразумие» подвигам великого Старца.

В агиографических «предисловиях» подобное авторское уничижение, или, как его традиционно называют, «топос скромности», является композиционной константой. У Епифания Премудрого этот обязательный компонент вступления помогает обосновать творческий метод, применяемый в составлении жития.

Перед агиографом стоит задача поведать все, на что вдохновит Господь. Эта мысль раскрывается в молитве-прошении, логично вытекающей из топоса скромности. В ЖСтП этой «просительной» формулой, неоднократно повторенной автором, является фраза «**да аще Господь подастъ!**». А в ЖСР молитва-прошение приводится только один раз. Обобщая рассуждение о неготовности написать житие святого, агиограф просит у Бога «**дара словоу, разоуму и памѣт**»: «**Аще Богъ подастъ ми и вразоумитъ мѧ и наставитъ мѧ, своего си раба неключимаго**» [ЖСР, 8]. «Просительная» формула, в обоих произведениях выраженная одинаковым оборотом, выступает как «общий» композиционный компонент.

Употребление одних и тех же маркеров со строго предопределенным значением свидетельствует о составлении двух «предисловий» по одной схеме. В ней воплощается своеобразный «поэтический манифест» книжника, его *ars poetica*, как это обозначает Р. Пиккио. Литературное

¹ «Написание на сердце» — распространенный библейский образ (см. поучение Ап. Павла в [2 Кор. 3, 2–3]).

прославление святого предполагает выведение причины «списання», постановку задачи, искреннее исповедание своей духовной и созидательной «немощи» и, естественно, молитву к Творцу, как к единственной надежде преодолеть свое «неумение» и исполнить задуманное.

***Доказательно-опровергающая конструкция
в «похвальном слове»***

В epilogus ЖСтП и ЖСР маркеры объединены в обобщающее argumentatio святости. В нем агиограф ставит перед собой цель представить максимальное количество доказательств праведности подвижника.

В ЖСтП «похвальное слово» обладает сложной структурой. Его компоненты передают три состояния книжника: плач, утешение и собственно хваление. Начинается epilogus с авторского сокрушения в связи с преставлением св. Стефана. Вспоминая о встречах с подвижником, Епифаний противопоставляет свою и его духовности: «**Но обаче нынѣ, поминая твое долготръпѣние, и твое многоразумье, и благопокоренье, сам ся себе усрамляю и окаю, сам ся обрыдаю и рыдаю: ѱвы мнѣ!**» [ЖСтП, 240]. Данный маркер, выражающий душевную скорбь агиографа, является предпосылкой развития авторского «плача».

Епифаний «плачет» по нескольким причинам. Во-первых, он уже никогда не увидит друга своей юности: «**҂же бо не имам гдѣ видѣти тя коли! ҂же не имам прочее ктому ѱзрѣти тя сдѣ, понеже тебѣ ѱбо преставльшюся**». Во-вторых, в отличие от святого, который, «яко онѣ добрый Лазарь», почивает на «лоне Авраамовом», он все ещё продолжает «богатеть» грехами на земле: «**Бых богатъ грѣхн и лишени и стѣдних дѣлъ исполнихся, собрах многоразличное время грѣховное, тлетворныя страсти и дѣшевныя вреди**» [ЖСтП, 240]. В-третьих, обремененный духовным нестроением, он оказался лишенным молитвенника, способного угасить «пламя» его грехов. И, в-четвертых, теперь ему надлежит самостоятельно плыть по беспокойному житейскому морю: «**Како препроважю дѣшевнѣю ми лодью промежю волнами свѣтрѣпыми?**» [ЖСтП, 242]. Такой «насыщенный» плач передает всю гамму скорбных чувств агиографа, переживающего невосполнимую утрату.

Печаль сменяется утешением. Обращаясь к св. Стефану «**аки к живѣ**», Епифаний просит его принять «**похваление**», утверждая, что прославленного на небе праведника нужно прославить и на земле. Утешение обеспечивает композиционный переход от «плача» к «по-

хвале». Здесь *argumentatio* святости состоит в восхвалении заслуг подвижника. Похвала деяниям святого осуществляется в двух формах, согласованных как разные способы достижения одной цели. Прежде всего, агиограф «нагнетает» очевидные факты. А, кроме того, — нейтрализует возможные возражения своей аудитории. В риторике такие компоненты называют соответственно *probatio* (утверждение) и *refutatio* (опровержение) (см.: [48, 36]).

Перечисляя все виды деятельности св. Стефана, Епифаний именует его пророком, апостолом, крестителем, проповедником, евангелистом, благовестником, святителем, учителем, пастырем, посетителем, целителем, отцом, исповедником. Каждое суждение доказывается по формуле «обозначение — причина»: «Пастѹха ли нареку, понеже паслъ еси Христово стадо христѣанское, <...> посѣтителя ли тя толку, яко посѣти люди озлобленыя, <...> врача ли тя намѣню, яко ѹязвеныя от дѣвола идолослужениѣмъ чловѣки исцѣлилъ еси» [ЖСтП, 246]. Для представления очевидных аргументов святости просветителя книжнику достаточно указать исчерпывающий признак какого-нибудь его занятия.

В *probatio* несколько раз «вклинивается» *refutatio*. В нем агиограф утверждает, что св. Стефан должен почитаться также страстотерпцем, мучеником и воином. Но поскольку известно, что святой не совершил подобных подвигов в собственном смысле, и, следовательно, данное свидетельство может вызвать сомнения у слушателя, автор прибегает к обстоятельной аргументации этих деяний в переносном значении и тем самым опровергает все вероятные возражения своему неожиданному заявлению. Тут каждая мысль выводится по формуле «причина *такого* обозначения — форма выполнения подвига»: «Аще бо и не проляся кровь твоя мѹченичски изъвнѣдѹ, но обаче изволениемъ бысть мѹченикъ. Аще бо и не прѣставися мѹченичскою смертѹ, на нѹже и приготавлиа, но обаче многажды стрѣтоша тя многѣя мѹченическия смерти» [ЖСтП, 244]. Не сама смерть, а готовность добровольно принять ее уравнивает св. Стефана с христианскими мучениками и страстотерпцами. Агиограф снимает предполагаемые сомнения аудитории опровергающими аргументами. Выстраивая логические связи между ними, он таким способом доказывает «не-очевидное».

Probatio и *refutatio* — структурные компоненты *уверяющего* *argumentatio*, которые согласуются как взаимодополняющие части целого. В ЖСтП изложение неопровержимых фактов превалирует над обоснованием неявных. При этом обе формы риторического

убеждения содержат прямые доказательства святости прославляемого подвижника.

Прерывая завершающее хваление, автор выдвигает к себе требование soblystii главный принцип запоминающегося выступления — меру [48, 37]: «Доколѣ не остану много глаголати? Доколѣ не оставлю похваленію слова? Доколѣ не престану предложенаго и продолженнаго хвалословія?» [ЖСтП, 258]. «Вспомнив» правило достаточности речи, Епифаний плавно переходит к последнему структурному компоненту «похвального слова». В нем агиограф извиняется перед братией за чересчур растянутое и несовершенно «писаніе», которое просит исправить. Следовательно, в «похвале» ЖСтП маркеры тесно связаны между собой посредством «стыковочных» суждений.

В ЖСР epilogus так же, как и в ЖСтП, начинается с обоснования желания прославить великого Старца. Агиограф выражает его с помощью авторитетного «чужого» слова: «Тайнѹ царевуѹ добро есть хранити, а дѣла Божіа проповѣдати преславно есть (Тов. 12, 7)» [ЖСР, 145]. Цель, высказанная «тематическим ключом», выступает предпосылкой развития самого хваления.

Сетования по поводу своего недостойнства рассказывать о св. Сергии сосредоточены в следующем компоненте, логично продолжающим введение в предмет. Уничижая себя, агиограф обращается к святому с просьбой просветить его ум. При этом в качестве оправдания своему «дерзновению» он рассуждает о нравственной пользе предпринимаемого им дела: «Похвала бо его аже ѿ нас не оного что ползѣтъ, но намъ паче спасеніе дѣловое съдѣваетъ» [ЖСР, 147]. В данном суждении автор указывает на значение похвальной речи святому.

Определив задачу и возможности её достижения, Епифаний переходит непосредственно к argumentatio святости — перечислению заслуг св. Сергия. Probatio доказывается по формуле «подвиг, который был совершен»: «Троудъ великъ подати, и таготу бара дневнаго понести, и зной полудневный дѣльственѣ въспріати, и студень зимною велии пострада <...> Изъсѣхивъ тѣло свое постомъ и молитвами, истончивъ плоть и оумертви оуды соуща на земли, страсти телесныя покоривъ дѣловы, побѣдивъ бреды душевныя, поправъ сласти житійскія...» [ЖСР, 152–160] и под. Называние явных, не вызывающих ни у кого сомнений, достоинств троицкого игумена предполагает использование односложных неразвернутых утверждений.

Неопровержимого материала так много, что в одном месте агиограф прерывает *probatio* и категорично заявляет о недостижимости меры в хвалении: «Что же много глаголю, и глагола не престаю, оумножаю рѣчь, распростираа глаголы и продѣжаа слово, не могый по подобію нареци или похвалити достойно?» [ЖСР, 152]. В отличие от ЖСтП, здесь ритор не в состоянии определить достаточность панегирического высказывания, поэтому, остановившись на время, продолжает похвалу в том же темпе. Рассуждение о невозможности охарактеризовать все достижения подвижника выступает структурным компонентом, расположенным на месте разрыва длинного *probatio*.

Аналогичным образом, т. е. внутри «очевидного», реализуется *refutatio* — опровержение, содержащее всего один пример. Агиограф утверждает, что св. Сергей — вселенский святой. Не выезжая никуда из обители, он был известен не только по всей Руси, но и во всем мире. Доказательство противоречивого тезиса состоит из двух частей, причем каждая из них «разрывает» *probatio* не в одном, а в разных местах.

В первой части определяется особое взаимодействие святого с окружающим миром и объясняются его причины: «Не токмо въ царствоующемъ градѣ, но и въ Іерусалимѣ, не токмо єдинни православнїи почюдишася добродѣтелному житїю преподобнаго, но и невѣрнїи мнози оудивишася благопрєбывателнѣй жизни его: вѣше бо Бога възлюби всѣмъ сердцемъ своимъ <...> равно бо люблѣше всѣхъ и всѣмъ добро творѣше, и вси ємоу благотворѣху» [ЖСР, 150]. Троицким игуменом, возлюбившим ближнего больше самого себя, восхищаются христиане и не-христиане.

Во второй части утверждение противоречивого тезиса «укрепляется» наглядным примером. Доказывая вселенскую славу никуда не выезжавшего преподобного Сергия, автор для большей убедительности сравнивает свою «подвижность» с его «неподвижностью»: «Не исхода ѿ мѣста своего въ нынѣ предѣлы, развѣ ноужа нѣкыѣ, не взыска царствѣющаго града, ни Ѣвѣтыѣ горы или Іерусалима, тако же азъ окаанный и лишєнный разоума, полъзаа сѣмо и овамо, и преплаваа сѣдоу и овоудоу, и ѿ мѣста на мѣсто прехода» [ЖСР, 159]. Епифаний объездил весь Ближний Восток и, как заверяет, не достиг совершенства, а св. Сергей не отлучался далеко от «Ѣвѣтыѣ Троицы», но обрел внутренний покой, и это прославило его по всей земле. Пустынник избегал связей с миром и потому стал объектом всеобщего удивления, а книжник повсюду искал полезные контакты, но остался «лишєнный разоума».

Предугадывая возможные сомнения слушателей, агиограф утверждает повсеместную известность св. Сергия, противопоставляя собственную рассредоточенность духовной собранности радонежского подвижника. В ЖСР сложное *probatio*, усиленное опровержением предположительных возражений слушателя и сообщением о недостижимости меры в хвалении, выступает структурным компонентом, аккумулирующим разнородные доказательства в единое целое.

Последним маркером в «похвале» является традиционная молитва к святому. В ней агиограф называет св. Сергия заступником земли русской: «**Ѡ свѣщеннаѧ главо, прѣблаженный авва Сергіе великий! Не забуди насъ, нищихъ своихъ до конца, но поминай насъ всегда въ свѣтыхъ своихъ благопріятныхъ молитвахъ къ Господоу**» [ЖСР, 162]. Моление к праведнику — окончательное утверждение его святости.

В обобщающем *argumentatio* каждая композиционная единица подчинена *доказывающей* логике. В обоих произведениях она выражена своеобразным «панегирическим этикетом», который состоит в обосновании желания прославить святого, молитве к нему о помощи в этом деле, изложении «очевидных» и «неочевидных» доказательств (Н. Кошанский называет такой прием «изобретением правой и левой стороны источников» [115, 88]) и ещё одной молитве к праведнику как к ходатаю о грешных.

СПОСОБЫ ELOCUTIO

Виды ритмизации высказывания

Выразительность риторического произведения основывается на принципах построения убедительного высказывания. Среди них выделяют различные речевые изощрения: мелодичность и пышность при обязательной связности и правильности суждений, чувственность, предполагающую нагнетание аффектности в соответствии с выбранной темой (см.: [238, 45–108; 54, 105–113; 15, 176–178; 48, 39–40; 77, 362]). В сочинениях Епифания Премудрого речевые лексико-синтаксические украшения состоят, во-первых, в разнообразии видов ритмизации, во-вторых, в нахождении словесных определений, адекватных идейному содержанию панегирика.

По определению позднеантичного теоретика музыки Бакхия, ритм — определенный порядок движения (цит. по: [54, 107]). А в современном литературоведении считается, что ритм является ключевым способом «организованности речевого движения, которая опирается на периодическую повторяемость отдельных элементов этого движения и охватывает закономерности членения на отдельные речевые единицы, следования этих единиц друг за другом» [57, 260]. Итак, ритму в общем смысле отводится функция упорядочивания изложения.

В ЖСтП и ЖСР усматривается строгий ритмический порядок литературного изложения, который традиционно именуют «плетением словес». Это своеобразный «словесный орнамент», в основе которого лежит повтор [126, 117]. Повтор реализуется как внутри *колона* (синтагмы с неким количеством ударных единиц [156, 545]), так и в пределах *периода* (нескольких смежных колонов, сохраняющих одинаковое число ударений [48, 51]). «Плетение» достигается благодаря таким риторическим приемам, как «**подобное кончаніе**» (по греч. — «гомеотелевтон»), «**подобные падежи**» («гомеоптотон») и «**множественный союз**» («полисиндетон») (см.: [26, 131; 79, 26–30; 119, 58–80]).

Применяя одинаковые окончания соседних слов в колоне, агиограф моделирует конструкции с *ассонансным* ритмом. Ассонанс придает высказыванию мелодичности. В ЖСР «мелодия» авторского сокрушения по поводу нежелания очевидцев прославить св. Сергия звучит так: «**Никто же не дръзѣнаше писати о немъ: ни далній ни ближній, ни болшій ни меньшій**» [ЖСР, 2]. Здесь с помощью гомеотелевтонного «единозвучия» составлен рифмованный афоризм.

Внутри колона одинаковыми бывают и другие морфемы, чаще всего корни. Вопросая у Бога словесный «дар», агиограф убежден, что Господь в силах «**мое не-разоум-іе в-разоум-ити, и моему недоумѣні-ю оумені-е подати**» [ЖСР, 8]. «Удвоение» корня в пределах одного словосочетания задает *тавтологический* ритм. При этом «плетение» приобретает «тугую» форму — «вяжутся» не начала и концы колона, а его ключевые понятия.

В периоде могут повторяться грамматические формы одного или сразу нескольких слов синтагмы и тип синтаксической связи «на стыке» колонов. У Епифания такое «равнопадежье» зачастую сопряжено с «множественным» союзом. Например, в характеристике благодеейний Творца, который «**...могый даровати слѣп-ымъ прозрѣ-ніе, хром-ымъ хоже-ніе, глух-ымъ слыша-ніе, нѣм-ымъ проглагола-ніе**»

[ЖСР, 8]. Словосочетания «вяжутся» сочинительной связью и грамматической формой обоих слов. В итоге, в смежных колонах рифмуются как прилагательные, так и существительные, образуя своего рода «сдвоенную» рифму.

Автор ЖСтП и ЖСР часто обозначает вид полисиндентона — «и-связь». В ЖСтП книжник хочет рассказать всю жизнь просветителя: «И въ иночѣ-ствѣ, и въ священниче-ствѣ, и въ учитель-ствѣ, и въ святитель-ствѣ...» [ЖСтП, 50]. Здесь «множественный» союз соединяет однородные, контекстуально согласованные, синтагмы.

Сочетание «равнопадежья» с «и-связью» устанавливает сложный тип «плетения», при котором «вяжутся» начала и концы смежных колонов: «Недоуѣмѣніемъ погроужа-аса, и печалію оскръбла-аса, и оумомъ оудивла-аса, и желаніемъ побѣжда-аса» [ЖСР, 3]. Здесь полисиндентон способствует воссозданию полноты описываемого явления, которая возникает благодаря перечислению максимального количества пережитых агиографом состояний. Восторгаясь подвигами св. Сергия, он называет все, что прочувствовал и смог осознать в жизни великого Старца.

Но, пожалуй, наиболее распространенным видом повтора в периоде является употребление анафоры и эпифоры. Анафора («единоначатие»), понимаемая как подчеркивание основной мысли [126, 125], соединяет однотипные колоны. Сообщая о том, как собирался материал для жития, Епифаний свидетельствует: «Ѣлико слышахъ и разумехъ <...> елика Ѡ старецъ слышахъ, и елика своимъ очима видѣхъ, и елика Ѡ самого оустъ слышахъ, и елика оувѣдахъ Ѡ ниже вслѣдъ его ходившаго <...> и елика дрѹгаа нѣкаа слышахомъ» [ЖСР, 4–5]. Анафорическая конструкция «и елика», разновидность «и-связи», помогает агиографу выказать исчерпанность сведений о святом. Назвав все источники информации, он вкладывает в «елико» (т. е. — несколько) значение, с одной стороны, фрагментарности найденного материала, а, с другой, его возможной всеохватности.

Эпифора («единокончание») выполняет ту же функцию, что и анафора, — связывает соседние синтагмы. Вот как Епифаний объясняет причины, по которым начал прославление св. Сергия: «Не себѣ пишоу, а запаса ради, и памяти ради, и ползы ради» [ЖСР, 2]. В форме эпифоры тут выступает предлог «ради», обрамляющий каждый последующий колон в цепи.

Анафорический и эпифорический ритмы изложения — способы межфразового плетения. В ЖСтП и ЖСР агиографу свойственно за-

давать их как одним словом, так и словосочетанием, выражать как в пределах одного периода, так и в ряду смежных, как чередовать, так и синтезировать.

Примером последнего служит построение «плача инок» в ЖСтП. В его развитии Епифаний сначала горестно замечает, что отсутствовал в последнюю минуту жизни святого и не попрощался с ним вместе со всеми. Эмоциональный ритм устанавливает эпифорическое словосочетание: «**Бгда преставленье честнаго тела твоего бысть, тогда множайшем и братьямъ остүпльшим одръ твой, ұвы мнѣ, мнѣ не сүщү тү. Не сподовихся послѣдняго ти целовання и конечнаго прощениа, ұвы мнѣ, мнѣ не сүщү тү**» [ЖСтП, 240]. Агиограф сокрушается, что не выполнил положенных обрядовых действий.

Дальше экспрессивное воздыхание «**Ұвы мнѣ!**» выносится в начало каждого суждения и принимает форму анафоры. Ритм меняется. Душевная скорбь усиливается с каждым новым периодом: «**Ұвы мнѣ! Быхъ богатъ грѣхи и лишеньи и стүдныхъ дѣлъ исполнихъ <...> Ұвы мнѣ! Кто ми пламень ұгасит, кто ми тмү просвѣтитъ? <...> Ұвы мнѣ! Како скончаю мое житье, какъ препловү се море великое и пространное? <...> Ұвы мнѣ! Волнүяся посредѣ пүчины житийскаго моря, и како постигнү в тишинү ұмилениа и како дойдү в пристанище покаяния?**» [ЖСтП, 240–242]. Анафора выступает своеобразным заглавием всякого нового периода и, в то же время, средством связи в их длинном ряду. В данном фрагменте эпифорический и анафорический ритмы составляют единую комбинацию, в которой автор меняет способы межфразового плетения посредством всего одного словосочетания.

В сочинениях Епифания Премудрого «словесный орнамент» достигается с помощью повторения морфем, грамматических форм и синтаксических соединительных элементов. Возможно, прямая зависимость применения разнообразных видов «плетения» от употребления однотипных лексем и синтаксем в колонах и периодах соответствует тому риторическому принципу «ритмопеи», свойство которого Аристид Квинтилиан видит в созидательной способности [54, 113]. С помощью ритмопеи (определенных закономерностей реализации повторов) агиограф задает ритм, влияющий на интенсивность темпа литературного изложения, т. е. на насыщение текстового фрагмента замедленным или наоборот убыстренным переходом от одного суждения к следующему.

Виды словесных определений

В ЖСтП и ЖСР Епифаний ищет адекватные словесные обозначения двумя способами. Во-первых, находит точные эйдетические определения описываемым явлениям, во-вторых, отыскивает их явные и неявные параллели в некоем, чаще всего святоисторическом, контексте. Первые обозначения выражены качественными, в большей степени двусоставными, эпитетами, отличающимися, по мнению лингвистики Ф. Китч, своеобразием Епифаниевой поэтики [237, 172–189]. Вторые явлены символами. В средневековой эстетике они устанавливают, как следует из размышлений С. Бройтмана, верхний предел конструируемого образа [39, 170].

«Нахождение» качественных эпитетов — простой способ описания явления или создания портрета. Обобщая в «похвальном слове» ЖСР добродетели св. Сергия, агиограф выстраивает вереницу определений, указывающих конкретное качество игумена. Он — «чюдный», «тихий и кроткий», «смирёный, привѣтливый», «оутѣшителный». Стремясь передать высоту его духовного труженичества, Епифаний постепенно переходит от «обычных» форм к сложным, вмещающим сразу два характерных свойства: «...сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросердъдый, смиреномудрый и цѣломудренный, благоговѣнный...». Двусоставными эпитетами агиограф усиливает эмоциональное воздействие на слушателей. Кроме того, подставляя разные лексемы к одному корню, он перечисляет все проявления кого-нибудь подвига, например — любвеобильности: «...нищелюбивый, страннолюбивый и миролюбивый...» [ЖСР, 148].

«Выискивание» параллелизмов — сложный способ создания образов. Прославляя угодников или характеризуя кого-то из их окружения, автор соотносит по определенному признаку тип деятельности и присущие лицам качества с формами поведения некоей выдающейся личности и/или совсем отвлеченной реалией. При этом «сопоставимый» отождествляется с «сопоставляемым» по объединяющим их признакам. Следовательно, в агиографическом сочинении параллелизм выражается символом.

В ЖСтП и ЖСР отождествление «сопоставимого» и «сопоставляемого» достигается на основе таких признаков, как соответствие свойств и равнозначность совершенного действия. Так, одинаковые личностные качества обнаруживаются, прежде всего, между субъектом «списания» и известным историческим деятелем. Вот как

Епифаний определяет богоборца волхва Пама в ЖСтП: «**Ѧ, прелестниче и развращеню началниче, вавилонское сѣмя, халдѣйский род, хананѣйское племѣ, тмы темныя помраченое чадо, пентаполневъ сынѣ, египетския прелестныя тмы внѣче и разрѣшенѣго столпотворенья правнѣче!**» [ЖСтП, 132]. Здесь часть элементов сопоставления представлена не конкретным лицом, а одноликой массой. В этом случае Пам соответствует выделенному в ней типу, характеризующему образ библейского отступника.

Отождествление возможно также между личностью и каким-либо явлением. В ЖСР Епифаний обозначает св. Сергия следующими символами: «**лѣствица възводящѣа на высотѣ небесноѣ**», «**печалным оутѣшеніе**», «**маломощнымъ сѣкровище не оскоудное**», «**немѣщимъ повседневыя пища**», «**изнемогающимъ оукрѣпленіе**», «**малодѣшнымъ оутврѣженіе**», «**въ работахъ соущихъ свобоженіе**» [ЖСР, 149] и пр. Троицкий игумен, участвующий в духовном становлении своей братии, обладает теми же признаками, которые свойственны названным процессам жизнедеятельности человека или обстоятельствам их протекания. Поэтому св. Сергей символизирует каждую из этих реалий.

Подчеркивая соответствие особенностей, присущих угоднику Божьему и явлению действительности, агиограф иногда помещает символ в сравнительном обороте: «**...Яко свѣтило пресвѣтлое възсѣа посреди тмы и мрака, и яко цвѣтъ прекрасный посреди трѣнїа и вѣщець, и яко звѣзда незаходимаа, и яко лоуча тинно сїающи блистающе, и яко кринѣ въ юдоли мирскихъ, и яко кадило благоуханно, яко аблоко доверованное <...> ако основаніе церковное, яко столпъ непоколѣвимъ, яко вѣнецъ пресвѣтлын, яко корабль исплѣненъ богатства дѣховнаго...**» [ЖСР, 156–157]. Сопоставляя две реальности, автор выводит не отличия, а отношения тождества между ними. Благодаря необычным личностным качествам св. Сергей обозначает каждое из описанных явлений.

По признаку равноценности совершенного действия равенство устанавливается между субъектом «списания» и не-конкретным лицом, носителем определенного рода деятельности. В ЖСР по мере идеализации образа святой соотносится с исполнителем духовной миссии, поэтому он «**...безвременнымъ печальникъ, видимымъ помощникъ, насильствоующимъ и хищникомъ крѣпокъ овличитель, лихонимецъ възбранникъ, грѣшникомъ кающимъса вѣрный пороучитель...**» [ЖСР, 149]. Св. Сергей символизирует духовного наставника, руководствующего вверенную ему братию.

В ЖСтП и ЖСР «поиски» точного слова служат вспомогательным средством воссоздания образной системы. Эйдетические определения *прямо* указывают на качества эстетизируемой личности, а символы — *прикровенно*, через характерный признак. В «нахождении» определений приоритет отдается сложным двусоставным эпитетам, в моделировании которых московский книжник значительно превзошел, по верному наблюдению Ф. Китч, своих старших современников, серба Доментиана и болгаринев Евфимия Тырновского, Киприана и Григория Цамблака, упорядочивавших свои сочинения при помощи того же ритма «плетения словес» [237, 190]. А построение длинных символических рядов в ЖСтП и ЖСР не является, на наш взгляд, самоцелью, отличающей, как справедливо полагает Ю. Пелешенко, произведения орнаментального стиля в период XII—XV вв. [154, 13], а наделяется конкретной сюжетной функцией — способствует выведению идеала праведного слугителя Божьего.

* * *

В агиографических сочинениях Епифания Премудрого *compositio* подчинено жанровой цели панегирика — выражению похвалы святому. Организация материала, при котором, согласно концепции воспевания, рассуждение, одна из форм литературного изложения, является способом составления утверждений, а повествование, другая распространенная форма, выступает способом иллюстрирования каждой приведенной мысли конкретными примерами, представляет собой *энкомиастическую* (прославляющую) композицию. И в ЖСтП, и в ЖСР энкомиастическое *compositio* — «поле» творческого взаимодействия автора и перенимающего его пафос читателя. Хвалящий агиограф определяет предпосылки и тон восторженного переживания, а «покорный» слушатель проникается этим эмоциональным запалом, пронизывающим все произведение.

Отношение реципиента к предмету высказывания автор регулирует риторическими механизмами созидания формы произведения: эффективными технологиями литературного изложения, установлением строгих закономерностей соединения композиционных единиц и изощренными способами речевого лексико-синтаксического украшения.

Пропорция рассудительных и повествовательных форм указывает на то, какие из рассмотренных подвигов святого являются ключевыми и поэтому требуют наглядного подтверждения достоверными фактами, а какие настолько бесспорными, что не предполагают под-

робного иллюстрирования. В ЖСтП каждое суждение о перипетиях просветительской деятельности св. Стефана среди язычников «укрепляется» несколькими нарративными эпизодами. В ЖСР сообщение о всяком новом схождении / стяжании благодати влечет подробное изложение того, как именно это происходило, при каких обстоятельствах, при чем активном / пассивном участии и пр.

Маневрирование медленным и быстрым темпами рассуждения, чередующимися с размеренным повествованием, свидетельствует, во-первых, о степени эмоциональности, задаваемой автором, во-вторых, о желании активизировать богословскую компетенцию слушателя, которому надлежит мгновенно или, наоборот, призадумавшись «узнавать» описанные явления в контексте Св. Истории.

В «основной части» ЖСтП Епифаний чаще прибегает к замедленному темпу, при этом соотнося намерения и действия св. Стефана с аналогичными поступками предшествовавших ему апостолов-просветителей. А «основная часть» ЖСР, передающая последовательность восхождения св. Сергия духовной «лестницей», отличается плавной повествовательной размеренностью. Зато в «похвальном слове» как в ЖСтП, так и в ЖСР, агиограф использует преимущественно убыстренный темп. Это приводит к частой смене похвальных суждений, не предполагающих подробной аргументации, уже проделанной в «основной части».

Между видами выражения авторских оценок (экспансивными восклицаниями и вспомогательными разъяснениями) обнаруживается прямая зависимость. Чем важнее пояснение, тем сильнее привлекающие к нему внимание возгласы. В эмоционально восторженном ЖСтП авторских оценок, *изумительных* по характеру, намного больше, чем *мистических* в «спокойном» ЖСР. Однако в одном и в другом житии оценки автора очерчивают диапазон экспрессивности читателя в постижении воссозданной картины мира.

В результате специфического соединения композиционных единиц возникает высокая степень связности агиографического произведения, достигаемая благодаря одновременному задействованию нескольких принципов согласования структурных компонентов, таких как: деление, сцепление и соотношение. В пропорции частей целого фрагменты, раскрывающие деятельность святого, превалируют над теми отрывками, которые посвящены лицам второго плана. При этом симметрия — главная особенность *compositio*, объединяющая оба жития. А существование композиционного «центра» — их ключевое отличие. ЖСР центрируется вокруг идеи «троичности», в

нем каждый структурный компонент так или иначе связан с данной темой. В ЖСтП такой «скрепляющей» оси нет.

На «границах» панегирика сочетание маркированных композиционных единиц порождает «поэтический манифест» в «предисловии» и «панегирический этикет» в «похвальном слове». В обоих сочинениях Епифаний Премудрый выстраивает «манифест» и «этикет» по одной схеме, что, с одной стороны, является дополнительным аргументом в пользу его авторства, а, с другой, демонстрирует определенную тенденцию в обосновании задач и выведении нравственного назидания в агиографическом «списании». Примечательно, что и в ЖСтП, и в ЖСР очевидные и не-очевидные доказательства, сконцентрированные в утвердительно-опровергающей конструкции, составлены примерно в одинаковых пропорциях. Явных аргументов подавляющее большинство. Не-явных в ЖСтП — два, в ЖСР — один. Но только все вместе, очевидные и не-очевидные свидетельства, образуют убедительное *argumentatio* святости.

В риторическом произведении элокутивная техника выступает не только способом украшения литературного высказывания, но и обеспечивает «тугую» связь между структурными компонентами. В авторской деятельности *elocutio* — средство прямого управления чувствами слушателя.

В сочинениях Епифания Премудрого виды ритмизации (лексико-синтаксического «плетения») обнаруживают непосредственную зависимость организации формы от его содержания. Чем важнее, значительнее излагаемая мысль, тем разнообразнее повторяющиеся лексемы и морфемы, тем чаще меняются синтаксические элементы. Сохранение же одного вида повтора на протяжении длинного фрагмента придает высказыванию монотонный ритм, настраивающий слушателя на мистическую созерцательность. Стоит отметить, что в ЖСтП и ЖСР усматривается многообразие видов внутри- и междфразового «плетения», включая инверсию, продуктивное взаимодействие анафорического и эпифорического ритмов в ЖСтП.

«Найденное» слово, точное определение или скрытый параллелизм, ориентирует аудиторию на проникновенное осмысление духовного статуса кого-либо из воссоздаваемых лиц и, прежде всего, святого. Полнота некой изображенной картины возможна благодаря концептуальной согласованности эйдетических эпитетов и символов, находящихся в отношениях взаимного дополнения и образующих равные пропорции как в ЖСтП, так и в ЖСР.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Агиографические сочинения Епифания Премудрого *образоцентричны* по своей сути. Их формально-содержательное единство достигается благодаря выявлению предикативности образа святого — *святости*, обозначающей перманентное состояние праведника — его непрерывное «наполнение» Св. Духом.

В агиографическом произведении святость как не изменяемый в продолжение всего изложения способ существования образа святого является созидательно-соединительным элементом, влияющим на структурные уровни эстетического «целого»: автора (конструктивно-конститутивный компонент); читателя (воспринимающий компонент, бесконечно «оживляющий» произведение); образную систему с выраженной в ней доминантой — образом святого (идея); изложение биографии подвижника (форма); композицию (организация формы).

Для конструктивно-конститутивного компонента святость определяет авторское состояние эмоционального восторга, сохраняемое до конца литературного изложения. Умиление перед личностью святого — условие прославления величия Божьего, проявившегося в праведнике. Именно с таким чувством агиограф приступает к воссозданию деятельного союза Творца и духоносного избранника. Сообщая о своем настроении во вступительном «поэтическом манифесте» и подтверждая выдержанный тон в завершающем «панегирическом этикете», Епифаний Премудрый, с одной стороны, реализует собственную тенденцию эстетизации святого (задает ключевые темы в начале жития и закрывает их в конце) и, в то же время, отражает общепринятый жанровый подход восхваления подвижника.

Для воспринимающего компонента святость устанавливает состояние согласия читателя с прославляющим пафосом агиографа. В ЖСтП и ЖСР связь между автором и аудиторией отличается свойствами, традиционными в средневековом риторическом произведении. Епифаний «навязывает» слушателю мнение и, вместе с тем, знает (безошибочно констатирует) его реакцию (степень экспрессии) на предмет своего высказывания. Понимание и видение позиции читателя «изнутри» позволяет панегиристу пребывать с ним в одном ряду и единомысленно постигать им же воссозданную реальность. Кроме того, агиограф и его аудитория включены в образную систему

жития, где вместе с действующими лицами второго плана занимают её нижний иерархический уровень. В ЖСтП и ЖСР, как и в любом другом агиографическом произведении, образы автора и читателей представляют собой духовных со-путников, восходящих вместе со св. Стефаном и св. Сергием к Богу.

На уровне воплощения идеи святость влияет на алгоритм со-зидания и внутренне-внешнее наполнение образов Бога, святого и лиц второго плана. Епифаний Премудрый воссоздает два типа святости. В ЖСтП эстетизируется служение *апостола-просветителя*, а в ЖСР — *преподобного*. Типы святости предполагают определенную индивидуализацию образа святого, укрепленную дидактическим и символическим аспектами, а также особое субъектно-объектное проявление, обнаруживающееся в поведенческих императивах и символическом хронотопе.

В ЖСтП дидактическое начало образа св. Стефана отражает идею осуществления божественной воли в просветительской деятельности. А в ЖСР дидактическое начало образа св. Сергия содержит идею служения Св. Троице, исключительно благоволящей подвижнику с пред-рождения до самой смерти. Каждый святой, несмотря на общие задачи и божественную предопределенность, воссоздается индивидуализированным со-служителем Бога, получающим благодатные силы для осуществления конкретного подвига. Акцентирование внимания на исполнении праведником строго указанной ему миссии отвечает жанровой тенденции, устоявшейся в средневековой христианской литературе.

В символизации, сопоставлении святого с неким субъектом/ами (в отдельных случаях — явлениями), доминирующая роль отведена *другому* — как правило, известному и потому легко узнаваемому историческому лицу. В житиях святых всякий тип святости требует такого соотнесения, при котором образ *некогда* прославившегося подвижника предзадает личностные качества, присущие *теперь* воссоздаваемому праведнику. Основоположниками этой неукоснительно соблюдаемой агиографической традиции можно считать Ефрема Сирина и Кирилла Скифопольского. Не нарушая её в ЖСтП и ЖСР, Епифаний Премудрый заимствует устоявшиеся формы согласования между «сопоставимым» (священноисторические деятели) и «сопоставляемым» (св. Стефан и св. Сергий), реализованные впервые в сочинениях Кирилла Скифопольского, прежде всего, в *Житии Саввы Освященного*.

В ЖСтП субъектами соотнесения выступают, в первую очередь, апостолы-проповедники, а также волхвы и книжники. А в ЖСР — только избранные духоносцы, воспринявшие божественное душепитание ещё до рождения или сразу после него. Эстетизация праведника через *другого* осуществляется путем отождествления воссоздаваемого святого с некоторыми священоисторическими деятелями по признаку равноценности совершенного (самими ими либо над ними) действия. В результате, Епифаний «размещает» св. Стефана и св. Сергия на уготованном им месте в иерархии уже прославленных христианских подвижников.

Всякий подвиг отражается на формах поведения и предметах, окружающих святого. В поведении просветителя Стефана отличает усердие в деле проповеди. Его хронотоп вмещает книгу и обладает свойством воздействовать на язычников — менять их поведенческий тип. Поведение преподобного Сергия в начале пути-восхождения в большей степени ориентированно на «внутреннее», а в «зрелый» период — на «внешнее». Сначала праведнику присуще усердие в молитве и послушание родителям, позже — смиренномудрие в пастырском окормлении многочисленной братии. А хронотоп святого, наполненный божественными энергиями, озаряет каждого, кто по каким-либо причинам проникает в него. Это «силовое поле», способное преобразовать время-пространство находящегося в нем лица и даже влиять на изменение его образной предикативности. Попадая в него, «противники» делаются духовными «со-путниками» святого.

Безусловно, активное взаимодействие посредством стяженных энергий — распространенный тип отношений между святым и действующими лицами второго плана. Свойственная агиографии в принципе, такая связь особенно актуализирована в литературе пост-паламитской поры, после принятия догмата о синергийном сообщении Творца и подвижника.

На уровне воплощения формы житийного произведения святость диктует способы нахождения и логику расположения отобранного биографического материала — тем и подтем. Излагая *historia* святого, Епифаний приводит не просто яркие события его духовного труженичества, а «вспоминает» те показательные эпизоды, которые передают динамику постоянной со-причастности избранника Богу. Следуя раннехристианской традиции составления панегирика, московский книжник «отыскивает» материал, исчерпывающе раскрывающий особенности прославляемого им типа служения.

В ЖСтП *inventio* отражает становление христианского просветителя и этапы его апостольской проповеди. Основные события распространяют мотивный инвариант *антагоническое противостояние христианства и язычества*, указывающий на «проповеднический» сюжет средневековой литературы. А в ЖСР *inventio* сообщает о беспрерывном божественном благоволении избранному духоносцу. Здесь события преимущественно реализуют инвариантную модель *схождение / стяжание Св. Духа*, иллюстрирующую степень синергии Творца и праведника и указывающую на «чудотворческий» сюжет средневековой литературы.

Располагая «найденный» материал, агиограф строит риторическое *argumentatio* святости прославляемого подвижника. В сочинениях Епифания Премудрого авторские утверждения представлены рядом мотивов, передающих подробности осуществления святым конкретной миссии. При этом фабульные координаты — препозиция и постпозиция — выступают нарративными границами воплощенных мотивов. В ЖСР, из-за высокой предсказуемости развития локальных ситуаций, эпизодов, в которых одна из фабульных границ либо опускается, либо накладываются на координату следующей нарративной единицы, намного больше, чем в ЖСтП. В свою очередь, в ЖСтП препозиция и постпозиция выступают структурными элементами, обеспечивающими строгую хронологическую последовательность в изложении *historia*, не выдержанную в ЖСР в силу иных концептуальных задач.

Наконец, в организации формы агиографического произведения святость задает *энкомиастическую* (прославляющую) организацию материала, при которой рассуждение является «генерирующей» (определяющей ход панегирического высказывания) формой литературного изложения, а повествование — вспомогательным способом аргументации приведенных утверждений наглядными примерами. В сочинениях Епифания Премудрого риторическое *compositio* предполагает «тесное» сочетание трех основных механизмов авторского созидания: технологию изложения материала, соединение структурных компонентов (мельчайших композиционных единиц) и использование выразительных украшений.

В ЖСтП и ЖСР координация «рассудительных» и «повествовательных» форм изложения свидетельствует о желании автора эффектно прославить святого. Нанизывая подвиги просветителя, агиограф использует многообразие рассудительных форм, содержащих историографическую, богословскую и просто справочную информацию

об апостолах, сложных перипетиях их проповеди, заклятых врагах исповедуемого ими крещения, греческих и славянских составителях письменности и т. д.

В прославлении духоносного Старца-чудотворца такое разнообразие форм не просматривается. ЖСР — более «ровное» жизнеписание пустынножителя и игумена, требующее, согласно канону преподобнического жития, как можно больше сведений об исцелениях страждущих, небесных озарениях святого, чудесном благоволении Творца братии и т. д. По такой «умеренной» повествовательной форме изложения ЖСР типологически наиболее сопоставимо с древнекиевским *Житием Феодосия Печерского*, в котором Нестор передает максимум известных ему ситуаций исключительного подвижничества печерского игумена.

Темпы изложения и авторские оценки Епифаний варьирует в зависимости от задач, преследуемых в убеждении своих слушателей. Рассматривая проявление святости в каком-нибудь примечательном событии, агиограф выдерживает повествовательную размеренность. А о предпосылках либо последствиях миссии святого предпочитает или долго рассуждать, причем часто посредством *чужого*, но авторитетного компетентного слова, или стремительно переходить к следующему тезису аргументации.

Оценки, время от времени расставляемые автором, прямо зависят от богословского рассуждения, присущего Епифанию как в ЖСтП, так и в ЖСР. Перед тем, как дать надлежащее разъяснение в важном вопросе, агиограф обязательно привлекает внимание читателя при помощи эмоционального возгласа. Восклицания неизменно предшествуют богословствованию.

В результате такого искусного владения конститутивными приемами Епифаний «крепко» связывает структурные компоненты в «основной части» жития и задействует маркеры, концентрирующие внимание реципиента, в «предисловии» и «похвальном слове».

В построении *exordium* ключевая роль принадлежит *тематическому ключу*, определяющему концепцию панегирика. А в развитии *epilogus* структурообразующая функция отводится соотношению *probatio*, утверждению очевидного, и *refutatio*, утверждению неочевидного, путем опровержения возможных сомнений и недоумений слушателя.

Как в ЖСтП, так и в ЖСР идейную направленность прославления задает один и тот же тематический ключ — слова св. Василия Великого

о необходимости подражать подвигам выдающихся святых. Использование известного высказывания авторитетнейшего лица в качестве концептуальной основы восхваления является менее распространенным подходом в агиографической литературе, чем привлечение для этой цели библейских, чаще всего, евангельских выражений. А доказательная конструкция, в которой утверждение очевидного несоизмеримо превалирует над утверждением не-очевидного, — традиционный тип обобщающего *argumentatio*, корни которого восходят к творчеству все тех же Кирилла Скифопольского и Ефрема Сирина.

Элокутивная техника обнаруживает установку Епифания, прежде всего, на молитвенную сосредоточенность, которая достигается в ритмическом «плетении» — многократном употреблении одинаковых лексических и/или синтаксических единиц в пределах длинного текстового фрагмента. Кроме того, риторические поиски определенных и символов, характеризующих *данного* святого, демонстрируют возможности эйдетического (понятийно-образного) мышления агиографа. Он видит характерные свойства прославляемого лица и поэтому в состоянии представить их поэтически завуалировано или, наоборот, недвусмысленно. Анализ ЖСтП и ЖСР показывает, что степень реализации Епифанием Премудрым двух основных способов *elocutio* — ритмизации высказывания и нахождении словесных обозначений — во многом выделяет его памятники в ближайшем литературном контексте (скажем, среди сочинений сербов Доментиана и Пахомия Логофета или болгар Евфимия Тырновского, Киприана и Григория Цамблака).

Наряду с фактически абсолютным следованием устоявшимся жанровым принципам в воссоздании образной системы и реконструировании *historia* со-служения Творца и избранного праведника, реализация приемов украшения риторического высказывания — главная особенность поэтики, заметно отличающая тексты Епифания Премудрого от ряда других агиографических произведений, написанных на рубеже XIV–XV ст.

Библиография

1. **БІБЛІА**, сирѣчь книги Свѣщеннагѡ Писанїа Ветхѡгѡ и Новагѡ завѣта. — 2-е изд. — СПб., 1900. — 1658 с.
2. **Житіе и жизнь и мало исповеданіе от чюдес иже въ святыхъ отца нашего Петра, архієпископа Кыевскаго и всея Р҃си** // Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. — Л.: Наука, 1978. — Приложение 1. — С. 205–215.
3. **Житіе и жизнь и вѣчасти сказаніе иже во святыхъ ѿца нашего Николы, архієпископа Мирѣскаго чюдотворца** (редакция Симеона Метафраста) / Подг. текста М. С. Крутовой // Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. — М.: Мартис, 1997. — С. 9–95.
4. **Житіе преподобнаго и богоноснаго отца нашего иг҃мена Сергіа чюдотворца** / Сообщил архим. Леонид // Памятники древней славянской письменности. — М., 1885. — Т. 50. — С. 5–165.
5. **Житіе преподобнаго и богоноснаго отца нашего Феодосія, иг҃мена Печерскаго** / Подг. текста, перевод и коммент. О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI–XII века / Вступ. статья Д. С. Лихачева, Сост. и общ. ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. — М.: Художественная литература, 1978. — С. 305–393.
6. **Житіе преподобнаго отца нашего Романа, творца кондакаревн** // Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь, дни 1–3. — СПб., 1870. — С. 3.
7. **Житіе свѣтыхъ Сервскихъ Просвѣтителей Симеона и Саввы** // *Legendes Slaves du moyen age (1169–1237). Les Nemanian. Vies de st. Symeon & de st. Sabba.* — Paris, 1858. — 76 p.
8. **Синайскій Патерик** / Подг. изд. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина; Под общ. ред. С. И. Коткова. — М.: Наука, 1967. — 407 с.
9. **Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа** / Подг. текста Т. Ф. Волковой, О. Б. Рыбаковой; Перев. Г. М. Прохорова // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г. М. Прохорова. — СПб.: Глагол, 1995. — С. 50–263.
10. **Аверинцев С. С.** Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М.: Языки русской культуры, 1996. — С. 244–318.
11. **Категории поэтики в смене литературных эпох** / С. С. Аверинцев, М. Л. Андреев, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер, А. В. Михайлов // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наследие, 1994. — С. 3–38.

12. *Аверинцев С. С.* Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: Специфика художественного образа / Отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наука, 1983. — С. 223–260.
13. *Аверинцев С. С.* От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р. Х. // Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / Перев. с сир. и греч., сост., пред. и комм. С. С. Аверинцева. — К.: Дух і Літера, 2003. — С. 525–588.
14. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийский литературы. — М.: Coda, 1997. — 343 с.
15. *Аверинцев С. С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М.: Языки русской культуры, 1996. — С. 158–190.
16. *Адрианова-Перетц В. П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // Труды отдела древнерусской литературы. — М.; Л.: Наука, 1964. — Т. 20. — С. 41–71.
17. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. — М.; Л.: Издательство АН СССР, 1947. — 187 с.
18. *Александров А. В.* Авторитет или автор? // Діалог. Медіа-студії: Збірник наукових праць / За заг. ред. О. В. Александрова. — Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2005. — Вип. 2. — С. 6–24.
19. *Александров О. В.* Відображення культу землі в києворуській агіографічній прозі // Медієвістика: Зб. наукових статей. — Одеса: Астропринт, 2000. — Вип. 2. — С. 15–26.
20. *Александров О. В.* Семантика святості у києворуській християнській книжності XI–XII ст. // Історія та сучасність християнства: Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25–26 грудня 2000) / Відп. ред. О. В. Александров. — Одеса: Астропринт, 2001. — С. 6–12.
21. *Александров А. В.* Символическая структура проповеди в Слове о Законе и Благодати // Серебряный век: Диалог культур. Сборник научных статей по материалам Международной научной конференции памяти проф. С. П. Ильева / Отв. ред. Н. М. Раковская. — Одесса: Астропринт, 2003. — С. 71–79.
22. *Александров О. В.* Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. — Одеса: Астропринт, 1999. — 272 с.
23. *Алиссандратос Ю. А.* Следы патристических типов похвал в Житии Стефана Пермского // Древнерусская литература. Источниковедение. — Л.: Наука, 1984. — С. 64–74.
24. *Амфитеатров А. В.* Собрание сочинений. — СПб.: Просвещение, 1913. — Т. 18: Дьявол. Дьявол в быте, легенде и в литературе средних веков. — 404 с.

25. *Аннушкин В. И.* Композиция и терминология первой русской «Риторики» // Риторика и стиль / Под ред. Ю. В. Рождественского. — М.: МГУ, 1984. — С. 42–68.
26. *Антонова М. Ф.* Некоторые особенности стиля «Жития Стефана Пермского» // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1979. — Т. 34. — С. 127–133.
27. *Байчева М.* Канонът и природата в агиографията през XIV–XV в. Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри // Търновска книжовна школа. — София: Издателство на Българската Академия на науките, 1984. — Т. 3: Григорий Цамблак: Живот и творчество. — С. 151–160.
28. *Байчева М.* Проблемът за светския подвиг на героите в «Похвално слово за Евфимий» от Григория Цамблак и «Житие на Стефан Пермски» от Епифаний Премъдри // Търновска книжовна школа. — София: Издателство на Българската Академия на науките, 1985. — Т. 4: Културно развитие на Българската държава. Краят на XII–XIV век. — С. 41–46.
29. *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. — К.: Next, 1994. — С. 69–257.
30. *Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. — К.: Next, 1994. — С. 268–317.
31. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 234–408.
32. *Безобразов П.* Византийские сказания // Византийское обозрение, издаваемое при историко-филологическом факультете Императорского Юрьевского университета / Под редакцией В. Э. Рогеля. — Т. 1, вып. 1/2. — Юрьев, 1915. — С. 117–224; Т. 2, вып. 1. — Юрьев, 1916. — С. 1–96.
33. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Общ. ред. Ю. С. Степанова. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — 456 с.
34. *Берман Б. И.* Читатель жития. Агиографический канон русского средневековья и традиции его восприятия // Художественный язык средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. — М.: Наука, 1982. — С. 159–183.
35. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. — Одесса: Гносисъ, 1919. — 167 с.
36. *Боева Л.* Некоторые проблемы старшей болгарской и древнерусской литературы в компаративном аспекте // Годишник на Софийския университет. Литературознание. — София, 1999. — Т. 87, кн. 2. — С. 5–45.
37. *Борисов Н. С.* О некоторых литературных источниках «Жития Сергия Радонежского» // Вестн. Моск. ун-та. Серия 8. История. — М., 1989. — № 5. — С. 69–79.
38. *Борисов Н. С.* Сергей Радонежский. — М.: Молодая гвардия, 2002. — 298 с.

39. *Бройтман С. Н.* Историческая поэтика: Учеб. пособие. — М.: РГГУ, 2001. — 320 с.
40. *Бычков В. В.* Из истории византийской эстетики // Византийский временник. — М.: Наука, 1976. — Т. 37. — С. 160–191.
41. *Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник. — М.: Наука, 1973. — Т. 34. — С. 151–168.
42. *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*: В 2 т. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — Т. 1: Раннее христианство. Византия — 575 с.; Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. — 527 с.
43. *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости: В 6 т. — Нижний Новгород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 2001. — Т. 6: О богослужении Православной Церкви. — С. 7–131.
44. *Вевюрко Т.* Поэзия vs проза и некоторые другие проблемы изучения архаической израильской поэзии // Библия: Литературоведческие и лингвистические исследования / Отв. ред. С. В. Лезов, С. В. Тищенко. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1999. — Вып. 3. — С. 84–107.
45. *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — С. 300–310.
46. *Вигзелл Ф.* Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1971. — Т. 26. — С. 232–243.
47. *Волкова Т. Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1979. — Т. 33. — С. 228–237.
48. *Гаспаров М. Л.* Античная риторика как система // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М.: Наука, 1991. — С. 27–59.
49. *Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. — М.: Наука, 1984. — 319 с.
50. *Гаспаров М. Л.* Поэзия и проза — поэтика и риторика // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наследие, 1994. — С. 126–159.
51. *Гаспаров М. Л.* Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М.: Наука, 1986. — С. 91–169.
52. *Гей Н. К.* Историческая поэтика и история литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. — М.: Наука, 1986. — С. 117–128.
53. *Георгиев Е.* Разгръщане на новаторските тенденции в книжовното дело на Евтимий Търновски от неговите ученици и последователи // Търновска книжовна школа. — София: Издателство на Българската Академия

- на науките, 1980. — Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. — С. 37–48.
54. Герцман Е. В. Византийское музыкознание. — Л.: Музыка, 1988. — 256 с.
 55. Гинзбург Л. Я. О литературном герое. — Л.: Советский писатель, 1979. — 222 с.
 56. Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. — Л.: Советский писатель, 1971. — 443 с.
 57. Гиришман М. М. Литературное произведение: Теория художественной целостности. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 528 с.
 58. Гиришман М. М. От ритмики стихотворного языка к ритмической композиции поэтических произведений // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. — М.: Наука, 1986. — С. 306–334.
 59. Гринцер П. А. Санскритская поэтика и античная риторика: теория «украшений» // Восточная поэтика: Специфика художественного образа / Отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наука, 1983. — С. 25–60.
 60. Грихин В. А. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого // Ученые записки Пермского университета. Проблемы типологии и истории русской литературы. — Пермь, 1976. — № 304. — С. 193–213.
 61. Грихин В. А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV в. — М.: Издательство МГУ, 1974. — 67 с.
 62. Грихин В. А. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого // Филологический сборник. — Алма-Ата, 1973. — Вып. 12. — С. 79–87.
 63. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб.: Из-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. — 960 с.
 64. Голубцов А. П. О значении преподобного Сергия Радонежского в истории русского монашества. — М., 1892. — 341 с.
 65. Горський В. С. Образ святості в давньоукраїнській культурі. На ґрунті аналізу «Киево-Печерського Патерика» // Українське барокко / Під ред. О. В. Мишанича. — К.: Наукова думка, 1993. — С. 65–70.
 66. Горский В. С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Историко-философские очерки. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 169–177.
 67. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — 2-е изд. — М.: Наука, 1984. — 350 с.
 68. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М.: Искусство, 1990. — 396 с.
 69. Демин А. С. Древнерусские рукописные книжные предисловия XI–XII в. На пути к массовому адресату // Русская старопечатная литература XVI — первой четверти XVIII в. Тематика и стилистика предисловий и послесловий / Под ред. А. С. Демина. — М.: Наука, 1981. — С. 12–26.

70. Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова / Отв. ред. В. П. Гребенюк. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 760 с.
71. Демин А. С. Художественные миры древнерусской литературы. — М.: На- следие, 1993. — 224 с.
72. Дионисий *Ареопагит*. О небесной иерархии / Перевод Н. Г. Ермаковой; под общ. ред. Г. М. Прохорова // Восточные отцы и учителя Церкви V-го века. Антология / Состав., биограф. и библиограф. статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). — М.: МФТИ, 2000. — С. 322–354.
73. Дмитриев Л. А. Сюжетное повествование в житийных памятниках XIII–XV в. // Истоки русской беллетристики. — Л.: Наука, 1970. — С. 208–262.
74. Дмитриев Л. А. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в. // Труды отдела древнерус-ской литературы. — М.; Л.: Наука, 1964. — Т. 20. — С. 72–89.
75. Дончева-Панайотова Н. Григорий Цамблак и българските литератур-ни традиции в източна Европа XV–XVII в. — Велико Търново: Веста, 2004. — 575 с.
76. Духанина А. В. К вопросу об атрибуции Пространной редакции Жития Сергия Радонежского: лингвистические данные // Древняя Русь: Вопро-сы медиевистики. — М., 2006. — № 3. — С. 5–19.
77. Общая риторика / Ж. Дюбуа, Ф. Эделин, Ж.-М. Клинкенберг, Ф. Мэнге, Ф. Пир, А. Трикон; Общ. ред. и вступ. статья А. К. Авеличева. — Благо-вещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. — 376 с.
78. Ефимий *Зигабен*. Толковая Псалтырь, изъясненная по свято-отеческим толкованиям: В 2 ч. / Перев. с греч. — М.: Талан, 1996 (Репр. изд. 1882 г.). — Ч. 1. — 474 с.; Ч. 2. — 420 с.
79. Елеонская А. С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
80. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Вступ. статья А. И. Сидорова. — М.: Паломник, 1996. — 189 с.
81. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византий-ской теории образа // Художественный язык Средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. — М.: Наука, 1982. — С. 108–125.
82. Живов В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. — М.: Гнозис, 1994. — 112 с.
83. Жирмунский В. М. Композиция лирического стихотворения // Жир-мунский В. М. Теория стиха. — Л.: Советский писатель, 1975. — С. 433–578.
84. Жирмунский В. М. Задачи поэтики // Жирмунский В. М. Теория литера-туры. Поэтика. Стилистика. — Л.: Наука, 1977. — С. 15–55.
85. Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. — 234 с.

86. *Забияко А. П.* Святое и грешное // Литературная учеба. — М., 1998. — № 3. — С. 174–193.
87. *Зелинский И.* Епифаний Премудрый как автор житий // Труды Киевской духовной академии. — К., 1897. — № 3. — С. 230–232.
88. *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики / Пер. с франц. И. К. Стаф. — СПб.: Алетейя, 2003. — 544 с.
89. *Иванова К.* Болгарская переводная литература X–XIV вв. в контексте «Slavia Orthodoxa» // *Studia slavica mediaevalia et humanistica* / Ed. by R. Picchio. — Rome, 1986. — № 2. — Р. 361–371.
90. *Иванова К.* Византийские источники на Похвалната за Константин и Елена от Патриарх Евтимий Търновски // Старобългарска литература. — София, 1981. — № 10. — С. 3–15.
91. *Иванова Н. Д.* Образное слово и понятие в «Житии Сергия Радонежского» // Литература Древней Руси: Межвуз. сб. науч. трудов. — М.: Наука, 1988. — С. 31–38.
92. *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.) / В сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди; перев. с англ. А. А. Белозеровой, Е. И. Ванеевой, В. Г. Герцик, О. В. Гончаровой, Е. Н. Гордеевой, З. Е. Егоровой, К. Н. Юзбашяна. — СПб.: Алетейя, 2002. — 529 с.
93. *Кенанов Д.* Славянска метафрастика. — Велико Търново: Пик; Пловдив: Жанет-45, 2002. — 279 с.
94. *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). — СПб.: Алетейя, 2000. — 320 с.
95. *Киселева М. С.* Учение книжное. Текст и контекст древнерусской книжности. — М.: Индрик, 2000. — 256 с.
96. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. — М.: Аспект-Пресс, 1996. — 368 с.
97. *Климова С. М.* Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. — СПб.: Алетейя, 2004. — 329 с.
98. *Клосс Б. М.* Избранные труды: В 2 т. — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 1: Житие Сергия Радонежского. — 568 с.
99. *Кожин В. В.* История Руси и русского слова. Опыт беспристрастного исследования. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.
100. *Кожин В. В.* Сюжет, фабула, композиция // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении: В 3 кн. — М.: Наука, 1964. — Кн. 2. — С. 421–491.
101. *Колесов В. В.* Древнерусский литературный язык. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. — 296 с.
102. *Колесов В. В.* Древнерусский святой // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 48. — С. 96–99.
103. *Колесов В. В.* Древняя Русь: Наследие в слове. — СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского университета, 2000. — Кн. 1: Мир человека. — 326 с.

104. Колесов В. В. Древняя Русь: Наследие в слове. — СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского университета, 2001. — Кн. 2: Добро и зло. — 304 с.
105. Колесов В. В. Сергей Радонежский: художественный образ и символ культуры // Житие Сергия Радонежского / Состав. В. В. Колесова. — М.: Советская Россия, 1991. — С. 319–336.
106. Колесов В. В. Средневековый текст как единство поэтических средств языка // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. — Т. 50. — С. 92–98.
107. Коновалова О. Ф. Конструктивное и стилистическое применение цитат в «Житии Стефана Пермского», написанном Епифанием Премудрым // Zeitschrift für Slawistik. — München, 1979. — Bd. 24, H. 4. — S. 500–509.
108. Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы. — М.; Л.: Наука, 1970. — Т. 25. — С. 73–82.
109. Коновалова О. Ф. «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. — М.; Л.: Наука, 1966. — Т. 22. — С. 101–111.
110. Коновалова О. Ф. Похвальное слово в «Житии Стефана Пермского». Форма и некоторые стилистические особенности // Сборник статей по методике преподавания иностранных языков и филологии. — Л., 1965. — Вып. 2. — С. 98–112.
111. Коновалова О. Ф. Сравнение как литературный прием в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым: Из наблюдением над стилем панегирической литературы XIV–XV в. // Сборник статей по методике преподавания иностранных языков и филологии. — Л., 1963. — Вып. 1. — С. 117–137.
112. Концевич И. М. Святость // Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации / Состав. О. П. Платонов. — М.: Энциклопедия русской цивилизации, 2000. — С. 777–778.
113. Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). — М.: Языки русской культуры, 2000. — 199 с.
114. Кохтев Н. Н. Культура ораторской речи // Культура русской речи: Учебн. пособ. / Под ред. Л. К. Граудиной и Е. Н. Ширяева. — М.: Норма, 2000. — С. 98–148.
115. Кошанский Н. Ф. Частная реторика. — 3-е изд. — СПб., 1832. — 162 с.
116. Куделин А. Б. Автор и традиционалистский канон // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П. А. Гринцер. — М.: Наследие, 1994. — С. 222–266.
117. Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика. — М.: Наука, 1983. — 262 с.

118. *Кузнецова Т. Н.* Автор и читатель житий. К кому обращались в своих сочинениях Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет // Русская речь. — М., 2000. — № 5. — С. 93–97.
119. *Лакхманн Р.* Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического / Перев. с нем. Е. Аккерман. — СПб.: Академический проект, 2001. — 367 с.
120. *Левитан Л. С., Цилевич Л. М.* Основы изучения сюжета. — Рига: Звайгзне, 1990. — 185 с.
121. *Левитан Л. С., Цилевич Л. М.* Сюжет в художественной системе литературного произведения. — Рига: Зинатне, 1990. — 512 с.
122. *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII веков. — Минск: Экономпресс, 2001. — 352 с.
123. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Е. В. Морозовой; Общ. ред. С. К. Цатуровой. — М.: Прогресс, 2001. — 440 с.
124. *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). — М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1962. — 162 с.
125. *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. — М.: Издательство АН СССР, 1958. — 67 с.
126. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. — 3-е изд. — М.: Наука, 1979. — 376 с.
127. *Лихачев Д. С.* «Преодоление слова» в стиле «плетение словес» и историко-литературное значение этого явления // Търновска книжовна школа. — София: Издательство на Българската Академия на науките, 1980. — Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. — С. 9–25.
128. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. — Л.: Художественная литература, 1985. — 352 с.
129. *Лоевская М. М.* Соблюдение и нарушение канона во вступительной части агиографических произведений (на материале житий XI–XVII в.) // Стереотипность и творчество в тексте: Межвуз. сб. науч. трудов. — Пермь, 2000. — С. 262–276.
130. *Лопарев Х. М.* Агиография VIII–IX в. как источник византийской истории // Византийское обозрение, издаваемое при историко-филологическом факультете Императорского Юрьевского университета / Под редакцией В. Э. Регеля. — Юрьев, 1916. — Т. 2, вып. 1. — С. 167–176.
131. *Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. — Пг., 1914. — 568 с.
132. *Лопутько О. П.* О природе устойчивых формул древнерусской письменности // Герменевтика древнерусской литературы / Отв. ред. М. Ю. Люстров. — М.: Наследие, 2000. — Сб. 10. — С. 80–87.
133. *Лосев А. Ф.* О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки / Отв. ред. И. Ф. Муриан. — М.: Наука, 1973. — С. 6–15.

134. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. — М.: Искусство, 1995. — 320 с.
135. *Лосев А. Ф.* Теория художественного стиля // Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля / Состав. и автор предис. А. А. Тахо-Годи. — К.: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. — С. 169–275.
136. *Лотман Ю. М.* Исторические закономерности и структура текста : Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПб., 2001. — С. 339–363.
137. *Лотман Ю. М.* Заметки о структуре художественного текста : Текст как семиотическая проблема // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. — СПб.: Искусство-СПб., 2002. — С. 196–202.
138. *Лотман Ю. М.* Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. — Тарту, 1975. — Вып. 365. — С. 120–143.
139. *Лучников М. Ю.* Риторический тип литературного произведения. К постановке проблемы // Целостность литературного произведения как проблема исторической поэтики / Отв. ред. В. И. Тюпа. — Кемерово: Издательство КГУ, 1986. — С. 54–68.
140. *Лыткин Г. С.* Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык (1383–1501). — М.: Паломникъ, 1996. (Реприн. изд. 1889 г.). — 451 с.
141. *Максим Исповедник.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника: В 2 кн. — М.: Мартис, 1993. — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перев., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. — С. 154–185.
142. *Мартюшев А. М.* «Епифаниева» повесть как исторический документ о коми народе // Записки Общества изучения Коми края. — Усть-Сысольск, 1929. — Вып. 2. — С. 12–34.
143. *Мартыанова С. А.* Поведение персонажа // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 261–270.
144. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова // Acta Universitatis Carolinae Philologica. — Praga, 1976. — Monographia 63. — 145 с.
145. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в. // Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. — М.: Институт Ди-Дик, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. — С. 337–526.
146. *Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика // Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. — М.: Институт Ди-Дик, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. — С. 277–336.

147. *Мелетинский Е. М.* Семантическая организация мифологического повествования и проблема семиотического указателя мотивов и сюжетов // Ученые записки Тартуского госуниверситета. Труды по знаковым системам. — Тарту, 1983. — Вып. 635. Т. 16: Текст и культура. — С. 115–125.
148. *Миллер Т. А.* От поэзии к прозе. Риторическая проза Горгия и Исократа // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М.: Наука, 1991. — С. 60–105.
149. *Минеева С. В.* Истоки и традиции русского агиографического жанра // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. — М., 2000. — № 1. — С. 20–31.
150. *Момина М. А.* Самоподобные песнопения в церковнославянских богослужебных рукописях // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 165–184.
151. *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV в. // Русь и южные славяне: Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 7–113.
152. *Мулич М. И.* Сербские агиографы XIII–XIV вв. и особенности их стиля // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1968. — Т. 23. — С. 127–142.
153. *Пелешенко Ю. В.* Розвиток української ораторської прози кінця XIV — початку XVI ст. — К.: Наукова думка, 1990. — 142 с.
154. *Пелешенко Ю. В.* Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. — К.: Фоліант, 2004. — 423 с.
155. *Петров А. Е.* Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV ст. // Древняя Русь. Пересечение традиций. — М.: Скрипторий, 1997. — С. 395–419.
156. *Пиккио Р.* Об изоколических структурах в литературе православных славян // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Предисл. В. В. Калугина; Перев. с итал. И. Миляевой. — М.: Знак, 2003. — С. 543–592.
157. *Пиккио Р.* «Плетение словес» и литературные стили православных славян в позднем Средневековье // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Предисл. В. В. Калугина; Перев. с итал. И. Миляевой. — М.: Знак, 2003. — С. 633–656.
158. *Пиккио Р.* Повесть и Слово: Заметки о соотношении повествования и проповеди в книжной традиции Древней Руси // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Предисл. В. В. Калугина; Перев. с итал. П. Петрухина. — М.: Знак, 2003. — С. 492–503.
159. *Пиккио Р.* «Поэтика моления» Епифания Премудрого // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская,

- В. В. Калугин; Предисл. В. В. Калугина; Перев. с англ. О. Беловой. — М.: Знак, 2003. — С. 657–674.
160. *Пиккио Р.* Смысловые уровни в древнерусской литературе // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Предисл. В. В. Калугина; Перев. с англ. С. Никольского. — М.: Знак, 2003. — С. 474–492.
 161. *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; предисл. В. В. Калугина, Перев. с англ. О. Беловой. — М.: Знак, 2003. — С. 431–473.
 162. *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского Царства. — СПб.: Акрополь, 1995. — 336 с.
 163. *Попов Е.* Святитель Стефан Великопермский. — Пермь, 1885. — 116 с.
 164. *Попова Т. В.* Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1975. — С. 218–266.
 165. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. — 2-е изд. — М.: Наука, 1969. — 168 с.
 166. *Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Л.: Наука, 1988. — Вып. 2, ч. 1 (А–К). — С. 211–220.
 167. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. — Л.: Наука, 1987. — 294 с.
 168. *Прохоров Г. М.* Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г. М. Прохорова. — СПб.: Глагол, 1995. — С. 3–49.
 169. *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. — К., 1898. — 344 с.
 170. *Розанов Н.* Книга пророка Иеремии // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета, выполненный преемниками А. П. Лопухина: В 11 т. — Петербург, 1909. — Т. 6. Книги: пророка Иеремии, Плач Иеремии, Послание Иеремии, пророка Иезекииля и пророка Варуха. — С. 1–152.
 171. *Романчук Р.* Автор или читатель? Библейская цитата и библиографическая ссылка в текстах Древней Руси (XI и XV веков) // Славяноведение. — М., 2003. — № 2. — С. 51–59.
 172. *Руди Т. Р.* О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. — Т. 50. — С. 133–143.
 173. *Руди Т. Р.* «Imitatio Angeli». Проблемы типологии агиографической топике // Русская литература. — СПб., 2003. — № 2. — С. 48–59.
 174. *Русев П.* Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. — София, 1983. — 251 с.

175. *Русев П.* Реформата на Евтимий Търновски. Характер, особености, разпространение // Търновска книжовна школа. — София: Издателство на Българската Академия на науките, 1980. — Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. — С. 49–54.
176. *Сапаров М. А.* Размышления о структуре художественного произведения // Структура литературного произведения / Отв. ред. А. Ф. Бритинов и В. А. Ковалев. — Л.: Наука, 1984. — С. 179–206.
177. *Седельников А. Д.* Из области литературного общения в начале XV в. Кирилл Туровский и Епифаний «Московский» // Известия Отделения русского языка и словесности. — Л., 1926. — Т. 31. — С. 159–176.
178. *Силантьев И. В.* Поэтика мотива. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 296 с.
179. *Синенко В. С.* Внутренняя организация художественного произведения: Уч. пос. — Уфа: БГУ, 1984. — 79 с.
180. *Сироїд Д. І.* «Житіє Теодосія Печерського»: деякі аспекти риторики // Медієвістика: Збірник наукових статей / Відп. ред. О. Мишанич. — Одеса, 2002. — Вип. 3. — С. 65–74.
181. *Сироїд Д. І.* Житіє Теодосія Печерського преподобного Нестора і жанрова традиція: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — Львів, 2004. — 19 с.
182. *Скабалланович М.* Книга пророка Иезекииля // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета, выполненный преемниками А. П. Лопухина: В 11 т. — Петербург, 1909. — Т. 6: Книги: пророка Иеремии, Плач Иеремии, Послание Иеремии, пророка Иезекииля и пророка Варуха. — С. 189–544.
183. *Скиба В. А., Чернец Л. В.* Образ художественный // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 209–219.
184. *Слюсарь А. А.* О соотношении фабулы, сюжета и композиции художественного произведения // Проблемы сучасного літературознавства. — Одеса, 2001. — Вип. 9. — С. 275–284.
185. *Слюсарь А. А.* О художественной целостности литературного произведения и цикла // Проблемы сучасного літературознавства. — Одеса, 1997. — Вип. 1. — С. 17–26.
186. *Соболев Н. И.* К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. — Т. 52. — С. 537–543.
187. *Соколов А. Н.* Теория стиля. — М.: Искусство, 1968. — 223 с.
188. *Спивак Д. Л.* Матричные построения в стиле «плетение словес» // Труды отдела древнерусской литературы. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. — Т. 49. — С. 99–111.
189. *Сърку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-

- Петербургского университета. — СПб., 1899. — Ч. 25, вып. 1, т. 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. — 609 с.
190. Сырку П. А. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII в. — СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1901. — 346 с.
 191. Тарановский К. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XIII в. // Тарановский К. О поэзии и поэтике / Сост. М. Л. Гаспаров. — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 257–273.
 192. Тихон (Софийчук), игумен. Внутренняя целостность и Богопознание // Труды Киевской духовной академии. — К., 1999. — № 2. — С. 59–134.
 193. Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. — Изд. 2-е допол. и испр. — М.: Правило веры, 1999. — 272 с.
 194. Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика / Вступ. статья Н. Д. Тамарченко; Комм. С. Н. Бройтмана, при участии Н. Д. Тамарченко. — М.: Аспект-Пресс, 1999. — 334 с.
 195. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. — СПб.: Прогресс — Культура, 1995. — 624 с.
 196. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. — М.: Языки русской культуры. — Т. 1: Первый век христианства на Руси. — 874 с.
 197. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV века). — 868 с.
 198. Третьяков Н. Н. Образ в искусстве: Основы композиции. — Оптина пустынь: Свято-Введенский монастырь, 2001. — 262 с.
 199. Уваров А. С. Христианская символика. — М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. — Ч. 1: Символика древнехристианского периода. — 212 с.
 200. Ужанков А. Н. Эволюция пейзажа в русской литературе XI — I трети XVIII в. // Древнерусская литература. Изображение природы и человека / Отв. ред. А. С. Демин. — М.: Наследие, 1995. — С. 19–89.
 201. Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. — М.: Языки русской культуры, 2000. — 124 с.
 202. Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. — М.: Искусство, 1970. — 224 с.
 203. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — СПб.: Сатисъ — Держава, 2004. — 302 с.
 204. Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. — СПб.: Алетейя, 2004. — 314 с.
 205. Фрайданк Д. К сущности и предпосылкам стиля «плетение словес» // Тырновска книжовна школа. — София: Издателство на Българската

- Академия на науките, 1980. — Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. — С. 89–93.
206. *Хализев В. Е.* Теория литературы. — М.: Просвещение, 1999. — 398 с.
 207. *Хализев В. Е.* Сюжет // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 381–393.
 208. *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Под общ. ред. С. С. Хоружего. — М.: Ди-Дик, 1995. — С. 42–151.
 209. *Хоружий С. С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — С. 187–350.
 210. *Черемисина Н. В.* Период, структура, гармония, подтекст // Язык и композиция художественного текста. — М.: МГПИ, 1986. — С. 3–17.
 211. *Чернец Л. В.* Виды образа в литературном произведении // Филологические науки. — М., 2003. — № 4. — С. 3–13.
 212. *Чернец Л. В.* Композиция // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 115–132.
 213. *Чернец Л. В.* Персонаж // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 245–252.
 214. *Чернец Л. В.* Система персонажей // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / Под ред. Л. В. Чернец. — М.: Высшая школа, 2000. — С. 253–260.
 215. *Черноиваненко Е. М.* Литературный процесс в историко-культурном контексте. Развитие и смена типов литературы и художественно-литературного сознания в русской словесности XI–XX в. — Одесса: Маяк, 1997. — 712 с.
 216. *Черноиваненко Є. М.* Про співвідношення понять «риторичність» і «художність» // Проблеми сучасного літературознавства. — Одеса, 2001. — Вип. 9. — С. 5–14.
 217. *Черторицкая Т. В.* Ораторское искусство Древней Руси // Красноречие Древней Руси (XI–XVII в.) / Сост., вступ. статья, подг. древнерус. текстов и комм. Т. В. Черторицкой. — М.: Советская Россия, 1987. — С. 3–37.
 218. *Чудаков А. П.* Предметный мир литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. — М.: Наука, 1986. — С. 251–292.
 219. *Шмид В. О.* Нарратология. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 312 с.
 220. *Якобсон Р. О.* Основа сравнительного славянского литературоведения // Якобсон Р. О. Работы по поэтике / Сост. и общ. ред. М. Л. Гаспарова; Перев. с англ. В. В. Туровского. — М.: Прогресс, 1987. — С. 23–79.

221. *Alissandratos J.* A Reassessment of the Life of Julijana Lazarevskaja in the History of Russian Literature // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica* / Riccardo Picchio dicata. — Roma, 1986. — Es. 1. — P. 1–17.
222. *Alissandratos J.* Medieval Slavic and Patristic Eulogies // *Studia Historica et Philologica. Sectio Slavica.* — Firenze, 1982. — № 14. — 156 p.
223. *Ameringer Th. E.* The stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of Saint John Chrysostom. — Washington: Catholic University of America, 1921. — 318 p.
224. *Baldwin Ch. S.* Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400): Interpreted from Representative Works. — New York: The Macmillian, 1928. — 412 p.
225. *Beck H. G.* Intellectual Life in the Late Medieval Byzantine Church // *Handbook of Church History.* — New York, 1970. — Vol. 4: From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation / Ed. by H. Jedin and J. Dolan; transl. by A. Biggs. — P. 505–512.
226. *Birnbaum H.* The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture // *California Slavic Studies.* — Berkeley; Los Angeles; London, 1984. — B. 7; *Medieval Russian Culture* / Ed. by H. Birnbaum and M. Flier. — P. 3–30.
227. *Birnbaum H.* Serbian Models in the Literature and the Literary Language of Medieval Russia // *Slavic and Eastern European Journal.* — London, 1979. — Vol. 23. — P. 1–13.
228. *Bortnes J.* The Function of Word-Weaving in the Structure of Epiphanius' Life of Saint Stephen, Bishop of Perm // *California Slavic Studies.* — Berkeley; Los Angeles; London, 1984. — B. 7; *Medieval Russian Culture* / Ed. by H. Birnbaum and M. Flier. — P. 311–342.
229. *Bortnes J.* Hesychast Doctrine in Epiphanius' Life of Saint Stephen, Bishop of Perm // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics.* — London, 1985. — Vol. 31/32. — P. 83–87.
230. *Čyževskij D.* History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque. 3 ed. — The Hague: Mouton, 1971. — 351 p.
231. *Čyževskij D.* Introduction to *Žitije sv. Stefana epickopa permskogo* / Reprinted from the edition of V. Družinin. — The Hague: Mouton, 1959. — P. 1–18.
232. *Dane M. M.* Epiphanius' Image of St. Stefan // *Canadian Slavonic Papers.* — Toronto, 1961. — T. 5. — P. 72–86.
233. *Hebert M.* Hesychasm, Word-Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius // *Sagners Slavistische Sammlung.* — München, 1992. — B. 18. — 533 p.
234. *Heffernan Th. J.* Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages. — New York: Oxford, 1988. — 350 p.
235. *Holthusen J.* Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa // *Festschrift für Margarete Woltner zum 70 Geburtstag* / Ed. by P. Brang. — Heidelberg, 1967. — P. 64–82.

236. *Jakobson R.* The Slavic Response to Byzantine Poetry // Actes du XII-e Congres international d'etudes Byzantines. Ochride 10–16 septembre 1961. — Belgrade: Naučno Delo, 1963. — S. 249–267.
237. *Kitch Faith. C.* The Literary Style of Epifanij Premudryj: Pletenije Sloves / Ed. by J. Holthusen and J. Schrenk. — Munich: Otto Sagner, 1976. — 298 p.
238. *Kustas G. L.* Studies in Byzantine Rhetoric. — Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1973. — 215 p.
239. *Mathiesen R.* Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava ecclesiastica nel XIV e XV secolo // Ricerche slavistiche. — Roma, 1965. — Vol. 13. — P. 57–63.
240. *Mulič M.* Pletenije sloves i hesihazam // Radovi zavoda za slavensku filologiju. — Belgrade, 1965. — № 7. — S. 141–156.
241. *Mulič M.* Srpsko pletenije sloves do 14 stoljeća // Radovi zavoda za slavensku filologiju. — Belgrade, 1963. — № 5. — S. 117–129.
242. *Murphy J. J.* Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. — Berkeley: University of California Press, 1974. — 311 p.
243. *Pope R.* О характере влияния византийской литературы на оригинальную литературу южных и восточных славян: дискуссия и методология // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists / Ed. by V. Terras. — The Hague — Paris, 1973. — Vol. 2: Literature and Folklore. — P. 469–493.
244. *Wigzell F.* Convention and Originality in the Life of Stefan of Perm: A Stylistic Analysis // Slavonic and East European Review. — London, 1971. — Vol. 49. — P. 339–355.

У книзі досліджено актуальні проблеми середньовічної літератури XI–XV ст. У першій та другій частинах представлено статті, у яких розглянуто теоретичні питання середньовічної книжності, а також розкрито деякі особливості ранньої киеворуської гімнографії. Третя частина — монографія, присвячена агіографічній творчості видатного давньоруського книжника — Єпіфанія Премудрого.

Книга призначена спеціалістам-медієвістам, студентам, аспірантам і всім, хто цікавиться середньовічною літературою і культурою.

Наукове видання

ДЖИДЖОРА Євген Володимирович

**ДОСЛІДЖЕННЯ
З СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ
ЛІТЕРАТУРИ
XI–XV ст.**

Збірник наукових робіт

Російською та українською мовами

Завідувачка редакції *Т. М. Забанова*

Редактор *Н. Я. Рихтік*

Технічний редактор *М. М. Бушин*

Дизайнер обкладинки *О. А. Кунтарас*

Коректор *І. В. Шепельська*

Здано у виробництво 11.07.2012. Підписано до друку 13.09.2012.
Формат 60х84/16. Папір офсетний. Гарнітура «Newton». Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 18,14. Тираж 300 прим. Вид. № 129. Зам. № 468.

Видавництво і друкарня «Астропринт»

65091, м. Одеса, вул. Разумовська, 21

Тел.: (0482) 37-07-95, 37-14-25, 33-07-17, (048) 7-855-855

www.astroprint.odessa.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1373 від 28.05.2003 р.