

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Удмуртский государственный университет»

На правах рукописи

Ложкина Анастасия Олеговна

**ОБРАЗЫ СВЯТЫХ ЖЕН В
ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XII-XVII ВЕКОВ:
АГИОЛОГИЯ И ПОЭТИКА**

Специальность 10.01.01 – русская литература

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор Г.В. Мосалева

Ижевск – 2012

Оглавление

	Стр.
Введение	4
Глава I. Каноническое житие и агиографическая повесть: аспекты изучения	23
1.1. Историческое происхождение житийного жанра	23
1.2. Подходы к изучению житийного текста	26
1.3. Канонические особенности изображения житийного героя	30
1.4. Структурно-композиционные особенности житийного произведения	36
1.5. Принципы «иной» поэтики житийного произведения	42
Выводы по Главе I	56
Глава II. Образы святых жен в канонических житиях: агиологические типы и поэтика их воплощения	58
2.1. Представление о святости в христианской традиции	58
2.2. Образ женщины в христианской традиции	63
2.3. Образ равноапостольной княгини Ольги как агиологический тип и поэтика его воплощения в житии	67
2.4. Образ преподобной Евфросинии Полоцкой: молитвенно- литургическая структура жития	79
2.5. Образ преподобной Евфросинии Суздальской: особенности изображения исихастски-мистического типа святости	88
2.6. Образ преподобной Анны Кашинской: мотивы преображения души и «внутреннего делания»	99
Выводы по Главе II	109
Глава III. Образы святых жен в агиографических повестях: специфика их изображения	112
3.1. Особенности жанра агиографической повести	112
3.2. «Повесть о Петре и Февронии»: поэтизация супружеской святости и мотив сакральной «неразрывности» брака	115

3.3. Образ святой Ульянии Осорьиной: поэтизация подвига	
«служения в миру»	124
3.4. Образы Марфы и Марии: феномен чуда и особенности его	
изображения в сюжете повести	133
Выводы по Главе III	140
Заключение	143
Источники	149
Словари	151
Библиографический список	153
Приложение	

Введение

Образы святых жен в житийной литературе встречаются достаточно редко, однако «количественный» критерий не может служить серьезным аргументом в плане эстетической или иной оценки. Несмотря на относительно ограниченную представленность образов святых жен в русской агиографии, они оказываются уникальным явлением эстетического и духовного ряда в древнерусской словесности. Это созданные древнерусскими книжниками образы великой равноапостольной княгини Ольги; преподобной Евфросинии Полоцкой; преподобной Евфросинии Суздальской; благоверной княгини Анны Кашинской; святой Февронии Муромской, крестьянской дочери, ставшей княгиней; святой Ульянии Осорьбиной, боярыни по происхождению; благочестивых сестер Марфы и Марии и многих других: «вместе они охватывают все социальные слои древнерусского общества, представляя идеальный характер русской женщины», они «дают нам жизненные примеры *веры, надежды и любви*» [Ужанков 2009: 229].

Диссертационное исследование посвящено изучению агиологии и поэтики образов святых жен в разновременных канонических житиях и агиографических повестях (XII-XVII вв.).

Обращение к житийным текстам как свидетельствам и истокам святости на Руси сегодня является не только научной, но и общественной необходимостью: изучение житий и образов святых может стать одной из возможностей возрождения национальной духовности и преодоления духовно-нравственного кризиса в обществе. По замечанию В.В. Лепехина, «жития, как и иконы, являются памятниками для секуляризованного сознания, но они остаются частью живой религиозной жизни, непрерывно продолжающейся в Церкви, которая немислима без них. Житие никогда не прекращало своего прямого или косвенного

воздействия на духовность и эстетику русской культуры, русской литературы, в том числе и секуляризованной» [Левахин 200: 208-209].

Жития как самый распространенный в древнерусской литературе жанр давно привлекал внимание исследователей. Древнерусская житийная литература становится объектом научных исследований в XIX веке. В.О. Ключевский в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871) положил начало изучению древнерусской агиографии как своеобразного отражения реальных событий русской истории.

В.О. Ключевский занимался изучением устойчивых элементов структуры житийного произведения, входивших в жизнеописание святого. Он изучил более 150-ти житийных документов, извлек из них исторические данные. В.О. Ключевский пришел к парадоксальному выводу: не все жития строятся на исторических фактах. Поэтому он поставил задачу изучения житийных текстов как свидетельств о «нравственной силе» русского народа [Ключевский 1871: 7].

Работа В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» подтолкнула ученых к собиранию агиографического материала и породила значительную исследовательскую традицию. А.С. Архангельский, Н.С. Гординенко, А.А. Куратов, Н.И. Серебрянский, Н.С. Тихонравов, И.А. Яхонтов продолжили традицию исторического изучения древнерусской агиографии, исключив отношение к ним как к памятникам литературы.

Противоположная точка зрения представлена в работах А.Ю. Виноградова. Он полагает, что события житийной литературы в меньшей степени приближены к истории, так как житийное произведение следует канонам агиографического жанра [Виноградов 2005: 155].

Предметом литературоведческого внимания является изучение взаимодействия текста и изображения в древнерусской культуре.

Впервые на эту взаимосвязь обращает внимание Ф.И. Буслаев [Буслаев 2001]. Он же становится одним из первых исследователей агиографических повестей. В работе «Идеальные женские характеры Древней Руси» Ф.И. Буслаев исследует произведения XVII века. По его наблюдениям, агиограф «Повести о Марфе и Марии» стремится показать «нежную любовь двух сестер», агиограф «Повести о Петре и Февронии Муромских» – «идеал супруги», агиограф «Повести об Ульянии Осорьиной» – «идеал матери» [Буслаев 1990: 269].

Мы обращаем внимание на связь жанра агиографической повести с византийской агиографической традицией по принципу исторической преемственности и на его принадлежность агиографическому канону. Эта традиция усваивается не формально, а содержательно. Термин «житийное произведение» в диссертационной работе включает в себя понятия и «канонического жития», и «агиографической повести».

В начале XX века на возобновление интереса к житиям оказывают влияние работы Х.М. Лопарева и А.П. Кадлубовского, изучавших жития в большей степени как литературные, а не как исторические памятники. Эти авторы сосредоточиваются на решении проблем поэтики – литературного стиля, композиции.

Жития святых достаточно глубоко и всесторонне исследованы такими учеными, как В.П. Адрианова-Перетц, В.А. Грихин, А.С. Демин, Л.А. Дмитриев, И.П. Еремин, Л.В. Левшун, Д.С. Лихачев, С.В. Минеева. Они обращаются в своих работах к изучению конкретных памятников житийной литературы и общим вопросам жанра.

В.П. Адрианова-Перетц в статье «Задачи изучения “агиографического стиля” Древней Руси» (1964) определяет основные подходы к изучению «агиографического стиля» Древней Руси. Основным в этом изучении она считает «анализ способов изображения

действительности в разнообразных жанрах религиозной литературы» [Адрианова-Перетц 1964:42].

Начиная с 1950-х гг. медиевисты уделяют большое внимание изучению поэтики древнерусской литературы. В поле их зрения попадает не столько стиль и язык произведений, сколько их композиция и жанровое своеобразие. С.С. Аверинцев [Аверинцев 1977], М.Л. Андреев [Андреев 1989], М.Л. Гаспаров [Гаспаров 1986], П.А. Гринцер [Гринцер 1996], А.В. Михайлов [Михайлов 2008] посвящают свои работы проблеме изучения «поэтической доминанты эпохи», осмысляя те или иные литературные явления, связанные с конкретным историческим периодом в культуре.

В понимании специфики древнерусских произведений важными для нас явились исследования И.П. Еремина [Еремин 1968], обращенные к изучению идеала агиографического героя.

Понятия «средневековая литература» и «древнерусская литература» мы используем как синонимические, поскольку первоначально вся литература Древней Руси была переводной, главным образом с греческого, и не имела собственно античного (древнего) периода развития.

Начиная с 50-х гг. ряд исследователей обращается к анализу отдельных произведений агиографического жанра. Особый интерес вызывают агиографические повести: «Повесть о Петре и Февронии» и «Повесть об Ульянии Осорьиной».

«Повесть о Петре и Февронии» рассматривается в разных аспектах: с точки зрения поэтики, вопроса о времени написания, связи данного произведения с фольклором, иконописью. Подробное сопоставление «Повести о Петре и Февронии» с фольклорными материалами проводит М.О. Скрипиль [Скрипиль 1949]. Соотношение агиографической повести с иконописью устанавливает О.И. Подобедова в статье «Повесть о Петре

и Февронии» как литературный источник житийных икон XVII века» [Подобедова 1954]. В монографии Р.П. Дмитриевой «Повесть о Петре и Февронии Муромских» подробно рассматривается структура повести, ее соотношение с фольклором, связь с агиографической традицией [Дмитриева 1989]. В двух статьях, посвященных изучению «Повести о Петре и Февронии», А.Н. Ужанков замечает, что эта пагиографическая повесть является повестью о любви в евангельском понимании. Феврония Муромская являет пример «жертвенной любви, любви к ближнему своему, ради его спасения» [Ужанков 2004].

В работе М.О. Скрипиля «Повесть об Ульянии Осорьиной: Исторические комментарии и тексты» [Скрипиль 1948] агиографическая повесть рассматривается «как светское произведение», «биография с элементами светской хроники». По мнению М.О. Скрипиля, агиографические черты в повести – невольная дань традиции.

Т.Р. Руди в монографии «Повесть об Ульянии Осорьиной (литературная история произведения)» (1988), напротив, относит «Повесть об Ульянии Осорьиной» к агиографическому жанру. Мы не умаляем вклад, который внес М.О. Скрипиль в изучение и осмысление древнерусской литературы в целом и житийного жанра в частности, однако придерживаемся иной точки зрения, подкрепленной работами О.И. Подобедовой, Р.П. Дмитриевой, Т.Р. Руди, в соответствии с которой агиографические повести рассматриваются с точки зрения канона агиографии.

Поэтику образов святых жен в житийной литературе мы описываем с учетом установленного Д.С. Лихачевым «иноного» характера поэтики древнерусской литературы. Житие – это особый жанр древнерусской словесности с сюжетным и композиционным единством, особыми художественными средствами выразительности, где поэтика образов

святых жен определяется качественными характеристиками и сюжетными мотивами, на которых акцентирует внимание агиограф.

Исследованием взаимовлияния житийного текста и иконописных памятников занимаются В.Г. Брюсов [Брюсова 1984], И.А. Кочетков [Кочетков 1974], И.Н. Лебедева [Лебедева 2005], Д.С. Лихачев [Лихачев 1986], Г.В. Попов [Попов 1985], А.В. Поппэ [Поппэ 1966], Э.С. Смирнова [Смирнова 2004], И.Д. Соловьев [Соловьев 2009]. Многочисленные и всесторонние исследования древнерусской живописи (работы Д.В. Айналова, М.В. Алпатова, Г.К. Вагнера, И.Э. Грабаря, Н.П. Кондакова, А.И. Некрасова) повлияли на изучение древнерусской литературы. Интересными являются наблюдения Д.С. Лихачева над циклами миниатюр лицевых памятников с иконописными изображениями. Он неоднократно высказывает мысль о глубинной соотнесенности литературы и изобразительного искусства в Древней Руси, а следовательно, текста и изображения [Лихачев 1954, 1970, 1986]. Древнерусское искусство возвращает нас к пониманию того, что «получило название “вечных истин”, условия возникновения которых выяснять очень важно» [Вагнер 1993: 22]. К таким «вечным истинам» относится и *феномен святости* – одно из первостепенных понятий в русской духовной культуре.

Помимо вышеупомянутых работ, существует целый ряд исследований, затрагивающих вопросы поэтики житийной литературы. Основополагающими трудами по византийской литературе и культуре явились монографии С.С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» [Аверинцев 1977] и А.П. Каждана «История византийской литературы (650-850гг.)» [Каждан 2002], «Византийская культура» [Каждан 2003].

Серьезный вклад в изучение поэтики древнерусской словесности на ее современном этапе вносят исследования В.В. Лепахина и

Н.П. Видмарович, прослеживающих связь жития с иконой; А.Н. Ужанкова, предложившего новую концепцию осмысления древнерусского творчества и писательского труда, во многом обогатившую наше понимание принципов «иной» поэтики древнерусской литературы.

В отношении жития Н.П. Видмарович предлагает использовать термин «житийная икона» или «словесная икона», точно и исчерпывающе обозначающий суть взаимодействия жития и иконы. По замечанию Н.П. Видмарович: «Агиограф создавал словесную икону, ибо и житие подобно иконе, служащей напоминанием о горнем мире, выводило сознание в духовное инобытие, побуждая к восприятию мира и человека, претворенного Божественной благодатью» [Видмарович 2009: 189].

Установление взаимодействия вербального и визуального жанров словесности (жития и иконы) позволяет говорить о такой особенности житийной поэтики, как иконичность образа житийного героя, проявляющаяся в его статике, наличии световых характеристик, внимании к внутреннему преображению души. В сюжете иконы и жития главный акцент ставится не столько на этапах пути героя, сколько *на результате* этого пути.

В работе «Восприятие творчества и писательского труда в Древней Руси» (2004) А.Н. Ужанков определяет первый период развития древнерусской литературы (XI – конец XV вв.) как синергетический, соответствующий «теоцентрическому» типу сознания древнерусского книжника. По словам А.Н. Ужанкова, «*писатель*» – это посредник в передаче сакрального смысла, открытого ему по Благодати Божией, процесс писания – «установление синергетической связи между Богом и человеком», а творчество – всегда «со-творчество с Богом».

Первый период развития древнерусской литературы, по определению А.Н. Ужанкова, характеризуется отсутствием «авторского

осмысления текста как собственного творения», что сказывается на особенностях поэтики житийных произведений и образов святых, в них изображенных. Так, к первому синергетическому периоду развития древнерусской словесности, характеризующемуся теоцентрическим сознанием, относятся изучаемые нами канонические жития: «Житие святой княгини Ольги», «Житие Евфросинии Полоцкой», «Житие Евфросинии Суздальской», «Житие Анны Кашинской».

Отличительной чертой второго периода развития древнерусской литературы (конец XV – 40-е гг. XVII в.), по наблюдению А.Н. Ужанкова, является «проявление рассудочного начала в писательском творчестве», приводящее к восприятию мира не только по Благодати Божией (духовно), но и с помощью «естественного разума». А.Н. Ужанков определяет самосознание древнерусского книжника этого периода как «антропоцентрическое» [Ужанков 2004]. В рамках того периода рассматриваются такие агиографические повести, как «Повесть о Петре и Февронии», «Повесть об Ульянии Осорбиной», «Повесть о Марфе и Марии».

В связи с изучением агиографического жанра нами учтены исследования по истории православия и православной эстетике. Главным образом, это работы В.В. Бычкова [Бычков 1977, 1991, 1998, 2007], В.В. Кускова [Кусков 1998, 2000], А.Ф. Лосева [Лосев 1973], К.В. Шохина [Шохин 1963], позволившие определить тип героя в византийской литературе, а также увидеть различие античного и христианского взглядов на человека, связанных с понятием аскетизма. Период 1970-1990-х гг. характеризуется появлением крупных монографий по древнерусской агиографии, представляющих строгую методологию анализа житийного материала с учетом его специфических особенностей.

Мы учитываем многочисленные исследования по русской святости. Особо отметим работу И.М. Концевича «Стяжание Духа Святаго в путях

Древней Руси» (1952). Своей ключевой задачей он видит рассмотрение феномена святости и выяснение характера древней русской святости и старчества. В этом же ряду назовем работы Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» [Федотов 1990], А.А. Трофимова «Святые жены Руси» [Трофимов 1994], В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» (Т.1 – «Первый век христианства на Руси»; Т.2 – «Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.))» [Топоров 1995, 1998].

Работа Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» позволяет составить представление об идеалах древнерусского человека. Его главная заслуга, по мнению А.В. Меня, в том, что он «первым дал целостную картину истории русских святых, которая не тонула в деталях и сочетала широкую историософскую перспективу с научной критикой» [Мень 1991:18].

В исследовании А.А. Трофимова «Святые жены Руси» обобщен имеющийся исторический материал обо всех святых русских женах. Автор в хронологическом порядке приводит имена 17-ти святых жен, начиная с X и заканчивая XX в., получивших общероссийскую канонизацию. Однако список А.А. Трофимова представляет лишь имена святых жен, канонизированных как общероссийские святые. Он не приводит имена местночтимых жен, причисленных к лику святых. Это дивеевские блаженные старицы (преподобные Елена и Александра Дивеевские – основательницы Дивеевского монастыря; Марфа Дивеевская; Мария Дивеевская; святая блаженная монахиня Параскева – Паша Саровская; Пелагия Дивеевская). Не менее значимым оказывается список святых стариц Санкт-Петербурга (блаженной Ксении Петербургской; блаженной Анны Ивановны; странницы Дарьюшки – Шурыгиной Дарии Александровны; блаженной Матронушки босоножки; блаженной Любушки Сусанинской), Москвы (блаженной Матроны Московской), Киева (блаженной старицы схимонахини Ольги;

преподобной Олимпиады Киевской; инокини Анастасии, основательницы Свято-Покровского женского монастыря города Киева).

Трагическая история России в XX в. вызвала к жизни особый тип святости, который, как считалось долгое время, не был характерен для Святой Руси – это мученичество во Христе. На протяжении многих десятилетий этот тип святости был засвидетельствован как беспрецедентный не только для России, но и для других стран и вполне сопоставим с подвигами первых христиан. К этому типу относятся имена российских страстотерпцев (царицы Александры; княгинь Анастасии, Татианы, Ольги), великомучениц (великой княгини Елизаветы Федоровны; инокини Варвары и преподобномученицы монахини Анны).

Работа В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» посвящена исследованию феномена святости, широте бытования и специфике его воплощения в русской культуре.

Среди работ современных ученых, занимающихся изучением образов святых жен в житийной литературе, выделим исследования Н.А. Малковой, М. Норузи, В.В. Яговца. В 1996 г. был опубликован примечательный сборник «Русская женщина и Православие», где рассматривается целый ряд тем, связанных с местом женщины в русской и мировой истории и представлениями о высшем ее предназначении в православной традиции. Большинство современных исследователей осознают необходимость комплексного изучения житийных произведений с учетом православной аксиологии. Н.А. Малкова изучает образы святых жен досинодального периода с учетом титулатуры их святости [Малкова 2009, 2010, 2011].

В работе В.Э. Барминой «Модели идеальных женских образов в православной культуре IX-XVII вв.» (2008) образы святых жен рассматриваются с точки зрения социологии. На наш взгляд, к изучению феномена святости недопустимо подходить с точки зрения методик,

осмысляющих его с материалистических позиций, в социально-политическом ключе, как это делается в гендерных исследованиях (работы Н.Л. Пушкаревой, В.Э. Барминой).

В числе серьезных философских работ, посвященных изучению феномена святости, труды Е.П. Аквилонова [Аквилонов 1894], А.В. Меня [Мень 1991], П.А. Флоренского [Флоренский 1990, 2001].

Одним из важнейших аспектов изучения поэтики древнерусской литературы являются исследования в области топики. Литературному этикету, топике древнерусских произведений посвящены исследования В.П. Адриановой-Перетц, О.А. Белобровой, Д.М. Буланина, В.В. Колесова, Д.С. Лихачева, В.В. Морозова, А.С. Орлова, Т.Р. Руди, О.В. Творогова, В.Д. Черного. Работы В.В. Колесова в области «философии языка» ценны «универсальностью» подхода к языку и тексту: они соединяют основные результаты и достижения трех гуманитарных наук – языкознания, философии и истории.

В последние десятилетия ученые-лингвисты начинают активно обращаться к изучению древнерусской житийной литературы и феномена святости. Регулярный исследовательский интерес вызывают языковые особенности агиографических произведений. Еще в 1960-е гг. В.В. Виноградов указал путь изучения языка агиографических сочинений. По его мнению, стиль агиографических произведений «целиком базируется на системе церковно-славянского языка, и вместе с тем связан со строго определенными книжно-славянскими формулами изображения действий и переживаний человека, с церковно-книжными приемами изображения внутренней сущности представителя той или иной религиозно-моральной категории лица, его внешнего облика и всего уклада его поведения. Ярлык – агиографический – слишком общ, но в основном подходящ» [Виноградов 1959: 117].

Последние два десятилетия отмечены появлением работ, посвященных изучению функционирования в житийных текстах единиц разных языковых уровней [Верещагин 2001; Колесов 2001; Литвина 2001; Рогожникова 2001; Топоров 1995, 1998 и др.]. Авторы лингвистических исследований (С.В. Булавина, Р.И. Горюшина, И.А. Королева, Ю.В. Лопатухина, Ю.В. Митина, Ю.Н. Михайлова, Л.Г. Панова и другие) описывают в основном отдельные стилистические, грамматические, семантические особенности языка житийного жанра.

Жития вызвали устойчивый интерес и у классиков русской словесности. Так, Н.С. Лесков, считавшийся современниками одним из знатоков древнерусской литературы, писал: «Жития святых прежде составляли предмет исключительного внимания людей благочестивых, которые находили в этих описаниях спасительные уроки назидания и примеры “духовного восхождения”. Теперь это не так – жития святых теперь уже интересуют и другой ассортимент читателей: они возбуждали основательное любопытство просвещенных любителей отечественной истории, так как в житиях святых сохранились бытовые и даже исторические черты, которые были опущены летописцами. <...> житиями святых интересуется теперь и художественная литература. Это опять весьма понятно, так как характеры лиц, о коих сложены те житийные повести, являют, по удачному выражению св. Саввы Звенигородского, “духовную красоту” нашего народа. Искусство же должно и даже обязано сбечь, сколь возможно, все черты народной “красоты”. А как жития выводят “красоту” преимущественно из эпохи самой древней, из которой других описаний жизни “красивых душ” почти нет, то понятно, как эти описания ценны и почему они так уважаемы и благочестием, и наукою, и искусством» [Лесков 1984: 38]. Таким образом, жития являются вечным источником поэтической образности для литературы Нового времени.

К раскрытию темы, заявленной в диссертационной работе, нами привлечены большие своды философских, культурологических, эстетических, лингвистических, теоретико- и историко-литературных источников. Это позволило взглянуть на житийные произведения в аспекте целостного восприятия художественного воплощения образов святых жен в житийной литературе, в зависимости от их агиологии.

Актуальность исследования состоит в том, что образы святых жен впервые рассматриваются на материале житийных произведений разных жанров (канонические жития и агиографические повести) и исторических периодов (житийные тексты XII-XVII вв.), что позволяет наиболее полно представить специфику их изображения.

Актуальность исследования определяется значимостью православной аксиологии в процессе описания поэтики древнерусской житийной литературы.

Объектом диссертационного исследования являются разновременные *канонические жития*: «Житие святой княгини Ольги» (XII в.), «Житие Евфросинии Полоцкой» (конец XII в.), «Житие Евфросинии Суздальской» (2-ая четверть XVI в.), «Житие Анны Кашинской» (XVII в.) и *агиографические повести*: «Повесть о Петре и Февронии» (XV в.), «Повесть об Ульянии Осорьиной» (20-30-е гг. XVIIв.), «Повесть о Марфе и Марии» (I пол. XVII в.).

При отборе текстов мы учитывали не только жанр, но и его смысловое наполнение. Образы святых жен в изучаемых канонических житиях и агиографических повестях относятся к числу наиболее известных и почитаемых в Древней Руси, а их жития наиболее ярко воплощают различные пути достижения святости и способы ее художественной репрезентации.

В качестве сопоставительного материала к исследованию привлечены такие жития о святых мужах, как «Житие Феодосия

Печерского» (80-е гг. XI в.) и «Житие Авраамия Смоленского» (I-ая половина XIII в.). Именно в этих житиях последовательно соблюдается канон агиографии, а это оказывается очень важным в определении «универсальных» признаков святости, свойственных тому или иному образу подвижника.

Предметом исследования являются образы святых жен в канонических житиях и агиографических повестях; поэтика образов в связи с их агиологическими типами и жанровыми особенностями житийных произведений: спецификой сюжетно-композиционного построения, пространственно-временными параметрами, способами повествования.

Целью работы является систематизация и типологизация образов святых жен в древнерусских житийных источниках, атрибутов их святости, установление особенностей агиологии и поэтики.

Для реализации данной цели в работе решались следующие **задачи**:

- 1) рассмотреть ключевой для русской истории и культуры феномен святости и аспекты его изучения;
- 2) определить объем материала, связанного с образами святых жен в житийных источниках XII-XVII вв., классифицировать атрибуты святости, присущие святым женам и реализующие христианские представления о них;
- 3) систематизировать образы святых жен как агиологические типы в жанрах канонического жития и агиографической повести;
- 4) выявить особенности изображения святых жен в житийной литературе;
- 5) отметить проявление принципа иконичности в житийной литературе;
- 6) сопоставить образы святых жен и мужей в древнерусской агиографии с целью соотношения особенностей их изображения;

7) показать трансформацию житийного жанра, посвященную изображению святых жен.

Методологическую основу диссертационной работы составляют труды отечественных исследователей по истории и теории русской словесности (С.С. Аверинцев, Ф.И. Буслаев, А.Н. Веселовский, Н.П. Видмарович, И.А. Есаулов, В.М. Кириллин, Л.В. Левшун, В.В. Лепяхин, Д.С. Лихачев, Н.И. Пак, В.Н. Топоров, А.Н. Ужанков); истории русской культуры и феномену русской святости (В.О. Ключевский, И.М. Концевич, М.Н. Сперанский, А.А. Трофимов, Г.П. Федотов).

На современном этапе осмысления феноменологии национальной духовности изучение образов святых жен с позиций, отвечающих требованиям современного гуманитарного знания, представляется чрезвычайно важным в связи с возможностью научной рецепции духовной традиции в русской литературе, ориентированной на целостное понимание человека в свете православной аксиологии. Данной проблематике посвящены работы Н.П. Видмарович, И.А. Есаулова, В.И. Захарова, В.А. Котельникова, Т.А. Кошемчук, Л.В. Левшун, В.В. Лепяхина, Г.В. Мосалевой, Н.И. Пак, А.Н. Ужанкова и других [Теория Традиции: христианство и русская словесность 2009].

В диссертации используется комплексный подход к анализу текстов древнерусской литературы, включающий в себя сравнительно-исторический, типологический, герменевтический методы.

Сравнительно-исторический подход к житийному тексту обеспечивает возможность объединить канонические жития и агиографические повести на основании общности темы. Это позволяет увидеть в разножанровых и разновременных житийных текстах общее содержание, касающееся представлений о святых женах.

Типологический метод помогает выстроить определенную агиологию образов святых жен, основанную на объединении общих

признаков святости в определенный агиологический тип (житие преподобной, житие благоверной княгини, житие равноапостольной и т.д.).

Герменевтический подход к житийному материалу способствует прочтению агиографического текста, воссоздающего мир Древней Руси с позиции аксиологических установок, свойственных тому времени.

В целом в работе мы опираемся на общегуманитарные знания в области изучения древнерусской житийной литературы, выработанные различными гуманитарными науками: литературоведением, историей, теологией, философией, культурологией, лингвистикой.

Научная новизна работы состоит в проведении комплексного исследования представлений о святых женах в житийной литературе древнерусского периода. Привлечение в качестве материала изучения разновременных и разножанровых источников позволяет наиболее полно выявить особенности поэтики образов святых жен в житийной литературе XII-XVII вв. с учетом их агиологических типов.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в опыте целостного рассмотрения образов святых жен в житийной литературе древнерусского периода (XII-XVII вв.) сквозь призму их агиологии и поэтики.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования его результатов при подготовке лекционных курсов, семинаров и специализаций по истории и теории русской литературы, по истории культуры Древней Руси. Определенный интерес работа может представлять для специалистов смежных областей знаний: историков, философов, лингвистов.

В ходе исследования сформулированы и **выносятся на защиту следующие положения:**

1. Каждый образ святой жены в каноническом житии, наряду с общими агиологическими чертами, имеет присущие только ему

неповторимые свойства. Житийный канон является условием и возможностью проявления специфических свойств святости.

2. Поэтика образа святой княгини Ольги раскрывается через агиологический тип апостольского служения, имеющего материнскую основу. Ольга в большей степени оказывается неустанной проповедницей христианства, чем устроительницей храмов.

3. Специфика художественного воплощения образа преподобной Евфросинии Полоцкой связана с молитвенно-литургической структурой житийного текста: Евфросиния Полоцкая выступает как храмостроительница. Агиологический тип ее святости определяется как исихастски-деятельностный, проявляющийся в социальном служении людям.

4. Агиологический тип святости преподобной Евфросинии Суздальской определяется как исихастски-мистический, что подтверждает сюжет жития святой, содержащий «видения» и «пророчества» и акцентирующий внимание на молитвенное подвижничество преподобной.

5. Жанровое своеобразие «Жития Анны Кашинской» способствует раскрытию сущности духовного подвига святой жены. В сюжете жития святой Анны Кашинской соединяется пространство «мира» и «монастыря». Ее житие указывает на неразрывную связь сакральной княжеской власти, святости брака и иноческого служения.

6. В агиографических повестях («Повесть о Петре и Февронии», «Повесть об Ульянии Осорьиной», «Повесть о Марфе и Марии») происходит трансформация житийного канона, что приводит к изменениям в структуре и содержании повестей, в особенностях поэтики образов святых жен при сохранении общей идеи – достижения святости.

7. Святая жена в канонических житиях и агиографических повестях изображается всегда равной святому мужу на пути к святости. Она воспринимается агиографом с точки зрения православной антропологии,

а не с точки зрения биологических или иных характеристик. Агиограф часто подчеркивает это равенство стилистически.

8. Принцип иконичности, характерный для житийного произведения, оказывается общим топологическим принципом повествования.

Достоверность результатов и обоснованность выводов исследования обеспечивается привлечением как разножанрового материала (канонические жития и агиографические повести), так и разновременного (житийные тексты XII-XVII вв.), а также применением комплексной методики его изучения, типологическим анализом образов святых жен в житийных текстах, подкрепленным сведениями этимологических и исторических словарей, что позволяет выявить представления агиографов об образах святых жен в житийной литературе древнерусского периода.

Апробация работы. Материалы исследования отражены в восьми статьях и представлены в докладах на Международной научной конференции «Духовная традиция в русской литературе» (г. Ижевск, 13-15 ноября 2008г.), II Всероссийской научно-богословской конференции «Актуальные проблемы изучения истории и культуры Православия» (г. Владивосток, 18-20 мая 2009г.), III Всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения» (г. Арзамас, 20-22 мая 2009г.), Международной научно-практической конференции «Язык. Культура. Коммуникация» (г. Ижевск, 15-16 октября 2009 г.), Всероссийской научно-практической конференции «Этнокультурное самосознание нации в контексте мировых культурных процессов: динамика и сопоставление» (г. Ижевск, 20-21 апреля 2011г.), Межвузовской дисциплинарной научной конференции «Русская духовность в языке и тексте» (г. Ижевск, 22 апреля 2011г.), II Международной научно-практической конференции «Духовная традиция в русской литературе» (г. Ижевск, 14-16 декабря

2011 г.), Республиканской научно-практической конференции «Традиции и перспективы духовно-нравственного образования» (г. Ижевск, 18 января 2012 г.).

Материалы диссертационного исследования обсуждались на заседаниях кафедры теории литературы и истории русской литературы филологического факультета УдГУ и нашли отражение в восьми научных публикациях, две из которых в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Структура диссертационной работы определяется ее целью и поставленными задачами. Диссертация состоит из Введения, трех глав, Заключения, списка словарей, состоящего из 19-ти наименований, библиографического списка (249 наименований, в том числе 4 на английском языке), списка источников (9 наименований) и приложения «Сюжетные топосы в житийных произведениях». Общий объем диссертационной работы составляет 179 страниц.

Глава I

Каноническое житие и агиографическая повесть: аспекты изучения

В данной главе рассматривается специфика житийного жанра: история возникновения жития как жанра агиографии, структурно-композиционные и стилистические особенности житийного произведения, принципы его «иной» поэтики. Рассмотрение данных вопросов имеет целевое назначение и служит базой для дальнейшего изучения образов святых жен в канонических житиях в свете их агиологии и поэтики.

1.1. Историческое происхождение житийного жанра

В Древней Руси жанр агиографии (от греч. ἅγιος – святой и γράφω – пишу) был чрезвычайно популярен и представлен многочисленными переводными и оригинальными произведениями, являющимися общепризнанными литературными шедеврами. Агиография как научная дисциплина, занимающаяся изучением житий святых, неслучайно в схеме иерархии жанров древнерусской словесности, предложенной Н.И. Толстым [Толстой 1988: 168], занимает важное, ключевое место: житийный жанр располагается на стыке конфессионально-литургической и национальной словесности – на границе между воспроизводимыми и оригинальными текстами.

Житийное произведение как особый жанр древнерусской литературы и как жанр агиографии в частности имеет свою историю, связанную с общим ходом развития христианства. Житийная литература

вместе с Православием пришла на Русь из Византии. «Через литургическую молитву на славянском языке греческая религиозная мысль и чувства оказали огромное влияние на русскую душу» [Федотов 2001: 58].

По справедливому замечанию Н.П. Видмарович, «уникальность агиографии заключается в том, что она представляет собой сгусток особого практического опыта восточного аскетического подвижничества, распространившегося по всей Византии и впоследствии перенесенного и на Русь» [Видмарович 2009: 187]. В византийской житийной литературе была сформирована и система художественных средств, главным образом способы изображения человека; выработаны агиографические схемы различных типов житий (житий мучеников, преподобных, праведных, блаженных и т.д.).

Вслед за Д.С. Лихачевым, мы полагаем, что в отношении к древнерусской литературе корректнее говорить не о «влиянии», а о своеобразном процессе трансплантации («пересадке») византийской литературы на русскую почву [Лихачев 1973: 15-23]. Житийный канон византийской литературной традиции усваивается древнерусской житийной литературой, но уже в несколько измененном виде в соответствии с особенностями древнерусской словесности. Однако не стоит видеть в этом свидетельство «неполноценности» культуры Древней Руси. Восприятие византийской культуры, с ее многовековыми устоями, было у восточных славян активным, творческим, отвечающим внутренней специфике развивающегося древнерусского государства.

Процесс трансплантации не был механическим: произведения византийской литературы не просто переводились или переписывались, они продолжали свою литературную историю на новой почве. Наиболее существенные изменения заключаются в том, что, в отличие от византийских житий, оригинальные славянские жития обычно гораздо

меньше уделяют места приключенческим моментам. Для сюжета оригинального славянского жития большое значение имеет *психологическая мотивировка действий*, держащая основной конфликт житийного произведения. Наиболее четко этот момент прослеживается в части биографии героя житийного произведения, описывающего домашнюю жизнь до ухода от мира: непростые отношения житийного героя с родителями, связанные с решимостью святых оставить дом и семью (образы преподобных Феодосия Печерского, Евфросинии Полоцкой, Евфросинии Суздальской). Таким образом, явление трансплантации оказывается важным и полезным, благодаря чему литература Древней Руси получает достаточно разветвленную систему жанров, представленную широким разнообразием памятников.

Со II века появляются произведения, описывающие мучения и смерть христиан, пострадавших за свои убеждения, христиан, подвергавшихся преследованиям со стороны римских властей и привлекавшихся к суду. Такие произведения именуются *мартирии* (греч. *μάρτυρια*) – *мученичества*. По своему композиционному построению древнейшие мартирии очень просты, начинаются они обычно словами: «В царствование императора N, приведен был человек по обвинению его в христианстве». Центральную часть таких произведений составляет допрос мученика, приводимый в форме диалога между судьей и подсудимым. Оканчиваются мартирии обычно вынесением смертельного приговора мученику. Никаких вступительных частей, рассуждений, похвал в адрес мученика мартирии не содержат.

Появлению житийного жанра в Древней Руси способствует, во-первых, переводная литература, а во-вторых, развитие христианского подвижничества. При появлении нового мировоззрения на Руси происходит смена взглядов, представлений и ценностей. С принятием

христианства на Русь приходит новая культура, принеся свои элементы церковной организации и, соответственно, каноны церковной литературы.

Агиографы наряду с основной задачей создания образа религиозного подвижника, целиком посвятившего себя спасению души, решают вопросы осмысления сущности новых для славянина отношений между человеком и Богом, обозначения новых явлений и понятий, разъяснения моральных заповедей. «Крещение было пробуждением русского духа, – призывом от поэтической мечтательности к духовной трезвости и раздумью. И вместе с тем через христианство Древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром» [Флоровский 2000: 220].

Постепенно блестящий церковный оратор, энергичный строитель церкви и монастырей, аскет и юродивый сменяют мученика. В связи с этим перед агиографом, поставившим задачу описания жизни выдающегося из общей массы христиан человека, встают проблемы создания его биографии. Именно таким образом и возникают *биосы – жития*. В отличие от мученических житий, являющихся рассказом о последних днях жизни мученика и его смерти, житие ставит своей целью дать описание всей благочестивой жизни святого подвижника.

Такова историческая основа появления житийного жанра, берущего свое начало в византийской литературе и получившего дальнейшее развитие на древнерусской почве: от мученических житий этот жанр движется к житию.

1.2. Подходы к изучению житийного текста

Традиционно принято считать, что жития – это литературные произведения религиозного характера, содержащие в себе исторический

материал. Из подобного понимания жанра следует, что изучение житий предполагает литературоведческий, исторический, агиологический, или типологический, и культурологический подходы. Так, В.М. Живов отмечает, что «жития святых могут изучаться с исторической, социально-культурной и литературной точек зрения» [Живов 1994:9].

Агиограф стремится к обязательному прославлению житийного героя. Не историческая достоверность описываемых событий и сообщаемых фактов, а их литературная сторона стоит для него на первом плане. С одной стороны, агиограф стремится к отвлеченному идеалу, устраняет черты индивидуальности в образе описываемого им житийного героя, с другой стороны, основой для изображения святого является, как правило, реальный человек, и тогда черты реальной личности не могут не оказывать влияния на изображение отвлеченного идеала. Справедливо заметила В.П. Адрианова-Перетц, что именно таким способом в агиографию интенсивно вторгается историческая действительность и реальная жизнь [Адрианова-Перетц 1964: 50-51].

Подтверждение данной мысли также находим в работах Л.А. Дмитриева: «В этом церковно-религиозном по своему назначению жанре происходит борьба двух тенденций: с одной стороны, агиограф стремится к строгому соблюдению жанровых канонов, с другой – он испытывает влияние реальной жизни». [Дмитриев 1972: 181]. Подобная ситуация возникает вследствие того, что житийное произведение имеет литературную природу и отвечает церковно-религиозным задачам. Это «достигалось наличием в самом житии и сложнейшим взаимодействием и совмещением двух, на первый взгляд противостоящих друг другу и совершенно несовместимых тенденций: тенденции к точному изображению явлений действительности и тенденции к абстрактному показу подобных явлений, что указывает на неоднократно отмечавшееся многими исследователями наличие двух уровней – *повествовательного и*

мистического, скрытого. Оба эти уровня как раз и преломляются в центральной фигуре агиографии – образе или лике святого» [Видмарович 2003: 22]. Христианская церковь способствует созданию, чтению и распространению житий главным образом потому, что они являются наглядной иллюстрацией применения в жизни норм и ценностей христианской религии. На конкретном примере жития святого подвижника агиограф демонстрирует путь спасения души, путь достижения святости.

В произведениях агиографического жанра предполагается описание не столько внешних событий, сколько событий внутренней духовной жизни святого. В агиографическом жанре описаны события с разных точек зрения, что предполагает «ирреальную» позицию «всезнающего» автора [Успенский 1994: 183]. Причем акцент всегда делается на внутренней (по отношению к описываемому лицу, то есть святому) точке зрения, когда агиограф акцентирует внимание на том, что недоступно взору внешнего наблюдателя. Таким образом, *литературоведческий подход* исследования житийного произведения выражается в изучении особенностей его поэтики: композиционного и сюжетного построения, канонического изображения житийного героя, пространственно-временных характеристик житийного текста, особенностей повествования, репрезентации риторического изображения агиографа.

Исторический подход предполагает рассмотрение исторического материала, заключенного в рамки определенного житийного произведения (исторические события и исторические лица). Иногда житие является единственным источником биографических сведений об исторической личности. Склоняясь к рассмотрению житийного текста только в историческом ракурсе, не стоит забывать работу В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник», где содержится важная мысль: житие является не биографией, а назидательным панегириком в рамках биографии, так и образ святого в

житии не портрет, а икона [Ключевский 2003: 139]. В.О. Ключевский указывает, что в житии необходимо видеть нечто большее, чем просто свод каких-либо исторических фактов и материалов.

Изучение житийного произведения в культурологическом ключе расширяет наши знания о статусе древнерусского человека, его роли в политической, общественной, семейной и религиозной жизни.

Современная медиевистика предполагает изучение агиологических типов святости, свойственных тому или иному святому подвижнику. Ведь «житие святого – это не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению, осознание типа его святости» [Живов 1994: 7]. Житие абстрагирует схему спасения, и поэтому описание жизни святого делается обобщенно-типическим.

«Святые – это наглядное обнаружение промысла Божьего о человеке. Разнообразие же подвигов, приводивших к святости, свидетельствует о многообразии промысла: каждый святой со своим особым житием демонстрирует свой путь к святости и выступает как образец этого пути» [Живов 1994: 97]. По мнению М.Н. Сперанского, христианская канонизация выработала «иерархию» или типологию святых в размещении под определенным числом в Прологе [Сперанский 2002: 173].

По степени святости выше всех в иерархии располагаются *жития мучеников*, принявших мученическую смерть. Смысл мученичества не столько стойкое перенесение физических страданий и унижений, сколько, и в большей степени, свидетельство о Христе. Ведь Христос – это первообраз мученичества, засвидетельствовавший своей собственной кровью спасение рода человеческого. Далее по степени святости идут *исповедники*, пострадавшие за исповедничество Христа. За ними – *святители*, лица, носившие высокий духовный сан, много сделавшие для распространения христианской веры и удостоившиеся самого сана за свои святительские подвиги. Затем – *преподобные*, среди них просто

преподобные, пустынники, столпники, юродивые. Подвиг преподобных представляет собой труженичество длиною в жизнь, каждодневный пост и молитву. Преподобные – это святые из монашествующих, а монашеская аскеза – это особый вид следования за Христом, предполагающий полный отказ от всех мирских привязанностей.

Составляется своеобразная духовная градация личности, основанная на историческом развитии самого христианства. Типы святости демонстрируют разнообразие выражений любви Бога к человеку, проявляющейся через конкретных святых. Каждый святой имеет свои неповторимые качества, как и каждый человек в этом мире, но существует одна общая и основополагающая задача, объединяющая всех святых, при этом не лишаящая каждого святого присущих свойств на пути к святости. И.М. Концевич эту задачу формулирует следующим образом: «Путь подвижника состоит в том, чтобы совлечь с себя эту “умерщвления кожу” и облечься в благодать Святого Духа – одежду Нового Адама, Христа» [Концевич 2009: 13].

1.3. Канонические особенности изображения житийного героя

Житийная литература имеет строго выработанные каноны, соблюдение и выполнение которых является обязательным условием существования текста агиографического содержания.

Общеизвестно, что канон (греч. κανών) в переводе означает «правило, норма», канон – это совокупность правил, предопределяющих форму и содержание средневекового искусства; знак-модель

умонепостигаемого духовного мира, конкретная реализация принципа несходного подобия (образа). На практическом уровне агиографический канон выступает как структурная модель художественного произведения [Гладышева, Нерсесян 1991: 48].

А.Ф. Лосев определяет канон как «количественно-структурную модель художественного произведения такого стиля, являющегося определенным социально-историческим показателем» [Лосев 1973: 15]. По определению Н.И. Пак, канон – это «система устойчивых норм и правил создания художественных произведений определенного стиля, обусловленного мировоззрением и идеологией эпохи» [Пак 2003: 336].

А.В. Растягаев, в свою очередь, отмечает, что «древнерусский житийный канон – это трехчастная модель агиографического повествования, инвариант, построенный по принципу подобия небесному первообразу, характеризующийся христоцентричностью и ориентированный в сакральном времяпространстве по принципу обратной перспективы» [Растягаев 2006: 91].

После принятия христианства ведущей культурной идеей в Древней Руси становится христоцентричность. Вслед за М.Н. Виролайнен и предложенной ей типологией культурных эпох, уместно говорить о четырех уровнях, формирующих ядро культуры Древней Руси: уровень канона, парадигмы, слова и бытия [Виролайнен 1991: 3]. Исследовательница поясняет принцип взаимодействия этих уровней: церковная культура Древней Руси подчинена строгой иерархии, верховное место в ней занимает канон, а парадигмальный и словесный уровни выступают в роли посредников «между каноническим законом миропорядка и непосредственным бытием» [Виролайнен 1991: 4]. Важно, что только в церковном обряде все четыре уровня культуры Древней Руси представляют собой систему, где каждый уровень занимает свое место и взаимодействует с другими уровнями. И в этом смысле канон, по

М.Н. Виролайнен, есть «совокупность законов, традиционно упорядочивающих культурный космос» [Виролайнен 1991:4].

Необходимо разграничивать такие понятия, как собственно канон и «шаблон», «трафарет». Только в агиографическом произведении «трафарет», «шаблон» наполняется смыслом, он используется не механически, а осознанно. Именно это является «агиографическим каноном». Воспроизведение канона не сводит творческий акт к механическому повторению словесных формул, стилистических приемов и известных сюжетных мотивов. Следование канону определяет уместность употребления тех или иных общих формул, регламентирует мотивированное, а не случайное соединение тождественных мотивов.

Л.В. Левшун справедливо замечает, что «канон – внутренний метафизический онтологический принцип сотворения произведения искусства как произведения строго реалистического, ни на йоту не отступающего от реальности (независимо от того, дана эта реальность в ощущении или в духовном опыте, поскольку в христианской культуре это неразделимо); следовательно, канон не может быть задан, навязан извне (чем он и отличается от этикета – принципиально внешних норм); *канон – это принцип (ракурс) видения, “думания” и воспроизведения понятия*» [Левшун 2006: 5].

Таким образом, каноническая структура жития представляет собой последовательное изложение событий по определенным правилам: «описание пути подвижника к спасению, типа его святости, а не документальная фиксация его земной жизни, *не литературная биография*» (курсив наш. – А. Л.) [Растягаев 2006: 87]. Биографические черты, наполняющие содержание житийного текста, отбираются агиографом не произвольно, а преследуют определенную цель – раскрыть агиологический тип святости того или иного святого подвижника.

Агиографический канон в житийном произведении определяет, во-первых, характеристику образа житийного героя (это всегда образ идеального святого подвижника), во-вторых, особенности поэтики и, в-третьих, композиционные элементы построения жития. Данная мысль четко прослеживается в работе Н.П. Видмарович «Художество нисхождения»: «Но ведь в житии, как и в иконе, все подчинялось канону, на котором зиждилось единообразие житийных повествований: он диктовал и композиционное построение жития, и принципы изображения святого, и языковую форму» [Видмарович 2009: 190].

Кроме обязательной трехчастной структуры, агиографический жанр вырабатывает многочисленные стандартные сюжетные мотивы, так называемые топосы или «общие места», воспроизводящиеся в житийных текстах при создании практически всех словесных ликов святых. К таким топосам следует отнести: рождение святого от благочестивых родителей, равнодушие будущего святого подвижника к детским играм, чтение богоугодных книг, неустанная молитва, отказ от брака, уход от мира или уединение, предсказание даты собственной кончины, благочестивая смерть, посмертные чудеса и нетление святых мощей. Все вышеперечисленные мотивы повторяются в агиографических произведениях различных типов и исторических эпох.

Для более точной постановки проблемы художественного языка в древнерусской литературе Д.С. Лихачев вводит термин «литературный этикет». Г.К. Вагнер считает, что с появлением этого термина проблема изобразительного языка в литературе «осветилась по-новому» [Вагнер 1974: 36]. «Литературный этикет» складывается из представлений агиографа о том, как должен совершаться тот или иной ход событий, как должен вести себя житийный герой сообразно своему положению и какими словами агиограф должен описывать совершающиеся события. Д.С. Лихачев не ограничивает этикетность в житийном произведении только рамками

искусства: «Взаимоотношения людей между собой и их отношение к Богу подчинялись этикету, традиции, до такой степени развитыми, что они пронизывали собой и в известной степени овладевали мировоззрением и мышлением человека» [Лихачев 1987: 345]. Таким образом, литературный этикет и выработанные им каноны представляют собой устойчивую связь содержания и формы житийного произведения.

Словесные формулы, стилистические особенности применяются агиографом лишь в тех частях житийного произведения, где они необходимы и уместны. Традиционность литературных приемов является естественным свойством древнерусской литературы. Само творчество древнерусского книжника выражается не в изобретении нового, создании и использовании новаторских методов и приемов, а в строгом соблюдении агиографической традиции. В этом отношении Д.С. Лихачев высказывает важную мысль, что «не жанр произведения определяет собой выбор выражений, выбор формул, а предмет, о котором идет речь. Раз речь заходит о святом – житийные формулы обязательны, будет ли о нем говориться в житии, летописи или хронографе» [Лихачев 1997: 210].

Д.С. Лихачев замечает, что первоначально в центре изображения древнерусской литературы стоит даже не столько сам человек, сколько поступки, совершаемые им. Именно по поступкам человек и оценивается. А.Н. Ужанов уточняет эту идею: «Для житийного героя характерны поступки, важные в плане личного духовного самосовершенствования на пути спасения и касающиеся его одного» [Ужанков 2009: 136]. Развивая свою мысль о «статичности» лика святого, исследователь продолжает: «Для житийной же литературы, как и для икон, характерна статичность фигур – отсутствие движения, поскольку движение сопряжено с изменением времени – земным уделом. Святые воспроизводятся статичными и на иконах, и в житиях именно потому, что пребывают в

вечности и не подвластны земным переменам времени» [Ужанков 2009: 136].

Идеалом агиографии выступает «преображенный лик святого, победившего тело, естество и тем самым поднявшегося выше *естества*» [Видмарович 2009: 45]. Путь, избранный героем жития, – это всегда путь теозиса (обожения) личности, пройденный последовательно и постепенно.

Учитывая рассмотренные особенности житий, можно заключить, что в период с XII по XIII вв. при описании *житийного героя* внимание уделялось оценке совершаемых им поступков, интерес к внутренней жизни святого. Данные особенности, по мнению Д.С. Лихачева, характерны для «монументального» стиля, или стиля «монументального историзма» древнерусской литературы, с присущими ему церемониальностью, геральдичностью, репрезентативностью. Напротив, для канонического изображения житийного героя конца XV-XVII вв. характерно смешение отрицательных и положительных качеств в образе житийного героя, его изображение через эмоции и чувства, описание его отдельных психологических реакций на события внешнего мира. Как отмечает Д.С. Лихачев, данное явление в истории развития древнерусской литературы именуется «абстрактным психологизмом», и новое понимание и изображение человека возникают полностью под влиянием христианской аксиологии. Наиболее существенным является то, что у человека имеется выбор. Человек сам выбирает жизненный путь. На данном этапе житийная литература не воспроизводит характер, а запечатлевает отдельные психологические состояния героя.

Агиографический канон изображения человека в житийном произведении развивается одновременно с распространением христианских представлений в Древней Руси. В соответствии с агиографическим каноном, герой житийного произведения обладает определенным набором качеств святости.

1.4. Структурно-композиционные особенности житийного произведения

В работе «Византийские жития святых VIII-IX веков» Х.М. Лопарев отмечает, что житийная схема определена образцом «биографий знаменитых мужей древней Греции, например, биографий, вышедших из-под пера Ксенофонта, римского историка Тацита, Плутарха и т.д. Как памятник литературы, такая биография всегда состоит из трех основных частей – предисловия, главной части и заключения» [Лопарев 1911: 15].

О трехчленности композиционной структуры житийных произведений достаточно подробно пишут Л.А. Дмитриев, А.П. Кадлубовский, Х.М. Лопарев и некоторые другие. Необходимо отметить композиционные части агиографического канона, выделяемые В.О. Ключевским [Ключевский 1989: 71-72]: во-первых, пространное предисловие, во-вторых, особо подобранный ряд биографических черт, подтверждающий святость подвижника, в-третьих, похвальное слово святому и чудеса. В.М. Живов говорит о четкой композиционной структуре жития, выделяя введение, основную часть и эпилог [Живов 1994: 9]. **Трехчленная композиция** – ключевой принцип построения каждого житийного произведения.

Оно начинается пространным и торжественным **предисловием**, излагающим несколько определенных мыслей. Древнерусские книжники, а это преимущественно монахи, считают необходимым смиренно говорить о недостаточности своего литературного образования и таланта для описания жизни человека столь большой святости. Агиограф занимает особую позицию по отношению к своему произведению. Он говорит о собственном ничтожестве, о своем неумении писать, впрочем так же, как и о бессилии человеческого слова вообще. Принижая себя, сводя на нет свою роль в написании жития, агиограф стремится подчеркнуть **невыразимость**

всего того, что служит предметом его писаний, но вместе с тем стремится к наиболее полному словесному воплощению неотмирной жизни святого. Агиограф действует как бы по наитию, словно подчиняется «некой силе», заставляющей его писать. По его представлению, «вечное» само прорывается сквозь «материальное», «земное». Позиция самоуничтожения книжника приводит к возрастанию ценности и значения написанного им.

Творчество в древнерусской литературе понимается как Божественный акт. Агиограф (*«сповідатель»*) выступает в качестве посредника между Богом и человеком, записывая на бумаге лишь то, что он получает как Божественное откровение. Многие жития не имеют авторства. Анонимность – это явление духовного порядка, она проистекает из смирения и отказа от индивидуального. Агиограф руководствуется Священным Писанием: *«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»*. «Агиограф подобно иконописцу в своем творчестве проявляет себя не просто талантливый мастером, но и духовным художником, воплощающим в словесных образах полученное свыше откровение Логоса», – замечает Н.П. Видмарович [Видмарович 2009:191]. Агиограф должен очиститься от всего земного и бренного, чтобы стать способным воспринять Божественную Благодать и удостоенным написать о главном герое житийного произведения – святом подвижнике.

Агиограф всегда приводит причины, побудившие его «попытаться» или «отважиться» писать житие. Приведем пример предисловия из «Жития Евфросинии Полоцкой»: *«Сия бо яди, братие, а ще кто насытитя, не вжадает паки, якоже речено есть в Писаньи: “не заморит Господь гладом душа праведных”*. *Паки же предлежащее наидем, о нем же начахом повесть сию*». Слово о святом как необходимая духовная пища становится источником творчества агиографа.

Во вступительной части агиограф обращается к потенциальному читателю жития, усиливая свое слово цитатами из Священного Писания.

В «Житии святой княгини Ольги» читаем: *«Бяше во всей жизни своей святая и богомудрая и равноапостолная великая княгиня Олга, претворенная во святом крещении Елена, ея же память празнуем днес»*. В данном примере содержатся пространные эпитеты, с помощью которых восхваляется образ святой жены. Мотив умаления способностей агиографа опущен.

Главная часть жития, посвященная исключительно образу святого, как и предисловие, изобилует общими местами – так называемыми топосами. Сам жанр агиографии заранее определяет, что житийное произведение должно охватить период времени от рождения святого до его кончины. Повествование агиографа о пути преображения святого имело *мозаичное построение*. Во вступлении агиограф обозначает временной период, который предшествует рождению святого, а в заключении достаточно подробно описывает посмертные чудеса. В результате реальное и сюжетное время в житийном произведении могут не совпадать. В житийном повествовании агиограф не всегда придерживается строгой хронологии.

Главная часть житийного произведения содержит обязательные сюжетные мотивы, определяемые литературным этикетом. Сначала агиограф описывает благочестивых родителей и родину святого, раскрывает этимологический смысл его имени, далее рассказывает о рано сформировавшейся в будущем святом любви к учению, о его исключительной одаренности, об отношении святого к браку, о его подвижнической деятельности, о способности творить чудеса и входить в непосредственное *общение с ангелами*. Повествование в житийном произведении разворачивается последовательно и постепенно, оно не забегаёт вперед и не возвращается назад. Агиограф следит за ходом событий и старается не нарушать его последовательность. Через эти особенности повествования агиограф раскрывает духовную значимость

рождения, возрастания, глубинный смысл дальнейшей аскетической жизни святого.

Святой даже в раннем возрасте *не играет в детские игры*. Это отличает его от других детей и уже в детские годы придает его образу черты святости. В большинстве случаев отказ от игры противопоставляется желанию будущего святого познавать и изучать Божественное Писание. Выстраивается символическая оппозиция «игра – книга» [Растягаев 2008]. Святой уже в детстве делает единственно правильный выбор: он не играет, а читает и познает, то есть служит Богу-Логосу. Житийный топос «любовь к чтению и изучению Божественного Писания» используется агиографами при создании образов Евфросинии Суздальской, Евфросинии Полоцкой, Ульянии Осорьиной.

Традиционно главная часть житийного произведения заканчивается рассказом о смерти святого, за ним следует *рассказ об исцелениях возле гроба святого и о совершении им посмертных чудес*. Повествование о совершении посмертных чудес служит ярким доказательством того, что святой, отошедший из земной, временной жизни в жизнь небесную и вечную, продолжает своими молитвами и чудотворениями участвовать в земной жизни христиан. По такой структуре излагаются не конкретные и достоверные биографические сведения о святом, а только черты его биографии, соответствующие обобщенному и канонизированному типу христианского героя – святого подвижника. Все эти микросюжеты или топосы по требованиям житийного канона и по желанию агиографа могут переходить из одного житийного текста в другой, занимая определенное место в повествовании о святом.

Наиболее последовательное их употребление наблюдается в канонических житиях: «Житие Евфросинии Полоцкой», «Житие княгини Ольги», «Житие Феодосия Печерского», «Житие Авраамия Смоленского». Агиографические повести («Повесть об Ульянии Осорьиной», «Повесть о

Марфе и Марии», «Повесть о Петре и Февронии»), а также некоторые канонические жития («Житие Евфросинии Суздальской», «Житие Анны Кашинской») содержат эти сюжетные линии в несколько измененном варианте. В композиционном построении данных произведений какой-то определенный сюжетный мотив может отсутствовать либо присутствовать с некоторыми изменениями. Это происходит в силу трансформации жанра канонического жития в агиографическую повесть.

Мотив *предназначенности или избранности будущего святого к святости* встречаем в «Повести об Ульянии Осорьиной»: *«от младых ногтей бога возлюбив и пречистую его мать»*; *«от смѣха и всякия игры отгребашеся»*; *«бѣ бо измлада кротка и молчалива, небуява и невеличава»*. В «Житии Евфросинии Полоцкой» подобный мотив проявляется в *принятии будущей святой крещения*: *«и крестиста ю во имя Отца и Сына и Святаго Духа»*; *«душа Святаго Духа наполняшеся»*. Желание святой принять крещение описывается также в «Житии княгини Ольги»: *«и без всякого сумнѣния желаше креститися»*. Агиограф подчеркивает, что решение о крещении святыми женами было сделано самостоятельно.

Мотив *избранности, предназначенности святого к святости* встречается в «Житии Феодосия Печерского»: *«яко хоцеть из млада богу датися, Феодосиемъ того (нарицаеть)»*; *«и дух святой из млада въселися в нь»*; *«Растый убо телъмъ и душею влеком на любовьъ божюю, и хожаше по вься дьни в църкъвь божюю, послушая божьствьных книг с всемъ въниманиемъ»* и в «Житии Авраамия Смоленского»: *«и благодать божия с нимъ, и дух божии измлада в онь вселися»*. Подчеркивается рано сформированная любовь святых к Богу и Священному Писанию и плоды этой любви: кротость, серьезность, молчаливость, безгневие.

Любовь святого к книгам и Божественному Писанию прослеживается в «Житии Авраамия Смоленского»: *«Богодуховенныя же книги и святых жития почитая»* и в «Житии Евфросинии Полоцкой»: *«Лучи же*

сея девици сей учение бытии книжному писанию, еще не достигшее ей в совершен возраст телеснаго естества и молитвы плод». Такие качества, как смирение и кротость, присутствуют почти во всех рассмотренных нами святых. В «Житии Феодосия Печерского» читаем: «Блаженааго и духовьнааго отьца нашего Феодосия, имяаше бо съмѣрение и кротость велику»; в «Житии Авраамия Смоленского»: «имяаше бо съмѣрение и кротость велику»; «ризы же по смирению любя, велми бегая и смирение присно имея»; в «Повести об Ульянии Осорьиной»: «бѣ бо измлада кротка и молчалива».

В житиях святых жен общим является *мотив отказа будущей святой от брачных уз и мотив соблюдения телесной чистоты*: «и поживѣ с мужемъ 10 лѣт по розлучении плотнемъ», «совѣщастся вкупѣ житии, а плотнаго совокупления не имѣти» («Повесть об Ульянии Осорьиной»); «по лишении же мужа не изволи посягнути ко другому мужу, уподобися горлицы единомужней», «тщатся в чистотѣ и целомудрии пребывати и тѣло свое неосквернено снабдѣти» («Житие княгини Ольги»); *нѣ духовным мечем отсекоша от себе плотскыя сласти, предавшее телеса своя на пост и на бдение и коленное покланяние и на земли легание»* («Житие Евфросинии Полоцкой»). В образах святых жен подчеркиваются качества чистоты, целомудрия и непорочности.

Вышеприведенные примеры, свидетельствующие о наличии общих мотивов в образах святых, доказывают существование неких «универсальных» признаков святости, присущих как образу святого мужа, так и святой жены. «Универсальными» признаками святости наделяется Человек как таковой, духовная личность вне зависимости от пола и связанных с ним биологических характеристик личности.

Заключительная часть житийного произведения обычно содержит похвалу святому. Похвалы удостоивается сам святой, его благочестивое рождение и жизнь, подвиги и посмертные чудеса. Завершается житийное произведение финальным обращением к читателям – похвалой святому: «в житии последними наносились именно самые светлые мазки,

символизировавшие царство небесное: облистаный лучами его славы, представал перед читателями лик святого подвижника в заключительном похвальном слове» [Видмарович 2009: 192]. Окончание житийного произведения обычно сопровождается молитвой, обращенной к святому, с просьбой о покровительстве, похвалой праведнику и заключительным «аминь» как знаком непреложной истины всего написанного. Пример заключительного похвального слова агиографа из «Жития святой княгини Ольги»: *«Потщимся радостнотворными глаголы похвальная отчасти краткою бесѣдою принести к ней, вкупѣ же и благородному изращению ея, сице вопиюще: «Радуйся, всеблаженная Олга, богоизбранный сосуде цѣломудрия, исполненный божественнаго разума не от челоувческаго научения, но от вышняя премудрости и благодати Святаго Духа!..»*; из «Жития Евфросинии Полоцкой»: *«Къим убо языком, братие, достоит ми похвалити светозарьную память преблаженныя невесты Христовы Еуфросиние!»*. Заключительная часть содержит похвальные речи, удостоивающие святых, восхваляющие их ангельское происхождение, родину и благочестивых родителей, благочестивую жизнь и активное подвижническое служение.

Три структурообразующие части житийного произведения (предисловие, главная часть и заключение) соединяются в стройную целостность, торжественную и богослужебную.

1.5. Принципы «иной» поэтики житийного произведения

Вопрос о принципах поэтики древнерусской житийной литературы необходимо начать с рассмотрения реконструкции древнерусского литературного языка, со стилистических особенностей житийных произведений.

Данному вопросу посвящены работы В.В. Виноградова, С.П. Обнорского, Ф.П. Филина, А.А. Шахматова и других. С точки зрения А.А. Шахматова, родоначальником письменного русского литературного языка следует считать церковно-славянский (древнеболгарский) язык. С.П. Обнорский выдвигает противоположное мнение: литературный язык возник на собственно древнерусской основе и не зависит от старославянского языка. Более плодотворной оказалась теория, разработанная В.В. Виноградовым [Виноградов 1958]. Он выделяет два типа литературного языка: *книжно-славянский* (церковнославянский язык русского извода), отразившийся в языке житийной литературы и агиографических сказаниях, и *народно-литературный* язык, сформировавшийся на основе разговорной речи древних руссов и языка устного народного творчества. В.В. Виноградов определяет стиль житий следующим образом: «Этот стиль целиком базируется на системе церковнославянского языка и вместе с тем связан со строго определенными книжно-славянскими формулами изображения действий и переживаний человека, с церковно-книжными приемами изображения внутренней сущности представителя той или иной религиозно-моральной категории лица, его внешнего облика и всего уклада его поведения» [Виноградов 1959: 117].

Книжно-славянский язык является сакральным языком Божественной Литургии и Священного Писания. «Сакральность церковнославянского языка проявляется в его функциональном предназначении. Это – язык церковного Богослужения (Богу служения) и Богом вдохновенной словесности (Священного Писания и творений святых отцов). Этот язык, в отличие от всех литургических языков, *не знал и не знает бытового (профанного) употребления*» [Ужанков 2009: 105].

Проясним объем понятия «поэтика». Зарождение поэтики происходит на греческой почве, ее основоположником считается Аристотель, выступивший создателем комплексного труда «Поэтика» (384-322 гг. до н.э.). Его труд продолжает Гораций в работе «О поэтическом искусстве, или послание к Пизонам» (20-е гг. до н.э.). В трактатах Аристотеля и Горация под «поэтикой» понимается в широком смысле учение о словесном искусстве. Это слово синонимично тому, что в современном литературоведении именуется теорией литературы. В узком смысле поэтика – это система принципов определенного автора, литературной школы или целой литературной эпохи: то, что сознательно или бессознательно создает для себя любой писатель. С.С. Аверинцев называет это явление «имманентной», практической поэтикой [Аверинцев 1977: 9].

Б.В. Томашевский определяет основополагающую задачу поэтики в «изучении способов построения литературных произведений» [Томашевский 1996: 22], М.Л. Гаспаров – как «науку о системе средств выражения в литературных произведениях», «как область теории литературы, изучающую специфику литературных родов и жанров, течений и направлений, стилей и методов, исследующую законы внутренней связи и соотношения различных уровней художественного целого» [Гаспаров 1986: 95-96]. В свою очередь, М.М. Бахтин отмечает, что «поэтика, определяемая систематически, должна быть эстетикой словесного художественного творчества» [Бахтин 1975: 10]. Таким образом, поэтика – это организующая канва художественного произведения, определяющая специфику его формы и содержания.

В понимании «поэтики» мы ориентируемся на работу Д.С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» (1987). Д.С. Лихачев в описании поэтики древнерусской литературы подчеркивает ее «иной» характер по отношению к поэтике литературы Нового времени, светской по своей

направленности и параметрам. Согласимся с замечанием Д.С. Лихачева, акцентирующего внимание на специфике древнерусской литературы: «Приступая к предварительному рассмотрению жанровых систем Древней Руси, мы должны прежде всего *отвлечься от наших современных представлений о жанрах*» (курсив наш. – А.Л.) [Лихачев 1979: 57].

По убеждению Д.С. Лихачева, «иной» характер поэтики древнерусской литературы проявляется в ее связи с православной аксиологией. Отличительные черты поэтики житийного произведения проявляются в особых *принципах организации* житийного текста, канонических *особенностях изображения житийного героя*, где акцент сделан на внутреннем преображении святого, использовании *художественных средств выразительности*. При обращении к текстам житийной литературы необходимо учитывать их специфику: глубокую связь с христианской культурой и особой позицией агиографа, отделенного временем от изображаемого им святого. В древнерусском житийном жанре сформирован «особый образ автора», обеспокоенного в меньшей степени, чем в литературе Нового времени, внесением своей индивидуальности в житийное произведение. Таким образом, жанр произведения тесно связан с «жанровым» *образом автора* [Лихачев 1979: 69]. В свою очередь, жанры древнерусской литературы напрямую связаны с определенными типами стиля: для житийного жанра характерен «житийный стиль». М.М. Бахтин в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» замечает, что для агиографа жития характерен *отказ от существенности своей позиции внаходимости святому*. Это требует от агиографа предельной точности в поисках словесных формул, выражающих суть изображаемого.

В фокусе внимания агиографа оказывается святой, прошедший путь преобразования и пребывающий в вечности. Специфика текстов житийной

литературы заключается в особых *пространственно-временных отношениях*. Агиограф занимает определенную позицию в житийном тексте: его и изображаемого им святого разделяет определенный временной промежуток. Пространство жития всегда духовное. Каждый топос жития изображен как значимый. Задача агиографа заключается в правильном выборе тех или иных стилистических особенностей, художественно-выразительных средств и приемов. Процесс создания житий проходит по четким правилам и установленным образцам в соответствии с агиографическим каноном.

Д.С. Лихачев указывает на то, что в древнерусской литературе действует *«закон цельности изображения»*: в житийном произведении излагается только отобранный материал в уплотненном, компактном виде. Житийное повествование ведется от начала до конца, и читателю не приходится догадываться о том, что может произойти за пределами повествования. *«Закон цельности изображения»* обуславливает *однонаправленность художественного времени*: житийное повествование не возвращается назад и не забегает вперед [Лихачев 1979: 250-251].

Содержание агиографического произведения, центральной фигурой которого является лик святого, диктует своеобразие житийной формы. Это означает, что поэтические особенности житийного произведения зависят не от жанра, а от предмета повествования, требующего для своего изображения определенных житийных формул. Житие – это «словесная икона», а значит, в житийном произведении в образе святого должно найти отражение сочетание его земной и небесной природы, причем образ святого, пребывающего в вечности, должен быть *лишен конкретного определения в бытии*. По наблюдениям Н.П. Видмарович, «одновременная же принципиальная невозможная передача небесной обоженной природы святого, как бесконечного, беспредельного, недоступного для чувственного восприятия, приводила к бесчисленным

словесным изысканиям на всех уровнях – от фонетического до синтаксического. <...> Отсюда в житии такое обилие сложных слов, метафор, сравнений, синонимов и антонимов и т.д.» [Видмарович 2009: 20].

Агиограф, повествуя об исключительном пути преобразования того или иного будущего святого подвижника благочестия, совершает этот путь вместе со святым. На *стилистическом уровне* он использует соответствующий этому содержанию высокий стиль, отражающийся в усложненном синтаксисе, фразеологических сочетаниях, новых словах, разнообразных художественно-выразительных средствах: эпитетах, метафорах, сравнениях. Язык как таковой выступает для агиографа средством художественного выражения основной задачи жития – изображения теозиса святого. Выбор определенных стилистических формул, а также языка житийных произведений во многом определяется *«литературным этикетом»*. В этом отношении показательно замечание Д.С. Лихачева: «выбор писателем церковнославянского языка или церковнославянских слов и форм для одних случаев, древнерусского – для других, а народно-поэтической речи – для третьих был выбором всегда сознательным и подчинялся определенному литературному этикету» [Лихачев 1979: 82].

Достаточно часто агиограф при создании житийного текста использует *прием сравнения*. Сравнения применяются для изображения как внутренних, так и внешних качеств святого. В.П. Адрианова-Перетц указывает на то, что «наличие в художественном сознании древнерусского книжника образцов народно-поэтического применения метафор – солнце, месяц, звезда – облегчало ему и поддерживало усвоение аналогичных метафор книжного библейско-византийского литературного языка» [Адрианова-Перетц 1947: 24].

Святые подвижники в житийном тексте сравниваются со светилами (звездами, луной, солнцем, зарей): *«Аки звѣзда перед солнцем, и яко заря пред свѣтом, и яко луна в нощи сияше, таки блаженная в невѣрных челоуѣцех свѣтяшися»*, *«богосиянная руская звѣзда, предоидущая пред солнцем божественныя благодати»* («Житие святой княгини Ольги»); с объектами из растительного и животного мира (орлом, цветком): *«породи нам таковый чудный плод благоцветущий, блаженную Олгу»* («Житие святой княгини Ольги»); *«Еуфросиния неувядающий цвет райского сада»*, *«небопарный орел, попарившия от запада до вѣстока»*, *«яко луча солнечнаа, просветившия землю Полотьскую»* («Житие Евфросинии Полоцкой»).

При выборе предмета для сравнения важную роль играет как жанр произведения – житие, так и христианское мировоззрение агиографа. Внешние, эмоциональные характеристики не имеют для агиографа большого значения. По словам Д.С. Лихачева, сравнения в древнерусской литературе «подсказывались не мироощущением, а мировоззрением» [Лихачев 1987: 182].

Наряду с использованием сравнений в тексте житийных произведений достаточно частотное употребление эпитетов: *«Бѣ бо измлада кротка и молчалива, небуява и невеличава»*; *«Мѣсяца генваря въ 2 день успение святыя праведныя Ульянѣи, муромския чудотворицы»* («Повесть об Ульянии Осорбиной»). Агиограф с помощью эпитетов подчеркивает в образе Ульянии Осорбиной такие качества, как кротость и смирение, определяющие святость ее образа. В «Житии святой княгини Ольги» находим: *«святая и богомудрая и равноапостолная великая княгиня Олга»*. Данные эпитеты нацелены на то, чтобы подчеркнуть в образе великой княгини Ольги присущий ей агиологический тип святости – равноапостольной святой, постепенно, но последовательно формирующийся и окончательно закрепляющийся, как показывает Н.А. Малкова [Малкова 2011], в житийных редакциях не ранее XVI в.

Употребление эпитетов нацелено на раскрытие идеальных качеств житийного героя. Эпитеты указывают на «идеальный, желаемый признак или на самую высокую степень признака» [Евгеньева 1948: 166]. Использованием многочисленных сравнений и эпитетов агиограф стремится не к точному определению, не к конкретному называнию святого, а скорее, к его подробному и многостороннему описанию. В житийном произведении в качестве эпитетов часто выступают *сложные слова*, позволяющие проникнуть в семантику глубинного уровня житийного текста. Сложные слова возникают в житийной канве как попытка агиографа выразить определенный мотив, оттенок сложной мозаики образа святого. Чаще всего сложное слово выражает постоянный признак, присущий образу святого подвижника, теряющий свой смысл при попытке разложения слова на составляющие.

Особенностью высокого стиля житийных произведений является использование сходных по смыслу или синонимических выражений. Агиограф будто бы сомневается в выборе оценки и ставит в ряд несколько синонимов. «В результате внимание читателя привлекают не оттенки и различия в значениях, а то самое общее, что есть между ними» [Лихачев 1987: 107]. Агиограф помогает читателю создать более полную картину происходящего и наиболее точно описать качества, определяющие образ святого. В примере из «Жития святой княгини Ольги»: «*Бяше во всей жизни своей святая и богомудрая и равноапостолная великая княгиня Олга, претворенная во святом крещении Елена, ея же память празнуем днес*» синонимичными можно считать лексемы «*святая*», «*богомудрая*», «*равноапостолная*», «*великая*». Синонимы создают полный и глубокий образ княгини Ольги благодаря тому, что каждый последующий синоним своим значением усиливает предыдущий.

Ранние житийные тексты отличает использование в них *параллелизма ветхозаветного типа*. Параллелизм – это не просто

декоративный элемент, средство украшения речи, это и способ организации текста жития. На параллелизме строится не только похвальная, но и повествовательная часть, что позволяет судить о параллелизме как ведущем принципе в организации житийного текста. В житийном произведении принцип параллелизма проявляется в особом повествовании: Слову Священного Писания отдается значительная часть жития, слову агиографа – меньшая. Для агиографа Слово Писания является «адекватным» средством выражения сути повествования о житийном герое, вершиной непререкаемой Истины. Аналогии из Священного Писания помогают видеть всю жизнь святого подвижника «под знаком вечности, видеть во всем только самое общее, искать во всем наставительный смысл» [Лихачев 1987: 105]. В этом заключается *прием абстрагирования*, характерный для поэтики древнерусской житийной литературы. Абстрагирование вызывается попытками увидеть во всем «временном» и «тленном», в явлениях природы, человеческой жизни, в исторических событиях символы и знаки вечного, вневременного, «духовного», божественного» [Лихачев 1987: 102]. Агиограф стремится найти «абсолютное и вечное» в «конкретном и временном», христианские истины во всех явлениях жизни.

Д.С. Лихачев также выделяет принцип *орнаментальности* житийного произведения. Он указывает, что агиограф стремится создать определенный «сверхсмысл» житийного текста с помощью повторов, сквозных тем и лейтмотивов, преодолеть смысловую и эмоциональную изолированность слова. Орнаментальность древнерусской житийной литературы является не просто языковой игрой, напротив, она нацелена на *приращение новых оттенков слова*, на создание углубленного смысла слова. Агиограф достигает этого эффекта зачастую с помощью повтора в тексте жития однокоренных слов. Существенным является не само повторяющееся слово, а повторение мысли.

Наряду с приемом абстрагирования в житийных произведениях наблюдаются «элементы реалистичности» [Лихачев 1979: 129-160]. Необходимо отметить, что исследователи древнерусской литературы не сближают содержание «элементов реалистичности» литературы Древней Руси с содержанием реализма XIX в. Литературоведы применяют термин «реализм» к древнерусской литературе и к литературе в контексте христианской традиции с такими уточнениями – «средневековый реализм» (И.П. Еремин), «стихийный реализм» (Г. Рааб), «духовный реализм» (А.М. Любомудров), «христианский реализм» (И.А. Есаулов).

«Вкрапление» некоторых «элементов реалистичности» в ткань житийного произведения становится возможным, когда агиограф вводит в текст художественные детали, позволяющие наглядно представить описываемое событие. Он стремится представить читателю живую картину происходящего. Особенно часто «элементы реалистичности» используются агиографом при описании чудес, совершаемых у гробницы святого, «чтобы уверить читателя в реальности чуда» [Лихачев 1979: 143]. Чудо описывается с такой наглядностью, что оно становится видимым и осязаемым. Возможность использования в житийном тексте «элементов реалистичности» объяснено «ансамблевым характером» древнерусской литературы [Лихачев 1979: 141], позволяющим соединить в житийном произведении разные способы изображения действительности.

Агиограф часто использует *мотив противопоставления света тьме*, сближающий житие с иконой и придающий иконические черты образу святого. В паре «свет-тьма» компонент «свет» отождествляется с христианством и православием, а «тьма» – с язычеством и ересями. В тексте житийного произведения компоненты со словом «свет» отмечены положительно, «свет» воспринимается как добро и благо в противовес метафорам с компонентом «тьма», имеющим отрицательную оценку и

ассоциирующимся со злом. Принцип двойственности выступает не просто стилистическим приемом, а способом отражения христианских представлений о двух началах в мире (доброго и злого, небесного и земного, материального и нематериального, телесного и духовного). В «Полном церковно-славянском словаре» слово «свѣтъ» (Т.2, с.582) имеет следующие значения:

- 1) евангельское учение и все просвещающее разум человека;
- 2) так называется Сын Божий;
- 3) всякий проповедник Евангелия; все светлое, как чувственное, или вещественное, так и духовное.

В значении «всякий проповедник евангелия; все светлое, как чувственное, или вещественное, так и духовное» использование слова «свѣтъ» в отношении к герою жития предопределяет святость святого подвижника, ведь слова «свет» и «святой» филологически тождественны. В «Полном церковно-славянском словаре» (Т.2, с.582) встречаем: «Святой есть светлый, белый, ибо самая стихия света есть божество, не терпящая ничего темного, нечистого, в позднейшем смысле – греховного».

Сравним, в «Полном церковно-славянском словаре» слово «тма» (Т.2, с.723) имеет следующие значения:

- 1) темная ночь, мрак, ложь;
- 2) крепкий сон, забытье.

Слова, содержащие в составе компонент «свет», имеют коннотацию «добрый, светлый, духовный, христианский». Напротив, слова с компонентом «тьма» – коннотацию «злой, темный, языческий».

Отмеченные художественные приемы также служат цели абстрагирования житийного текста. Агиограф стремится избежать законченных определений, подчеркивает те или иные житийные образы, подбирает соответствующие слова, тем самым создает впечатление

невыразимости и глубины происходящих явлений. Эти приемы одновременно затемняют и вместе с тем придают ясность смыслу слов, что обуславливает определенную эмоциональность житийного текста. Использование художественно-выразительных средств создает особую «пышность» *стиля* житийных произведений, крайне необходимую для сохранения возвышенного сюжета самого жития.

Стремление агиографа писать житийные произведения, отвечающие всем требованиям возвышенного *стиля*, определяет задачу, стоящую перед ним. «Задача писателя – в экспрессии изображения, в настойчивом доведении до сознания читателя сведений о святом, создании у читателя благоговейного отношения к святому. Отсюда многочисленные повторения, крайнее замедление рассказа, заставляющее читателя обратить внимание на то именно, на что хотел обратить его автор, а с другой стороны, усиливающее эмфатичность повествования, так как замедление рассказа почти всегда повышает его эмоциональность» [Лихачев 1986: 33]. Несколько усложненный синтаксис, использование художественно-выразительных средств, создание новых многосложных слов в тексте житийного произведения объясняется стремлением агиографа отразить и описать земную и небесную природу святого. Характеризуя эмоциональные реакции агиографа, Д.С. Лихачев отмечает: «С начала и до конца житийного произведения автор пишет в повышенно-эмоциональном тоне, он находится в восторге и напряжении, повествует на самых высоких тонах, и это создает ту эмоциональную атмосферу произведения, которая нужна ему для культивирования христианских чувств, умиления над христианскими ценностями...» [Лихачев 1954:108].

Отличительной чертой поэтики, присущей произведениям житийного характера, является *особое отношение ко времени и пространству*, описываемых в житии. «И время, и пространство

воспринимались в двух ипостасях, поскольку в представлении христиан существовали и сакральное время – вечность, и сакральное пространство – небеса, рай, наряду с земными (дольными) мирскими изменяющимся временем и пространством» [Ужанков 2009: 107]. Данная особенность житийного произведения влияет на то, что при описании природы агиограф не создает статичный пейзаж, природа представлена в изменяющемся виде. При характеристике образа святого, а также при описании святых мест все пространство, окружающее святого, изображается статично, оно не подвергнуто временным изменениям.

Время и пространство в древнерусской книжности – это не физические категории. Они обладают особой семантикой. «Вневременность и внепространственность житийных творений, как их специфическая особенность, не позволяет свести их к определенным координатам. Эти бесценные духовные творения не терпят критериев и оценок, задаваемых определенной эпохой, вкусами, литературными течениями и модой» [Видмарович 2009: 183]. События прошлого для древнерусского человека не исчезают бесследно, они повторяются и обновляются в настоящем. Именно этим объясняется использование библейских мотивов в житийном тексте. В свою очередь, пространство в житии не является просто географическим понятием, оно имеет ценностно-религиозный смысл. Пространство в житии всегда делится на так называемое «свое» и «чужое». К «своему» относятся святые праведные места (Иерусалим, Палестина, монастыри, храмы и церкви), к «чужому» – земли иноверных захватчиков. Именно поэтому жития насыщены *храмовыми мотивами*.

В конце XVI – начале XVII вв. в житийных произведениях агиографический канон перестает соблюдаться строго и последовательно, как это было в более ранние века. Это связано с тем, что в житийный текст начинают проникать черты фольклорной легенды, сказки и

новеллы. Ярким примером тому может служить появление жанра агиографической повести. Несмотря на это, героини агиографических повестей не теряют своей идеальности, святости. Они предстают в несколько нетрадиционном аспекте: описываются их личные, семейные отношения, а черты их характеров и психологические особенности чаще раскрываются на бытовом материале («Повесть об Ульянии Осорьиной», «Повесть о Петре и Февронии», «Повесть о Марфе и Марии»).

Выводы по Главе I.

Научная рецепция различных аспектов изучения, касающихся специфики понимания житийных произведений (исторического происхождения житийного жанра, подходов к ним, канонических особенностей изображения житийного героя, структурно-композиционных особенностей житийных текстов, принципов их «иной» поэтики), позволяет обобщить ряд важных положений, составляющих методологическую почву для собственного исследования – образов святых жен в ракурсе агиологии и поэтики.

Как показывают исследования, жанр агиографии занимает ключевое место в древнерусской словесности, его специфика связана с тем, что он располагается на стыке конфессионально-литургической и национальной словесности. В научной литературе к изучению житийных текстов предлагаются различные подходы: литературоведческий, исторический, культурологический, типологический, или агиологический. Принцип «универсализма», учитывающий научные достижения самых различных областей знаний, на наш взгляд, как нельзя лучше отвечает задачам изучения агиографических произведений.

Одним из важных понятий, определяющих специфику житийной литературы, является понятие *канона*. Житийный канон византийской литературной традиции усваивается древнерусской житийной литературой не механически, а творчески, в соответствии с особенностями древнерусской словесности. Агиографический канон в житийном произведении определяет, во-первых, характеристику образа житийного героя (это всегда образ идеального святого подвижника), во-вторых,

особенности поэтики и, в-третьих, структурно-композиционные элементы построения жития. Ключевым принципом построения каждого житийного произведения является его *трехчленная композиция* (вступление, главная часть, заключение).

Канон оказывается условием совершенствования художественной формы. Поэтика как система принципов художественного произведения определяет специфику не только его формы, но и содержания. Вслед за Д.С. Лихачевым, поэтику древнерусской литературы мы понимаем с позиции ее *«иногo» характера*, в отличие от поэтики литературы Нового времени, светской по своей направленности. В соответствии с этим, для житийных произведений характерен особый *«жанровый образ автора»* с присущим ему *«теоцентрическим»* сознанием.

Для житийного повествования характерны особые *принципы организации текста*: принцип ветхозаветного параллелизма, абстрагирования, орнаментальности, «реалистичности».

Нами установлено, что поэтические принципы организации житийного произведения реализуются также через традиционные *житийные мотивы* (храмовые, световые, мотивы чуда).

Глава II

Образы святых жен в канонических житиях: агиологические типы и поэтика их воплощения

В данной главе рассматривается феномен святости и образы святых жен в христианской традиции. Анализ образов святых жен в канонических житиях проводится с учетом специфики житийного жанра, рассмотренной в Главе I, применительно к изучению агиологии и поэтики образов святых жен.

2.1. Представление о святости в христианской традиции

Почти тысячелетняя история христианства, предшествовавшая Крещению Руси, накопила богатое и разностороннее представление о святости, выразившееся как в богословских построениях, так и в освященных традицией культовых формах – обрядах, обычаях, иконографии. После христианизации Русь выходит на качественно новый уровень. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема духовной культуры, и христианство на много столетий становится основной почвой для развития духовных практик на Руси. Высшим проявлением духовности становится святость как архетип духовной жизни. Сам феномен святости является одним из фундаментальных понятий христианского учения.

В настоящее время феномен святости, жизнь и духовный подвиг святых являются предметом исследования ученых разных областей

гуманитарного знания: литературоведов, историков, лингвистов, философов, культурологов. Понятия русской духовной культуры и русской святости неразрывно связаны между собой, они едины и неделимы по своей сущностной природе. Ф.И. Буслаев, А.А. Куратов, Г.П. Федотов описывают факты святости и жизни святых. А.П. Забияко, С.М. Климова, И.К. Кучмаева рассматривают святость как слово-понятие с категориальным значением. В.В. Колесов, И.А. Королева, Ю.В. Лопатухина, Т.П. Рогожникова, Ю.С. Степанов анализируют святость как национально-культурный концепт или как слово, называющее определенное явление.

Среди множества точек зрения на данный вопрос бесспорным остается то, что святость является фундаментальным понятием христианского мировосприятия, заключающегося в тесной связи человека с Богом через теозис – состояние *обоженности*, целостного преобразования под действием благодати Божьей. «Христиане, духовно следуя за Христом, соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся святыми» [Живов 1994: 90]. Святость, таким образом, есть принадлежность вечной жизни.

В.Н. Топоров понимает святость «как некое “сверхчеловеческое” благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе» [Топоров 1995: 9]. И.М. Концевич в работе «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» дает следующее понимание святости: «Святость есть чистота сердечная, стяжание благодати, этой силы Божией, несотворенной энергии, божественной, обожающей, которая, подобно множеству цветных лучей солнечного спектра, проявляется в различных дарах Святого Духа» [Концевич 2009: 55].

Феномен святости трактуется в широком и узком смыслах. В широком смысле святость – это «безгреховность, нравственная чистота, непорочность и совершенство. В этом смысле один Бог свят и свято все,

что относится к Божеству». В узком – это «воплощение «животворной живой силы» в мире людей, представляющей собой три начала: 1) причастность человека Богу, его «обоженность», преобразование под действием благодати (святой); 2) высшая духовная ценность, взятая в крайней точке своего развития (святость); 3) соответствующая этому идеалу жизненная позиция и тип поведения (святой)» [Выжлецова 2001: 62].

Святость всегда соотносится с определенным носителем – святым. В.Н. Топоров отмечает, что русское слово «святой» обозначает возрастание, набухание, вспухание, то есть увеличение объема или иных физических характеристик, это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью [Топоров 1995: 11]. Святой – это, прежде всего, христианин, очистившийся от греха и стяжавший Духа Святого в своей душе. «Отличительная черта святых подвижников – совсем не их “доброта” – она бывает и у людей грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, *свето-носной* личности» [Бычков 2007: 99]. По смыслу библейского учения, святость человека есть уподобление Богу, отражение и осуществление в человеке божественных совершенств. Как единый носитель истинной и всесовершенной абсолютной жизни, Бог есть вместе с тем единый и единственный источник святости, а люди являются только «участниками», «причастниками» Его святости, становясь общниками Его Божеского естества. «Лик святого, бережно хранимый житиями и почитаемый Церковью и народной памятью, выступает живым и правдивым свидетельством осуществленной надежды единения с Божественным первоисточником» [Видмарович 2009: 198].

Человек, именуемый святым, посвящен Богу, он несет на себе печать мира духовного и бессмертного. В христианском сознании святые – это не просто добрые, праведные и благочестивые люди, а те, кто был

причастен другой, запредельной реальности. Им присущи черты конкретного человека, вписанного в определенную эпоху, но в то же время они возвышаются над ней, указывая путь в будущее.

Таким образом, святость понимается как высший нравственный идеал поведения, как основной и безоговорочный принцип жизненной позиции, а святой воспринимается как идеальный воплощение этого принципа, вся его жизнь, подвиги и чудеса выступают как образец для подражания: «Святые, которые из поколения в поколение, в соответствии с Божьим указанием, следуют по стопам тех святых, что прошли прежде, <...> образуют как бы золотую цепь, где каждый связан с предшествовавшим в вере, трудах и любви, как если бы они были единственной линией к Единому Богу, которая не может быть легко нарушена» [Агиевич 2008].

Высказывания исследователей о сущности святости и святого подкрепляются данными исторических и этимологических словарей. В русском языке слова «святость» и «святой» рассматриваются как тождественные, различаясь лишь грамматически. В Историко-этимологическом словаре современного русского языка П.Я. Черных (Т. 2, с. 149) слово «святой» имеет следующие значения:

- 1) *рел.* являющийся предметом религиозного почитания и преклонения; божественный;
- 2) глубоко чтимый; заветный; дорогой.

В «Материалах для словаря древнерусского языка И.И. Срезневского» (Т.3, с.308-310) «святой» имеет значения:

- 1) всесовершенный, исполненный святости (о Боге);
- 2) чистый, непорочный, праведный;
- 3) освященный;
- 4) относящийся к учению православной церкви;
- 5) ведущий к святости, освящающий;

6) священный (о церковных праздниках и предметах, относящихся к религии и богослужению);

7) святой; святейший; как титул высших чинов.

В «Полном церковно-славянском словаре» (Т.2, с. 584) «святой» имеет следующие значения:

1) то же, что избранный, право верующий: так называются иудеи в отличие от язычников, христиане в отличие от иудеев и язычников;

2) отделенный на священное употребление, освященный;

3) всесовершенный, праведный;

4) живущий по правилам, предписанным верою;

5) о действиях: основанный на правилах веры;

6) святой, угодник Божий, наслаждающийся вечным блаженством.

Данные словарей указывают на то, что слово «святой» общеславянского происхождения. Первоначально оно имеет значение «сильный, крепкий, рослый», а позже, в период распространения христианства на Руси, приобретает еще и иное значение – «светлый, сияющий, незапятнанный»; «чистый, святой, почтенный». Это подтверждает мысль о том, что святой является образцом духовно-нравственного, непорочного, чистого, совершенного человека.

Житие святого – это повествование о жизни святого подвижника, путь достижения святости, обязательно сопровождающийся официальным признанием святости подвижника (канонизацией). Святого канонизируют при соблюдении двух обязательных условий: во-первых, святая жизнь, а во-вторых, проявление чудодейственной силы. Только после прохождения акта канонизации агиограф мог приступить к написанию жития святого.

«В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, – писал Г.П. Федотов, – в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно

осуществляется его религиозными гениями» [Федотов 1990: 27]. Высказывание Г.П. Федотова указывает на высокую роль святых в духовной жизни Руси и подтверждает необходимость изучения русской святости, являющейся условием христианского и национального возрождения, так как святые – это духовное наследие народа, хранимое и развиваемое им.

Понятие святости, по мнению В.Н. Топорова, не ограничивается только понятием святости человеческой души как качественным признаком святого подвижника, а распространяется на все, что связано с ним и что его окружает. Это и святость пространства, и времени, в котором пребывает святой, это в целом «Святая Русь» как направленность на святость, признание ее целью и высшим идеалом для всех времен.

2.2. Образ женщины в христианской традиции

Религиозные парадигмы общества Древней Руси являются доминирующими по отношению к другим областям общественной жизни. Основой христианского мировосприятия является Библия. Обратимся к страницам Священного Писания с целью создания полного представления о ветхозаветном образе женщины. Библейское предание о сотворении человека гласит: *«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они...над всею землёю...И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог»* (Быт. 1.26-28).

Вторая глава Бытия дополняет первую, рассказывая о сотворении первой женщины – Евы из ребра Адама: *«И создалъ Господь Богъ изъ ребра, взятаго у челоѡѡка, жену, и привель ея къ челоѡѡку»*. При

несомненном первенстве происхождения мужчины сотворение женщины не является доказательством ее неполноценности, ее природа не уступает мужской. Взятая от плоти мужчины Ева мыслится Творцом как подруга и соратница Адама: *«И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему»*. Таким образом, на момент создания женщина не находится в отношении подчинения мужчине, они взаимодополняют друг друга. Каждый из них представляет собой определенную грань человеческого бытия.

После нарушения Божественного запрета не вкушать плоды с Древа Познания добра и зла гармония в отношениях между мужчиной и женщиной нарушается. Женщина получает наказание, ей отводится второстепенное зависимое место, роль подчиняющейся: *«умножая умножу скорбь твою в беременности твоей, в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и онъ будетъ господствовать надъ тобой»*. Об этом также свидетельствует и следующая цитата из Библии: *«И нарекъ Адамъ имя женѣ своей: Ева, ибо она стала матерію всехъ живущихъ»*. Именно мужчине было отдано право дать имя женщине, а вместе с этим и право превосходства над ней.

По справедливому замечанию протоиерея Дмитрия Соколова, «Творцу не угодно было даровать ей власть, которая подчиняет слабого сильному и действует принудительно, но зато Он даровал ей *влияние*, которое покоряет сильного слабому так, что сильный и не замечает этого и подчиняется слабому, не чувствуя стеснения своей свободы» [Соколов 2009]. Говоря о роли и значении женщины в человеческом обществе, Дмитрий Соколов также отмечает: «Влияние женщины велико, но оно благотворно только тогда, когда вся жизнь женщины сообразна с ее назначением» [Соколов 2009].

В результате грехопадения происходит разрыв человека с Богом, разрыв гармонии в отношениях мужчины и женщины. Эмоционально-

чувственная женщина первой поддается на призыв соблазнителя и, искусившись, влечет за собой мужчину. Равновесие нарушается – мужчина получает над женщиной власть, вполне вероятно, ранее ему не принадлежавшую.

Христианская культура утверждает новые принципы взаимоотношений между мужчиной и женщиной. Христианство видит в женщине самостоятельную цельную личность, ценную для Бога не менее, чем мужчина. Женщина в христианстве – это символ милосердия, кротости и смирения. Она достойна уважения, способна воспринимать высшую духовную мудрость. Равный интерес к мужчине и женщине носит ценностный характер. В данном случае не утверждается равенство функциональное, так как различие в физиологическом и психологическом состоянии мужчины и женщины остается, оно никуда не исчезает. В этом отношении понимается различная роль мужчины и женщины не только в жизни общества, но и, прежде всего, в жизни Церкви.

В общественной жизни Древней Руси мужчина и женщина занимают каждый свою строго отведенную нишу. Прежде всего, «муж», по свидетельству В.В. Колесова [Колесов 1986: 86], является центральной фигурой средневекового мира, точкой отсчета семантических, социальных, политических, этических и иных отношений, тогда как женщина выполняет функции матери, хозяйки и хранительницы семейного очага. По своей духовной природе как мужчина, так и женщина наделены образом Божиим, им одинаково доступны молитвы и таинства Церкви.

Общее назначение Человека, как мужчины, так и женщины, – выстраивать свою жизнь «по образу и подобию Божию», а частное назначение женщины – *«быти помощницей по нему»* (быть духовной помощницей для мужчины, при этом помощницей, подобной ему и достойной его). Отношения между мужчиной и женщиной в

христианском миропорядке выстраиваются не на отношениях дискриминации, а на отношениях равенства и гармонии. В соответствии с этим женщина понимается и принимается церковной традицией как духовная помощница и наставница, выполняющая в обществе социальные роли заботливой матери, верной супруги и духовной помощницы.

Крест священства для женщины все же невыносим, так же как невыносим и невозможен для мужчины крест материнства. Священник является образом воплотившегося Христа, поэтому лишь мужчина может быть священником. Первостепенная помощь, оказываемая женщиной, – духовная. При строгом соблюдении и выполнении этого условия действия женщины должны быть нацелены на помощь мужчине в обретении утешения и гармонии не только в жизни земной, но и в жизни духовной.

Не будем забывать, что в древней Церкви существовал статус диаконис. Служение диаконис предполагало помощь женщин в подготовке к крещению, помощь священнику при совершении этого таинства, посещение больных и немощных христианок, но ничего связанного с литургией и проповедью эти женщины не выполняли. Это был своего рода женский вариант диаконского служения в современном понимании. Так, великая княгиня Ольга, именуемая равноапостольной святой, приравнивается к великим апостолам в деле распространения христианской веры. Ее трудами на благо церкви сотни людей приблизились к Христу.

Идеалом для христианства является женщина активного и самоотверженного христианского служения, не только не забывающая своего прямого и главного предназначения – матери, хозяйки и супруги, но и стремящаяся стать праведницей, неутомимой помощницей мужчины, благодетельницей. Только такая святая жена могла быть причислена к лику святых.

2.3. Образ равноапостольной княгини Ольги как агиологический тип и поэтика его воплощения в житии

Начиная с XI века на Руси складывается жанр оригинального древнерусского жития (житие Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, князя Владимира, Александра Невского и некоторых других), к их числу относится и «Житие святой княгини Ольги». Появление подобного жанра обуславливается временным фактором, так как оригинальные жития соответствуют духовным и религиозным требованиям того времени и каждое из житий пытается наиболее ярко выразить дух своего времени.

В научной среде существует множество мнений относительно образа святой княгини Ольги, ее исторической роли в судьбе России. Бесспорно, что Ольга представляет собой и величественный образ княгини: с сильной волей, высоким достоинством и мужеством, и образ подлинного государственного деятеля: яркой, многогранной личности, и, несомненно, образ любящей матери. Княгиня Ольга – первая женщина, причисленная к лику святых. Великая княгиня Ольга получила именование «Начальницы веры» и «корня Православия» [Трофимова 1994: 25] неслучайно. Ей промыслительно выпадает честь сделать выбор, определивший дальнейшее историческое развитие России. Убедительно звучат слова патриарха Фотия, крестившего святую: *«Благословити тя имут сынове русии в послѣдняя дни родовъ внук твоих»*. Агиограф подчеркивает значимость поступка святой, указывая, что ее память будут чтить последующие поколения сыновей русских.

Признание княгини Ольги как равноапостольной святой наряду с царем Константином и князем Владимиром является отличительной чертой и высокой оценкой образа святой жены. Подтверждение находим в житийном тексте: *«единоревнительнице апостолом, их же трудом сродствова, с*

ними же и жребий наследова равночестнаго проповѣданія Божія благодати Русей земли».

«Житие святыхъ блаженныхъ и равноапостольныхъ и в премудрости пресловущия великия княгини Ольги, нареченная во святомъ крещении Елены, иже бысть предтеча рускаго рода во благочестии к Богу и о мужественномъ ея подвижѣ, и како в царствующемъ граде получи святое крещение, и о представлении ея, и о принесении многочисленныхъ и нетленныхъ мощей ея, и отчасти похвала» (далее в тексте – «Житие святой княгини Ольги») относится к редакции, включенной в «Степенную книгу царского родословия» (60-е гг. XVI в.). Данная редакция представляет собой достаточно подробное житие святой и является своего рода торжественнымъ вступлениемъ к «Степенной книге». Авторство этой редакции приписывается некоторыми учеными Сильвестру, священнику Благовещенского собора Московского Кремля, учителю Ивана Грозного; другими – псковскому агиографу Василию (в иночестве Варлааму). Текст «Жития святой княгини Ольги» в этой редакции отличается торжественностью и монументальностью, что объясняется задачей государственного характера памятника, состоящей в прославлении и возвеличивании деятелей российской истории.

Существует еще, по крайней мере, две редакции жития. Первая – древнейшие проложные жития конца XII-середины XIV вв. (южнославянское и русское). В древнейших житиях агиографами делается наибольший акцент на государственной деятельности княгини и на обращении ее ко Христу как плоду искания мудрости [Малкова 2011: 27]. Вторая, датируемая XV веком, принадлежит, по мнению Н.И. Серебрянского, перу Василия-Варлаама. В научной литературе эта редакция получает название Псковской. Предположительно эта редакция является источником для «Жития святой княгини Ольги», вошедшего в «Степенную книгу царского родословия». Она содержит краткий

перечень основных фактов жизни княгини, известных также в более ранних редакциях; определенные мотивы, дополняющие образ святой в части ее церковного прославления. В Псковской редакции уточняется родина святой – псковское село Выбуты. В житии сообщается о поставлении креста княгиней на месте будущего города, об основании церкви Святой Троицы. Целью агиографа является сообщение подробностей псковского происхождения княгини Ольги и о ее особом покровительстве Пскову.

«Житие княгини Ольги» как жанр агиографии традиционно начинается с риторического вступления, имеющего молитвенно-литургическое начало, реализующее *категорию соборности*: *«Приидѣте вси правобѣрнии всея Руския земли собори»*.

В житии Ольга предстает не только как историческая личность, на что указывает тесная связь ее сюжета с историей Руси. Во вступлении встречаем фразу, предваряющую дальнейшее повествование: *«Бяше во всей жизни своей святая и богомудрая и равноапостольная великая княгиня Ольга, претворенная во святом крещении Елена»*. Агиограф поэтизирует образ Ольги с помощью синонимичного ряда эпитетов, выделяя такие качества святой, как *богомудрость, равноапостольность и величие*. Каждый последующий синоним усиливает значение предыдущего, создавая более глубокий и яркий образ святой жены.

Обратимся к *этимологии имени*. Имя святого всегда связано с контекстом жития, в значении его имени угадывается суть духовного подвига, совершаемого святым. После прохождения таинства крещения княгиня Ольга получает имя Елена. В переводе с древнегреческого Елена означает «факел». Святая принимает духовный огонь, не угасающий во всей истории христианства на Руси, а ставший ярким выражением горения ее великого духа. Святая княгиня Ольга становится «факелом» –

световым потоком, указующим истинный путь следования всему Российскому государству.

Во вступлении житийного произведения агиограф восхваляет не только святую Ольгу, называя ее *«чюдный плод благоцветущий»*, но и родной город святой – *«препрославленный град Псков»*. Все, что имеет отношение к образу святой Ольги, агиографом именуется яркими эпитетами.

В главной части житийного произведения повествуется о жизненном пути святой, о ее духовном взрослении и становлении, о ее великих делах и подвигах. Агиограф обращает внимание на то, что еще в отроческом возрасте при встрече с будущим мужем Игорем она уже обладает сверхценными качествами: *«велми юна суци, доброзрачна же и мужествена»*, что очень понравилось князю. Этим качествам будущей святой князь Игорь отдает предпочтение, когда приходит ему время жениться: *«воспомяну дивную въ дѣвицах Олгу, юже видѣ своима очима мужествену суцу и благообразну, и еже от усть ея слыша хитростныя глаголы и целомудренный нравъ ея видѣвъ»*.

«Доброзрачна», «мужественна», «благообразна», «хитростныя глаголы», «целомудренный нравъ» – с помощью этих эпитетов агиограф подчеркивает качества, которыми Ольга обладает с раннего возраста и указывающие на возрастание ее святости в будущем. Святая Ольга отличается как *внутренней*, так и *внешней красотой*, обладает *«доброумным юношеским целомудрием»*, *«премудростью»* и *«чистотой хранения»*, а из ее уст слышатся *«благоразумные словеса»*.

В эпизоде с древлянами Ольга никак не оценивается агиографом, кроме устойчивого эпитета *«блаженная»*. До крещения Ольга находится в рамках законов, действующих на тот момент в государстве. В ее образе проявляется удивительное чувство меры и понимание ситуации: *«како мечь крови мужа своего сотворите»*. Древляне вероломно нарушают установленные законы и получают наказание княгини Ольги,

отстаивающей целостность Русской земли. После убийства древлянами князя Игоря Ольга оплакивает мужа, а затем *«по малу нача укреплятися, и женскую немощь забывши и мужеским смыслом обложися»*. В плаче у гроба мужа Ольга познает брэнность мира, залог веры ей посылается через страдания. В образе Ольги агиограф подчеркивает ее способность забыть про женскую слабость и обрести уверенность в своих силах и возможностях. Ей выпадает жребий стать управительницей Русского государства не в самый благоприятный период его развития, но критическая ситуация не сломила ее дух, а наоборот, дала возможность проявить наиболее яркие черты характера – *мужественность, отважность, мудрость, хитроумность*.

Для будущей святой немаловажно *соблюдение телесной чистоты*. Агиограф усиливает данное качество Ольги употреблением яркого сравнения: *«по лишении же мужа не изволи посягнути ко другому мужу; уподобися горлицы единомужней»*. В житийном примере агиограф подчеркивает, что княгиня Ольга после смерти князя Игоря остается верна своему мужу и телесно, и духовно: *«тщатесе в чистотѣ и в целомудрии пребывати и тѣло свое неоскверненоснабдѣти»*. Мотив соблюдения телесной чистоты усиливается агиографом с помощью использования в тексте жития сложного слова *«неоскверненоснабдѣти»*.

Помимо чистоты телесной, княгиня Ольга *соблюдает духовную чистоту*. Она изъявляет желание стать истинной христианкой, пройти таинство крещения. Желание Ольги принять крещение возникает не по принуждению, а легко и свободно. В примере *«чист и целомудръ смыслъ имяше и желанием желаше христиана бытии не нужею нѣкоею, но самовластным хотѣниемъ»* агиограф обращает внимание на то, что желание принять крещение возникает у княгини Ольги не по стороннему, а по внутреннему, личному убеждению, идущему от сердца. Ольга желает лично увидеть всю красоту христианской службы и с этой целью

отправляется в Царьград: *«свыше свѣтом разума осияема, благодатию Святаго Духа учима и напвляема...своима очима желаше видѣти красоту службы християнска, и слышати слово благочестия, и разумно увѣдати православную вѣру; и без всякого сумнѣние желаше креститися»*, Ольга без всякого сомнения изъявляет желание принять крещение.

Княгиня Ольга следует избранному пути – облачается в благодать Святого Духа: *«И тако совлечеса вся грѣховныя одежды, отложши ветхаго челоуѣка и дѣла поганская, и облечеса в новаго Адама, еже есть во Христа... и возрадовася душею и тѣлом радостию неизглаголанною»*. Решительный выбор княгини Ольги агиограф подчеркивает использованием антонимичного сравнения *«отложши ветхаго челоуѣка ... облечеса в новаго Адама»*. Святая Ольга после прохождения таинства крещения *умирает* для жизни земной и телесной и *возрождается* для жизни вечной, духовной и святой. Агиограф подчеркивает этот мотив символическим сравнением земной и телесной жизни с одеждой ветхого Адама, а принятие новой духовной жизни – с одеждами Нового Адама.

Агиограф подчеркивает «богомудрость» Ольги. К примеру, ей удается распознать в словах царя Ивана Цимисхия действия лукавого: *«Богомудрая же Олга уразумѣвши, яко сий совѣт от навѣта лукаваго диявола, Евина запинателя, иже в Раи древле во змию вселися и возвиста на перевозданных»*. Княгине Ольге удается исправить ошибку Евы, восстановить ранее потерянную гармонию в отношениях между Богом и человеком. Поступок богомудрой Ольги указывает на силу, крепость и непоколебимость ее духа. В эпизоде с Иваном Цимисхием Ольга предстает *«в беседовании смыслену»*, *«разумом украшену»*, *«в премудрости доволну»*, *«Божией Благодатью осияему»*. Цимисхий от купели принимает Ольгу и *«дщерю себѣ именована»*, он становится ей духовным отцом, а значит, не может стать ее мужем, как того желает.

Ольга с открытым сердцем и душой принимает Божественное учение: *«Блаженная же Ольга, поклонши главу, стояше аки губа морская от росы небесныя напаяема, Божественных писаний учение в сладость принимаше от святѣйшаго патриарха»*. Использование в житийном тексте сравнения *«аки губа морская»* агиограф указывает, что святая очень быстро и легко усваивает знания Божественного учения, способствующего ее духовному укреплению и восхождению. Агиограф подчеркивает, что мудрость княгини Ольги лишена рационального начала: она дана ей свыше, а *«не книжна суци»*.

Патриарх Фотий, *«видѣвъ блаженныя глубокое смиренномудрие, и крѣпкодушевный смысл»*, благословляет Ольгу, ставшую невестой Христовой, на совершение ею дальнейших благих дел: *«О чадо вѣрное небеснаго отца <...> О чадо честнѣйшее, уневѣстившееся Христови, во Христа крестилася еси и во Христа облечеся!»*, *«благословена ты в женах русских»*. Патриарх посылает дары княгине Ольге (крест, иконы и святые книги), и она отправляется в Киев. Агиограф подчеркивает в ее образе «смиренномудрие» – качество, являющееся не только очень важным условием святой жизни, но и условием спасения человека. *«Цементом, все соединяющим, служит смирение, без которого ни одно доброе дело не есть добродетель и без которого нельзя спастись»* [Концевич 2009: 17]. Сам Господь говорит о Себе: *«яко кроток есть и смирен сердцем»* (Мф.11:29). *«Многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамения и чудес; но без смирения никто не внидет в небесный чертог»* [Иоанн Лествичник 1901: 171].

Крестившись и получив благословение патриарха, Ольга желает, чтобы и весь русский народ узнал о христианской вере: *«обходящи грады и веси во всей Русстей земли всѣм людем благочестие проповѣдая и учаше их вѣре Христове, яко истинная ученица Христови»*. Ольга как истинная ученица

Христа становится *распространительницей* и *проповедницей* христианского учения по всей Российской земле.

Княгине Ольге дается видение: *«мѣсто оно пресвѣтлыми лучами осияваемо бѣ»*. Лучи света указывают ей место основания церкви Пресвятой Животворящей Нераздельной Троицы и города Пскова. В «Житии святой княгини Ольги» особое значение имеет *категория храмостроительства*, формирующаяся за счет влиятельности в житийных текстах храмовых мотивов. Участвуя в основании церкви, княгиня Ольга стремится земное пространство приблизить к небесному. Церковь Пресвятой Животворящей Троицы становится *символом христианской веры*, получающей все большее влияние в Русском государстве.

Святая искренне стремится и сына Святослава склонить к принятию христианской веры: *«Аще ты, о сыну мой, истинно прелепишися любви Господа Исусъ Христа и во имя его крестишися и сугубу славу и честь от всѣх приобретаеши себѣ»*. Апостольство княгини Ольги имеет материнскую основу, ее первая проповедь обращена к сыну. Она желает, чтобы Святослав встал на путь истинного христианина, ведь за ним примут крещение все остальные. Однако он не прислушивается к словам матери, не желает быть «посмешищем» для своей дружины. Святослав не разделяет с матерью ее выбор. Ольга остается непонятой сыном и даже осмеянной им. Княгиня Ольга страдает от этого, как отмечает Н.А. Малкова, страдание Ольги – это страдание матери за непослушное дитя [Малкова 2011: 26].

Не найдя последователя в лице своего сына, Ольга обретает его в лице внука: *«внук ея великий князь Владимир по нѣколице времени получи святое крещение и вся люди земля своя приведе во крещение»*. Владимир, крестившись, становится распространителем Православия среди всего русского народа и государства, а княгиня Ольга остается его просветительницей. Следуя

заветам святой княгини Ольги, Владимир прославляется на Руси как основатель многих церквей и монастырей.

Святая великая княгиня Ольга завещает своему сыну Святославу по ее смерти похоронить ее по православному обычаю: *«И ту прозвистер ея, отпѣвъ над нею узаконенныя псалмопѣнія и молитвы и прочая и службы совершив, благоговѣино погребе ю; и вся яже о ней содѣяше тогда по повѣлению ея»*. Погребение княгини Ольги сопровождалось отпеванием, чтением молитв и пением псалмов.

В соответствии с агиографической традицией в заключительной части жития агиограф обращает внимание на сюжетный мотив совершения посмертных чудес и нетления тела святой жены: *«Честныя же ея мощи по преставлении ея пребыша в земли лѣтъ яко тридесят; обрѣтены же быша цѣлы и нетлѣнны. От них же различныя чудеса и многая исцѣления содѣвахуся приходящим с вѣрою благодати Христовою»*. Мощи ее называются «честными», «целыми», «нетленными», от них исходят чудеса и исцеления.

Категория храмостроительства связана в житии не только с образом святой княгини Ольги, но и князя Владимира. После ее смерти князь Владимир основывает в Киеве церковь во имя Пресвятой Богородицы и переносит *«нетлѣнныя мощи блаженныя Ольги»*. Перенесение мощей святой княгини Ольги в церковь Пресвятой Богородицы выступает символом возрождения и укрепления христианской веры. Великое дело святой княгини Ольги продолжает ее внук. И в этой церкви происходят чудеса возле ее святых мощей: *«и всѣм приходящим ко святым ея мощем с вѣрой само оконце отверзашеся, и явно зряху цѣлы и нетлѣнны лежаща святыя мощи блаженныя Ольги, и свѣтяхуся яко солнце. И яцем же, кто недугом одержими бываху, и ту исцѣления получаху и здравы отхожаху в дома своя... А иже кто с маловѣрием приходяй, и тѣм не отверзашеся само оконце то»*. Агиограф делает акцент на связи веры и идущих от нее исцелений.

Заключительная часть житийного произведения имеет *акафистную структуру*, содержащую похвалу святой: *«богоизбранному сосуде цѣломудрия, исполненному божественнаго разума не от челоѣческаго научения, но от вышняа премудрости и благодати Святаго Духа!»*. В похвальной речи агиограф объединяет ключевые качества, определяющие поэтику образа святой княгини Ольги. Он указывает на ее богоизбранность, целомудрие и чистоту сердца, разумность и мудрость, данные ей свыше.

Агиограф не скупится на использование ярких сравнений и эпитетов: *«Аки звѣзда перед солнцем, и яко заря пред свѣтом, и яко луна в нощи сияше, таки блаженная в невѣрных челоѣцех свѣтяшеса, и яко бисер в тимѣни калнем блящася, ему же скверна не прикасашеса»*; *«пресвѣтлая свѣце, осветивый нам путь правовѣрия»*; *«свѣтолучная заре, облиставшая нам Божией правды утро и день спасительный»*; *«богосиянная русская звѣзда, предоидущая пред солнцем божественнаа благодати, иже осия и просвьти весь род русский сынопорождениемъ купѣли духовнаа»*; *«вси вкупѣ пресвѣтлии свѣтильницы четвероименитии»*. Эпитеты, сравнения и метафоры, используемые для создания образа святой, имеют в своем составе компонент «свет». Княгиня Ольга метафорически именуется «солнцем» и «звездой», мощи святой сравниваются со светящимся солнцем. Подобное сравнение отсылает нас к Ветхому и Новому Заветам, в них Бог отождествляется со Светом. Через Свет и Солнце предстает зримое проявление божественности Христа в момент Преображения на горе Фавор: *«Иисус... преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет»* (Мф 17:2). Святой апостол Иоанн Богослов был первым христианским писателем, утверждающим, что Бог есть Свет. Бог являет Себя миру в образе Света. Через Свет он может быть чувственно воспринят, то есть познан. Люди, стремящиеся к единению с Божеством, приобщаются к этой стихии. Свет выступает символом Бога,

святости, Божественного знания, беспредельного добра, чистоты и вечной жизни.

Символичное использование сравнений и эпитетов, имеющих в своем составе компонент «свет» в отношении к образу княгини Ольги, может быть интерпретировано так: княгиня Ольга проходит таинство святого крещения, встав на светлый и святой путь принятия Божьей Благодати. Она увлекает за собой весь русский народ, направив его на светлый путь христианской веры, выведя из тьмы неверия. Результатом пути святой княгини Ольги становится обретение ею Божественного качества *светоносности*.

На протяжении всего житийного текста агиограф подчеркивает *премудрость и богомудрость* Ольги: «*святая и богомудрая*»; «*такову премудрость... обрѣте от Бога*»; «*супружницу его Олгу премудрую возмем*»; «*сея блаженная Олги премудрости*»; «*богомудрая же Олга*»; «*Не от чловѣк блаженная поучашеся истиннѣ, но свыше учителя имѣ Божию премудрость*». Использование в житийном тексте устойчивого эпитета «богомудрая» определяется *поэтическим принципом орнаментальности житийной литературы*. Повторение однокоренных слов усиливает значение их смысла. При создании образа святой агиограф подчеркивает ее мудрость, наделенность ею свыше, по Божественному волеизъявлению. Целомудрие и богомудрие Ольги становится основанием ее личного духовного роста и залогом духовного просвещения всего русского народа.

Святая княгиня Ольга является образцом православной богоугодной жизни для последующих поколений русских святых: как мужчин, так и женщин: «*и прочии в роды и до нынѣ и во веки, не токмо едни мужескаго полу, но мнози и женскаго состава, ревнующе вашему богоугодному нраву, православно пожиша и, нынѣ живуще мнози совершенно Богу угодиша, и Богом прославлении быша*».

Вся жизнь святой княгини Ольги, ее великие деяния и поступки нацелены на распространение христианской веры. Жизнь святой показывается не только как путь личного духовного взросления, но и как путь последовательного и целенаправленного распространения христианского учения. Поэтика образа святой княгини Ольги раскрывается через агиологию *равноапостольной святости*.

В широком смысле апостольский подвиг княгини Ольги имеет историческое значение, проявляющееся в ее деятельном государственном служении, направленном на реализацию единственно верного вектора движения Российского государства – принятия Крещения. В узком смысле апостольство выражается в материнских проповедях и наставлениях, обращенных к сыну, а затем и к внуку, ставшему в дальнейшем ее последователем. Агиограф умело сочетает в образе Ольги черты *активного государственного деятеля, самоотверженной матери и незаурядной личности, устремленной к духовному совершенствованию*.

К особенностям поэтики «Жития святой княгини Ольги» относится сочетание в житийном тексте двух литературных стилей Древней Руси, названных Д.С. Лихачевым эпическим и монументально-историческим. Житие святой Ольги содержит достаточное количество исторического материала (походы князя Игоря, борьба с древлянами, посещение святой Царьграда и т.п.), повествование о котором агиограф выдерживает в соответствующем данному содержанию эпическом стиле. Создание агиографом житийного текста предполагает строгое соответствие житийному канону и поэтическим особенностям «литературного этикета», следовательно, повествование о святой предполагает монументально-исторический стиль изложения. Сочетание стилей обогащает житие историческими событиями, не нарушая каноны агиографии.

2.4. Образ преподобной Евфросинии Полоцкой: молитвенно-литургическая структура жития

«Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Еуфросинии, игуменьи монастыря Святаго Спаса и Пречистыя Его Матере, ижи в Полотьске граде» (далее в тексте – «Житие Евфросинии Полоцкой»), по мнению Е.Е. Голубинского, В.О. Ключевского, А.И. Соболевского, была создана еще в домонгольское время (конец XII в.) и изобиловала многочисленными историческими реалиями. Агиографом жития называют двоюродную сестру Евфросинии Полоцкой – Звениславу Борисовну (в иночестве Евпраксия), о ее постриге имеется упоминание в самом житии: *«Она же прият ю с радостию, и повеле иереви пострици ю, и нарече имя Еупраксия. И тако начаста пребывати в монастыри в едину мысль в молитвах, яже к Богу»*.

В структурно-композиционном отношении «Житие Евфросинии Полоцкой» наиболее приближено к византийской агиографической традиции. Житие Евфросинии дошло до нас в нескольких редакциях, относящихся к XVI-XVIII вв., в более ста списках. Первая – редакция Сборников XVI века. В тексте этой редакции пропущен эпизод о встрече Евфросинии с византийским императором во время пути в Иерусалим, сохранившийся во второй редакции. Ко второй относятся редакции Сборников XVI-XVIII вв., имеющие расширенное название жития. В этой редакции упоминается Полоцк, монастыри и церкви, основанные Евфросинией. Во второй также сохранились все повествовательные эпизоды первой редакции. Вторая редакция содержит дополнение о

путешествии Евфросинии в Иерусалиме и ее погребении там братом и сестрой. Мотивы, пропущенные в первой редакции, являются существенными для создания наиболее полного образа святой Евфросинии Полоцкой.

Третья редакция входит в состав «Великих Четьих Миней» святителя Макария (XVI в.). Ее текст отличается всеми стилистическими приемами макариевской агиографической школы. В данной редакции отсутствует похвала святой Евфросинии Полоцкой. Изучение данного житийного текста многими исследователями показывает, что третья редакция происходит от архетипа первой редакции. В.О. Ключевский замечает, что «состав и литературный характер жития напоминает риторические жития XV-XVI веков, но живость и обилие биографических черт вместе с остатками старинного языка заставляют предполагать у биографа какой-нибудь древний источник» [Ключевский 2003: 262]. Четвертая редакция жития сохраняется в составе «Степенной книги царского родословия». Эта редакция самая расширенная, она содержит генеалогию рода Евфросинии Полоцкой. В XVII в. святитель Димитрий Ростовский составляет еще одну редакцию жития, помещая ее в книги «Жития святых».

Мы не ставим перед собой задачу анализа и сопоставления всех редакций жития. Эта проблема уже достаточно исследована. В своем анализе мы опираемся на вторую редакцию «Жития Евфросинии Полоцкой», признанную большинством исследователей этого жития наиболее полной в отношении сюжетных топосов.

«Житие Евфросинии Полоцкой» начинается с традиционного для агиографического канона риторического вступления, имеющего *молитвенно-литургическое начало*. Суть такого вступления в переносе читателя в сакральный литургический топос – *богослужение*. Житийное вступление содержит расширенные цитаты из Священного Писания,

объясняющиеся поэтическим принципом абстрагирования житийного текста: *«Благословен Господь Бог Израильев, Бог Авраамов, Бог Исааков, Бог Иаковль, несть Бог мертвых, но живых»*. Агиограф стремится установить диалог с возможным читателем или слушателем жития, обращаясь к нему с просьбой прилежно послушать о жизни и подвигах святой жены: *«Вы же, блазии послушницы, князи и боляре, и церковницы, и честнии собори святых, сущии в монастырех, и простии люди, снидетесь на новое сие слышание и послушайте прилежно, отверзше ушаса своя и умякчивши нивы сердец ваших, примете семена многоспасенаго житья послушанием жены сея преподобная, святая подвиги ея и труд, и любовь, яже к Богу»*.

За молитвенно-литургическим вступлением следует главная часть жития – повествование о жизненном пути святой как о ее духовном восхождении. Символичным оказывается имя будущей святой до крещения – Предслава, что означает «перед славой». Символично и имя святой, полученное ей при крещении. «Евфросиния» в переводе с греческого означает «радость». Преподобная Евфросиния Полоцкая одна из первых всей своей жизнью и служением Богу являет пример *духовной радости*. Евфросиния с радостью и прилежанием обучает грамоте сестер обители. *«Аз веселым сердцем подвизаюся учити»*, – говорит она. С такой же духовной радостью преподобная Евфросиния Полоцкая беседует с епископом: *«Рада, отче преподобный, приму слово твое, яко дар многоценен»*. «Имя Евфросинии носили пять святых жен Руси, в этом сокрыт глубокий духовный смысл: вся духовная жизнь России и, в особенности, служение русских женщин озарены радостью» [Трофимов 1994: 72]. Именно эта русская святая – преподобная Евфросиния Полоцкая – становится покровительницей не только всего женского монашества, но и всех избравших монашеский путь ко Христу, путь «по образу и подобию Божиему». Для многих святая преподобная Евфросиния Полоцкая становится духовной матерью.

Уже в названии житийного произведения агиограф сообщает о святой: *«Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Евфросинии»*. Использование эпитетов *«блаженныя»* и *«преподобныя»* в отношении Евфросинии Полоцкой указывает на то, что она монахиня, избравшая особый путь следования за Христом, *«предполагающий полный отказ от мирских привязанностей, забот и стремлений и выбор следования Христу, поста и молитвы как основы жизнедеятельности»* [Живов 1994: 81].

Агиограф *«Жития Евфросинии Полоцкой»* рисует характер будущей святой рано сложившимся. Он указывает на особенность, характерную для Предславы с юных лет – *интерес к книжному чтению*: *«и толма бысть любящи учение якоже чудится отцу ея о толице любви учения ея»*. В любви к книжному чтению, к слову проявляется любовь Евфросинии к Богу. Любовь к чтению сочетается у будущей святой с усердной молитвой: *«Лучи же ся девици сей учение бытии книжному писанию, еще не достигшее ей в совершен возраст телеснаго естества и молитвы плод...»*. *«Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе»*, – так поучает апостол Павел первых христиан (1 Фес. 5:17-18).

Любовь к духовной литературе и молитвам также угадывает в Предславе уже с раннего детства будущую святую. Эти особенности указывают на такие черты Предславы, как *смирение, усердие и трудолюбие*. В идейном плане на пути перерождения будущего святого оказывается велика роль молитвы. Она сопровождает любое действие и все помыслы Предславы.

В ее духовной жизни происходит событие, сверхзначимое для истинного христианина. Предслава принимает *крещение*: *«и крестиста ю во имя Отца и сына и Святаго Духа»*; *«душа Святаго Духа наполняешся»*. После прохождения таинства крещения душа Евфросинии наполняется Святым Духом, а это означает, что она духовно приближается к Христу. По

словам Иоанна Дамаскина: «Через крещение мы получаем начаток Духа Святого, и возрождение делается для нас началом другой жизни, печатью, охраной и просвещением» [Иоанн Дамаскин]. Предслава выбирает для себя именно этот путь: она принимает крещение, и что самое важное, принимает его добровольно, по велению своей души, умирая для жизни земной и плотской и возрождаясь для жизни духовной и святой.

Слава о «блаженной отроковице» расходится за пределы Половецкой земли: *«Вести же разшедшейся по всем градом о мудрости ея и о блазем учении ея...»*. О мудрости и доброте Евфросинии становится известно далеко за пределами ее родного города.

Агиограф особо выделяет в структуре жития сюжетный мотив *соблюдения телесной чистоты*. Все предложения о браке Предслава отвергает, желая стать монахиней: *«да бых ся постригла в чьрницы, и была подо игуменью, повинующися сестрам и учащися, како страх Божий утвердити в сердце своем...»*. Она стремится свою жизнь выстроить в соответствии с законами Божиими. Существенными для структуры жития и определения поэтики образа святой жены оказываются размышления Предславы о жизни земной и небесной: *«И женишася, посягаша и княжиша, нъ не вечноваша, житие их мимо тече и слава их погиге, яко прах и хуже паучины. А иже прежняя жены, въземше мужскую крепость, поидоша в след Христа, жениха своего <...> то тии суть памятни на земли, и имена их написана на небесех, и тамо с аггелы беспрестани славят Бога», «вечна же и невидимая в веки пребывают, якоже Писание глаголет»*. Святая рассуждает о бренности и проходящей славе земного мира, противопоставляя это жизни небесной, идущей за Христом.

Для поэтики сюжета «Жития Евфросинии Полоцкой» характерна *драматургичность*, выражающаяся в обилии диалогов между Евфросинией и игуменьей монастыря. Драматургичность жития проявляется и на уровне сюжета. Несмотря на запрет отца, Евфросиния покидает отчий дом и уходит в монастырь, желая пострига. Ее не

привлекают земная слава и княжеское правление. Евфросиния непоколебима и стойка на избранном пути, *«яко доблий храбор, въоружившися на супротивника своего диявола»*. В образе Евфросинии агиограф выделяет храбрость как качество, характеризующее мужчину в секуляризованном обществе и становящееся качеством святого подвижника в христианском сознании.

Игуменью монастыря Романову сначала смущает юный возраст Предславы и ее необыкновенная красота, но после разговора *«удивившееся разуму отроковица и любви ея, яже к Богу, повеле воли ея быти»* и *«нарече имя ей Еуфросиния, и облече ю в черные ризы, и благослови ю игуменна благословением святых отец»*. Предслава принимает постриг и получает имя – Евфросинии. В данном житийном отрывке агиограф поэтизирует в образе Евфросинии Полоцкой разумность и любовь к Богу – внутренние качества преподобной, сочетаемые с ее внешней красотой.

Агиограф повествует о жизни Евфросинии в монастыре: *«собирающи мысли благыя в сердце своем, яко пчела сот»*. С помощью сравнения *«яко пчела сот»* агиограф выделяет такие качества святой жены, как *усердие и трудолюбие*, крайне необходимые для духовного становления и роста личности каждого святого подвижника. Подчеркивается непрерывность и последовательность процесса не только учения, но и обучения. Находясь в монастыре, Евфросиния занимается свойственным ей занятием: читает духовные книги, переписывает их, а деньги, вырученные от их продажи, раздает всем нуждающимся. Любовь к книгам настолько велика, что, отправляясь в Сельцо, она берет с собой только книги – *«все имение свое»*: *«Ими же утешает ми ся душа и сердце веселит»*.

Святая Евфросиния Полоцкая наделяется Божественным даром: она видит в других людях их богоизбранность: *«аще кого зряше очима своима, то разумяше, в коем человеце сосуд будет избран Богови»*. С этой целью она постригла двух своих сестер Городиславу (Евдокию) и Звениславу

(Евпраксию) и двух племянниц Кироанну (Агафию) и Ольгу (Евфимию). *Путь духовного совершенствования* осознается Евфросинией как *Небесная Грамота*, обучению и распространению которой святая посвящает всю свою земную жизнь: *«всегда учащее и безпрестани, яко мати чадолюбивая детем своим любовь показяущи»*. Евфросиния Полоцкая – *просветительница*: она обучает сестер монастыря терпению, душевной чистоте, кротости, смирению и послушанию.

Молитвенно-литургическая структура жития связана с *храмовым пространством*, в нем находит спасение Евфросиния Полоцкая. Повествование агиографа о строительстве церквей и монастырей по велению святой является *существенным сюжетным моментом жития, а не эстетическим приемом*. В монастыре святой Евфросинии является ангел со словами: *«Ефросиние! Зде ти подобает быти»* и указывает ей место основания новой обители – церкви Святого Спаса на Сельце.

Агиограф обращает внимание на мистическую сторону духовной жизни святой. Явление ангелов и общение с ними, молитва как духовное общение с Богом, Богородицей и всеми святыми служат тому ярким доказательством. После пострига Звениславы, пожертвовавшей в монастырь много даров, Евфросинии Полоцкой удается заложить основание каменной церкви Святого Спаса, воздвигнутой через 30 недель. С образом святой Евфросинии также связано *чудесное достраивание этой церкви*. Благодаря молитве Евфросинии на утро появляется необходимый материал для завершения строительства церкви и поставления креста. Через некоторое время Евфросиния Полоцкая задумывает воздвигнуть вторую каменную церковь Святой Богородицы, освятить ее и украсить иконой Пресвятой Богородицы Одигитрии Ефесской. Евфросиния Полоцкая продолжая «золотую цепь» русской святости, идущую от княгини Ольги, *насыщает пространство Руси храмами и церквями*.

Агиограф на протяжении житийного текста подчеркивает, что именно женщине выпадает миссия выбора места для основания церкви, ее строительства и освящения, что доказывает избранность святой перед Богом и ее активное деятельное служение Ему. Храмовое пространство, в котором находит спасение Евфросиния Полоцкая, раскрывает всю глубину ее святого образа, заключающуюся в выборе небесного пути и презрении мирской славы.

Сюжетным мотивом, акцентируемым агиографом, является желание Евфросинии Полоцкой поклониться Гробу Господню. Она с братом Давидом и сестрой Евпраксией отправляется сначала в Царьград, а затем – в Иерусалим. Святая Евфросиния в Царьграде посещает церковь Святой Софии, а в Иерусалиме – Гроб Господень. Символично, что свое упокоение Евфросиния Полоцкая находит в Иерусалиме в монастыре Святой Богородицы: *«Она же, вставши, и поклонися трижды, и приемши Пречистое Тело и Честную кровь Христову, и возлеже на одре своем, и предаст душу свою в руке Бога жива месяца мая в 24, иде в покой небесный»*.

Путь духовного совершенствования Евфросинии Полоцкой соответствует идее восхождения по небесной лестнице. Поэтика ее образа раскрывается через *процесс внутреннего изменения души*: от строительства церкви в родном городе Полоцке до пребывания в Небесном Иерусалиме. Агиограф делает акцент на внутреннем преображении святой под действием Благодати Божией, которое реализуется в житийном тексте через следующие этапы: размышления о земном и небесном мире – поучения сестер монастыря – воздвижения церкви в Полоцке – достижения небесного Иерусалима. Путь преобразования души святая проходит через внешние подвиги воздвижения церкви, а вместе с тем и через внутренние – борьбу со страстями и служение ближним.

Заключительная часть житийного произведения традиционно содержит похвалу святому. Агиограф «Жития Евфросинии Полоцкой» не скупится на похвальные речи: *«достоит ми похвалити светозарьную память преблаженныя невесты Христовы Еуфросинии», «сердце свое напяше Божиа премудрости»* и т.п. Память о Евфросинии определяется эпитетом «светозарная». Агиограф с помощью использования в житии *мотива света* подчеркивает святость и богоизбранность святой жены, связанные с проявлением в ней божественной мудрости.

В качестве хвалебных слов агиограф использует сравнения, нацеленные на создание более полного образа святой подвижницы: *«неувядающий цвет райского сада»; «небопарный орел, попарившия от запада до вьстока, яко луча солнечнаа, просветившия землю Полотьскую»*. Использование метафоры «солнечный луч» в тексте житийного произведения по отношению к образу Евфросинии неслучайно. Свет отождествляется с христианством и Православием, преподобная Евфросиния Полоцкая мыслится как стремящаяся к Свету, а значит, к Богу. Стремясь к Богу сама, она ведет за собой и всю Полоцкую землю.

Похвал удостоиваются родители Евфросинии, ее жизнь, рождение и воспитание, труд и подвиги, монастырь и людей, живущих в монастыре, агиограф номинирует эпитетом «блаженный», выступающим одним из синонимов святости: *«Блажен сей ты, граде Полоцкый, такову леторасль возрастивый – преподобную Еуфросинию. Блажени людие, жывущеи во граде том. Блажени родители твои, блажена утроба, от неяже изыде преподобнаа госпожа Еуфросиниа. Блажено рожество ея, блажено воспитание ея, блажен и возраст ея, Еуфросинии достохвалныя. Блажен труд твой и подвизи, яже к Богу. Блажен и манастырь твой...»*. Вся жизнь Евфросинии Полоцкой с рождения и до последних дней показывается как путь непрерывного духовного становления и роста на избранном пути.

По результатам пройденного пути к святости образ Евфросинии Полоцкой Н.А. Малкова относит к типу молитвенно-трудового духовного служения [Малкова 2010: 11]. Мы предлагаем уточнить тип служения Евфросинии Полоцкой как *исихастски-деятельностный*, поскольку труд как таковой свойствен всем святым: это и духовный, и физический труд. Особенность исихастски-деятельностного типа служения раскрывается в поэтике жития, реализующейся через основной мотив храмостроительства. В житии преподобная Евфросиния Полоцкая предстает как созидательница храмов и устроительница монастырей: на пути устроения земных церквей она приходит к обретению храма небесного.

2.5. Образ преподобной Евфросинии Суздальской: особенности изображения исихастски-мистического типа святости

Появление «Жития преподобныя и благоверныя великия княжны Ефросинии Суздальския, сокращенного» (далее в тексте – «Житие Евфросинии Суздальской») относится ко 2-ой четверти XVI в. и принадлежит перу монаха Спасо-Евфимьева монастыря – Григория. Эта редакция жития, помимо повествования о чудотворениях, совершенных святой при жизни, содержит повествования о посмертных чудесах, их свидетелем явился сам агиограф.

Существует также и вторая редакция жития, принадлежащая перу суздальского епископа Варлаама. Она дополняет первую редакцию повествованием о прославлении святой, об установлении ей общероссийского празднования, а также о чудесах, совершавшихся по

молитвам к святой. В диссертационном исследовании анализ материала проводится по рукописи второго варианта «Жития Евфросинии Суздальской», датируемого 1836 г. и хранящегося в фонде библиотеки Свято-Троицкого Сергиева монастыря.

В отличие от предыдущих житий, «Житие Евфросинии Суздальской» в структурном отношении не имеет собственно житийного вступления, содержащего традиционные библейские мотивы, заимствованные из Священного Писания, а также самоумаления агиографа о неумении написать столь пространное житие святой жены. Данная особенность может быть объяснена более поздним временем появления данной редакции житийного произведения.

«Житие Евфросинии Суздальской» начинается с характерного житийного топоса главной части, повествующего о *родине святой и рождении от благочестивых родителей*: «Сия богонасажденная отрасль винограда Христова, преподобная и благовѣрная великая княжна Евфросиния, родися во градѣ Черниговѣ от родителей благородныхъ и благочестивыхъ, дочь великаго князя Михаила Всеволодыча». Преподобная Евфросиния приходится старшей дочерью черниговскому князю Михаилу Всеволодовичу, внуку Святослава, принявшего в Орде мученическую смерть вместе с боярином Федором. Православная Церковь почитает их как святых мучеников. Подчеркивается не только то, что родители будущей святой являются благочестивыми, но и их благородное княжеское происхождение. Агиограф метафорически именует Евфросинию «богонасажденной отраслью винограда Христова», указывая на черту богоизбранности святой жены, определяющей поэтику ее святого образа.

Долгое время родители Евфросинии не могли иметь детей, и рождение будущей святой становится наградой за их благочестивую жизнь. Перед появлением Евфросинии родителям дается *предзнаменование Богородицы*, указывающее на рождение будущей

святой жены: *«и прежде еще рождения предзнаменова благоуханиемъ небеснымъ и иными откровении родителемъ в сонномъ видѣнии от Богоматери»,* предопределяя ее жизненный путь: *«она будет миру благоухание Христово, еже и бысть».* Святая жизнь Евфросинии Суздальской предсказывается в словах Богородицы. Вообще, «видения» составляют важную часть жития преподобной. Родителям Евфросинии ничего не остается, как принять выбор дочери, предначертанный свыше, со свойственным благоверным князьям христианским смирением.

Агиограф описывает таинство крещения будущей святой в Киево-Печерской Лавре в церкви Успения Божией Матери *«во имя Отца и Сына и Святага Духа».* Символичным оказывается этимологический смысл имени святой – Феодулия, что в переводе с греческого означает «раба Божия». При монашеском постриге ей, как и Евфросинии Полоцкой, дают имя «Евфросиния» (в переводе с греческого – «радость»).

В младенческом возрасте в образе Евфросинии угадывается святая: *«отъ пелень быти великая постница егда бо кормилица что либо ядыше мясное, тогда младенець сосцамъ не прикасашеся, но весь тот день безъ пищи пребываше, и по отдоении токмо постною пищею питашеся».* С раннего возраста будущая святая проявляет себя как истинная христианка, соблюдавшая все посты, отказывающаяся вкушать молоко, отдающая предпочтение постной пище. Данный мотив сближает образ Евфросинии Суздальской с образом преподобного Сергия Радонежского.

Преподобная Евфросиния Суздальская с рождения наделяется особенностями, наиболее ярко проявившимися в детстве: *«отроковица весела боголюбезна, доброзрачна, и лицемъ красна, краснейшѣ же душею, яко изъ млада Христа возлюби, и Тому всею душею прилѣпися благоугождениемъ и непорочнымъ своимъ житиемъ, и чистотою присно прославляше Бога въ тѣлѣси своемъ и въ души своей».* Агиограф обращает внимание не только на внешнюю, но и на внутреннюю красоту Евфросинии. Он поэтизирует в

образе Евфросинии Суздальской такие качества, как *боголюбезность, непорочность, чистоту*. Святая готова к тому, чтобы прославлять Бога не только в соблюдении христианских постов, но и быть открытой Господу всей душой: *«прославляше Бога въ тѣлѣси своемъ и въ души своей»*. Особенность поэтики образа святой Евфросинии Суздальской реализуется и через сюжет формирования *«внутреннего человека»*. Агиограф обращает особое внимание на внутреннюю жизнь святой, на процесс возделывания образа Божия в ее душе, на ее борьбу со страстями.

Евфросиния Суздальская высокообразованна, она стремится к изучению различных наук, много времени проводит над книгами, хорошо знает Псалтирь, Священное Писание. Отец Евфросинии дивится столь редкому для девочки свойству – *любви к наукам и книжному чтению*. По достижении пятнадцатилетнего возраста она полностью соответствует чину истинной княжеской дочери в красоте, образованности и благородстве: *«Учима же бяше грамотѣ отъ родителей своихъ, она же остроумна суци и любящая учение вскорѣ обучися, яко чудитися родителямъ прилѣжанию и смыслу Ея. И внѣшнему любомудрию и философии добрѣ изучися отъ Феодора боярина, яко и дивляшеся скорому Ея учению и премудрости»*.

Когда подходит время, родители Евфросинии дают согласие на ее брак с суздальским князем Миной Ивановичем. Будущая святая пытается избежать брачных уз, несмотря на то что князь *«единъ же изъ сихъ знаменитейший и благороднейший ... благочестиемъ и светлостію паче многихъ сиял»*. Евфросиния чувствует иное свое предназначение. Святой дается видение: Пресвятая Богородица наставляет ее на праведный путь и указывает путь спасения, *«дабы Феодулия посвятила жизнь свою на служение Господу Богу, а не миру сему прелюбодѣльному и грѣшному»* – в этом она видит цель своей жизни.

Показательным в отношении святости образа Евфросинии является ее стремление к соблюдению телесной чистоты: *«и моляшеся со многими*

слезами Пресвятѣй Богородицѣ, воеже бы Ей соблюсти дѣвство свое чисто и неврежденно». Пресвятая Богородица указывает Евфросинии на то, чтобы она не противилась воле родителей, поскольку предназначению Богородицы суждено исполниться – Евфросиния будет жить в обители Господней: «Блаженная благовѣрная великая княжна Феодулия повинуся воли родителей своихъ, всю себя возложя Господу Богу, поиде ко граду Суздалю, и еще на пути Ей сущей получи извѣстие, яко обручникъ Ея ко Господу отъиде».

После случившегося преподобная Евфросиния с твердым намерением отправляется в Суздаль в обитель Пресвятой Богородицы. Решение покинуть родительский дом она принимает твердо. Ее не останавливают слова игуменьи монастыря, предупреждающей о «напасти отъ плоти, мира и диавола, изнурения, и всенощные молитвы». Святая Евфросиния Суздальская целенаправленно идет по избранному праведному пути, указанному ей Пресвятой Богородицей. Никакие препятствия и лишения, встречающиеся на этом пути, ее не пугают. Напротив, они закаляют ее духовно. Агиограф подчеркивает последовательность святой в действиях и поступках, каждодневный труд для достижения избранной цели – стяжания Божественной Благодати.

При первой встрече с Евфросинией игуменья монастыря «дивляхуся... такому смирению и усердию, бяше же она и лицемъ красна и добра очима, яко княжеская дщерь сущи, паче же и Божия благодати исполненна». В образе Евфросинии Суздальской гармонично сочетается внешняя и внутренняя красота. При внешней красоте и статусе княжеской дочери в ней присутствует смирение и усердие.

После прохождения обряда пострига игуменья произносит очень важные слова, в соответствии с которыми выстраивает свою жизнь святая: «работай и трудися со всяким смиренномудриемъ и чистотою, не рцы во умѣ своемъ, яко рода есть велика... но послѣдуя житию Христову, буди нища и смиренна на земли, да обогатишия, и прославишия на вѣки на небеси». Агиограф

делает акцент на наличии не просто смирения, а «смиреномудрия», чистоты, усердного труда как ключевых качеств подвижницы на пути стяжания Духа Святого. Благочестивые родители Евфросинии также смиренно принимают выбор дочери, пожелавшей стать невестою Христовой: *«якоже Господеви изволися тако и бысть»*.

Святая Евфросиния Суздальская, посвятившая себя Христу, все свои дни в обители проводит в соответствии с христианскими заповедями. Агиограф подробно описывает аскетические труды иноческой жизни святой: *«и труждашеся въ ручномъ дѣлѣ сама терпѣливо, воздержание же имущи паче мѣры, всею силою простирашеся на пощение, порабощая юностную плоть и свою духу, и умервцляя похоть злую злостраданиемъ, вниманиемъ и молитвами, и первые убо отъ вечера до вечера не ядяше ... и тако по вся дни славословяху Христа Бога»*. Совершение каждодневных духовных подвигов с присущим ей смирением и чистотой, занятие ручным делом с усердием и трудолюбием, сугубое пощение («паче меры»), непрестанная молитва днем и ночью, изучение Священных книг определяют святость Евфросинии Суздальской.

Подробно агиограф останавливается на описании ее постнического и молитвенного подвига, акцентирует внимание на *аскетико-исихастской традиции* восточного монашества, следуемой святой. Агиограф подчеркивает *непрерывное возрастание* Евфросинии на пути преобразования, изменения себя. Евфросиния сначала постится «от вечера до вечера», затем «через день», по два-три дня, целую седмицу пребывает без пищи. Агиограф показывает с внешней стороны мучительный процесс «порабощения плоти»: Евфросиния сознательно выбирает «злострадание», «изнурение плоти» и действует в подвигах «всею силою». «Порабощение плоти» идет параллельно с «просветлением души». Агиограф указывает на свойство «светоносности», проявляющейся в результате непрерывной подвижнической деятельности

в житии святой. Именно в результате этих подвигов, ее любви и верности Христу Он и сходит в ее душу: *«по вся дни славословяху Христа Бога»*. Словом преподобной Евфросинии становится сам Христос – Логос.

Для структуры «Жития Евфросинии Суздальской» характерен сюжетный мотив борьбы с лукавыми духами, бесами. Н.А. Малкова отмечает, что «Житие Евфросинии Суздальской» – «первое женское житие, в котором присутствует демонология и описываются ступени духовной борьбы» [Малкова 2009: 110]. Евфросинии удается разгадать появление искушителя в ее келью в образе отца, а затем юноши с подносом, на котором лежало много драгоценностей, украшений и дорогих камней. Ночное нападение в образе шумной толпы становится последним испытанием. Преподобная Евфросиния Суздальская стойко проходит все ступени искушения, она укрепляется в вере, усиливает пост и молитву и всецело посвящает себя Богу.

Всею своею земной иноческой жизнью святая княгиня Евфросиния Суздальская стремится *«избавитися Евина запинания»*. Как Иисус Христос был послан на землю для искупления человеческого греха, так и святой Евфросинии дается возможность исправления первородного греха, совершенного первой библейской женщиной – Евой. Преподобной Евфросинии Суздальской удается его исправить, заручившись поддержкой Богородицы: *«она же презвавши скорое заступление твердую предстательницу всесвятую Богородицу, и сотвориши крестное знамение»*. Святой жене Евфросинии удается не поддаться на дьявольские соблазны, а *«отъ сердца возопи ко Господу воздѣвши руцѣ на небо, и исчезе сатана»*.

В «Житии Евфросинии Суздальской» агиограф подчеркивает равную святость святых жен и мужей: *«мужеский полъ не женский, но вси едино суть вѣроу, и сия убо аще естествомъ и немощней сосудъ, но силою Христовою, - бысть яко добрый воинъ Иисусъ Христовъ, крѣпко побѣждаше вражия*

ополчения, и вся твердыни сопротивного разруши». И мужчина, и женщина на пути обретения святости выступают как «добрые воины».

За иноческие подвиги Евфросинии Суздальской Господь *«дарова слово премудрости, и даръ исцѣлений всякихъ болѣзней, дарова ей благодать защищати обитель отъ супостатовъ во время Батыева нашествия».* Победа над плотью, возделывание в себе «внутреннего человека» «по образу и подобию Божию» знаменуются дарами Благодати: святая наделяется даром Божественного рассуждения (словом Премудрости), даром исцеления болезней и защиты от внешних врагов. Победив «греховности плоти», преподобная Евфросиния Суздальская оказывается способна к подвигу любви – подвигу полного самоотречения и служения ближним. Этот выход из «внутреннего» мира во внешний является моментом совершившегося *преображения личности.* В монастырь к Евфросинии приходит много женщин не только из Суздаля, но и из других городов, чтобы услышать ее поучительные речи: *«еже послушати медоточнаго Ея учения отъ сладкоглаголевыхъ ея устѣ, бяше бо слово ея солию благодати Святаго Духа растворено, и при пѣнии гласъ Ея сладокъ паче иныхъ, и при чтении глаголы ея медоточны бяху и назидательны».*

Евфросиния Суздальская предстает в житии в *образе просветительницы:* она учит слову Божию в созданной ею школе при монастыре, занимается *переписыванием книг.* Агиограф акцентирует внимание на поучительных словах святой Евфросинии, используя при этом такие яркие эпитеты, как «медоточный» и «сладкий». Евфросиния обладает даром произносить проповеди, она учит собравшихся вокруг нее «юниц» гнать от себя греховные мысли, любить чистоту телесную и душевную. С помощью дара исцеления святая Евфросиния Суздальская врачует не только от телесных болезней, но и спасительными речами исцеляет души всех заблудших и страждущих.

Преподобная Евфросиния Суздальская представляется в житии и как организатор и устроительница монастырской жизни. По ее велению монастырь разделяется на девичью и женскую половины, и *«заповѣда великая дѣвицамъ черноризицамъ съ мужатыми женами не бесѣдовати, но точию съ дѣвицами, жены же посылаше въ другую обитель и сие увѣдано бысть во всѣхъ окрестныхъ странахъ града Суздаля, и ви прославиша Бога»*. По инициативе святой Евфросинии Суздальской возводится церковь Живоначальной Троицы.

Активной преподобнической деятельностью Евфросиния Суздальская, по справедливому замечанию агиографа жития, превосходит многих святых мужей: *«мужей мужественныхъ превзыде благими дѣлы, трудами, кротостию и терпѣниемъ, любовью, чистотою и смиренномудриемъ, всю бо себе восхищаше отъ земныхъ, и небесная восхождения по вся дни въ сердце своемъ полагаше, Херувимомъ и Серафимомъ подобяся»*.

Удивителен этот комментарий агиографа о состоянии духа святой. Следование по евангельскому пути выводит ее в *пространство «небесной вертикали»* – духовной лестницы, поднимаясь по которой, она оказывается в сверхреальном мире. Замечательны сами определения, подбираемые агиографом для святой. Евфросиния всю себя *«восхищаше от земных»*, то есть она оказывается в «ином», по сравнению с земным пространстве. И наконец, еще более удивительны ее «небесные восхождения», дающие агиографу основания уподобить ее херувимам и серафимам. Уподобление серафимам, небесным силам, особо приближенным к Богу и прославляющим его, и херувимам, крылатым небесным существам, наиболее приближенным к Божественному престолу, указывает на ангельскую сторону образа Евфросинии.

Новая ступень в укреплении Евфросинии Суздальской связана с *пророчеством*, в котором она видит скорую кончину игуменьи монастыря и разрушительное нашествие Батыя на Русскую землю. В «видении» ей

открывается и путь спасения всех живущих в монастыре послушниц: *«пребывшимъ же со святою въ монастырѣ, ни единъ власть главы отпаде, молитва бо преподобная, яко столпъ крѣпости бысть отъ лица вражия»*. По молитвам святой Евфросинии, обращенным к Богу и Богородице, оказывается нетронутой Батыевым войском монастырская обитель. Евфросиния Суздальская воспринимается в историческом сознании России как «русская терпеливица». По замечанию А.А. Трофимова, «ее образ – воплощение терпения русских женщин. Без него народ и государство Русское не могли бы выстоять в испытаниях, которые обрушивались на них из века в век. Нести неурядица жизни, преображая их молитвой и трудами, – этот подвиг исполнен и завещан преподобной Евфросинией Суздальской русским женщинам» [Трофимов 1994: 127]. Преподобная Евфросиния Суздальская как великая русская терпеливица принимает преемственную связь от преподобной Евфросинии Полоцкой как матери русского монашества, продолжая тем самым «золотую цепь» русской святости.

Агиограф останавливается и на описании *дара чудотворения* Евфросинии Суздальской: *«презываютъ имя преподобная моляхуся ко Господу: получаху исцѣление отъ смертоносныхъ язвъ въ домѣхъ своихъ, и приношаху къ ней вся страждущия отъ различныхъ недуговъ, и исцѣляше ихъ блаженная во имя Господа Иисуса Христа»*. Чудотворение – качество, присущее святым подвижникам благочестия обычно после их кончины. Преподобная Евфросиния Суздальская наделяется им еще при жизни.

Святая Евфросиния всецело обращена к Богу. Ее более заботит внутреннее духовное состояние, чем блага материального мира: *«И пребысть блаженная до отшествия своего въ ризахъ ветхихъ, согрѣваема и украшаема божественной благодатию»*. Мотив «худости риз» отсылает нас к образам преподобного Феодосия Печерского и Сергия Радонежского. Данный мотив указывает на общее качество, характерное для создания

как образов святых мужей, так и святых жен. Мотив «худости риз» символизирует победу над плотью, над всем внешним, материальным миром, является символом отвержения материального мира. «Худость риз» соплагается с «Божией Благодатью» – именно она, невидимая миру одежда святого, является истинным украшением – неизреченной невидимой вещью.

Интересно и сравнение Евфросинией жизни черноризцев (монахов) *с рыбой на льду: «рыба егда на студени суши, и снѣгу на ню сыплему, никакоже смердитъ, и червей не творитъ, но сладко вкушение ея бываетъ. Тако убо и мы черноризцы обоего полу, аще зимою страждуще терпимъ, сладость будемъ Христови въ нетлѣннѣи жизни»*. Такая «злостраждающая» жизнь является и условием спасения – обретением Христовой сладости в «нетленной жизни».

Евфросинии Суздальской дается известие о ее кончине, она совершает необходимые приготовления, прощается с сестрами монастыря и доверчиво предает свое тело и душу в руки Господу. Агиограф описывает паломничество людей к мощам преподобной. Возле ее гроба совершаются чудеса и исцеления: *«и многимъ исцѣление недугомъ, и бесомъ прогнание»*; *«отъ мощей Ея непрестанно источаются чудесныя исцѣления различными недузи одержимымъ... болѣе пятидесяти чудесъ»*. В заключительной части жития агиограф сообщает, что мощи святой Евфросинии Суздальской положены в обители церкви Ризоположения.

Поэтика образа Евфросинии Суздальской, как и Евфросинии Полоцкой, реализуется через агиологический тип *преподобнического жития*. Н.А. Малкова определяет тип служения преподобной Евфросинии Суздальской как молитвенно-созерцательный [Малкова 2010: 11]. Мы считаем, что тип иноческого служения Евфросинии Суздальской может быть определен точнее – *исихастски-мистический*. Его особенностями становятся богоизбранность будущей святой,

указанная родителям еще до ее рождения, наделение даром пророчества и чудотворения, аскетизм, богообщение и духовное противостояние лукавым духам.

Жизнь Евфросинии Суздальской показана как путь внутреннего становления и духовного роста, внутреннего преображения ее души, как путь духовного служения ближним. В «Житии Евфросинии Суздальской» агиограф обращает внимание именно на внутреннюю брань святой с лукавыми духами, на ее «видения» и «пророчества», постоянство Богообщения – все это подчеркивает *мистическую сторону* святости преподобной.

«Житие Евфросинии Полоцкой» и «Житие Евфросинии Суздальской» представляют агиологию преподобнического жития. Наряду с общностью их мотивов в житиях святых четко представлены и отличительные черты иноческого служения каждой святой жены: исихастски-деятельностный, свойственный образу преподобной Евфросинии Полоцкой, и исихастски-мистический – Евфросинии Суздальской.

2.6. Образ преподобной Анны Кашинской: мотивы преображения души и «внутреннего делания»

Первый вариант «Жития и подвигов преподобных благоверных великих княгини инокини Анны Кашинския, новая чудотворицы» (далее в тексте – «Житие Анны Кашинской») создан в 1650-1652 гг., а окончательное его составление относится к 1675-1676 гг. К концу XVII в. житие складывается как комплекс из четырех памятников, в его состав входит жизнеописание святой подвижницы, а также три добавления,

представляющие собой самостоятельные статьи: «О явлении преподобныя матере нашея благоверныя великия княгини Анны и чудо о пономаре, именемъ Герасиме», «О обретении честныхъ мощей преподобныя и благоверныя великия княгини Анны» и «Месяца июня, въ 12 день. Слово о пренесении мощей святаго преподобныя благоверныя великия княгини Анны въ соборную церковь Воскресения Христова изъ древяныя церкви Успения Пресвятыя Богородицы, идеже обретены быша святаго мощи ея».

«Житие Анны Кашинской» включает в себя различные церковные жанры: собственно житие, жанры явлений и видений, слово на обретение и перенесение мощей, молитвы и акафисты. Жанровое своеобразие дополнений украшает житие не только структурно, но и содержательно, обогащая новыми фактами духовного подвига святой. В диссертационной работе учитывается вторая редакция «Жития Анны Кашинской», содержащая разножанровые дополнения.

Композиционная структура «Жития Анны Кашинской» соответствует канону агиографии и начинается со вступления, содержащего слово о Христе, обращение к евангельскому тексту, творениям святых отцов, к Псалтыри. *Параллелизм ветхозаветного типа* в соответствии с поэтическим принципом абстрагирования житийного текста придает произведению масштабность, а образу житийной героини – величие и торжественность. Особенность поэтики жития во многом определяется своеобразной *характеристикой агиографа*, выступающего выразителем соборного сознания: «о ней же намъ ныне слово предлежитъ». Агиограф эмоционально откликается на богоугодное житие преподобной. Специфику житийному повествованию придает позиция смиренного повествователя, изображающего житие святой в вечности и отказывающегося от претензии на собственное творчество.

Обширное название жития и его вступительная часть содержат

пространные эпитеты, указывающие на важные качества образа святой жены: *«сия блаженная и великая княгиня Анна, отъ юности своя возлюбила божественныя и спасительныя заповеди Его и Тому невозвратнымъ путемъ шествова»*. Анна Кашинская именуется преподобной, блаженной и великой княгиней, она совершенно осознанно избирает путь достижения святости «по образу и подобию Божиему» и соответствует ему в полной мере на протяжении всего земного пути.

Агиограф повествует о том, что Анна с раннего возраста была обращена к Богу и его заповедям. Своеобразным для поэтики житийного сюжета становится понятие *«невозвратного пути»* как способности избрать иной путь, чем путь, избранный библейской Евой. Княгиня Анна Кашинская идет другим путем – послушания Богу, освященным Божественной Благодатью и молитвами.

Символичным оказывается имя святой. Анна в переводе с древнееврейского означает «благодать». Избранный путь Анна проходит последовательно и целенаправленно, ее жизнь освещена Божественной Благодатью: *«И не яко Ева советова Адаму древа вкушенимъ въ раи, но яко Ревекка советова о благословении сыну своему Иакову»*. Образ святой Анны Кашинской сравнивается агиографом с образом библейской Ревекки, мудрой благочестивой жены и матери, противопоставляемой агиографом образу Евы.

В названии жития великая княгиня Анна именуется *«новой чудотворицей»*. Использование устойчивого эпитета в отношении образа святой указывает на ее святость.

Главная часть «Жития Анны Кашинской» начинается с традиционного канонического сюжета о рождении будущей святой от благочестивых родителей: *«Дщи бяше благородныхъ и благочестивыхъ родителей отъ славныхъ боярь»*, за ним следует сюжетный мотив стремления будущей святой к изучению Божественного Писания и

чтению молитв: *«воспитана бывши во страхе Господни и наказана Того пресвятыя заповеди творити; научена же бывши и божественному писанию»; «И добре поучашеся страху господню и отъ того поучения возгарашеся на любовь Божию»; «пища бе ей молитва непрестанная, и желание ненасытно къ Богу»; «присно прилежишио благимъ деломъ, како бы угодити Богу, и на Того пресвятую волю полагаше упование свое»; «И весьма поучашеся въ законе Господни». В этом фрагменте агиограф обращает внимание на условие приобретения святости Анны – ее доброе поучение *в страхе Господнем*. Выполнение этого условия приводит ее к любви к Богу. Агиограф использует здесь такую характеристику: от поучения в страхе Божиим Анна *«возгорашеся»*. *Мотив горения и любви к Богу* – один из важных в жизни святой Анна Кашинской. Она сознательно избирает иную нетленную пищу – *«молитву непрестанную»*, которой Анна не может насытиться.*

Анна воспитывается родителями на Божиих заповедях: с детства ей прививается любовь к чтению духовных книг и изучению Божественного Писания. Начинание всех своих благих дел Анна сопровождает неустанной молитвой.

Сюжет о браке Анны Кашинской с черниговским князем Михаилом Ярославичем раскрывает новые грани образа святой. Князь был *«вельми благочестивъ и боголюбезень смириемъ и кротостию к нищимъ и къ страннымъ попремногу преспевая»*. Анна становится для своего мужа *духовной наставницей*, укрепляя его в вере и выборе пути, ведущего не к приобретению личных благ, а к сохранению Российского государства и его народа, даже ценой собственной жизни. Княгиня Анна вдохновляет своего мужа на мученичество во имя Христа и сама следует *«внутреннему мученичеству»*. Качества князя Михаила – *благочестие, боголюбезность, смирение, кротость, милосердие, сострадание и любовь к ближнему* – оказываются созвучны и образу Анны.

Личные и государственные отношения Анны и Михаила

выстраиваются в соответствии с христианской традицией. Супружеская пара являет пример истинного брака, основанного на евангельских заповедях. Сферу личных и государственных отношений супругов можно сравнить со сферой взаимоотношений Муромских святых Петра и Февронии:

**«Житие княгини Анны
Кашинской»:**

*«И сице блаженныма
цветущима благими делы,
беззлобиемъ и кротостию, и
смирениемъ, и благотворениемъ во
всей велицей России, яко некая два
светила великая, озаряющи всюду
своимъ житиемъ».*

«Повесть о Петре и Февронии»:

*«И беху державствующе во граде том,
ходящее во всех заповедех и
оправданиих господних бес порока, в
молбах непрестанных и милостынях и
ко всем людем под их властию сущим,
аки чадолюбивии отец и матери».*

Агиограф в житии Анны Кашинской создает образ государственных правителей, заботящихся о сохранении государства и защите своего народа от иноверных. Неслучайно в изображении Анны и Михаила используется традиционный *мотив света*. Анна и Михаил именуется агиографом *«два светила великая»*. Супруги, встав на путь Божьей Благодати, путь следования за Христом, смогли увлечь за собой и русский народ: *«Радуйся, светила пресветлая, иже всю Русскую землю просветила еста божественными зарями чудесь ваю»*. Агиограф подчеркивает, что правление святых отличалось уважительным и милосердным отношением к своему народу и стремлением помочь всем нуждающимся.

Анна Кашинская предстает в житии не только *княгиней, верной супругой, достойной помощницей своего мужа*, но и как *любящая мать*. У Анны и Михаила было четверо сыновей (князя Дмитрий, Александр, Василий и Константин), которых им удается *«добре воспита и наказаста*

въ страхе Господни и бояться Бога и Того пресвятую волю творити». Княгиня Анна не просто занимается воспитанием детей, она прививает им безоговорочную любовь к Богу, создает из своей семьи «малую» церковь. Она не только сама «беседоваше молитвою непрестанною и прочими богодухновенными делы просвещаше душу свою», но и своих детей призывает возлюбить Бога, а не красоту и блага материального мира.

Много испытаний выпадает на долю княгини Анны. Ее муж – князь Михаил – умирает мученической смертью на Ордынской земле: *«пострадаста за веру Христову отъ злочестиваго Батья и никакоже покористася беззаконному велению, но кровь свою излиша за Христа».* Сын Анны Константин рано умирает, *«отошедшу ко Господу».* Эти потери не сломили дух Анны, напротив, они способствовали созиданию и укреплению *внутреннего храма ее души.* Благочестивая жизнь Анны оказывается примером для царя и народа, символом государственного единения. Все жизненные испытания святая Анна принимает *со смирением и кротостью: «И сице блаженныма цветущима благими делы, беззлобиемъ и кротостию, и смирениемъ, и благотворениемъ во всей велицей России»; «кротостию же и смирениемъ украшашеся».* Княгиня Анна поучает не только своих детей, но и все княжеское окружение.

Идея внутреннего самосозидания усиливается в житии сюжетным мотивом *соблюдения телесной чистоты.* После смерти мужа Анна *«чистоту своего благородия нескверну соблюде, и въ постничестве трязвици, иноческомъ пребывании добрьщъ подвигомъ подвизася».* Правление государством Анна передает в руки своего сына Василия и удаляется в родной город Кашин в Софийский монастырь, чтобы *«начать ту подвизатися большими труды и подвиги, и пощении, и молитвою непрестанною».* В иноческой жизни святая видит цель своего земного и духовного пути. Для Анны важным оказывается не нахождение у власти (она с легкостью уступает ее сыну), а *удинение, возможность Богообщения: «любляше же блаженная безмолвие».*

Уход княгини Анны в монастырь – это «отход от мира». Анна *отказывается от событийного течения жизни*. Это связано с желанием святой жены остаться в святом месте, указывающим путь к вечности.

Великая княгиня Анна Кашинская занимается благотворительной деятельностью, помогает всем страждущим и нуждающимся: *«яко горлица чадолюбивая вдовствующи, молитвами частыми и многимъ молениемъ выну Бога молящи, яко да и ту не лишитъ достояния святыхъ лику и наследия небеснаго царствия. И много посту и воздержанию себе вдавши, кротостию же и смирениемъ украшашеся. Ниших питая, и странныхъ и убогихъ повелеваше въ домъ свой вводити, и пищу имъ и одежду довольну подаваше, и сиротъ и вдовицъ заступая, и насилующимъ възбраняше, наказуя и уча ихъ не обидети нищихъ и сиротъ»*. Великая княгиня Анна Кашинская именуется агиографом *чадолюбивой горлицей*, что подчеркивает в ее образе материнские качества, направленные не только на родных детей, но и на ее духовных чад. Ее украшением являются смирение и кротость – свойства духовного порядка.

В композиционном отношении главная часть жития заканчивается традиционным сюжетным мотивом предвидения святой собственной кончины. Святая княгиня Анна за несколько дней чувствует свою кончину, она призывает сына, *«поучивъ его о вере и милостини, по селъ же сказуетъ ему и отшествие свое къ Богу»* после чего *«предаде честную свою и ангеломъ говейную душу въ руце Господеви»*.

Каноническое житийное произведение в композиции главной части обычно содержит сюжетный мотив *совершения посмертных чудес*. В «Житии Анны Кашинской» данный мотив отсутствует. Главная часть житийного повествования заканчивается описанием благочестивой кончины святой. Отсутствующие сюжетные топосы заполняют разножанровые дополнения к житийному произведению.

Первое дополнение *«О явлении преподобныя матере нашея*

благочестивыя великия княгини Анны и чудо о пономаре, именемъ Герасиме» расширяет сюжетную структуру главной части житийного произведения и насыщает его рассказами пономаря Герасима о чудесах, совершаемых возле гробницы святой. В «Чуде о пономаре именемъ Герасим» сообщается, что в Кашинской церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы обнаруживается погребение. Успенская церковь в то время сильно обветшала, церковный помост обвалился и разрушился, а гроб Анны Кашинской, находящийся под полом, оказался на поверхности. Жители города, не зная, чье это захоронение, относились к нему без должного благоговения: клали на гроб шапки и даже садились на него. В то время пономарем в церкви служил Герасим. В одну из ночей ему является Анна Кашинская, исцеляет его и говорит: *«И почто гроб мой ни во что же вменяете и мене презираете? И доколе тако быти ми от вас попираеме ногами?»*. Святая велит Герасиму рассказать о своем явлении настоятелю храма и зажечь свечу перед ее гробом у Нерукотворного Образа Спасителя. После этого у погребения Анны Кашинской происходят многочисленные чудеса и исцеления (до прославления святой было записано 41 чудо): *«И вси, иже многоразличными болезнями содержимии, прикасахуся честному гробу ея и неоскудную благодать отъ преподобныя почерпающе, отхождаху въ дома своя здравы»*. Агиограф подчеркивает, что исцеления от болезней получают не только верующие, прикоснувшиеся к ее гробу, но и молящиеся образу святой Анны Кашинской. Святая становится покровительницей города Кашина. Точное указание на количество чудес придает образу Анны черты реальной личности, чудо проникает в земную жизнь.

Второе дополнение «*О обретении честныхъ мощей преподобныя и благочестивыя великия княгини Анны»* повествует об обретении нетленных мощей святой княгини Анны Кашинской в дни царствования князя Алексея Михайловича при патриархе Московском и всея Руси Иосифе:

«Обретше мощи, его же не надеявшееся, целы и неразрушимы, и никако же тлению причастны быша... благоухания неизреченного воздухъ наполнився отъ мощей преподобныхъ и всехъ улаждая и возвеселевая сердца, подвизая на благодарение и славословие». От нетленных мощей святой Анны исходит благоухание, исцеляющее тела и наполняющее души людей духовной радостью.

Освидетельствование мощей святой сопровождается чудесами: в Успенский собор к гробу Анны Кашинской привозят расслабленную Акилину, жену кашинского посадского Богдана Митрофанова. Еще до прославления святой она относилась к ее памяти с небрежением: однажды Акилина облокотилась на гроб святой, и у женщины сразу же отнялась половина тела. Во время литургии Акилина молилась об исцелении и была помилована.

Дополнение об обретении и перенесении мощей княгини Анны содержит акафистную похвалу святой: *«Радуйся, преподобная и богоблаженная великая княгиня Анна <...> Радуйся, духовная мати <...> Радуйся, преподобная и преблаженная великая княгиня Анна, иже супругу своему, благоверному и великому князю Михаилу, подала еси советъ благъ къ страданю мучения добрымъ подвигомъ еже за Христа кровь свою излияти. <...> Радуйся, светила пресветлая, иже всю Русскую землю просветила еста божественными зарями чудесь ваю».* Похвала-акафист святой княгине характеризуется единоначатием («Радуйся»), использованием ярких сравнений и эпитетов по отношению к образу святой Анны Кашинской («богоблаженная», «духовная мать», «преблаженная», «светила пресветлая»). Результатом пути очищения и преображения святой Анны Кашинской становится ее *светоносность* как знак обретения невещественного Божественного Света («светила пресветлая»), случившегося преображения. Похвалы удостоивается не только ее рождение, благочестивая жизнь, совершаемые ею поступки, но и царь, и патриарх, обретшие святые нетленные мощи княгини Анны.

В третьем дополнении *«Месяца июня, въ 12 день. Слово о пренесении мощей святыя преподобныя благоверныя великия княгини Анны въ соборную церковь Воскресения Христова изъ деревяныя церкви Успения Пресвятыя Богородицы, идеже обретыны быша святыя мощи ея»* дается подробное описание о постановлении царя Алексея Михайловича открыть мощи святой княгини Анны с целью их перенесения из деревянной Успенской церкви в Кашинский Воскресенский собор. Царский указ становится символом не только народного, но и общецерковного признания святости княгини Анны. В Москве на церковном Соборе Анна Кашинская причисляется к лику святых.

В структуре *«Жития Анны Кашинской»*, как и в структуре *«Жития Евфросинии Суздальской»*, обращают на себя внимание размышления агиографа о подвигах святых жен и их великом духовном значении: *«Не токмо мужи послужили, но и жены, якоже Лука евангелистъ глаголетъ о женах, иже послужили Господу отъ имений своихъ, якоже Марія Магдаляня, и Саломія, и ины. Тако и сия блаженная и великая княгиня Анна, симъ уподобився, и прочимъ женамъ преподобнымъ въ посте просиявшимъ, и во всякой добродетели процветшимъ; и не единой остася отъ божественныхъ добродетелей, еже бы преподобная въ себе не имый»*. Анна Кашинская сравнивается с Марией Магдалиной и Саломией, отличившимися подвижничеством служением Христу, верностью и любовью к Нему.

Специфика образа Анны раскрывается через агиологический тип *благоверной княгини*. В нем объединяются качества святой жены, живущей в соответствии с христианскими заповедями, и великой княгини, силу государственной власти направляющей на укрепление православной веры и дел милосердия. Особенность изображения образа святой благоверной княгини Анны Кашинской реализуется через *мотив внутреннего преобразования ее души, возделывания внутреннего храма*

души.

Выводы по Главе II

Агиограф создает житие как «словесную икону» для того, чтобы дать наглядный пример пути человека к обожению. На этом пути ни агиограф, ни эстетическая сторона его труда не являются целеполагающими. Все это подчиняется одной задаче – *словесного воиконовления святой жены*. Специфика изображения духовного подвига той или иной святой жены зависит от чина ее канонизации или титулатуры.

Для «Жития святой княгини Ольги» характерна молитвенно-литургическая структура, определяющая высокий богословско-поэтический статус образа великой княгини Ольги. В «Житии» Ольга предстает не только как историческая личность, что проявляется в связи ее сюжета с историей Руси, но и как святая, равная в своем подвиге первым апостолам. В силу *«материнской основы» ее апостольства* свою первую проповедь святая обращает к сыну.

Княгиня Ольга оказывается в большей степени неустанной *проповедницей Слова Христова*, чем устроительницей храмов. Миссию созидателя церкви осуществляет уже ее внук – великий князь Владимир, формируя неповторимый лик Русской земли. Категория храмостроительства проявляет себя в полной мере в «Житии Евфросинии Полоцкой».

В структурно-композиционном отношении «Житие Евфросинии Полоцкой» наиболее приближено к византийской агиографической традиции, что обуславливает его молитвенно-литургическую структуру, связанную с *храмовым пространством* жития. Путь духовного совершенствования осознается Евфросинией как *Небесная Грамота*, обучению и распространению которой святая посвящает всю свою земную жизнь. Это позволяет нам сделать вывод о том, что тип духовного пути преподобной Евфросинии может быть определен как *исихастски-деятельностный*.

Существенную сюжетную часть «Жития Евфросинии Суздальской» составляют «*видения*» и «*пророчества*». Специфика поэтики образа преподобной реализуется через *сюжет сотворения «внутреннего человека»*: сложный процесс возделывания образа Божия в душе, борьбу святой со страстями, в соответствии с аскетико-исихастской традицией восточного монашества. С внешней стороны показан мучительный процесс «порабощения плоти», идущий параллельно с «просветлением души». Агиограф поэтизирует в образе Евфросинии Суздальской непрерывное возрастание на пути преображения. На наш взгляд, это дает основания определить тип служения Евфросинии Суздальской как *исихастски-мистический*.

«Житие Анны Кашинской» отличается *жанровым своеобразием*. Оно включает в себя различные церковные жанры: собственно житие, жанры явлений и видений, жанр слова на обретение и перенесение мощей, молитвы и акафисты. Жанровое своеобразие жития призвано манифестировать не столько эстетическую функцию, сколько смысловую, способствующую раскрытию сущности духовного подвига святой жены. Специфика поэтики этого жития определяется и своеобразным статусом агиографа, выступающего выразителем *соборного сознания*, и его высокой эмоциональной реакцией на богоугодное житие преподобной.

Особенность художественного воплощения образа Анны Кашинской в житии заключается в специфике *соединения ее княжеского и иноческого служения*. Именно в иноческой жизни святая Анна видит цель своего земного и духовного пути: она с легкостью уступает власть сыну, выбирая *уединение* как верный путь к Богу. Отказ Анны Кашинской от *событийного течения жизни* – главная линия сюжетного развития жития святой.

Принцип иконичности в образах равноапостольной княгини Ольги, преподобных Евфросинии Полоцкой и Евфросинии Суздальской, княгини Анны Кашинской реализуется через описание подвигов, трудов и молитв святых. В результате пройденного пути к святости образы этих святых жен предстают преобразенными ликами святых.

Глава III

Образы святых жен в агиографических повестях: специфика их изображения

В данной главе рассматриваются особенности агиографической повести, отличающие ее от канонического жития. Анализ образов святых жен, представленных в агиографических повестях, проводится с учетом специфики этого жанра.

3.1. Особенности жанра агиографической повести

С XV века в жанр канонического жития начинают проникать бытовые реалии и некоторые черты фольклорной легенды, а с XVII в. житию становятся присущи черты агиографической повести. Однако в ней прослеживается еще достаточно тесная связь с житийным жанром [Кусков 1998: 245]. Этот вопрос существенно проясняет В.В. Бычков, высказывая мысль о том, что «в отличие от фольклора, древнерусская литература формировалась иным типом мышления, на иной – христианской – эстетической основе» [Бычков 1998: 23].

Д.С. Лихачев отмечает, что «категория литературного жанра – категория историческая» [Лихачев 1986: 57]. Жанры возникают на определенном историческом этапе развития искусства слова, а затем, со сменой исторической эпохи, жанры не исчезают, а претерпевают некоторые изменения. Главным образом меняется характер жанров, их функции в ту или иную историческую эпоху. Жанр жития не исчезает полностью, а претерпевает трансформацию и со временем видоизменяется – превращается в жанр агиографической повести.

Особенностью развития древнерусской литературы XV-XVII вв. является нестрогое соответствие жанровым, композиционным и стилистическим традициям, пришедшим из Византии. Повествование в агиографической повести ведется по традиционной житийной канве – с момента рождения от благочестивых родителей до исцелений у гроба святого и совершений им посмертных чудес. Однако достаточно устойчивый житийный канон не полностью выдерживается в связи с тем, что житийная схема наполняется новым содержанием, обусловленным историческими изменениями. Это и влечет за собой появление жанра повести.

Необходимо учитывать, что повесть может быть разной в жанровом отношении: исторической, воинской, бытовой, агиографической. Выбор конкретного жанра зависит от предмета повествования. Если агиограф сосредоточивается на повествовании о пути святого, то это содержание требует формы агиографической повести.

Ореолом святости в жанре агиографической повести наделяется обычная женщина, мирянка, в отличие от канонического жития, в центре повествования которого чаще всего находится образ княгини (великая княгиня Ольга, благоверная княгиня Анна Кашинская, княгини Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская). В центре повествования в агиографической повести находятся образы женщин,

относящихся к разным социальным слоям общества: Феврония Муромская была крестьянской дочерью, Ульяния Осорбина – боярыней, благочестивые сестры Марфа и Мария происходили из княжеской семьи. Несмотря на это отличие, жанры канонического жития и агиографической повести оказываются близки благодаря объединяющей их идее святости, воплощенной в житийных произведениях.

В канонических житиях акцент ставится на принципах описания внутреннего мира святой, на формировании сюжета «внутреннего человека». В агиографических повестях сюжетные мотивы, составляющие структуру произведения, касаются внешнего мира, окружающего святую. Смещение акцента изображения с внутреннего мира святой на внешний мир влечет за собой определенные структурные и жанровые изменения. Происходит «драматизация» повествования: уменьшается повествовательно-стилистическое поле агиографа и возрастает элемент занимательности сюжета.

В агиографических повестях трансформируется замкнутость сюжетного времени, характерная для канонических житий. Это происходит в связи с проникновением в житийное повествование фольклорных, сказочных и иных мотивов. Структурные изменения, происходящие в жанре агиографической повести, чаще всего связаны со сжатием традиционных сюжетных мотивов. Композиция канонического жития характеризуется последовательным соблюдением всех житийных топосов, в жанре агиографической повести становится возможной редукция каких-либо сюжетных мотивов. Вместе с этим утрачивается глубина и пластичность образа героя. К примеру, вступительная часть агиографической повести уже может содержать сведения о некоторых значительных событиях жизни святого. Д.С. Лихачев называет это явление древнерусской литературы *«первым прорывом в замкнутости времени»*. *«Вторым прорывом замкнутости художественного времени»*,

как отмечает Д.С. Лихачев, становится прорыв в настоящее: житийное произведение наращивается мотивами о посмертных чудесах святого [Лихачев 1979: 253]. Обратимся к изучению специфики изображения образов святых жен в агиографических повестях и к установлению связи их поэтики с агиологией.

3.2. «Повесть о Петре и Февронии»: поэтизация супружеской святости и мотив сакральной «неразрывности» брака

Д.С. Лихачев отмечает, что искусство средневековья ориентировалось на «знакомое», а не на незнакомое и «странное» [Лихачев 1987: 71]. В соответствии с этим объектные названия агиографических повестей были достаточно распространенными. Главная цель таких названий – предупредить читателя: о чем и о ком пойдет речь в произведении. Они готовят читателя к определенному восприятию текста в рамках знакомой агиографической традиции. Название «Повесть от жития святых новых чудотворец муромских, благоверного и преподобного и достохвалного князя Петра, нареченного во иноческом чину Давида, и супруги его, благоверная и преподобная и достохвальная княгини Февронии, нареченная во иноческом чину Еуфросинии» (далее в тексте – «Повесть о Петре и Февронии») готовит читателя к восприятию текста, где речь пойдет не о взаимоотношениях двух супругов, а двух святых.

Вопрос о времени написания «Повести о Петре и Февронии» остается спорным. Ряд ученых (А.А. Зимин, А.И. Клибанов, В.Ф. Ржига) приписывают повесть перу Ермолая-Еразма и относят к 40-ым гг. XVI в., другие (О.И. Подобедова, М.О. Скрипиль, В.И. Тагунова, Ю.А. Яворский), указывая на то, что почитание святых Петра и Февронии

было распространено уже в XV в., к этому же времени относят и ее создание. В настоящее время степень изученности данного вопроса дает основания считать, что повесть была написана в XV в.

На протяжении XVI-XVII вв. «Повесть о Петре и Февронии» была достаточно распространенным произведением и неоднократно подвергалась переработке. В.Ф. Ржига установил четыре редакции данной повести, причем первая и вторая имеют разные варианты. Позднее были установлены еще три редакции повести: редакция патриарха Гермогена, Причудская и Муромская. В диссертационном исследовании анализ житийного материала проводится по первой редакции агиографической повести.

«Повесть о Петре и Февронии» трактуется как повесть о любви, бытовая повесть, имеющая в своей основе фольклорные мотивы, и долгое время многие исследователи отказывали ей в праве считаться житийным произведением. В.О. Ключевский пишет о «неразборчивости» древнерусских книжников, введивших «в круг церковно-исторических преданий образы народного поэтического творчества» [Ключевский 2003: 287]. Ф.И. Буслаев видит в «Повести о Петре и Февронии» отражение индоевропейских мифов о «добывании меча» и о «мудрой деве» [Буслаев 1861: 269-300], а М.О. Скрипиль указывает на то, что в повести объединены два народно-поэтических сюжета – волшебной сказки об огненном змее и сказки о мудрой деве [Скрипиль 1949: 131-167].

Действительно, отличительной чертой «Повести о Петре и Февронии» является сочетание в житийном тексте *разных способов повествования*. С одной стороны, агиографическая повесть близка к сказке, о чем свидетельствует наличие в тексте произведения сказочного мотива змееборчества, состязания в мудрости, загадок и неисполнимых заданий, с другой стороны, в ней содержится мотив прославления мудрой девы из народа, удостоенной почитания и признания в качестве святой

жены. Главная цель создателя агиографической повести, как и канонического жития, – показать преобразование души святого на пути к святости. Несмотря на некоторое сказочное наполнение, «Повесть о Петре и Февронии» обладает чертами житийного произведения, поэтому анализ повести мы проводим в рамках изучения поэтических особенностей канонической житийной литературы.

Повесть после канонизации святых Петра и Февронии в 1547 г. признается *житием*. В последние годы многие исследователи древнерусской житийной литературы обращаются к «Повести о Петре и Февронии» как полноценному житийному произведению. М.Б. Плюханова определяет жанр данного произведения как *богословско-аллегорическое житие* [Плюханова 1995: 217]. По нашему мнению, определение М.Б. Плюхановой наиболее точно указывает на жанровую специфику «Повести о Петре и Февронии», отразившую процесс трансформации канонического жития в жанр агиографической повести.

На иносказательный смысл «Повести о Петре и Февронии» указывает Н.С. Демкова, подчеркивая, что это *не столько собственно житие, сколько авторская притча*: как в жанре притчи, сюжетное разрешение конфликта в «Повести о Петре и Февронии» содержит ее «разгадку» [Демкова 1997: 77].

А.Н. Ужанков в данном произведении усматривает христианский смысл любви супругов, ведущей их к святости, «чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке» [Ужанков 2005: 18]. Действительно, уже не вызывает сомнения, что своим примером благочестия – кротостью, смирением, мудростью и великими делами – Феврония по праву заслуживает именоваться Муромской святой. «Повесть о Петре и Февронии» при кажущейся легкости, доступности и занимательности сюжета не сразу открывает свой глубинный смысл и требует внимательной работы исследователя.

Традиционное каноническое вступление «Повести о Петре и Февронии» содержит *молитвенно-литургические мотивы* и рассуждения агиографа о святых и святости. Вступительное слово агиограф организует в соответствии с каноническим житийным повествованием. Композиция повести кольцевая: начало и заключение агиографической повести – *молитва*, обращенная к Богу. Каноническое житийное повествование чередуется с *историческим*, указывающим на место действия в житии – город Муром. Героями агиографической повести являются исторические лица – Петр и Феврония, княжившие в Муроме в начале XIII в.

В сюжете «Повести о Петре и Февронии» можно выделить несколько самостоятельных фабульных линий, что позволяет Д.С. Лихачеву сравнить ее композиционное построение с иконописными клеймами, а образ Февронии – с тихими ангелами на иконах Андрея Рублева [Истоки русской беллетристики 1970]. Сравнивая «Повесть о Петре и Февронии» с «Троицей» А. Рублева, Д.С. Лихачев вводит ее в общий культурный фон Древней Руси.

Сюжет главной части агиографической повести начинается с объяснения недуга князя Петра, полученного в *борьбе со змеем*. Сложность положения князя заключается в том, что он должен убить змея, имеющего облик его брата, которого Петр любит и ради которого готов рисковать жизнью. Преодолеть испытание Петру помогает его мужество, уверенность, твердость духа и помощь Февронии. Болезнь князя на языке аллегории означает его духовную неполноценность, восполняемую только благодаря браку с Февронией, выступающему символом исцеления Петра от недуга. Эта часть житийного произведения отличается сюжетной занимательностью, эмоционально оцениваемой агиографом.

Первое упоминание о Февронии, впрочем, как и о Петре, встречается уже в названии повести: *«Повесть от жития святых новых*

чудотворец Муромских...», где Петр и Феврония именуются *чудотворцами*. Первая встреча с Февронией происходит в крестьянской избе, где она сидит за ткацким станком и трудится. Посланца Муромского князя Петра поражает скромность, мудрость и простота Февронии, сведущей в целебных снадобьях и обещающей исцелить князя.

Именование святых Петра и Февронии *чудотворцами* отсылает к библейскому тексту, содержащему упоминание об Иисусе Христе как о Чудотворце. По словам В.М. Живова, «чудотворец – эпитет ряда святых, особо прославившихся даром чудотворения» [Живов 1994: 106]. Упоминание о Петре и Февронии как о чудотворцах уже в названии произведения предваряет дальнейшее повествование о героях как о будущих святых.

В «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» (с. 2370) «чудо» – это «доступное внешнему наблюдению действие или событие сверхъестественное, но не противоестественное, *производимое непосредственно силой Божьей* для достижения важных религиозных целей на пути спасения» (курсив наш. – А.Л.). Чудо является Божьей помощью человеку на пути спасения души, оно обесценивается в отсутствии цели спасения. Именование Февронии и Петра *чудотворцами* указывает на то, что женщина наравне с мужчиной обладает качествами святости. Мужчина и женщина оказываются равны в своем духовном стремлении на пути к святости: «В святых Петре и Февронии открывается миру одна из тайн русской святости: нераздельность в духе мужского и женского начала человеческой личности. Это единство, воплощенное в святых Петре и Февронии, помогало святым Русской земли совершать свой подвиг нераздельно со своими супругами» [Трофимов 1994: 93]. *Мотив супружеской святости и неразрывности*, представленный образами Анны Кашинской и Михаила Ярославича, находит развитие в образах святых Петра и Февронии:

супруги чудесным образом после своей кончины оказываются в одной гробнице.

В агиографической повести наблюдается трансформация устойчивого агиографического канона, связанная с введением в канву житийного произведения фольклорных, сказочных и бытовых мотивов и сокращением канонических житийных топосов. В центре повествования находится образ святой жены, по условиям канонов агиографии совершающей чудеса и духовные подвиги. В «Повести о Петре и Февронии» Феврония совершает так называемые «бытовые подвиги» или «подвиги в быту».

Феврония творит *чудеса* без усилия: воткнутые в землю ветви за одну ночь вырастают в большие деревья. Для определения особенностей поэтики образа святой существенным является таинственный сюжетный момент повести, связанный с *превращением хлебных крошек в фимиам*. После обеда Феврония по обычаю, несмотря на то что уже была в чину княгини, собирает все крошки со стола и кормит ими животных и птиц. Окружение князя недолюбливает Февронию за ее крестьянское происхождение, подозревая в колдовстве. Однажды, решив испытать свою супругу, князь Петр разжимает руку Февронии, в которую она собрала хлебные крошки, и *«виде ливан добровонный и фимиян»*. Ответ Февронии тихий и смиренный: чудо происходит в полной тишине. Это навсегда убеждает князя в святости Февронии.

Агиограф повести делает акцент на *идее Божьего Промысла*, которому изначально следует Феврония и направляет по этому же пути князя Петра. Феврония через ряд испытаний призывает Петра к смирению, оказывающемуся первым и главным условием исцеления Петра от струпьев, полученных им в борьбе со змеем: *«Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех, да будет здрав!»*. Исцеление от телесного недуга, мучающего Петра, ведет к исцелению от гордости, уязвляющей его душу

и становящейся преградой на пути преобразования его души. Ведущей добродетелью Петра и Февронии становится *смирение* как условие и основание святости.

Доминирующим мотивом в «Повести о Петре и Февронии» выступает *мотив ума*. Умом агиограф наделяет мудрую и смиренную Февронию и мужественного князя Петра. Именно Феврония знает секрет избавления от змея и спасения души: *«умысли во уме своем»*. В образе Февронии агиограф подчеркивает не просто ум, а ее смекалку, основанную на народной мудрости. Феврония без спешки решает все жизненные трудности, умеет кротко объяснить людям их неправоту. Заметив, что один из приближенных князя Петра во время переправы через реку смотрит на нее *«с помыслом»*, Феврония просит его испить воды, почерпнутой с обеих сторон лодки, и толкует, что *«едино естество женское»*. Эти факты дают основания Д.С. Лихачеву охарактеризовать стиль повести как стиль «психологической умиротворенности».

«Подвиги в быту», совершаемые Февронией, соответствуют общепринятому взгляду на женщину как на хозяйку и хранительницу семейного очага. Эти «подвиги» вдохновляют Петра на подвижническую жизнь. Феврония Муромская выполняет еще одно предназначение: она становится *духовной помощницей* мужчины. По свидетельству В.В. Колесова, «муж» является центральной фигурой средневекового мира, точкой отсчета семантических, социальных, политических, этических и иных отношений. Понятие «муж» несет в себе всю совокупность основных признаков, включая в них зрелость, правоспособность, знатность [Колесов 1986: 86]. Мужчина занимает господствующее положение в средневековом обществе и играет достаточно важную, если не сказать главную роль в общественной жизни государства. Если в общественной жизни мужчина и женщина выполняют

разные социальные функции и наделяются различными полномочиями, то в духовной жизни они равны перед Богом.

В «Повести о Петре и Февронии» святые изображаются в основном через личные взаимоотношения. Образы святой жены и святого мужа одинаково значимы и весомы. Петр и Феврония являют пример истинного брака, основанного на евангельских заповедях. Как Феврония смогла стать достойной супругой Петру, так и Петр становится достойным мужем Февронии. Святые Петр и Феврония наделяются агиографом равнозначимыми и равноценными качествами, о чем свидетельствует использование в повести ярких эпитетов: *«Повесть от жития святых новых чудотворец Муромских, благоверного и преподобного и достохвальнаго князя Петра, нареченнаго в иноческом чину Давида, и супруги его, благоверныя и преподобныя достохвальныя княгини Февронии, нареченныя во иноческом чину Евфросинии»*; *«Блаженный же князь Петр и блаженная княгини Феврония возвратишася во град свой»*; *«В то же время преподобная и блаженная Феврония и преподобный же и блаженный князь Петр»*. Примеры подтверждают, что качествами святости наделяется не мужчина или женщина как таковые, а Человек как духовная личность.

В иночестве княгиня Феврония получает имя «Евфросинии»; как и преподобные Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская, святая Феврония является образцом проявления великой духовной радости, в данном случае – единства мужа и жены, пронизывающего как земной, так и небесный путь двух святых. Петр в иночестве получает имя Давид, что в переводе с древнееврейского означает «любимый». Петр являет своим земным житием пример истинной супружеской любви, а вместе святые становятся символом семьи, любви и верности.

Поэтика агиографической повести и образов святых характеризуется использованием традиционных устойчивых эпитетов, характерных для канонического княжеского жития. Святые Петр и

Феврония именуются *преподобными*, они избирают монашеский путь следования Христу. Этот выбор совершается святыми самостоятельно, избранный путь Муромские святые Петр и Феврония проходят последовательно, что в полной мере определяет их святость: «Преподобные восстанавливают образ Божий в человеке в его целостности: в этих трудах должны участвовать и мужская, и женская половина человечества» [Трофимов 1994: 4].

Устойчивый эпитет *благочестивый* понимается как «разряд святых из монархов, прославившихся своим благочестием, милостью и заботой об укреплении христианской веры» [Живов 1994: 20]. Святые Петр и Феврония именуются *благочестивыми*, они защищают и отстаивают православную веру, своим личным примером представляют образец смирения и кротости. Петр и Феврония как управители государства являются поставленными от Бога для устройства земной жизни, судьями и хранителями законов. Святых отличает справедливое и мудрое правление, основанное на заповедях и законах Божиих, а также уважительное и милосердное отношение к своему народу и помощь всем нуждающимся.

Главная часть агиографической повести заканчивается повествованием книжника о положении тел святых в разные гробницы и их чудесное воссоединение в одной: *«И паки же на утрии обретошася святии въ едином гробе. И к тому не смеяху прикоснутися святем их телесем и положиша я во едином гробе, в нем же сами повелеста, у соборныя церкви Рождества пресвятыя Богородица внутрь града, еже есть дал бог на просвещение и на спасение граду тому...»*. Святые Петр и Феврония в своей земной жизни пребывают в согласии, уважении и единстве друг с другом, являются верными супругами и справедливыми правителями; и в вечной жизни они обретают друг друга. После кончины святых люди, приходящие к их

гробу, получают исцеление: *«иже бо с верою приидуще, к рацеи мощей их, неоскудно исцеление приемлют».*

Заключительная часть агиографической повести завершается похвалой святым. *Акафистная структура* похвалы Петру чередуется с похвалой Февронии: *«Радуйся, Петре, яко дана ти бысть от бога власть убити летящаго свирепаго змия! Радуйся, Февроние, яко в женстей главе святых муж мудрость имела еси! Радуйся, Петре, яко струны и язвы на теле своем нося доблествене скорби претерпел еси! Радуйся, Февроние, яко от бога имела еси дар девьственней юности недуги целити!».* Восхваляются святые, совершаемые ими дела в жизни земной и посмертные чудеса, качества, которыми они обладают изначально и которые приобретают в течение своего земного пути. В образе княгини Февронии агиограф прославляет «мудрость святых мужей», а в образе Петра – «терпение скорбей».

В заключительной похвальной части агиографической повести образы Петра и Февронии предстают перед читателем преображенными: физический образ человека сменяется ликом святого, в этом проявляется принцип иконичности. Тип духовного служения княгини Февронии Муромской определяется как служение благочестивой мирянки, а особенность изображения ее образа раскрывается *через идеи любви и семейной верности, ведущих к святости.*

3.3. Образ святой Ульянии Осорьиной: поэтизация подвига «служения в миру»

Агиографическая повесть «Мѣсяца генваря въ 2 день Успение святых праведных Ульянѣи, Муромския чудотворицы» (далее в тексте

«Повесть об Ульянии Осорьиной») предположительно была написана сыном героини Каллистратом Осорьиным, по прозвищу Дружина, в 20-30-е гг. XVII века. С этого момента Ульяния почитается как местночтимая святая Мурома, а позднее получает общецерковную канонизацию. Каллистрат пишет житие своей матери с позиции человека, хорошо знавшего Ульянию, через 10 лет после ее смерти по случаю обретения гроба с ее нетленными мощами: *«полн мира благовонна»*. Искренняя любовь сына, чудеса и исцеления, совершаемые возле гроба Ульянии, дают ему основания для написания жития матери.

Жанровое определение «Повести об Ульянии Осорьиной» вызывает разногласия ученых. Ф.И. Буслаев отмечает, что образ женщины в этом произведении нарушает агиографический канон, так как в центре повествования оказывается не монахиня, удалившаяся от мира, а супруга и мать [Буслаев 1990: 254-283]. В.О. Ключевский указывает на то, что в произведениях подобного рода «заметно стремление дать преобладание биографическому рассказу над общими риторическими местами жития и изобразить деятельность святого в связи с другими историческими явлениями его времени» [Ключевский 2003: 349-350]. М.О. Скрипиль полагает, что в «Повести об Ульянии Осорьиной» агиографический канон является лишь оболочкой бытовой повести биографического типа [Скрипиль 1948: 257].

Итогом литературной дискуссии является признание «Повести об Ульянии Осорьиной» агиографическим произведением. Д.С. Лихачев называет «Повесть об Ульянии Осорьиной» «агиографическим сочинением». Вслед за Л.Г. Дорофеевой [Дорофеева 2009], А.М. Панченко [Панченко 1980], Т.Р. Руди [Руди 1996], А.Н. Ужанковым [Ужанков 2009] данная повесть рассматривается нами как образец житийной литературы: агиограф не только использует стилистические и композиционные приемы канонических житий, способствующие

сохранению каноничности формы, но и усиливает внутреннюю доминанту произведения – *категорию святости и идею спасения*.

А.М Панченко предлагает рассматривать повесть не как «светскую биографию», а житие святой, удостоившейся святости «за деятельную любовь к ближнему» [Панченко 1980: 310]. В свою очередь, Т.Р. Руди отмечает, что «композиция жизнеописания Ульянии в основных своих элементах четко накладывается на агиографическую схему, в нем присутствуют все обязательные топосы жития святого: рождение от благочестивых родителей, стремление с детских лет к аскезе, добродетельное житие в посте и молитвах, борьба с бесами, честное преставление, исцеления у гроба» [Руди 1996: 135].

Л.Г. Дорофеева убеждена, что «Повесть об Ульянии Осорьиной» – это «житие по цели, содержанию, способу создания, и главное – по факту святости, явленном в произведении в образе святой, хоть и с элементами биографизма» [Дорофеева 2009: 9]. О «Повести об Ульянии Осорьиной» как житийной говорит А.Н. Ужанков, усматривая в ней важную тему – «спасение в миру в повседневных обыденных делах, а не только в монастыре» [Ужанков 2009: 252].

Как мы отмечали, христианство устанавливает новый взгляд на женщину как духовную личность и утверждает отношения между мужчиной и женщиной, пронизанные духом евангельской любви. Именно этим отличается сюжет «Повести об Ульянии Осорьиной». В ней еще яснее, чем в «Повести о Петре и Февронии», прослеживается трансформация устойчивого агиографического канона: повесть отличается отсутствием молитвенно-литургического вступления, характерного для структурно-композиционной организации канонического жития. Слово агиографа приобретает *черты индивидуальности*, оно организует большую часть житийного повествования.

Агиографическая повесть начинается с сюжетного мотива о *рождении будущей святой от благоверных родителей*: отец ее *«благоверен и нищелюбив, имянем Иустинъ, пореклом Недюревъ»*, мать *«боголюбива и нищелюбива, именем Стефанида»*. Они живут *«во всяком благоверии и чистоте»*. Бабушка, воспитывавшая Ульянию до шестилетнего возраста после смерти ее родителей, внушает девочке *«благоверие и чистоту»*. Семья Ульянии основывается на христианских принципах, эта традиция следует из поколения в поколение, и будущая святая *«от младых ногтей Бога возлюбя и Пречистую Его Матерь»*. Особая духовность Ульянии угадывается уже в раннем возрасте. Это первый этап духовного возрастания Ульянии, заключающийся в благочестивом воспитании будущей святой.

Особенностью повествования об Ульянии Осорьиной является его *драматизация*. На первый план выдвигается сюжет, в котором описан конфликт ситуации между будущей святой и окружающими. Они не понимают устремлений святой и пытаются направить ее на иной путь, представляющийся им более верным. Так поступает тетка Ульянии, в ее дом она попадает после смерти бабушки. Родные бранят Ульянию, выговаривая: *«Зачем в столь ранней молодости изнуряешь ты плоть свою и губишь красоту девичью?»*, но она оказывается тверда в своем служении Божией воле, а на упреки ближних отвечает благодарностью и молчанием, *«проявляя ко всем людям послушание»*.

Над Ульянией насмехаются сестры, дочери тетки, принуждающие ее отказаться от постов, принять участие в их девичьих увеселениях: *«помногу чтяше тетку свою и дщерь ея, и имея во всем послушание и смирение, и молитве и посту прилежание... все с благодарением приимаша и с молчанием отхождаше, послушание имея ко всякому человеку, бе бо измлада кротка и молчалива, не буюва; не величава, и от смеха и всякия игры отгребашеся. Аще и многажды на игры и на песни пустошныя от сверстниц нудима бе»*. В данном фрагменте сосредоточены особенности изображения Ульянии Осорьиной

как святой жены, реализуемые на протяжении всего агиографического повествования. Агиограф обращает внимание на *кротость, молчаливость, смирение и послушание, стремление к аскезе* с раннего возраста: *«от смеха и всякия игры отгребашеся»*. Это следующий этап духовного укрепления Ульянии, продолжающийся с раннего детства и до замужества: *«достиже 16 летъ, вdana бысть мужу добродетелну и богату, именем Георгию, порекломъ Осорьинъ»*.

Особенность художественного воплощения образа Ульянии заключается в том, что идеализация ее образа осуществляется не в полном соответствии житийному канону. Агиограф не стремится к абстрагированному изображению святой, напротив, он погружает ее в быт, изображает в обыденных делах и ситуациях (ведение «домовного хозяйства», отношения с мужем и его родителями, чадами и домочадцами: *«Она же со смирением послушание имяше к ним»*, *«она же вся, смысленно и разумно разсуждая, смиряше»*). Духовный путь Ульянии Осорьиной выстраивается в соответствии с определяемым старцами-монахами путем духовного становления и возрастания. К примеру, в знаменитой «Лестнице» игумена Синайской горы Иоанна Лествичника читаем: «Святое существо смирения» пребывает в человеке, «когда он исполнен неизреченного света и несказанной любви к молитве» [Лествичник 1901: 67].

Обратим внимание и на важный сюжетный мотив, используемый агиографом при создании образа Ульянии, – *сокрытие ею совершаемых добрых дел*. Святая не гордится своими благодатными дарами: обладая христианской добродетелью, совершая духовные подвиги, она устремляется к безвестности. Ульяния творит многие добрые дела втайне, ночью, и не только потому, что днем она занята хозяйственными работами, но и по иным причинам: таким способом в ее поведении проявляется смирение и уничтожение – основополагающие идеи

христианского мировосприятия. Ульяния *«аки истовая мати»* оказывала помощь всем нуждающимся.

Сама же будущая святая как истинная христианка полагается только на помощь Бога, Пречистой Богородицы и чудотворца Николая, упраздняя тем самым собственную волю. С молитвой, обращенной к Николаю Чудотворцу, связано и избавление Ульянии от бесов, явившихся к ней в комнату во время ночной молитвы: *«явися ей святой Никола, держа книгу велику, и разгна бесы»*. Этот эпизод повторяется, когда Ульяния пребывает в преклонном возрасте: вновь является святитель Николай и разгоняет бесов палицей.

Все поражаются разуму и благоверию Ульянии. Об этом свидетельствует один знаменательный эпизод повести, связанный с чудесным явлением. Приходской священник в церкви слышит *глас от иконы Богородицы*, не только велящий ему призвать героиню на богослужения, редко ею посещаемые, но и возвещающий ее богоизбранность и святость: *«Шед, рци милостливой Ульянеи, что в церковь не ходит на молитву? И домовная ея молитва богоприятна, но не яко церковная; вы же почитайте ю, уже бо она не меньше 60 лет, и дух святой на ней почивает!»*. В этом фрагменте агиограф передает мысль, значимую для церковного предания. Несмотря на то что Божия Матерь именуется Ульянию «милостливой», а ее «домовную» молитву называет «богоприятной», посещение церкви и церковная молитва оказываются неизмеримо более значимыми по сравнению с личными подвигами святой. Тем самым агиограф сообщает одну из важных мыслей святых отцов: Истина пребывает только в Церкви. Оправданием Ульянии оказывается только тот факт, что она страдает от невозможности ежедневного посещения церкви.

Ульяния Осорбина, как и Феврония Муромская, проявляет себя как истинная *духовная помощница* своего мужа: она учит его молиться, и в

этом она видит свой святой долг. Ее проповедь приносит плоды: позже сам муж читает ей Священное Писание и духовные книги. Ульяния, *«просвещенная молитвой и благодатью»*, в силу любви к своим ближним стремится передать им знания о Божественном.

Избранная Ульянией форма подвижничества на самом деле необычна для мирского сознания, но в целом традиционна для агиографического канона. Сострадание и человеколюбие Ульянии сказывается в ее поступках. Она раздает все свое имение и посвящает жизнь Богу. Всей своей жизнью Ульяния демонстрирует подвиг жертвенной любви, целиком и полностью отдающей себя людям. В образе Ульянии Осорьиной мотив смирения проявлен в христианском понимании этого духовного качества: смирение перед волей Божьей, любовь к ближним, путь милосердия и подвижничества.

Суть подвижничества Ульянии заключается в милосердии и сострадании. В замужней жизни Ульяния предстает образцом доброй матери и рачительной, заботливой хозяйки, она проводит свою жизнь в неустанных трудах, чтобы заработать состояние, идущее на дела милостыни без ущерба для семьи: *«точно в прядивном и в пяличном деле прилежание велие имяше, и не угасать свеща ея вся ноца; а иже сироты и вдовы немощная в веси той бяху, и всех обшиваше, и всех нужных и болных всяцем добром назираше, яко всем дивитися разуму ея и благоверию»*. Ночная хозяйственная работа Ульянии Осорьиной приравнивается к ночной молитве. Главные добродетели Ульянии представлены агиографом как подвиги благочестия – *трудолюбие, сострадание и готовность к помощи*. Агиограф особо подчеркивает, что Ульяния в годы неурожая открывает свои житницы для голодающих: *«от свекрови пищу принимая сама, а не ядыше, гладным все раздаяше»*. Хлеб, испеченный Ульянией из лебеды и коры, благодаря ее молитве оказывается *сладким и вкусным*.

В юности Ульяния стремится к иноческой жизни: *«желанием возжелах ангельского образа иноческого»*, пытается уйти в монастырь и в замужестве, но ее желание не исполняется. После смерти супруга она уже не помышляет об иночестве. Покорная жена Ульяния находит согласие с мужем: они дают взаимный обет *жить в целомудрии: « совещашия в купе жити, а плотнаго совокупления не имети»*. Агиограф особо подчеркивает в образе Ульянии следование аскетическому образу жизни: она изнуряла свою греховную плоть, *«возлегаше на печи без постели, точию дрова острыми странами к телу подстилалаше, и ключи железны под ребра своя подлагаше»*. В «Повести об Улянии Осорьиной» на первый план выходит идея возможности *«спасения в миру»*. Служа ближним, выполняя духовный долг, Ульяния несет свой крест со смирением и кротостью. Подвиг всей земной жизни святой – это подвиг христианской любви.

В содержательном плане повести также наблюдается трансформация агиографического канона. В «Повести об Улянии Осорьиной» содержится достаточно много исторического материала. В ней агиограф правдиво изображает положение замужней женщины в большой дворянской семье, ее обязанности. В отношениях со слугами агиограф подчеркивает мудрость и справедливость Улянии: она дает им *«дело по силе»*, не унижая их. *«Неразумные рабы и рабыня смирением и кротостию наказуя, и исправляше, и на ся вину возлагаше»*, пробуждая их совесть. Весь жизненный путь святой обуславливается стремлением к Богу, любовью к Нему. Аскетизм Улянии проявляется в быту. Ей удается выстроить не только свою жизнь в соответствии с христианскими заповедями, но и создать *из своей семьи «малую церковь»*.

В «Повести об Улянии Осорьиной» получает раскрытие и сюжетный топос *совершения чудес*. Даром чудотворения и чудесными знаменами святая наделяется изначально, по милости Божьей, так как она оказывается способной воспринять Божественное Слово. На Улянию

Осорину, по убеждению агиографа, снисходит Божественная Благодать, она постигает добродетель, благодаря наставлениям самого Господа: *«И вселился в ню страх Божий. Не бе бо в веси той церкви близ, но яко два поприща; и не лучися ей в девичестем возрасте в церковь приходити, не слышати словес Божих почитаемых, ни учителя учаща на спасение николиже, но смыслом бо Господним наставляема нраву добродетелному»*. Все существо Ульянии изначально осенено Благодатью Божией, вся ее мирская жизнь уподоблена церковной, где пастырем выступает сам Господь.

Кончина святой Ульянии описана в агиографической повести в полном соответствии с житийным канонам. Она чувствует приход смерти, призывает священника, наставляет детей жить в любви, молитве, милосердии и, произнося слова: *«В руке твои, Господи, предаю дух мой, аминь!»*, передает душу свою в руки Божии. Успение святой жены сопровождается чудесными знаменьями: люди видят золотое свечение вокруг ее головы, ощущают благоухание, исходящее от тела. Агиограф при изображении Ульянии обращается к *принципу иконичности*, указывающему на факт свершившегося преобразования героини.

Приоткрыв гроб, обнаруженный через одиннадцать лет после захоронения, люди видят неразрушенное тело святой. Гроб оказывается полон мира, исцеляющего больных: *«И мнози слышаху, прихождаху, и мазахуся миромъ темъ, и облегчение от различныхъ недугъ приимаху. Егда же миро то раздано бысть, нача подле гроба исходити персть, аки песокъ. И приходятъ болящици различными недуги, и обтираются пескомъ тѣмъ, и облехчение приемлють и до сего дни»*.

Несомненно, в образе Ульянии присутствуют биографические черты, но только в той степени, в какой в повести создается образ энергичной и умной праведной мирянки, образцовой матери, жены и хозяйки. Эти черты гармонично входят в общую канву агиографического повествования, не нарушая житийного канона. Специфика изображения

образа Ульянии Осорбиной раскрывается через тип духовного подвига – «святость в миру», «служение в семье».

3.4. Образы Марфы и Марии: феномен чуда и особенности его изображения в сюжете повести

Особый тип святости представлен в «Сказании о явлении чудотворнаго Креста господня, иже есть в Муромском уѣзде. Списано по благословию Моисея, архиепископа Рязанского и Муромского. Благослови Отче» (далее в тексте – «Повесть о Марфе и Марии»). Приступая к анализу «Повести о Марфе и Марии» (I пол. XVII в.), стоит помнить ее особенность, отмеченную в работе Л.А. Дмитриева: «спасение в миру» не в подвижничестве, а в родственной любви, кротости и благочестии» [Дмитриев 1973: 254].

Ф.И. Буслаев особо подчеркивает, что при обращении к анализу агиографической повести необходимо учитывать *символизм и симметрию* как черты, определяющие художественную структуру произведения [Буслаев 1990: 56-62].

Действительно, в «Повести о Марфе и Марии» принцип симметрии выдерживается и в описании судьбы, и в совершении поступков героинь. Агиограф не возводит благочестивых сестер Марфу и Марию ни к какому агиологическому типу, он именует их в начале повести до их замужества «*двумя девами*», дочерьми благочестивого мужа дворянского рода, затем – «*двумя женами*», а по результату их духовного подвига – «*двумя сестрами*». «Говоря о Животворящем Кресте Господнем, вспоминают и двух благочестивых сестер, удостоенных Богом за их искреннюю веру

быть причастниками в создании православной святыни» [Ужанков 2009: 235]. По типу святости Марфа и Мария, как Ульяния Осорбина и Феврония Муромская, – *благочестивые мирянки*, явившие образ благочестия не словами, а кротостью, смирением и верой.

В названии заявлен жанр произведения – *сказание*. Жанр сказания обуславливает *устность* и *народное бытование* произведения. Исторический факт, списанный «по благословию Моисея, архиепископа Рязанского и Муромского», переплетается с народной канонизацией святых сестер. Несмотря на это, многие исследователи относят произведение к жанру агиографической повести, делая акцент не на факте Явления Чудотворного Креста, а на образах святых Марфы и Марии.

Особенностью сюжетного развития в данной повести является тот факт, что Марфа и Мария не осознают своей богоизбранности и не ставят перед собой целей, истолкованных как богоугодные. Единственное, что движет ими – вера и сестринская любовь друг к другу. Неоспоримым достоинством двух сестер является *смирненное принятие своей судьбы*.

Композиция повести содержит пространный рассказ агиографа о написании произведения с целью повествования о чудотворном Кресте. Здесь множество риторических конструкций самоуничижения и самоумаления агиографа, просящего у Бога и Чудотворного Креста помощи в деле написания произведения: *«мнѣ убо, грешному»*, *«понеже убо выше силы и сана моего, еще же и за немощь и недостаточества ума моего»*, *«аз же, окаянный»*. Заканчивается вступление формированием мысли о назначении писательского труда: *«спасения ради человеческого»*.

Сюжет агиографической повести начинается с повествования о происхождении Марфы и Марии: *«некоего мужа благочестива от дворянска рода»*. Святые не получают полной агиографической характеристики: не описаны воспитание сестер, их образование, склонности, характеры,

благочестивое поведение. Марфа и Мария не совершают никаких подвигов в христианском смысле, они лишь проявляют смирение и сестринскую любовь друг к другу. Эта особенность во многом объясняется жанровой спецификой произведения – *сказанием о чуде*, где большая часть повествования отдана рассказу о Чудотворном действии Животворящего Креста. Образы Марфы и Марии предстают как связующие звенья земного и небесного мира. Факты их жизни не интересуют агиографа.

Главным событием в «Повести о Марфе и Марии» является сказание о перенесении святыни из Царьграда в Русь, помещенном в «раму бытовых отношений» [Лихачев 1973: 254]. Агиографа более занимает вопрос о том, кому даруется святыня. В соответствии с каноном агиографии *одновременно* сообщается о браке сестер: *«По времени же возраста ея даны быша на бракъ, благовѣрнымъ мужемъ от преславущихъ градов, ежесть Рязани и Мурома: Марфа убо мужу нѣкоему от честна рода рязанские земли, именемъ Иванну, но зело небогату; Мария же мужу от племяни нарочита земли муромския, имянемъ Логвину, богатствомъ преизобилующу, аще и не зело велика суща рода»*. Старшая сестра Марфа отдается в небогатую семью рязанского дворянина Иванна, а младшая сестра Мария – в семью Муромского дворянина Логвина («богатствомъ же преизобилующу»), но не такого знатного рода, как Иванн. Однажды Иванн и Логвин встречаются в доме родителей жен за трапезой и начинают спорить, кому на каком месте сесть. Иванну хочется сесть на почетное место, поскольку он знатного рода, Логвин желает занять это место по богатству своему. По причине гордости они ссорятся и запрещают сестрам посылать друг другу письма.

О реакции Марфы и Марии на запрет мужей не говорится ни слова. Это означает, что они принимают все безропотно. Их подвиг сердечного сокрушения о ссоре мужей и их страдания не описываются. Агиограф

обращает внимание на результат подвига их веры в Господа через Его благодатные дары.

В один и тот же день сестры вдовеют и принимают решение разыскать друг друга. После смерти мужа Марфа решает посетить своего зятя, поклониться ему и, если он разрешит, повидаться с сестрой. Мария тоже думает вначале о примирении с зятем и даже хочет «удоволить» его «от имени своего», чтобы он, как и ее муж, стал богат и славен. Все, что происходит с Марфой и Марией после кончины супругов, определено одним поступком и одним весьма существенным нравственным качеством, заслуживающим величайшей награды. Сестры, *«во един день и во един час»* лишившиеся мужей, *одновременно симметрично* в сюжетном плане принимают решение разыскать друг друга. Марфа и Мария проявляют удивительную родственную привязанность, теплую сестринскую любовь, сохраненную, несмотря на обстоятельства семейной жизни. Встретившись у Мурома, они не узнают друг друга, так как внешне меняются за годы, проведенные в разлуке, и только в беседе снова познают свое родство: *«Вдова идет к сестре своей»*. *Синхронность* в совершении поступков придает им статус *чудесных*.

Встреча сестер в пути является результатом Божьего Промысла: *«И по Божию изволѣнню снисдостася на пути близ града Мурома и сташа каяждо себе»*. Агиограф неслучайно отмечает, что сначала Марфа и Мария оплакивают мужей, скорбят об их гордыне и только затем предаются радости встречи и благодарят Господа за свое счастливое воссоединение. Однако агиограф никак не комментирует их чувства, связанные с личными переживаниями от вынужденной разлуки, зато он подробно рассказывает об их сокрушении из-за ссоры мужей: *«занеже жиста не в советѣ между себе»*. Такое «безсовѣтное» и несогласное «между себе житие», по определению сестер, «паче вдовства и сиротства». С момента встречи сестер агиограф развивает *мотив радости*: *«Порадовашеся о бозе и*

благодариста того», «возрадовастася о предивном том видѣнии, и слезы от слезы от радости испутивше».

Не случайно сестры именуется агиографом евангельскими именами. Марфа и Мария – персонажи Нового завета, сестры Лазаря из Вифании, в их доме останавливался Иисус Христос. Две святые сестры Марфа и Мария из Мурома всей своей жизнью показывают любовь к Христу, позволившую им быть избранными для выполнения священной миссии. Идеалом праведной жизни сестер становятся покорность, смирение, сохранение любви к Христу и к ближним. За это героини вознаграждаются непосредственным участием в событии воздвижения Креста на реке Унже, сопровождаемом целой *серией чудес*.

Художественные особенности повести раскрываются и через *поэтику «видений», «явлений» и «знамений»*, присущих сюжетно-композиционной структуре агиографической повести. В главной части «Повести о Марфе и Марии» героини точно выполняют предсказанное им в видениях. Ангел Господень является им во сне, когда Марфа и Мария ложатся спать на «едином одре», и посылает обеим сестрам по их вере к Господу злато и серебро на устройство *Креста Господня и ковчежца* к нему. Злато посылается Марфе как старшей сестре для Креста, а серебро – Марии для изготовления ковчежца. Радуюсь этому удивительному видению и пролив *от радости* слезы, Марфа и Мария благодарят Бога, думая лишь о том, как им исполнить Его наказ.

Спектр *чудес*, с которыми сталкиваются Марфа и Мария, довольно широк – это и *сны* о явлении им ангелов, и обретение поутру *злата и серебра «в зарукавиш»*, и предсказанная во сне *встреча с тремя иноками-ангелами*, принимающими от сестер золото и серебро, а затем являющимися с изготовленными золотым Крестом и серебряным ковчегом, и *видение от Чудотворного Креста* с повелением поставить его в церкви «архистратига Михаила». Все эти чудеса совершаются по

вере и молитве святых жен Марфы и Марии, они сопровождают всю их жизнь. Сестры являются *проводниками чуда* в мире земном.

Когда обретается Животворящий Крест, сестры не знают, что с ним дальше делать. Они советуются с родственниками, где его следует поставить. Марфа и Мария сознательно молятся, уверовавши в чудо: *«гдѣ убо има поставитъ той святыи Животворящій Крестъ Господень молитися: в дому ли си, или где в церькве Господьне»*. Результатом молитвы сестер оказывается еще одно чудесное знамение: *«и бысть има видение от чудотворнаго Креста Господня»*, давшее им ответ. Сюжет повести движется *«случайностью»* как разновидностью чудесного. Ключевым моментом агиографической повести является повествование об установлении Креста: *«и поставиша той Святыи и Животворящій Крестъ Господень в предиреченней церькви архистратига Михаила»*. Животворящий Крест всех приходящих к нему с верой исцеляет, и слава о нем расходится по всей Русской земле.

Агиограф подчеркивает, что обретение злата и серебра Марфой и Марией происходит *«в зарукавии»*. Эта особенность позволяет провести определенную параллель между «Повестью о Марфе и Марии» и народной сказкой «Царевна-лягушка», где появляются озеро и лебеди из рукава Василисы Премудрой. Святость Марфы и Марии проявляется не во внутреннем духовном подвиге сестер, а в значении совершенного ими поступка – установлении Животворящего Креста. Его исцеляющая сила распространяется на всю Русскую землю.

Сюжетом агиографической повести, определяющим специфику образов и текста в целом, является *сюжет встречи*: сестер друг с другом, с ангелами – Божьими посланниками, с Богом. Можно сказать, что этот сюжет имеет онтологический статус *Встречи-Сретения*, формирующий *иконичные черты* повествования. Ангелы-посланники как вестники Бога преобразуют земной план повествования, наполняющегося *«сиянием» горнего мира*. В данной повести *принцип иконичности*, заключающийся в

проявлении световых характеристик образов святых, реализуется через предметы материального мира. Сияние золота и серебра *символизирует свет*, обретенный сестрами: *«паче солнца многоразличными чудесы в Муромстем граде осия и всю Рускую землю просвети»*.

Праведность и святость сестер Марфы и Марии основывается на сердечном отношении к миру в целом, на их отрешенности от практического и рационального. Эта теплая, нерассуждающая *вера*, наивность добродетели позволяют героиням соприкоснуться с миром святости и стать участницами удивительных событий, явно обнаруживающих волю Господа. Семантика образов Марфы и Марии воплощается в типе благочестивой «мирской» святости, заключенной в *идее смирения и сестринской сердечной любви и привязанности*.

Изученные нами агиографические повести («Повесть о Петре и Февронии», «Повесть об Ульянии Осорбиной», «Повесть о Марфе и Марии») рассмотрены с точки зрения агиографического канона, хотя мнения о жанровой их принадлежности неоднозначны. По нашему убеждению, агиографические повести относятся к жанру житийной литературы, так как в них соблюдается главное условие жанрового канона – *«проявление Первообраза в образе»* [Левшун 2001: 18].

Выводы по Главе III

Изучение специфики агиографических повестей позволило выявить их существенные различия с каноническими житиями. В агиографических повестях *меняется образ житийного героя*: в центре повествования здесь в основном находится образ благочестивой мирянки, а не святой княгини, являющейся главной героиней канонического жития.

В структурно-композиционном отношении существенным отличием агиографических повестей является *редуцированность их житийных топосов*: какой-то определенный сюжетный мотив может отсутствовать в произведении либо присутствовать в измененном виде. Подобное отличие связано с трансформацией житийного жанра, обретением им черт агиографической повести. Поэтика образов святых жен в канонических житиях реализуется через сюжет формирования «внутреннего человека», тогда как в агиографической повести акцент ставится на разнообразии проявлений святости *во внешнем мире*.

Следует отметить, что житийный канон в агиографических повестях перестает соблюдаться строго и последовательно. В житийный текст начинают проникать *черты фольклорной легенды, сказки и новеллы*. В этот период развития древнерусской литературы меняется и «каноническое» поведение агиографа в тексте: он не боится выразить собственное отношение к изображаемому, более активен в своих

эмоциональных реакциях и оценках. Агиограф постепенно начинает отказываться от идеи «теоцентричности» в пользу идеи «антропоцентричности».

«Повесть о Петре и Февронии», являясь житийным произведением, содержит в своей структуре *фольклорные, сказочные мотивы*, чередующиеся с определенными историческими событиями, что предполагает *разные способы повествования*. Появление мотивов, не свойственных житийному произведению, свидетельствует о трансформации житийного жанра, сообщающей *занимательность сюжета* повести.

Текст повести определенно свидетельствует, что святые Петр и Феврония Муромские находятся в отношениях гармонии и равенства, а не превосходства мужчины над женщиной. В образах Петра и Февронии находит развитие *мотив супружеской святости и сакральной неразрывности брака*. Особенность изображения Февронии раскрывается через идею любви и семейной верности.

В «Повести об Ульянии Осорьиной», написанной ее сыном, введен *особый стиль изложения*: с позиции человека, очень хорошо знавшего Ульянию. Слово агиографа приобретает черты индивидуальности, оно занимает большую часть текста, вытесняя каноническое житийное повествование. Святость Ульянии Осорьиной проявляется в быту и в семье: она мать, верная, мудрая и любящая жена, хозяйка и хранительница домашнего очага. Специфика изображения Ульянии Осорьиной раскрывается через тип духовного подвига, обозначенный как «*святость в миру*» и «*служение в семье*».

В композиции «Повести о Марфе и Марии» житийный канон претерпел существенную трансформацию: святость благочестивых сестер Марфы и Марии проявляется через их *участие в чуде* – Явлении Чудотворного Креста. Семантика образов сестер реализуется через *идею*

несения личного Креста. Синхронность в совершении поступков придает им статус *чудесных*. Сюжетно-композиционная структура агиографической повести насыщена «*видениями*», «*явлениями*», «*знамениями*», способствующими приобщению Марфы и Марии к чудесному: они становятся проводниками чуда в мире земном.

Несмотря на достаточно заметную трансформацию житийного жанра образы святых жен в изученных нами агиографических проявляют черты иконичности. Образ Февронии предстает в финале повести как преображенный лик святой; обретенное Марфой и Марией золото и серебро для устройства Животворящего Креста наполняет само земное пространство особым (нетварным) светом. Все святые жены в изученных нами агиографических повестях оказываются связаны с Муромом: Феврония княжила в нем вместе с князем Петром, Ульяния Осорьина – из Мурома, а благочестивые сестры Марфа и Мария участвовали в установлении Креста в Муромском уезде. Образы этих святых жен способствуют формированию единого сакрального Муромского пространства в истории русской культуры и словесности.

Заключение

Особая актуальность обращения к феномену святости в древнерусской агиографии обусловлена духовно-нравственным кризисом, переживаемым нашим обществом на рубеже XX-XXI вв., и необходимостью изучения древнерусской литературы с позиций, отвечающих требованиям современного гуманитарного знания.

Основываясь на результатах проведенного анализа образов святых жен в текстах канонических житий и в агиографических повестях, подведем итоги.

Фундаментальное понятие христианского мироотношения – феномен святости – заключается в неразрывной связи человека с Богом. Святые жены – героини изучаемых житийных произведений достигают святости через процесс теозиса – обожения личности. Сущность этого процесса становится для агиографа житийного произведения предметом изображения. Анализ разновременных и разножанровых, но близких в сущностном плане житийных произведений помог систематизировать образы святых жен, рассмотренных как агиологические типы, и определить специфику их художественного воплощения.

Особенность изображения святых жен в житийных текстах описана в диссертационном исследовании в соответствии с характером поэтики древнерусской литературы. Последняя определяется неразрывной связью

древнерусской литературы с православной аксиологией и особой позицией агиографа, изображающего святого, уже пребывающего в вечности. Образ агиографа задан спецификой самого житийного жанра, в результате чего возникает «жанровый образ» создателя житийного произведения, являющегося выразителем соборного сознания и отказывающегося от претензии на собственное творчество.

Особенность духовного подвига той или иной святой жены лежит в основе чина ее канонизации. Принципы художественного изображения каждого из рассмотренных образов святых жен зависят от агиологического типа их святости, типа духовного служения и духовного подвига, совершенного ими.

Специфика воплощения агиологического типа равноапостольной святости княгини Ольги заключается в соединении в ее образе черт не только святой жены, но и исторической личности и самоотверженной матери, что предусматривает в житийном тексте различные способы повествования: эпический и монументально-исторический. Сочетание стилей позволяет агиографу обогатить сюжет и композицию жития, воплотить специфику изображения святой, обусловленную ее титулатурой. Агиологический тип равноапостольной святости княгини Ольги проявляется в ее деятельном государственном служении, «материнской основе» ее проповеди.

Молитвенно-литургическая структура, характерная для агиографических произведений вообще, в «Житии святой княгини Ольги» имеет сущностное значение, влияющее на поэтику жития в целом. Категория храмостроительства и принцип иконичности в «Житии святой княгини Ольги» имеют структурно-содержательное значение: первый храм, строящийся по указанию Ольги, посвящен Святой Живоначальной Троице, ставшей символом распространения христианской веры. Ольга в

большей степени, чем устроительницей храмов, оказывается неустанной *проповедницей Слова Христова*.

В структурно-композиционном отношении «Житие Евфросинии Полоцкой» приближено к византийской агиографической традиции, что, как и в «Житии святой княгини Ольги», обуславливает его молитвенно-литургическую структуру, связанную с храмовым пространством жития. В нем преподобная Евфросиния Полоцкая проходит свой путь духовного совершенствования, повторяющий идею восхождения по небесной лестнице. Преподобная Евфросиния Полоцкая предстает как неутомимая *созидательница храмов*: на пути устройства земных церквей (церкви Святого Спаса, церкви Святой Богородицы) она приходит к Небесному храму. Результаты анализа житийного материала позволяют нам уточнить тип служения преподобной Евфросинии Полоцкой как *исихастски-деятельностный*.

Значимую сюжетную часть «Жития Евфросинии Суздальской» составляют «видения» и «пророчества». Агиограф обращает внимание на внутреннюю брань святой с лукавыми духами, на постоянство Богообщения. Особо агиограф отмечает значимость постнического и молитвенного труда в земной жизни Евфросинии Суздальской, основанного на аскетико-исихастской традиции восточного монашества. Эти сюжетные составляющие подчеркивают *мистическую сторону* святости преподобной Евфросинии Суздальской, позволяющей определить тип ее духовного служения как *исихастски-мистический*.

Особенность изображения святой Анны Кашинской раскрывается через *жанровое своеобразие* ее жития (собственно житие, жанры явлений и видений, жанр слова на обретение и перенесение мощей, молитвы и акафисты). Главной линией сюжетного развития жития Анны Кашинской является ее отказ от событийного течения жизни и *любовь к уединению*. Земной путь Анны представлен в житии как путь формирования и

укрепления внутреннего храма ее души.

Изучение агиографических повестей позволило выявить их существенные различия с каноническими житиями. Во-первых, в агиографических повестях меняется образ житийного героя: в центре их повествования в основном находится образ благочестивой праведной мирянки в отличие от образа святой княгини, являющейся главной героиней канонического жития. Во-вторых, существенное отличие агиографических повестей проявляется в их структурно-композиционном построении, характеризующемся редуцированностью житийных топосов. В-третьих, святые жены в канонических житиях изображаются через сюжет формирования «внутреннего человека», тогда как в агиографической повести акцент ставится на разнообразии проявлений святой во внешнем мире.

«Повесть о Петре и Февронии», являясь житийным произведением, содержит в своей структуре фольклорные и сказочные мотивы, чередующиеся с определенными историческими событиями, что предполагает разные способы повествования. Соединение в агиографической повести мотивов, несвойственных житийному произведению, свидетельствует о трансформации житийного жанра. В повести святой муж и святая жена находятся в отношениях гармонии и равенства, а не превосходства мужчины над женщиной. Своеобразие художественного изображения Февронии Муромской раскрывается через *идею любви и семейной верности*, сопряженную с мотивом супружеской святости и сакральной неразрывности брака.

В «Повести об Ульянии Осорьиной» агиограф отличается чертами индивидуального стиля: его слово занимает большую часть текста произведения, чем в каноническом житийном повествовании. В связи с трансформацией устойчивого житийного канона наблюдается драматизация повествования: на первый план в повести выдвигается

конфликт между окружающими и будущей святой. Трансформационные процессы не затронули в житийном произведении саму категорию святости и идею спасения. Специфика образа Ульянии Осорьиной раскрывается через тип духовного подвига, обозначенный как *«святость в миру»* и *«служение в семье»*.

В сравнении с «Повестью о Петре и Февронии» и «Повестью об Ульянии Осорьиной» в композиции «Повести о Марфе и Марии» житийный канон претерпевает существенную трансформацию: святость благочестивых сестер Марфы и Марии проявляется в их участии в чуде – Явлении Чудотворного Креста. Своеобразие поэтики повести состоит в утверждении идеи несения Креста личного и Креста Христова. Сюжетно-композиционная структура агиографической повести, насыщенная «видениями», «явлениями», «знамениями», способствует приобщению Марфы и Марии к чудесному: они становятся проводниками чуда в земном мире. Специфика изображения Марфы и Марии состоит в *типе благочестия, заключенном в смирении и сестринской любви друг к другу*.

Композиция изученных житий и агиографических повестей содержит общие топосы (рождение будущего святого от благочестивых родителей, соблюдение телесной чистоты, любовь к книгам и Божественному Писанию и т.п.), обусловленные их структурной и содержательной каноничностью. При этом каждый образ святой жены неповторим: равноапостольная княгиня Ольга – проповедница, преподобная Евфросиния Полоцкая – храмостроительница, преподобная Евфросиния Суздальская – просветительница, княгиня Анна Кашинская – чудотворица, Феврония Муромская – целительница и духовная наставница, Ульяния Осорьина – милосердная помощница нуждающимся, Марфа и Мария – благочестивые мирянки, участницы чуда. Индивидуальность каждого образа святой жены, как и общность мотивов, оказывается возможна благодаря житийному канону.

Образы святых жен в канонических житиях и агиографических повестях реализуют черты иконичности. Святые жены в канонических житиях (равноапостольная княгиня Ольга, преподобные Евфросиния Полоцкая и Евфросиния Суздальская, благоверная княгиня Анна Кашинская) проявляют иконичность через нарастание к финалу жития мотива света.

Образ княгини Февронии в финале повести преобразуется в лик святой; агиограф описывает над головой блаженной Ульянии нимб святости; золото и серебро – предметы материального внешнего мира, обретенные Марфой и Марией для устройства Животворящего Креста, наполняют само земное пространство Светом, служащим символом его перехода в качественно иное, духовное пространство.

Обращение к проблеме образов святых жен в житийной литературе XII-XVII вв. открыло огромный и богатейший материал для дальнейшего изучения. Представляется важным рассмотреть такой тип духовного подвига, как *юродство во Христе*, и его воплощение в житийной литературе. Необходимо изучение способов изображения такого агиологического типа в житиях святых жен, как *мученичество*.

Святость образов святых жен, хотя и не представлена достаточно широко и объемно в житийной литературе древнерусского периода, но очень последовательна и целенаправленна в своем действии. Святость благочестивых подвижниц, укрепившись на почве Древней Руси, пройдя через века, оказалась присуща и современному миру. Ее научная рецепция в контексте понимания принципов «иной» поэтики, учитывающей генетическую связь русской словесности с кирилло-мефодиевской традицией, имеет существенное значение для дальнейшего развития медиевистики.

Источники

1. Житие Авраамия Смоленского // Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Кускова ; подгот. древнерус. текста и пер. В. В. Кускова, В. А. Грихина, Г. Ю. Филипповского. – М., 1982. – С. 73–93. – (Сокровища древнерусской литературы).

2. Житие и подвиги преподобныя благоверныя великия княгини инокини Анны Кашинския, новыя чудотворицы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/acts/17/lyzlov/anna_kash.html.

3. Житие преподобныя и благоверныя великия княжны Ефросинии Суздальския, сокращенное [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=2&manuscript=182&pagefile=182-0005>.

4. Житие святыя блаженныя и равноапостольныя и в премудрости пресловущия великия княгини Ольги, нареченныя во святомъ крещении Елены, иже бысть предтеча рускаго рода во благочестии к Богу и о мужественномъ ея подвизѣ, и како в царствующемъ граде получи святое крещение, и о представлении ея, и о принесении многочисленных и нетлѣнныхъ мощей ея, и отчасти похвала / подгот. текста Л. А. Чуркиной ; пер. О. П. Лихочевой // Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понырko. – СПб., 2003. – Т. 12: XVI век. – С. 324–377.

5. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М., 1978. – С. 304–391.

6. Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Еуфросинии, игуменьи монастыря Святага Спаса и Пречистыя Его Матерее, ижи в Полотьске граде [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/acts/12/3/evfrosinia_polozk.htm.

7. Повесть об Ульянии Осорбиной // Памятники литературы Древней Руси: XVII век / вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. – М., 1988. – Кн. 1. – С. 98–104.

8. Повесть о Марфе и Марии // Памятники литературы Древней Руси. XVII век / вступ.. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. – М., 1988. – Кн. 1. – С. 105–111.

9. Повесть о Петре и Февронии / отв. ред. А. М. Панченко ; подгот. текста и исслед. Р. П. Дмитриевой. – Л. : Наука. Ленинград. отделение, 1979. – 339 с.

Словари

1. Азбука христианства : слов.-справ. важнейших понятий и терминов христиан. учения и обрядов / сост. А. Удовенко. – М. : Наука, 1997. – 286 с.
2. Библейский словарь : энцикл. словарь : пер. со швед. / сост. Э. Нюстрем ; под ред. И. С. Свенсона. – Новое пересмотр. и испр. изд. с ил. – СПб. : Библия для всех, 1999. – 517 с.
3. Гладышева, Е. В. Словарь-указатель имен и понятий по древнерусскому искусству / Е. В. Гладышева, Л. В. Нерсесян. – М. : Альманах "Странный мир". – М., 1991. – 234 с. – (Библиотека альманаха "Странный мир" ; Вып. 1).
4. Живов, В. М. Святость : краткий слов. агиограф. терминов / В. М. Живов. – М. : Гнозис, 1994. – 112 с.
5. Кобякова, Т. И. Концепты духовности русской языковой картины мира : лингвокультурол. слов. / Т. И. Кобякова ; под ред. Л. Г. Саяховой. – Уфа : РИО БашГУ, 2004. – 158 с.
6. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Сов. энцикл., 1990. – 685 с.
7. Полный православный богословский энциклопедический словарь. [В 2 т.]. Т. 1. – М. : Концерн «Возрождение», 1992. – 2381 ст.
8. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений) / сост. Г. Дьяченко. – [репринт. изд.]. – М. : Отчий дом, 2007. – 1120 с.

9. Православная энциклопедия. В 40 т. Т. 5 / под ред. Патр. Моск. и всея Руси Алексия II. – М. : Церк.-науч. Центр Рус. Правосл. Церк. «Православная энциклопедия», 2002. – 752 с.
10. Скляревская, Г. Н. Словарь православной церковной культуры / Г. Н. Скляревская. – СПб. : Наука, 2000. – 278 с.
11. Словарь древнерусского языка XI–XIV веков. В 10 т. Т. 1–6 / гл. ред. Р. И. Аванесов. – М. : Рус. яз., 1998–2002.
12. Словарь книжников и книжности древней Руси (XI – первая половина XIV в.). Вып. 1 / отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1987. – 492 с.
13. Словарь русского языка XI–XVII веков : в 28 т. / РАН, Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова – М. : Наука, 1975–2008.
14. Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка пописьменным памятникам : тр. И. И. Срезневского : в 3 т. / И. И. Срезневский. – СПб. : Отд-ние рус. яз. и словесности Акад. наук, 1890-1912-1903-1912-1903.
15. Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка : в 3 т. / И. И. Срезневский. – М. : Изд-во АН СССР, 1958.
16. Степанов, Ю. Константы : слов. рус. культуры / Ю. Степанов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.
17. Христианство : энцикл. слов : в 3 т. / редкол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) [и др.]. – М. : Большая Рос. энцикл., 1993–1995.
18. Черных, П. Я. Историко-этимологическом словаре современного русского языка : в 2 т. / П. Я. Черных. – М. : Рус. яз., 2001.
19. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3 / гл. ред. Б. А. Введенский. – М. : Большая сов. энцикл., 1995. – 747 с.

Библиографический список

1. Аверинцев, С. С. Византия и Русь: два типа духовности [Текст] / С. С. Аверинцев // Новый мир. – 1988. – № 9. – С. 20–31.
2. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы [Текст] / С. С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
3. Агиевич, А. (протоиерей) Святость как вершина духовной культуры Киевской Руси [Электронный ресурс] / А. Агиевич. – Режим доступа:
http://pravoslavnye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=article&id=23498.
4. Адрианова-Перетц, В. П. Древнерусская литература и фольклор [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц. – Л. : Наука, 1974. – 174 с.
5. Адрианова-Перетц, В. П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – М. ; Л. : Наука, 1964. — Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 41–71.
6. Адрианова-Перетц, В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947. – 264 с.
7. Адрианова-Перетц, В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / под ред. Я. С. Лурье. – Л., 1970. – С. 67–88.

8. Адрианова-Перетц, В. П. Человек в учительной литературе древней Руси [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. А. М. Панченко. – Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1972. — Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII вв. – С. 3–68.
9. Азбелев, С. Н. О художественном методе древнерусской литературы [Текст] / С. Н. Азбелев // Русская литература. – 1959. – № 4. – С. 9–22.
10. Аквилонov, Е. П. Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику [Текст] / Е. П. Аквилонov. – СПб. : Тип. С. Добродеева, 1894. – 108 с.
11. Александров, А. В. Образный мир агиографической словесности [Текст] / А. В. Александров. – Одесса : Астропринт, 1997. – 175 с.
12. Алексеева, Ю. В. Почитание святых [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kazan.eparhia.ru/>.
13. Алексей Агиевич (протоиерей). Святость как вершина духовной культуры Киевской Руси [Электронный ресурс] / Алексей Агиевич. – Режим доступа: <http://www.pravoslavnye.org.ua/>.
14. Андреев, М. Л. Средневековая европейская драма: происхождение и становление (X–XIII вв.) [Текст] / М. Л. Андреев. — М. : Искусство, 1989. – 212 с.
15. Антонова, М. В. Житийный сюжетный топос «основание монастыря» и его место в структуре «Повести о Марфе и Марии» (XVII век) [Текст] / М. В. Антонова // Православие и русская литература : сб. ст. / под ред. Г. А. Пучковой ; АГПИ им. А. П. Гайдара. – Арзамас, 2009. – С. 111–116.
16. Арнаутова, Ю. Е. Чудесные исцеления святыми [Текст] / Ю. Е. Арнаутова // Одиссей. – 1995. – № 6. – С. 151–171.

17. Бармина, В. Э. Модели идеальных женских образов в православной культуре IX–XVII вв. [Текст] / В. Э. Бармина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 32. – С. 75–80.
18. Барская, Н. А. Образы жен-мироносиц у гроба [Текст] / Н. А. Барская // Сюжеты и образы древнерусской живописи / Н. А. Барская. – М., 1993. – С. 114–115.
19. Барсуков, Н. П. Источники русской агиографии [Текст] / Н. Барсуков. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1882. – XII с., 616 стб., VIII с.
20. Бахтин, М. М. Автор и герой в эстетической деятельности [Электронный ресурс] / М. М. Бахтин. – Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/indexa.html>.
21. Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1975. – 502 с.
22. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.
23. Безобразов, П. Византийские сказания [Текст]. Ч. 1. Рассказы о мучениках / П. Безобразов. – Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1917. – 322 с.
24. Безумием мнимым безумие мира обличившие: блаженные старицы нашего времени (XIX–XX вв.) [Текст]. – М. : Русский Хронографъ 1991, 2005. – 382 с.
25. Бердяев, Н. А. Собрание сочинений [Текст]. В 4 т. Т. 3. Типы религиозной мысли в России / Н. А. Бердяев ; под ред. Н. А. Струве. – Париж : Имка-Пресс, 1989. – 714 с.
26. Бобков, К. В. Символ и духовный опыт православия [Текст] / К. В. Бобков, Е. В. Швецов. – М. : ИЗАН, 1996. – 326 с.
27. Богуславский, С. А. Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии [Текст] / С. А. Богуславский. – Л., 1928. – С. 335–336.
28. Брюсова, В. Г. Русская живопись 17 века [Текст] / В. Г. Брюсова. – М. : Искусство, 1984. – 338 с.

29. Буслаев, Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство [Текст] / Ф. И. Буслаев. – СПб. : Лига Плюс, 2001. – 352 с.
30. Буслаев, Ф. И. Идеальные женские характеры Древней Руси [Текст] / Ф. Буслаев // О литературе: Исследования. Статьи / сост., вступ. ст., примеч. Э. Афанасьева. – М., 1990. – С. 262–277 .
31. Буслаев, Ф. И. Песни Древней Эллады о Зигурде и Муромская легенда [Текст] / Ф. И. Буслаев // Исторические очерки русской народной словесности и искусства : в 2 т. / Ф. И. Буслаев. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 269–300.
32. Бычков, В. В. Византийская эстетика: теоретические проблемы [Текст] / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
33. Бычков, В. В. Малая история византийской эстетики [Текст] / В. В. Бычков. – Киев ; М. : Путь к истине, 1991. – 436 с.
34. Бычков, В. В. Русская теургическая эстетика [Текст] / В. В. Бычков. – М. : Ладомир, 2007. – 218 с.
35. Бычков, В. В. Эстетика Древней Руси [Текст] / В. В. Бычков. – М., 1998. – 295 с.
36. Вагнер, Г. К. Искусство Древней Руси [Текст] / Г. К. Вагнер, Т. Ф. Владышевская. – М. : Искусство, 1993. – 255 с.
37. Вагнер, Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве [Текст] / Г. К. Вагнер. – М. : Искусство, 1987. – 288 с.
38. Вагнер, Г. К. О своеобразии стилиобразования в архитектуре Древней Руси (возвращение к проблеме) [Текст] / Г. К. Вагнер // Архитектурное наследство. – М., 1995. – Вып. 38. – С. 22–38.
39. Вагнер, Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве [Текст] / Г. К. Вагнер. – М. : Искусство, 1974 – 271 с.
40. Введение христианства на Руси [Текст] / отв. ред. А. Д. Сухов ; Ин-т филос. АН СССР. – М. : Мысль, 1987. – 302 с.

41. Верещагин, Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия [Текст] / Е. М. Верещагин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 199 с.

42. Верещагин, Е. М. Лексическая паронимия в процессе бытования древнейших славяно-русских текстов [Текст] / Е. М. Верещагин // Бодуэновские чтения: Бодуэн де Куртенэ и современная лингвистика : Междунар. науч. конф. (Казань, 11–13 дек. 2001 г.) : тр. и материалы : в 2 т. / под общ. ред. [К. Р. Галиуллина](#), [Г. А. Николаева](#). – Казань, 2001. – Т. 1. – С. 62–63.

43. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика [Текст] / А. Н. Веселовский. – Л. : Худож. лит., 1940. – 537 с.

44. Видмарович, Н. П. «Художество нисхождения» [Текст] / Н. П. Видмарович // Теория Традиции: христианство и русская словесность : коллектив. моног. / науч. ред., сост., предисл. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2009. – С. 186–201.

45. Видмарович, Н. П. Священнобезмолвие в древнерусской литературе [Текст] / Н. П. Видмарович. – Загреб : Философ. фак., отд-ние славян. яз. и книжности, 2003. – 113 с.

46. Видмарович, Н. П. Язык агиографии: текст и контекст [Текст] / Н. П. Видмарович ; науч. ред. М. П. Мохначева. – М. : МПА-Пресс, 2009. – 221 с.

47. Виноградов, В. В. О языке художественной литературы [Текст] / В. В. Виноградов. – М. : Худож. лит., 1959. – 321 с.

48. Виноградов, В. В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка [Текст] / В. В. Виноградов. – М. : Изд-во АН. СССР, 1958. – 364 с.

49. Виролайнен, М. Н. Типология культурных эпох русской истории [Текст] / М. Н. Виролайнен // Русская литература. – 1991. – № 1. – С. 3–20.

50. Выжлецова, Н. Е. Святость как первооснова древнерусской духовности [Текст] / Н. Е. Выжлецова // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – № 18. – С. 61–64.

51. Гаспаров, М. Л. Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье [Текст] / М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1986. – 255 с.

52. Голубинский, Е. Е. История канонизации святых в русской церкви [Текст] / Е. Е. Голубинский. – М. : Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1903. – 276 с.

53. Голубинский, Е. Е. История русской церкви [Текст]. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский : вторая половина тома / [Соч.] Е. Е. Голубинского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1904. – [6], 926, XVIII с.

54. Гордиенко, Н. Православные святые: кто они? [Текст] / Н. Гордиенко. – Л. : Наука, 1979. – 270 с.

55. Греческие предания о св. апостоле Андрее = S. Andreae apostole traditio Graeca. Т. 1. Жития / изд. подгот. А. Ю. Виноградовым. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 352 с. – (Б-ка «Христианского Востока»; 3).

56. Гринев, Н. Подвиг святой благоверной равноапостольной княгини Ольги и историческая судьба России [Электронный ресурс] / Н. Гринев // Православие и мир. – 2006. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/>.

57. Гринцер, П. А. Становление литературной теории [Текст] / П. А. Гринцер. – М. : РГГУ, 1996. – 56 с. – (Сер. «Чтения по истории и теории культуры»).
58. Грихин, В. А. Древнерусские княжеские жития [Текст] / В. А. Грихин // Русская речь. – 1980. – № 2. – С. 106–110.
59. Грихин, В. А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. [Текст] / В. А. Грихин. – М. : МГУ, 1974. – 234 с.
60. Гриценко, З. А. Агиографические произведения о княгине Ольге [Текст] / З. А. Гриценко // Литература Древней Руси : сб. науч. тр. / Моск. гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина ; отв. ред. Н. И. Прокофьев. – М., 1981. – С. 35–46.
61. Громько, М. М. Православие в русской народной культуре: направления исследований [Текст] / М. М. Громько, В. Кузнецов, А. В. Буганов // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С. 25–34.
62. Гудзий, Н. К. История древней русской литературы [Текст] / Н. К. Гудзий. – М. : Учпедгиз, 1938. – 448 с.
63. Давыдова, Н. В. Евангелие и древнерусская литература [Текст] / Н. В. Давыдова. – М. : Мирос, 1992. – 375 с.
64. Демкова, Н. С. К интерпретации «Повести о Петре и Февронии» [Текст] : «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча / Н. С. Демкова // Средневековая русская литература: поэтика, интерпретации, источники / Н. С. Демкова. – СПб., 1997. – С. 77–95.
65. Дитрих, М. Н. Русские женщины великокняжеского времени [Текст] / М. Н. Дитрих. – СПб., 1904. – 351 с.
66. Дмитриев, Л. А. Жанр севернорусских житий [Текст] / Л. А. Дмитриев // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. А. М. Панченко. – Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1972. – Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII вв. – С. 181–189.

67. Дмитриев, Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний [Текст] / Л. А. Дмитриев. – Л. : Наука, 1973. – 303 с.

68. Дмитриев, Л. А. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII – XV в. [Текст] / Л. А. Дмитриев // Истоки русской беллетристики / ред. Я. Лурье. – Л., 1970. – С. 212–216.

69. Дмитриева, Р. П. О структуре Повести о Петре и Февронии [Текст] / Р. П. Дмитриева // Повесть о Петре и Февронии / подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой ; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). – Л., 1979. – С. 6–34.

70. Дорофеева, Л. Г. Идея смирения в повестях XVI–XVII века: к вопросу о каноне и свободе формы [Текст] / Л. Г. Дорофеева // Аксиоанализ как метод исследования художественного произведения : материалы Междунар. науч. конф. / под ред. Л. Г. Дорофеевой. – Калининград, 2009. – 71 с. – (Сер. Кирилл и Мефодий: духовное наследие).

71. Дорофеева, Л. Г. Подвиг смирения: жанровый канон в «Повести об Ульянии Осорьиной» [Текст] / Л. Г. Дорофеева // Вестник Литературного института им А. М. Горького. – М., 2009. – С. 5–18.

72. Духовная традиция в русской литературе [Текст] : сб. науч. ст. / науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. – Ижевск : Удмурт. ун-т, 2009. – 524 с.

73. Евгеньева, А. П. О некоторых поэтических особенностях русского устного эпоса XVII–XIX вв. (постоянный эпитет) [Текст] / А. П. Евгеньева // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т лит. (Пушкинский Дом) ; ред.: В. П. Адрианова-Перетц, И. П. Еремин. – М. ; Л., 1948. – Т. 6. – С. 154–192.

74. Евдокимов, П. Женщина и спасение мира : о благодат. дарах мужчины и женщины [Текст] / П. Евдокимов. – Минск : Лучи Софии, 2007. – 267 с.

75. Еремин, И. П. Лекции по древней русской литературе [Текст] / И. П. Еремин. – Л. : ЛГУ, 1968. – 341 с.
76. Еремин, И. П. Литература Древней Руси (этюды и характеристики) [Текст] / И. П. Еремин. – М. ; Л. : Наука, 1966. – 347 с.
77. Есаулов, И. А. Категория соборности в русской литературе [Текст] / И. А. Есаулов. – Петрозаводск : Изд-во Петрозавод. ун-та, 1995. – 345 с.
78. Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности [Текст] / И. А. Есаулов. – М. : Кругъ, 2004. – 559 с.
79. Есаулов, И. А. Традиция и предание как принципы понимания художественного текста [Текст] / И. А. Есаулов // Теория Традиции: христианство и русская словесность : коллектив. моногр. / науч. ред., сост., предисл. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2009. – С. 20–40.
80. Женщины в легендах и мифах [Текст] / под ред. К. Ларрингтон ; пер. с англ. О. Перфильева. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 592 с.
81. Житие княгини Ольги в редакции псковского книжника Василия (в иночестве Варлаама) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Vita_Olga/text.phtml.
82. Жульев, В. К. Бог и человек: основы этики [Текст] / В. К. Жульев. – М. : Лицей, 1992. – 124 с.
83. Забелин, И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях [Текст] / И. Е. Забелин. – Новосибирск : Наука, Сибир. отд-ние, 1992. – 242 с.
84. Забияко, А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ) [Текст] : дис. д-ра филол. наук / А. П. Забияко. – М., 1998. – 330 с.

85. Зенько, Ю. М. Душевные состояния в христианской психологии [Электронные ресурсы]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/>.

86. Зыкова, Н. В. Русская святость как путь к пониманию русской культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.prosvetcentr.ru>.

87. Иванова, М. В. Древнерусские жития конца XIV–XV вв. как источник русского литературного языка [Текст] / М. В. Иванова. – М., 1998. – 232 с.

88. Ильин, И. А. Основы христианской культуры [Текст] / И. А. Ильин. – СПб. : Штиль, 2004. – 351 с.

89. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры [Электронный ресурс] / Иоанн Дамаскин. – Режим доступа: http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera.html.

90. Иоанн Лествичник. Лествица [Текст] / Иоанн Лествичник. – 6-е изд. – М. : Тип. В. Готье, 1901. – 554 с.

91. Исаак Сирий. Слова подвижнические [Текст] / Исаак Сирий. – М. : Православное изд-во, 1993. – 312 с.

92. Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе [Текст] / под ред. Я. С. Лурье. – Л. : Наука, 1970. – 594 с.

93. Истрин, В. М. Александрия русских хронографов [Текст] / В. М. Истрин. – М. : Универ. тип., 1893. – 356 с.

94. Ицкович, Т. В. Православная проповедь как тип текста [Текст] : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Т. В. Ицкович. – Екатеринбург, 2007. – 23 с.

95. Кавелин, К. Д. О состоянии женщин в России до Петра Великого Историческое исследование Виталия Шульгина. Вып. I. Киев,

1850 г. [Текст] / К. Д. Кавелин // Собрание сочинений / К. Д. Кавелин. – СПб., 1904. – Т. 1: Монографии по русской истории. – С. 1030–1044.

96. Кадлубовский, А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых [Текст] / А. П. Кадлубовский. – Варшава : Тип. Варш. учеб. окр., 1902. – 293 с.

97. Каждан, А. П. Византийская культура [Текст] / А. П. Каждан. – СПб. : Алетейя, 2003. – 284 с.

98. Каждан, А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) [Текст] / А. П. Каждан. – СПб. : Алетейя, 2002. – 536 с.

99. Каширина, В. В. Русская святость и русская классика [Текст] / В. В. Каширина // Теория Традиции: христианство и русская словесность : коллектив. моногр. / науч. ред., сост., предисл. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2009. – С. 98–119.

100. Кириллин, В. М. «Отвещание любозаборным» преп. Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика [Текст] / В. М. Кириллин // Духовная традиция в русской литературе : сб. науч. ст. / науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2009. – С. 28–47.

101. Кириллин, В. М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе [Электронный ресурс] / В. М. Кириллин // Древняя Русь. – 2000. – № 1. – Режим доступа: <http://nature.web.ru:8001/db/msg.html?mid=1187849&s=120000000>.

102. Клибанов, А. И. Повесть о Петре и Февронии как памятник русской общественной мысли [Текст] / А. И. Клибанов // Исторические записки. – 1959. – Вып. 65. – С. 303–315.

103. Климов, О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов [Текст] / О. Климов. – СПб. : Алетейя – Визант. биб-ка, 2001. – 254 с.

104. Климова, М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры [Текст] / М. Климова. – СПб. : Алетейя, 2004. – 329 с.
105. Ключевский, В. О. Древнерусские жития как исторический источник [Текст] / В. О. Ключевский. – М. : Астрель : АСТ, 2003. – 395, [5] с. – (Историческая библиотека).
106. Ключевский, В. О. Очерки и речи [Текст] / В. О. Ключевский. – М. : [б. и.], 1913. – 515 с.
107. Ключевский, В. О. Православие в России [Текст] / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 2000. – 621 с.
108. Колесникова, В. С. Краткая энциклопедия православия. Путь к храму [Текст] / В. С. Колесникова. – М. : Центрполиграф, 2002. – 589 с.
109. Колесов, В. В. Древняя Русь: наследие в слове [Текст]. В 5 кн. Кн. 2. Добро и зло / В. В. Колесова. – СПб. : Филол. фак. СПбГУ, 2001. – 304 с. – (Филология и культура).
110. Колесов, В. В. Мир человека в слове Древней Руси [Текст] / В. В. Колесов. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1986. – 312 с.
111. Концевич, И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси [Текст] / И. М. Концевич. – М. : Никая, 2009. – 229 с.
112. Котельников, В. А. Православные подвижники и русская литература (на пути к Оптиной) [Текст] / В. А. Котельников. – М. : Прогресс : Плеяда, 2002. – 383 с.
113. Котельников, В. А. Язык Церкви и язык литературы [Текст] / В. А. Котельников // Русская литературы. – 1995. – № 1. – С. 20–29.
114. Кочетков, И. А. Живопись древней Твери [Текст] / И. А. Кочетков. – М. : Искусство, 1974. – 160 с.
115. Крушельницкая, Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе [Текст] : Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските : исслед. и

тексты / Е. В. Крушельницкая. – СПб. : Наука, С.-Петербург. изд. фирма, 1996. – 365 с.

116. Купреянова, Е. Н. Национальное своеобразие русской литературы: очерки и характеристики [Текст] / Е. Н. Купреянова, Г. П. Макогоненко. – Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1976. – 324 с.

117. Куратов, А. А. Православные святыни и святые в истории Архангельского Севера [Текст] / А. А. Куратов. – Архангельск : Помор. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2002. – 228 с.

118. Курьянов, Д., священник. Христианское понимание культуры священник Д. Курьянов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/>.

119. Кусков, В. В. История древнерусской литературы [Текст] : учеб. для филол. спец. вузов / В. В. Кусков. – 6-е изд., испр. и доп. – М. : Высш. шк., 1998. – 336 с.

120. Кусков, В. В. Эстетика идеальной жизни [Текст]: избр. тр. / В. В. Кусков. – М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2000. – 319 с.

121. Кучмаева, И. К. Русская святость и русская культура [Текст] / И. К. Кучмаева // Агиологическое древо русской культуры : сб. докл. и сообщ. участников конф. / отв. ред. И. К. Кучмаева. – М., 2000. – С. 9–18.

122. Лебедева, И. Н. К проблеме взаимоотношения русской книжной миниатюры и иконописи (о некоторых лицевых рукописях из коллекции Н. П. Лихачева) [Текст] / И. К. Лебедева // Хризограф = Chrysograph / сост. и отв. ред.: Э. Н. Добрынина – М., 2005. – Вып. 2. – С. 279–292.

123. Левшун, Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. [Текст] / Л. В. Левшун. – Минск : Экономпресс, 2001. – 351 с.

124. Левшун, Л. В. Категория жанра в средневековой восточнославянской книжности [Текст] : жанр и канон / Л. В. Левшун //

Древняя Русь: вопросы медиевистики [Текст]. – 2006. – № 4 (26). – С. 101–116.

125. Лепехин, В. В. Икона в изящной словесности [Текст] / В. В. Лепехин. – Сегед : JATEPress, 1999. – 318 с.

126. Лепехин, В. В. Икона и иконичность [Текст] / В. В. Лепехин. – Сегед : JATEPress, 2000. – 327 с.

127. Лесков, Н. С. Жития как литературный источник [Текст] / Н. С. Лесков // Лесков, Н. С. Н. С. Лесков о литературе и искусстве / Н. С. Лесков. – Л., 1984. – С. 38–39.

128. Лидов, А. М. Священное пространство реликвий [Текст] / А. М. Лидов // Христианские реликвии в Московском Кремле / ред.-сост. А. М. Лидов. – М., 2000. – С. 3–18.

129. Липилина, Е. Ю. Мотив искушения в житийной литературе Древней Руси периода XI–XIII вв. [Текст] / Е. Ю. Липилина // Языкознание и литературоведение в синхронии и диахронии : межвуз. сб. науч. ст. – Тамбов, 2006. – Вып. 1. – 698с.

130. Литвина, Т. А. О некоторых грамматических особенностях Жития Казанских святых Гурия и Варсонофия [Текст] / Т. А. Литвина // Бодуэновские чтения: Бодуэн де Куртенэ и современная лингвистика : Междунар. науч. конф. (Казань, 11–13 дек. 2001 г.) : тр. и материалы : в 2 т. / под общ. ред. К. Р. Галиуллина, Г. А. Николаева. – Казань, 2001. – Т. 1. – С. 81–82.

131. Лихачев, Д. С. Избранные работы [Текст]. В 3 т. Т. 3. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев. – Л. : Худож. лит., 1987. – 517 с.

132. Лихачев, Д. С. Изображение людей в житийной литературе конца XIV–XV века [Текст] / Д. С. Лихачев // Труды отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. В. П. Адрианова-Перетц. – М. ; Л. – 1954. – Т. 12. – С. 105–115.

133. Лихачев, Д. С. Исследования по древнерусской литературе [Текст] / Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1986. – 406 с.
134. Лихачев, Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение [Текст] / Д. С. Лихачев. – СПб. : Алетейя, 1997. – 508 с.
135. Лихачев, Д. С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства: конец XIV – начало XVI в. [Текст] / Д. С. Лихачев. – Л. : ОГИЗ : Гос. изд-во полит, лит., 1946. – 159 с.
136. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы [Текст] / Д. С. Лихачев. – 3-е изд. – М. : Наука, 1979. – 360 с.
137. Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили [Текст] / Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1973 – 206 с.
138. Лихачев, Н. П. Материалы для истории русского иконописания [Текст] : атлас снимков / Н. П. Лихачев. – СПб. : Экспедиция заготовления гос. бумаг, 1906 – 419 с.
139. Лоевская, М. М. Трансформация агиографического жанра в старообрядческих житиях XVII века [Текст] / М. М. Лоевская. – М. : МГУ, 1999. – 184 с.
140. Лопарев, Х. М. Византийские жития святых VIII–IX веков [Текст] / Х. М. Лопарев // Византийский временник. – СПб., 1910. – Т. XVII. – С. 1–224.
141. Лосев, А. Ф. О понятии художественного канона [Текст] / А. Ф. Лосев // Проблема канона в древнем и средневековом каноне Азии и Африки / АН СССР, Ин-т востоковедения, Ин-т истории искусств. – М., 1973. – С. 6–15.
142. Лосский, В. Н. По образу и подобию [Текст] / В. Н. Лосский. – М. : Изд-во Свято-Владимиров. братства, 1995. – 198 с.
143. Лосский, Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики [Текст] / Н. О. Лосский. – М. : Прогресс-Традиция, 1998. – 426 с.

144. Лотман, Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс [Текст] / Ю. М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки / АН СССР, Ин-т востоковедения, Ин-т истории искусств. – М., 1973. – С. 16–22.

145. Макарий (Веретенников П. И.; архим.) Русская святость в истории, иконе и словесности: очерки русской агиографии [Текст] / архим. Макарий (П. И. Веретенников). – М. : Изд-во Моск. подворья Св.-Троиц. лавры, 1998. – 122 с.

146. Малкова, Н. А. Святая княгиня Ольга как агиологический тип [Текст] / Н. А. Малкова // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 25–31.

147. Малкова, Н. А. Святые жены Руси досинодального периода: общая характеристика [Текст] / Н. А. Малкова // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Вып. 10, № 11. – С. 7–17.

148. Малкова, Н. А. Служение женщины в житиях святых жен Руси [Текст] / Н. А. Малкова // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2009. – Вып. 10, № 1. – С. 107–114.

149. Мень, А. В. История религии. В поисках пути, истины и жизни [Текст]. В 7 т. Т. 1. Истоки религии / А. В. Мень. – М. : Слово, 1991. – 288 с.

150. Мещерский, Н. А. Искусство перевода Киевской Руси [Текст] / Н. А. Мещерский // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – М. ; Л., 1958. – Т. 15: К Четвертому международному конгрессу славистов. – С. 54–72.

151. Мещерский, Н. А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV вв. [Текст] / Н. А. Мещерский // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – М. ; Л., 1964. — Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков. – С. 180–231.

152. Миллер, Л. П. Святая мученица Российская великая княгиня Елизавета Феодоровна [Текст] / Л. П. Миллер. – М. : Паломник, 2007. – 351 с.

153. Минеева, С. В. истоки и традиции русского агиографического жанра [Текст] / С. В. Минеева // Вестник московского университета. Сер. 9. Филология. – 2000. – № 1. – С. 20–31.

154. Минеева, С. В. Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста [Текст] : (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких) / С. В. Минеева. – Курган : Изд-во Курган. гос. ун-та, 1999. – 198 с.

155. Михайлов, А. П. Методы и стили литературы [Текст] / А. П. Михайлов. – М. : ИМЛИ РАН, 2008. – 382 с.

156. Мосалева, Г. В. Феноменология русской духовности и ее отражение в поэтике русской литературы [Текст] / Г. В. Мосалева // Онтология и поэтика Традиции: язык и текст. Сборник научных статей / отв. ред. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2011. – С. 5–22.

157. Мосалева, Г. В. «Храмостроительство» русской словесности: старчество и икона [Текст] / Г. В. Мосалева // Духовная традиция в русской литературе: сборник научных статей / науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. – Ижевск, 2009. – С. 74–96.

158. Никон (Воробьев, Н. Н.). Письма духовным детям [Текст] / Игумен Никон. – 2-е изд. – Париж : YMCA-Press, 1988. – 159 с.

159. Никон (Лысенко; архимандрит). Понятие святости в христианской и иудаистской традициях [Электронный ресурс] / Архимандрит Никон (Лысенко). – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.org.ua/>.

160. Норузи, М. Женские образы в древней персидской и русской литературе [Текст] / М. Норузи // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Сер.

Филология. Культурология. Педагогика. Методика. – 2011. – № 2. – С. 93–97.

161. Орлов, А. С. Древняя русская литература XI–XVI вв. [Текст] / А. С. Орлов. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1937. – 379 с.

162. Осипов, А. И. Курс основного богословия [Электронный ресурс] : лекции : атеизм и религия / А. И. Осипов. – Режим доступа: <http://www.pravoslavleyr.narod.ru/lekzii>.

163. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины [Электронный ресурс] / А. И. Осипов. – Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/3383>.

164. Очерки по Истории Русской Святости [Текст] / сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). – Siracusa : Istina, 1991. – 415, [6] с.

165. Пак, Н. И. Канон [Текст] / Н. И. Пак // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина. – М. : Интелвак, 2003. – 336 с.

166. Панченко, А. М. Литературы «переходного периода» [Текст] / А. М. Панченко // История русской литературы : в 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М., 1980. – Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. – С. 291–407.

167. Перхавко, В. Б. Князья и княгини Русской земли IX–XVI вв. [Текст] / В. Б. Перхавко, Е. В. Пчелов, Ю. В. Сухарев. – М. : Рус. слово, 2002. – 174 с.

168. Петрова, В. Д. Внешность святого в славянской агиографии XIV в. [Текст] / В. Д. Петрова // Исследование славянских языков и литератур в высшей школе: достижения и перспективы : информ. материалы и тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. В. П. Гудкова, А. Г. Машковой, С. С. Скорвида. – М., 2003. – С. 279–282.

169. Петрухина, Е. В. Русская языковая картина мира и православное сознание [Текст] / Е. В. Петрухина // Виноград. – 2007. – № 3 (19). – С. 6–11.

170. Петухов, Е. В. Русская литература [Текст]: ист. обзор главнейших лит. явлений древ. и нового периода / Е. В. Петухов. – 3-е изд., просмотр. и доп. – Петроград : Тип. т-ва А. С. Суворина "Новое время", 1916. – IV, XXVIII, 476 с.

171. Плюханова, М. Б. Сюжеты и символы Московского царства [Текст] / М. Б. Плюханова. – СПб. : Акрополь, 1995. – 334 с.

172. Подобедова, О. И. «Повесть о Петре и Февронии» как литературный источник житийных икон XVII века [Текст] / О. И. Подобедова // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); отв. ред. В. П. Адрианова-Перетц. – М. ; Л., 1954. – Т. 10. – С. 290–304.

173. Полякова, С. В. Византийские жития как литературное явление [Текст] / С. В. Полякова // Жития византийских святых / пер. С. Поляковой. – СПб., 1995. – С. 5–36.

174. Попов, Г. В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI века [Текст] / Г. В. Попов, И. А. Рындина. – М. : Наука, 1979. – 640 с.

175. Поппэ, А. В. О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе [Текст] / А. В. Поппэ // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – М. ; Л., 1966. – Т. 22. – С. 24–45.

176. Порфирьев, И. История русской словесности [Текст]. Ч. 1 / сост. И. Порфирьев. – Казань : Универ. тип., 1913. – 563 с.

177. Прокофьев, Н. И. О мировоззрении русского Средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. [Текст] / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси : сб. тр. / М-во просвещения

РСФСР, Моск. гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина, Каф. рус. лит. – Вып. 1. – М., 1975. – С. 5–39.

178. Пушкарева, Н. Л. Женщина Древней Руси [Текст] / Н. Л. Пушкарева. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.

179. Растягаев, А. В. Агиографическая традиция в русской литературе XVIII века: проблема генезиса и жанровой трансформации [Текст] : автореф. дис. канд. филол. наук / А. В. Растягаев. – Самара, 2008. – 38 с.

180. Растягаев, А. В. Проблема художественного канона древнерусской агиографии [Текст] / А. В. Растягаев // Вестник Самарского государственного университета. – 2006. – № 5/1 (45). – С. 86–92.

181. Растягаев, А. В. Русская концепция святости: культурологический аспект изучения житийной традиции [Текст] / А. В. Растягаев // Язык – культура – сознание : междунар. сб. тр. по лингвокультурологии / отв. ред. Е. Е. Стефанский. – Самара, 2005. – С. 101–103.

182. Репина, Л. П. Женщины и мужчины в истории. Новая картина европейского прошлого [Текст] : очерки : хрестоматия / Л. П. Репина. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2002. – 352 с.

183. Ржига, В. Ф. «Повесть о Петре и Февронии» в русской литературе конца XVIII века [Текст] / В. Ф. Ржига // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – М. ; Л., 1957. – Т. 13. – С. 429–436.

184. Ржига, В. Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма [Текст] / В. Ф. Ржига // Летопись занятий Археографической комиссии. – Л., 1926. – Вып. 33. – С. 103–200.

185. Робинсон, А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI–XIII вв. [Текст] : очерки лит.-ист. типологии / А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1980. – 314 с.

186. Рогожникова, Т. П. «Простая речь» в жанре четьего жития: прием пояснения [Текст] / Т. П. Рогожникова // Бодуэновские чтения: Бодуэн де Куртенэ и современная лингвистика : Междунар. науч. конф. (Казань, 11–13 дек. 2001 г.) : тр. и материалы : в 2 т. / под общ. ред. К. Р. Галиуллина, Г. А. Николаева. – Казань, 2001. – Т. 1. – С. 92–93.

187. Романов, Б. А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII в. [Текст] / Б. А. Романов. – Изд. 2-е. – М. ; Л. : Наука, 1966. – 240 с.

188. Руди, Т. Р. «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) [Текст] / Т. Р. Руди // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Л. В. Соколова. – СПб., 2004. – Т. 55. – С. 211–227.

189. Руди, Т. Р. О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» [Текст] / Т. Р. Руди // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; редкол.: А. А. Алексеев, О. А. Белоброва, Д. М. Буланин [и др.]. – СПб., 1996. – Т. 50. – С. 133–143.

190. Руди, Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) [Текст] / Т. Р. Руди // Русская агиография: исследования, публикации, полемика / под ред. С. А. Семячко и Т. Р. Руди. – СПб., 2005. – С. 59–101.

191. Русская агиография: исследования, публикации, полемика [Текст] / под ред.: С. А. Семячко (отв. ред.), Т. В. Руди. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – 784 с.

192. Русская женщина и Православие [Текст] / под ред. Т. М. Горичевой. – СПб. : Ступени, 1996. – 270 с.

193. Рыжова, Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера [Текст] / Е. А. Рыжова // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Н. В. Понырков. – СПб., 2008. – Т. 58. – С. 390–443.

194. Рыжова, Е. А. Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в северно-русской агиографии («глас-свет») [Текст] / Е. А. Рыжова // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) ; отв ред. С. А. Семячко. – СПб., 2008. – С. 422–440.

195. Свенцицкая, И. С. Женщина в раннем христианстве [Текст] / И. С. Свенцицкая // Женщина в античном мире / отв. ред. Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкин. – М., 1995. – С. 156–167.

196. Святости и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование [Текст] / [отв. ред. и сост. О. В. Кириченко] ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 2010. – 463 с.

197. Семенов-Басин, И. В. Святость в Русской православной культуре XX века: история персонификации [Текст] / И. В. Семенов-Басин. – М. : РГГУ, 2010. – 292 с.

198. Семячко, С. А. Круг агиографических памятников, посвященных Анне Кашинской. II. Агиографический цикл [Текст] / С. А. Семячко // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб., 1999. – Т. 51. – С. 221–231.

199. Серебрянский, Н. И. Древнерусские княжеские жития [Текст] : (обзор редакций и тексты) / Н. И. Серебрянский. – М. : О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1915. – 495 с.

200. Скрипиль, М. О. Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении к русской сказке [Текст] / М. О. Скрипиль // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) ; ред. В. П. Адрианова-Перетц. – М. ; Л., 1949. — Т. 7. – С. 131–167.

201. Скрипиль, М. О. Повесть об Ульянии Осорьиной (исторические комментарии и тексты) [Текст] / М. О. Скрипиль // Труды Отдела

древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т лит. (Пушкинский Дом) ; ред.: В. П. Адрианова-Перетц, И. П. Еремин. – М. ; Л., 1948. – Т. 6. – С. 256–323.

202. Слаутина, М. В. Особенности репрезентации христианской картины мира в лексике русского языка [Текст] : автореф. дис. ... канд. филол. наук / М. В. Слаутина. – Екатеринбург, 2006. – 19 с.

203. Смирнова, А. Святость как феномен русской культуры (семантическое и лингвокультурологическое описание) [Текст] : автореф. дис. ... канд. филол. наук / А. Смирнова. – Архангельск, 2005. – 22 с.

204. Смирнова, Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси = Icons of Northeastern Rus' : Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина : середина XIII – середина XIV века [Текст] / Э. С. Смирнова. – М. : Северный паломник, 2004. – 508 с. – (Центры художественной культуры средневековой Руси = Centers of Medieval Russian Art).

205. Соколов, Д. Назначение женщины [Электронный ресурс] / Д. Соколов. – Режим доступа: <http://www.kazan.eparhia.ru/>.

206. Соловьева, И. Д. Преподобный Кирилл Белозерский. Житие в иконе [Текст] / И. Д. Соловьева. – М. : Гранд-Холдинг, 2009. – 60 с.

207. Сперанский, М. Н. Древняя русская литература. Московский период [Текст] / М. Н. Сперанский. – [М.], 1913. – 384 с.

208. Сперанский, М. Н. История древней русской литературы [Текст] / М. Н. Сперанский. – 4-е изд. – СПб. : Лань, 2002. – 544 с. – (Мир культуры, истории и философии).

209. Сперанский, М. Н. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности [Текст] : исслед. и тексты / М. Н. Сперанский. – М. : Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1904. – 524 с.

210. Сперанский, М. Н. Повесть о Динаре в русской письменности [Текст] / М. Н. Сперанский // Известия ОРЯС АН СССР. – Л., 1926. – Т. 31. – С. 43–92.

211. Струве, Н. А. Православие и культура [Текст] / Н. А. Струве. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Русский путь, 2000. – 632 с.
212. Тагунова, В. И. Муромские списки «Повести об Ульянии Осорьиной» [Текст] / В. И. Тагунова // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). – М. ; Л., 1948. – С. 417–419.
213. Теория Традиции: христианство и русская словесность [Текст] : коллектив. моногр. / науч. ред., сост., предисл. Г. В. Мосалева. – Ижевск : Удмурт. ун-т, 2009. – 354 с.
214. Толстой, Н. И. История и структура славянских литературных языков [Текст] / Н. И. Толстой. – М. : Наука, 1988. – 237 с.
215. Толстой, Н. И. Православие и народная культура [Текст] / Н. И. Толстой // Живая старина. – 1994. – № 3. – С. 46–57.
216. Томашевский, Б. В. Теория литературы. Поэтика [Текст] / Б. В. Томашевский. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 333 с.
217. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре [Текст]. Т. 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис : Шк. «Языки русской культуры», 1995. – 874 с.
218. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре [Текст] Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.) / В. Н. Топоров. – М. : Шк. «Языки русской культуры», 1998. – 883 с.
219. Трофимов, А. А. Святые жены Руси [Текст] / А. А. Трофимов. – М. : Энцикл. рос. деревень, 1994. – 324 с.
220. Труханов, М. В. (священник). Православный взгляд на творчество [Текст] / священник Михаил. – М. : Друза, 1997 – 248 с.
221. Ужанков, А. Н. Восприятие творчества и писательского труда в Древней Руси [Электронный ресурс] / А. Н. Ужанков. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5885.htm>.

222. Ужанков, А. Н. О специфике развития русской литературы XI – первой трети XVIII века: Стадии и формации [Текст] / А. Н. Ужанков. – М. : Яз. славян. культуры, 2009. – 264 с. – (Studia philologica).

223. Ужанков, А. Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских [Электронный ресурс]. Ч. 1. Герменевтический опыт медленного чтения / А. Н. Ужанков. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/put/1782.htm>.

224. Ужанков, А. Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских [Электронный ресурс]. Ч. 2. Герменевтический опыт медленного чтения / А. Н. Ужанков. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/put/1788.htm>.

225. Улуханов, И. С. О языке Древней Руси [Текст] / И. С. Улуханов. – М. : Наука, 1972. – 261 с.

226. Успенский, Б. А. Избранные труды [Текст]. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский. – М. : Гнозис, 1994. – 432 с.

227. Федотов, Г. П. Русская религиозность [Текст]. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. / Г. П. Федотов // Собрание сочинений : в 12 т. / Г. П. Федотов. – М., 2001. – Т. 10. – С. 126–129.

228. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси [Текст] / Г. П. Федотов ; предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня ; коммент. С. С. Бычкова. – М. : Моск. рабочий, 1990. – 300 с.

229. Федотов, Г. П. Трагедия древнерусской святости / Г. П. Федотов // Путь. – Париж, 1931. – № 27. – С. 43–70.

230. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины [Текст] / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 756 с.

231. Флоренский, П. А. Христианство и культура [Текст] / П. А. Флоренский. – М. : Фавор, 2001. – 680 с.

232. Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация [Текст] / Г. В. Флоровский // Избранные богословские статьи / Г. В. Флоровский. – М., 2000. – С. 218–227.

233. Хоружий, С. С. Диптих безмолвия [Текст] : аскет. учение о человеке в богослов. и филос. освещении / С. С. Хоружий. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1991. – 294 с.

234. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы [Текст] / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1998. – 423 с.

235. Хоружий, С. С. Опыты из русской духовной традиции [Текст] / С. С. Хоружий. – М. : Парад, 2005. – 324 с.

236. Христианство [Текст] : энцикл. слов. В 3 т. Т. 1. А–К / редкол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) [и др.]. – М. : Большая Рос. энцикл., 1993. – 863 с.

237. Червяков, А. Д. Православные богослужебные тексты: особенности их восприятия на рубеже столетий [Текст] / А. Д. Червяков // Текст: теория и методика в контексте вузовского образования : науч. тр. I Всерос. конф. «Текст: теория и методика в контексте вузовского образования» (Тольятти, 14–16 окт. 2003) / отв. ред. Д. К. Лопарева. – Тольятти, 2003. – С. 229–232.

238. Черторицкая, Т. В. Литературные четьи сборники Древней Руси (к вопросу о структуре и классификации) [Текст] / Т. В. Черторицкая // Вопросы сюжета и композиции : межвуз. сб. / отв. ред. Т. В. Черторицкая. – Горький, 1985. – С. 16–26.

239. Шелгунов, Н. В. Очерки русской жизни [Текст] : ("Рус. ведомости" 1885 г. "Рус. мысль" 1886–1891 г.) / Н. В. Шелгунов. – СПб. : О. Н. Попова, 1895. – 485 с.

240. Шкатова, Л. А. Духовность и язык [Текст] / Л. А. Шкатова // Проблемы классического образования и духовные ценности современной России : докл. междунар. науч.-богослов. конф. / под ред. В. Э. Будейко. – Челябинск, 2006. – С. 113–118.

241. Шохин, К. В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика 11–17 вв.) [Текст] / К. В. Шохин. – М. : Высш. шк., 1963. – 116 с. – (Материалы к лекциям по философии).

242. Шумихина, Л. А. Генезис русской духовности [Текст] = Genesis of Russian spirituality / Л. А. Шумихина. – Екатеринбург : УрО РАН, 1998. – 395 с.

243. Яговец, В. В. К вопросу о «злых» и «добродетельных» женах в древнерусской культуре [Текст] / В. В. Яговец // История культуры: статьи, исследования, эссе. – 2010. – № 8. – С. 79–85.

244. Яговец, В. В. Статус женщины в древнерусском обществе (историографический и методологический аспекты) [Текст] / В. В. Яговец // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. – 2009. – № 4. – С. 144–151.

245. Яхонтов, И. А. Жития святых северно-русских подвижников Поморского края, как исторический источник [Текст] / И. А. Яхонтов. – Казань, 1882. – 234 с.

246. Black, M. Models and metaphors [Text] / M. Black. – New York : Ithaca, 1962. – 267 p.

247. Duranti, A. Linguistic Anthropology [Text] / A. Duranti. – Cambridge : Cambridge University Press, 1997. – 232 p.

248. Selfridge, O. Pandemonium: a paradigm for learning [Text] / O. Selfridge // Pattern recognition. – New York, 1966. – P. 339–348.

249. Stiver, D. R. The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and story [Text] / D. R. Stiver. – Cambridge : Blackwell, 1996. – 280 p.

Сюжетные топосы в житийных произведениях

Житие святой княгини Ольги (конец XII в.)	Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
	—	и без всякого сумнѣния желаше креститися; чист и целомудръ смыслъ имяше и желанием желаше христиана бытии не нужею нѣкоею, но самовластным хотѣниемъ	стояше аки губа морская от росы небесныя напаяема, Божественных писаний учение в сладость приимаше от святѣйшаго патриарха	—	святая и богомудрая и равноапостольная великая княгиня Ольга; единоревнительнице апостолом, их же трудом сродствова, с ними же и жребий наслѣдова равночестнаго проповѣданиа Божия благодати Русстей земли;	по лишении же мужа не изволи посягнути ко другому мужу; уподобися горлицы единомужней; тщатся в чистотѣ и целомудрии пребывати и тѣло свое неосквернено снабдѣти	обходящи грады и веси во всей Русстей земли всѣмъ людемъ благочестие проповѣдая и учаще их вѣре Христове, яко истинная ученица Христова	и всѣмъ приходящим ко святымъ ея мощемъ сѣрой само оконце отверзашеся, и явно зряху цѣлы и нетлѣнны лежаща святыя мощи блаженныя Ольги, и свѣтяхуся яко солнце. И яцемъ же, кто недугомъ одержими бываху, и ту исцѣления получаху и здравы отхожаху в дома своя...А иже кто с маловѣриемъ приходяй, и тѣмъ не отверзашеся само оконце то

	Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
Житие Евфросинии Полоцкой (конец XII в.)	<p>Георгий, от него же родился сии блаженна отроковица. Родителя же ея възреловастася о рожестве ея со всеми домашними своими</p>	<p>И по днех неколицех повелеста крестити ею, и крестиста ю во имя Отца и Сына и Святаго Духа; душа Святаго Духа наполняшеса</p>	<p>Лучи же сея девици сей учение бытии книжному писанию, еще не достигшее ей в совершен возраст телеснаго естества и молитвы плод; и толма бысть любящи учение якоже чудитися отцу ея о толице любви учения ея; собирающи мысли благыя в сердце своем, яко пчела сот</p>	—	<p>Повесть жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Евфросинии</p>	<p>И женишася, посягаша и княжиша, нъ не вечноваша; житие их мимо течи слава их погибе, яко прахи хуже паучины. А иже прежняя жены, въземше мужскую крепость, поидоша в след Христа, жениха своего, предаше телеса своя на раны, и главы своя мечеви...нъ духовным мечем отсекоша от себе плотскыя сласти, предавшее телеса своя на пост и на бдение и коленное поклоняние и на земли легание, то тии суть памятни на земли, и имена их написана на небесех, и тамо с аггелы беспрестани славят Бога</p>	<p>да бых ся постригла в чърницы, и была подо игуменьею, повинующися сестрам и учащися, како страх Божий утвердити в сердце своем; нарече имя ей Евфросиния, и обличе ю в черные ризы, и благослови ю игумениа благословением святых отец</p>	<p>Она же, възставши, и поклонися трижды, и приемши Пречистое тело и Честную Кровь Христову, и възлеже на одре своем и предаст душу свою в руце Бога жива месяца мая в 24, идее в покой небесный</p>

	Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
Повесть об Ульянии Осорьинной (20-30-е гг. XVIIIв.)	<p>благоверен и нищелюбив – отец; боголюбива и нищелюбива - мать</p>	<p>от младых ногтей бога возлюбив и пречистую его мать; бѣ бо измлада кротка и молчалива, небуява и невеличава</p>	<p>По вся же вечера довольно богу моляшеся и и колѣнопреклонения по 100 и множае, и восставая рано, по вся утра такоже творяше и с мужем своим.</p> <p>Трансформация в мотив ведения домашнего хозяйства:</p> <p>Точию в предивеномъ и пяличном дѣле прилежание велие имяше, и не угасаше свѣща вся ноци.</p> <p>По вся ноци без сна пребываше, в молбах и в рукодѣлии, и в прядиве, и в пяличном дѣле</p>	<p>от смѣха и всякия игры отгребашеся</p>	<p>бѣ бо измлада кротка и молчалива; имѣя во всем всем послушание и смирение, и молитвѣ и посту прилежаше</p>	<p>и поживъ с мужемъ 10 лѣт по розлучении плотнемъ; совѣщастася вкупѣ житии, а плотнаго совокупления не имѣти</p>	<p>Многу добродѣтель показа ко всѣмъ и много имѣния в милостыню разда, точию нужная потребности домовныя оставляше, и пищу точию год до году расчиташе, а избытокъ весь требующим растокаше</p>	<p>И мнози слышаху, приходяху, и мазахуся миромъ темъ, и облегчение от различныхъ недуговъ приимаху. Егда же миро то раздано бысть, нача подле гроба исходити персть, аки песокъ. И приходять болящи различными недуги, и обтираются пескомъ тѣмъ, и облечение приемлють и до сего дни</p>

	Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
Повесть о Марфе и Марии (I пол. XVII в.)	Дщеря нѣкогого мужа благочестива от дворянска рода	—	—	—		По времени же возраста ея даны быша на бракъ благовѣрным мужемъ от преславушихъ градов, еже есть Рязани и Мурома: Марфа убо мужу нѣкому от честна рода рязанские земли, именем Ивану, но зело небогату; Мария же мужу от племяни нарочита земли муромския, имянемъ Логвину, богатством же преизобилующу, аще и не зело велика суща рода. О отечествии же имян ею и преслытия роду не повѣдано ми бысть	Злато же убо даде Марфе, серебро же Марии. И повелѣ в златѣ крестъ господень устроить, в серебрѣ же ковчегъ кресту сковати	По сих уже убо оныя благочестивыя двѣ женѣ, Марфа и Мария, начасте к чюдотворному оному целбоносному кресту притичюше. (Марфа и Мария не сами творят чудеса, она становятся причастны к чуду)

Житие Евфросинии Суздальской (2-ая четверть XVI в.)

Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
<p>Сия богонасажденная отрасль винограда Христова, преподобная и благовѣрная великая княжна Евфросиния, родися во градѣ Черниговѣ от родителей благородныхъ и благочестивыхъ, дщерь великаго князя Михаила Всеволодыча</p>	<p>и прежде еще рождения предзнаменована благоуханиемъ небеснымъ и иными откровении родителемъ в сонномъ видѣнии от Богоматери, яко же сказуется въ пространствѣ Ея жити, предъявленныя явѣ, яко она будетъ миру благоухание Христово, еже и бысть; Отроковица весела боголюбезна, доброзрачна, и лицемъ красна, краснейше же душею, яко изъ млада Христа возлюби, и Тому всею душею прилепися благоугождениемъ и непорочнымъ своимъ житиемъ, и чистотою присно прославляше Бога въ телѣси своемъ и въ души своей</p>	<p>Учима же баше грамотѣ отъ родителей своихъ, она же остроумна сущи и любящая учение вскорѣ обучися, яко чудитися родителемъ прилежанию и смыслу Ея. И вѣшнему любомудрию и философии добръ изучися отъ Феодора боярина, яко и дивляшеся скорому Ея учению и премудрости</p>	<p>—</p>	<p>Отець небесный видя втайнѣ, воздаде ей почести дарований небесныхъ явѣ. Дарова ей слово премудрости, и даръ исцѣлений всякихъ болѣзней, дарова ей благодать защищати обитель отъ супостатовъ во время Батыева нашествия</p>	<p>и моляшеся со многими слезами Пресвятѣй Богородицѣ, воеже бы Ей соблюсти дѣвство свое чисто и неврежденно</p>	<p>день отъ дне преуспѣваючи въ подвижствѣхъ духовныхъ, со всякимъ смиренномудриемъ и чистотою, не попускаше себѣ отъ другихъ послужение, и труждашеся въ ручномъ дѣлѣ сама терпѣливо, воздержание же имущи паче мѣры, всю силою простирашеся на пощение, порабощая юностную плоть и свою душу, и умервщляя похоть злую злостраданиемъ, вниманиемъ и молитвами, и первые убо отъ вечера до вечера не ядыше, таже чрезъ день, потом по двою или по триехъ днѣхъ, иногда же и всю седмицу безъ пици пребываше, и воды мало пияше, и тако плоть убо изнуряше, душу же свою просвѣщае въ пении и молитвѣ, и въ славословии Божии, въ поучении слова Божия, въ dustъ святѣ, въ силѣ Божии, въ любви нелицемѣрнѣй, въ словеси истинѣ... и тако по вся дни славословяху Христа Бога</p>	<p>презвующе имя преподобныя моляхуся ко Господу: получаху исцѣление отъ смертоносныхъ язвы въ домѣхъ своихъ, и приношаху къ ней вся страждущия отъ различныхъ недуговъ, и исцѣляше ихъ блаженная во имя Господа Иисуса Христа; и многимъ исцѣление недугомъ, и бесомъ прогнание; отъ мощей Ея непрестанно источаются чудесныя исцѣления различными недуги одержимымъ... болѣе пятидесяти чудесъ</p>

Житие Анны Кашинской (XVII в.)

Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
<p>Дщи бяхе благородныхъ и благочестивыхъ родителейъ отъ славныхъ боярь</p>	<p>сия блаженная и великая княгиня Анна, о ней же намъ ныне слово предлежитъ, отъ юности своея возлюбила божественныя и спасительныя заповеди Его и Тому яевозвратнымъ путемъ шествова</p>	<p>воспитана бывши во страхе Господни и наказана Того пресвятыя заповеди творити; научена же бывши и божественному писанию</p>	<p>—</p>	<p>добрыя учительницы и крепкия заступницы</p>	<p>чистоту своего благородия нескверну соблюде, и въ постничестве тризвищи, иноческомъ пребывавии добрьщъ подвигомъ подвизася</p>	<p>яко горлица чадолюбивая вдовствующи, молитвами частыми и многимъ молениемъ выну Бога молящи, яко да и ту не лишитъ достояния святыхъ лику и наследия небеснаго царствия. И много посту и воздержанию себе вдавши, кротостию же и смирениемъ украшася. Нишихъ питая, и странныхъ и убогихъ повелеваше въ домъ свой вводити, и пищу имъ и одежду довольну подаваше, и сиротъ и вдовицъ заступая, и насилующимъ возбраняше, наказуя и уча ихъ не обидети нищихъ и сиротъ</p>	<p>И вси, иже многоразличными болезнями содержимии, прикасахуся честному гробу ея и неоскудную благодать отъ преподобныя почерпающе, отхождаху въ домъ своя здравы, славяше и благодарящее Христа Бога нашего и Того рождшую Матерь Пресвятую Богородицу, и благодать велию исповедающе благоверныя и великиякнягини Анны, яко молитвами ея здравии бываху</p>

«Повесть о Петре и Февронии» (XV в.)	Благочестивые родители	Предназначенность к святости с раннего детства	Ранняя любовь к учению и книгам	Отказ от детских игр	Отличительные признаки подвижницы	Мотив соблюдения телесной чистоты, отношение к браку	Подвижническая деятельность	Благочестивая смерть, способность творить чудеса
	Отец мой и брат древолазцы суть, в лесе бо мед от древия вземлют	—	—	—	<p>Девице, мудру суцу;</p> <p>Девицу же хотя во ответех искусити, аще мудра есть, яко же слыша о глаголах ея от юноши своего</p>	И совет сотворише, да будут положена оба в едином гробе, и повелеша уредити себе в едином камени два гроба, едину токмо преграду имущи между собою. Сами же в едино время облекошася во мнишеские ризы	<p>И беху державствующе во граде том, ходящее во всех заповедех и оправданиих господних беспорока, в молбах непрестанных и милостынях и ко всем людем под их властию сущим, аки чадолюбивии отец и мати. Беста бо ко всем любовь равну имущее, не любяще гордости, ни грабления, ни богатства тленнаго щадящее, но в бог богатеющее. Беста бо своему граду истинна пастыря, а не яко наимника. Град бо свой истинною и кротостию, а не яростию правяще. Странная приемлюще, алчныя насыщающе, нагия одевающе, бедныя от напасти избавляющее</p>	<p>иже бо с верою пририщуше, к рацее мощей их, неоскудно исцеление приемлют;</p> <p>И паки же на утрии обретошася святии в едином гробе. И к тому не смеяху прикоснуться святем их телесем и положиша я во едином гробе, в нем же сами повелеста, у соборныя церкви Рождества пресвятыя Богородица внутрь града, еже есть дал бог на просвещение и на спасение граду тому</p>

