

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Носов Артём Владимирович

**Сакрализация пространства основателями русских монастырей
в XIV–XV веках**

Специальность 5.6.1 – Отечественная история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
к.и.н., доц. А.Е. Тарасов

Москва – 2023

Оглавление

Введение	4
Обзор источников	22
Глава 1. Основание монастырей XIV–XV вв. по данным храмозданных грамот и агиографии	46
§1. Историографический аспект создания обители.....	46
§2. Основание нового монастыря по архиерейским грамотам.....	51
§3. Храмозданные грамоты XVI–XVII вв.	58
§4. Памятники агиографии о появлении обители.....	68
§5. Порядок действий и комплекс построек как признак основания монастыря.....	71
§6. Возведение храма как признак основания монастыря.....	93
§7. Возведение церкви до появления монастыря	100
Глава 2. Природно-географические характеристики места расположения будущего монастыря	108
§1. «Место ужасное». Движение на север в восточнохристианской письменной традиции.....	109
§2. Движение на север в житиях основателей монастырей XIV–XV вв. ...	118
§3. Северный климат, холод.	121
§4. Леса и болота.....	124
§5. Острова	133
§6. «Место скудно».....	135
§7. «Место красно» (красивое и удобное)	136
§8. Вода в природно-географических характеристиках	148
Глава 3. Практики сакрализации пространства: начало	158
§1. Сакрализация пространства: житийные «цитаты вселения» и топоним «глас-свет».....	158
§2. Начало сакрализации: крест, келья, часовня.....	163
§3. Крест и келья	166

§4. Часовня	177
Глава 4. Кульминация и завершение сакрализации пространства	183
§1. Духовная брань преподобных с демонами.....	183
§2. «Диаволь очивѣсть вниде съ множеством вой бѣсовских»: борьба с демонами в антропоморфном облици.....	191
§3. «Превращаяся <...> дѣмонъ во звѣрское видѣние»: борьба с демонами в зооморфном облици.....	195
§4. «Невидимыя брани, <...> дѣмоньскаа страхованиа»: борьба с обезличенными демонами.....	205
§5. Борьба с демонами после основания монастыря	207
§6. Духовная брань преподобных с людьми. «Бесодохновеннаа корѣла»: противостояние язычникам	212
§7. «Научиша сатана злыхъ человекъ»: противостояние окрестному населению и разбойникам.....	223
§8. Завершение: появление храма и монастыря.....	233
Заключение	257
Список сокращений.....	266
Библиография.....	267
Приложение № 1.....	308
Приложение № 2.....	311

Введение

Научная значимость и актуальность темы исследования.

Диссертационное исследование посвящено истории русского монашества в XIV–XV вв., когда на Руси актуализируется стремление к высокому иноческому житию и аскетизму. В это время восстанавливается общежитийный монастырский устав и появляется свыше 300 новых обителей, сыгравших ключевую роль в процессе духовного и хозяйственного освоения Северо-Восточной Руси и Русского Севера. Данный процесс известен как монастырская колонизация или «монастырское возрождение»¹.

Значительная часть новых обителей выростала из лесных пустынок отшельников, к которым со временем стекались люди, стремившиеся к духовным подвигам. Результатом общих молитвенных и хозяйственных трудов нередко становилась обитель. По меткому выражению В.О. Ключевского, «на месте одинокой хижины отшельника выростал многолюдный, богатый и шумный монастырь»². У истоков расцвета русского монашества стоял Сергей Радонежский († 1392 г.). Многочисленные ученики преподобного создавали свои обители по этой же пустынножительной модели³. В XIV–XV вв. из Сергиева монастыря и его «колоний» образовалось 27 пустынных и 8 городских монастырей⁴. Данный «сценарий» основания монастыря характерен и для обителей, не связанных с последователями прп. Сергия. Среди них монастыри, возникшие в пределах Тверского, Суздальско-

¹ Флоровский Г., протоиер. Пути русского богословия. М., 2009. С. 23; Смолич И.К. Русское монашество (988–1917). Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 49; Борисов Н.С. Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 69, 72; Маслов Е.А. Монастырское строительство и объединение русских земель XIV–XV в. // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С. 49; Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Сеницына. М., 2002. С. 82–83.

² Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 2. М., 1912. С. 321.

³ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909. С. 74–87; Борисов Н.С. Сергей Радонежский. М., 2014. С. 122–128; Сеницына Н.В. Русское монашество и монастыри, X–XVII вв. // Православная энциклопедия. РПЦ. М., 2000. С. 310–315; Монашество и монастыри в России. С. 57, 66–73, 84.

⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 322.

Нижегородского княжества, новгородской архиепископии и обители, основанные воспитанниками Спасо-Каменного монастыря⁵.

Важным аспектом «монастырского возрождения» является сакрализация окружающего пространства – духовное освоение места отшельнических подвигов преподобных. Данный процесс начинается с момента прихода аскета в пустынное место до появления монастыря, когда возводилась церковь, братские кельи и монастырские постройки, обнесенные оградой. Проблема сакрализации окружающего пространства в житиях основателей монастырей XIV–XV вв. не рассматривалась комплексно, а жизнь отшельников до появления монастыря и этапы создания обители все еще слабо изучены. Об актуальности заявленной темы свидетельствует и особый интерес медиевистов к изучению феномена святости и пустынножительства, проявившийся в том числе и в последнее десятилетие⁶.

В житиях основателей монастырей XIV–XV вв. многие агиографы уделяли особое внимание природно-географическим характеристикам места, избранного для иноческих подвигов, и сакрализации пространства с момента вселения отшельника в пустыню до появления обители. Данные сюжеты раскрывают особенности духовного возрастания преподобных, формируют образ пустынножителя⁷. Выявление воззрений агиографа на событийный и смысловой контекст основания монастыря в житиях преподобных представляется важной задачей, поскольку они влияют на последующее житийное повествование, окончательно оформляя образ святого. Это побуждает обратиться к изучению представлений книжников о природно-

⁵ Борисов Н.С. Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 91; Сеницына Н.В. Русское монашество и монастыри. С. 312–315; Новый Олонецкий патерик / Сост. А.В. Пигин. СПб., 2013. С. 8.

⁶ Карбасова Т.Б., Руди Т.Р. О формах монашеского жизнеустройства в средневековой Руси (на материале древнерусских житий XI–XVII веков) // Русская литература. 2016. № 2. С. 5–18; Яцык С.А. Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / Отв. ред. С.А. Яцык. СПб., 2018. С. 12–15.

⁷ Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. VIII, 161–166.

географических характеристиках места расположения будущего монастыря и его сакрализации в житиях преподобных XIV–XV вв.

Описание природы и сакрализации места обусловлено житийным канонем, который предполагает сопровождение фактических сведений топосами и библейскими цитатами⁸. В большинстве рассматриваемых житий эти описания присутствуют не формально, напротив, они развиваются в самостоятельные сюжетные линии, отличающиеся подробностью и оригинальностью. Изучаемые мотивы содержат важнейшие представления агиографов об идеалах, мировосприятии и даже характере святого⁹ наряду с конкретной информацией о местности, где подвизался отшельник, о ее сакрализации и монастырском строительстве¹⁰. Житие также представляет собой пространственный текст, в котором создается «образ места» во всем богатстве и уникальности его локальных смыслов и взаимосвязей между ними¹¹.

Несмотря на однообразие житийных повествований, строгие формы житийных канонев и топики внимательный анализ источников позволяет

⁸ *Дмитриев Л.А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 4; *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80–81, 87–89; *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–432.

⁹ *Адрианова-Перетц В.П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ. М.-Л., 1964. Т. 20. С. 50–51; *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. СПб., 2005. Т. 1. С. 65, 69; *Ранчин А.М.* Памятники Борисоглебского цикла: текстология, поэтика, религиозно-культурный контекст. М., 2017. С. 184–186; *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. Агиография Белозерского уезда XVI–XVII веков. М., 2017. С. 7.

¹⁰ *Дмитриев Л.А.* Житийные повести. С. 7; *Ивина Л.И.* Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV–первой половины XVI в. Л., 1979. С. 35; *Серебрякова М.С.* Жития преподобных Кирилла и Ферапонта как исторический источник сведений об основании белозерских монастырей / ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 180–185; *Рыжова Е.А.* Сюжетный мотив «поставление креста. С. 46; *Она же.* Архитектоника русской агиографии: композиционный эпизод «выбор места основания монастыря или храма» (Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции) // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 52–54; *Усачев А.С.* Жизнеописание святого: между устным рассказом и литературным топосом (на материале Жития Козьмы Яхромского) // Восточная Европа в древности и средневековье: устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 256–260; *Карбасова Т.Б., Руди Т.Р.* О формах монашеского жизнеустройства. С. 14–17.

¹¹ *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 11–12.

выявить в них индивидуальные отличительные черты¹². Топосы олицетворяют аргументы, выражающие добродетели святого, а сама система топосов представляет собой осмысленный и спланированный подбор различных смысловых единиц (мотивов, образцов, теологем и пр.), которые в сумме дают определенную концепцию святости и часто живой образ преподобного¹³. В этом контексте чрезвычайно важным кажется наблюдение Т.Р. Руди о житиях основателей монастырей: во многих случаях этикетные литературные формулы «являются отражением реального этикетного поведения средневекового человека (игумена монастыря, в частности)»¹⁴.

Итак, изучение сакрализации пространства в житиях преподобных подразумевает рассмотрение данного процесса сквозь призму мировоззрения агиографа, его окружения, а в определенных случаях и основателя монастыря.

Объект и предмет исследования. Объектом изучения является освоение подвижниками места основания обители в эпоху «монастырского возрождения». Предмет исследования – процесс сакрализации пространства в житиях основателей монастырей XIV–XV вв. Под сакрализацией пространства понимается духовное освоение пустынных мест, прежде всего с инфернальной репутацией и отрицательными характеристиками, где отсутствовали не только обители, но и приходские храмы. Данный процесс предполагает создание сакральных объектов (крест, часовня и храм, завершающий сакрализацию), аскетические подвиги отшельника, эпизоды «духовной брани»¹⁵ с демонами. Сакрализация подразумевает качественное

¹² Эту идею обосновывал еще А.П. Кадлубовский: «При несомненном однообразии житий в них находятся и различия, довольно характерные, хотя они и не сразу видны сквозь схемы риторических фраз и общих мест». См. *Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы*. С. 169.

¹³ *Арнаутова Ю.Е. Imitatio Christi: теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии // Одиссей: человек в истории. 2014: Imitatio Christi в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. 2015. Вып. 25. С. 104–105.*

¹⁴ *Руди Т.Р. О композиции и топике*. С. 496.

¹⁵ В диссертации «духовная брань» рассматривается как неотъемлемый мотив преподобнического жития, подразумевающий борьбу святого с бесами (см.: *Руди Т.Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топике) // Русская агиография. СПб., 2011. Т. 2. С. 528*), за которой нередко стояли противостояния

изменение пространства, его преобразование из места «нечистого»¹⁶ в святое¹⁷.

Сакрализация предполагает наделение чего-либо сакральным смыслом в результате освящения¹⁸. Так же и все освященное заведомо наделено подобным смыслом. Следовательно, они синонимичны. Оба понятия известны в историографии, они употребляются и при описании семантики пространственной характеристики¹⁹. А.М. Лидовым был выдвинут иеротопический подход в изучении «сакрального». Он направлен на изучение «освящения» пространства вокруг имеющихся святынь²⁰, а значит, иеротопии предшествует сакрализация пространства, поэтому в данной работе иеротопический подход не развивается. По той же причине не исследуется

отшельников язычникам и местным жителям (*Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках. М., 1966. С. 44, 112, 357–358, 361–362).

¹⁶ Понятие «нечистое» в данном случае условно, оно не наделяется смыслами народной культуры и не восходит к культуре книжной, а используется в качестве синонима обозначения негативной характеристики места. При этом в историографии известны примеры прямого употребления термина «нечистое» в отношении места (*Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С. 254; *Рохлина А.М.* Семантика монастырского пространства в житиях севернорусских подвижников 14–15 веков // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы Международной научной конференции 5–6 декабря 2005 года. СПб., 2005. С. 147–148; *Булычев А.А.* Между святыми и демонами: заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 48, 157, 174.

¹⁷ *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского севера. Архангельск, 1993. С. 35; *Морозов С.В.* Постижение Соловков. Очерки и материалы. М., 2002. С. 17–18, 29–30, 77, 80; *Кузьмина М.К.* Канон преподобнического жития сквозь призму библейских цитат. М., 2017. С. 137, 167.

¹⁸ Сакрализация // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 589; *Шмитт Ж.-К.* Сакральное // *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 446–447; Сакрализация // *Философия: энциклопедический словарь* / Под ред. А.А. Ивина. М., 2006. С. 745; *Левкиевская Е.Е.* Сакральный // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 534–535.

¹⁹ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 55–56; *Поletaева Е.А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале севернорусской агиографии и старообрядческих сочинений) // *Уральский сборник. История. Культура. Религия*. Вып. 2. Екатеринбург, 1998. С. 199; *Рохлина А.М.* Указ. соч. С. 148.

²⁰ *Лидов А.М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 10–15.

сакрализация, связанная с посмертным почитанием основателей монастырей²¹.

Хронологические рамки исследования обусловлены временем бурного строительства обителей в период «монастырского возрождения» в XIV–XV вв., во время расцвета русского монашества²². Нижняя хронологическая граница связана с началом отшельничества Сергия Радонежского в 1337 г., основанием Троицкого монастыря в 1353–1354 гг. Верхняя хронологическая граница определяется тем, что именно на XV в. приходится пик иноческого движения – «золотой век русского монашества»²³.

К концу XV в. значимая часть монашества оказывается втянута в полемику между иосифлянами и «заволжскими старцами» – нестяжателями. Согласно разысканиям А.П. Кадлубовского, взгляды иосифлян и нестяжателей ярко отразились в агиографии. Духовная школа Иосифа Волоцкого и Пафнутия Боровского проникнута чертами сурового внешнего подвижничества, идеями неумолимой справедливости²⁴. Выходцы из Кирилло-Белозерского и Спасо-Каменного монастыря, представители заволжского старчества, в агиографии наделялись иными религиозно-нравственными идеалами – милосердием, безмолвием, стремлением к внутреннему духовному совершенствованию, очищению сердца и искоренению зла. Средоточием этих идеалов стала братия скита Нила Сорского, окончательно установившего новую форму организации монашеской жизни в 1480-е гг.²⁵ Разное видение организации иноческой жизни, монашеского подвига и служения разделило русское монашество.

²¹ Мельник А.Г. Культы русских святых в конце XIV – XVI веке: социальные аспекты и практики почитания: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2023. С. 3–32.

²² Монашество и монастыри в России. С. 57, 82.

²³ Там же. С. 128–129.

²⁴ Схожие мысли ранее высказывал В.О. Ключевский. См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 221–222.

²⁵ Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 10.

Признаки размежевания стали наблюдаться уже во второй половине XV в. и только усилились в XVI в.²⁶

Решение поставленных задач также требовало обращения к более ранним и поздним периодам. В частности, это необходимо для иллюстрации некоторых устойчивых житийных представлений в контексте сакрализации пространства, восходящих к житиям преподобных XIV–XV вв.

Территориальные границы исследования связаны с его объектом и предметом и обусловлены географическим расположением русских монастырей, основанных в XIV–XV вв. преподобными, деятельности которых посвящена диссертация. Они включают территории Московского княжества и Псковской земли в границах конца XV в.

Цель и задачи исследования. Цель исследования – определить и комплексно охарактеризовать представления агиографов о сакрализации пространства. Поставленная цель подразумевает решение следующих задач, в соответствии с которыми построены главы диссертации:

- выяснить, что представлял собой процесс основания монастыря по актовым и агиографическим источникам;
- установить природно-географические характеристики мест поселения подвижников и основания монастырей в агиографии;
- выявить практики²⁷ сакрализации пространства и особенности их применения согласно житийным повествованиям.

Методологическая основа исследования. В основу диссертации положены принцип историзма, объективности и системности. Изложение выстроено в соответствии с проблемным принципом. Сравнительно-текстологический метод позволяет провести сравнение и сопоставление известий агиографических, летописных, актовых источников, а также

²⁶ *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы. С. 331–339; Монашество и монастыри в России. С. 82, 84.

²⁷ Под практиками сакрализации понимаются не строгие алгоритмы ритуалов, а определенные действия аскетического характера, находящиеся в мистической плоскости, которые, по мнению агиографов, позволяли преподобным освятить избранное место, если это соответствовало Божьей воле.

библейских текстов и патристики на предмет выявления источников заимствований и устойчивых литературных конструкций. С помощью герменевтического метода возможно толкование житийных известий, а семиотический метод позволяет рассматривать их как знаки, символы и маркеры, характеризующие место основания монастыря и практики его сакрализации. Аспекты церковной истории и монашеских практик изучаются в том числе на основе православной аскетики. Историко-генетический метод и системный подход позволяет установить сущность сакрализации пространства и ее развитие.

Исследование сосредоточено на житийных описаниях конкретных сюжетов в житиях пустынножителей – основателей монастырей. Выявление механизмов конструирования житийных мотивов позволяет обнаружить отношение книжников, их окружения к деталям сакрализации. Анализировались как древнейшие редакции житий, наиболее близко отражающие мировоззрение автора, так и последующие редакции памятников, позволяющие увидеть развитие представлений книжников о сакрализации.

В центре внимания исследования – жития преподобных пустынножителей, удалившихся в безлюдные и безмолвные места для совершения молитвенных и аскетических подвигов. Использование этой терминологии традиционно для историографии, однако она лишь отчасти соответствует действительности. Степень пустынности и удаленности конкретного места подчас почти невозможно установить. Житийный мотив описания анахоретского подвижничества святого нередко дополняется противоречивыми известиями²⁸. Тем не менее, стремление преподобных к отшельническим формам аскезы, согласно материалам агиографии, ставит их перед необходимостью освящения места будущей обители.

²⁸ Еще И.У. Будовниц обратил на это внимание: *Будовниц И.У.* Указ. соч. С. 114, 357–358. Данный мотив характерен как для Павла Обнорского – одного из виднейших пустынножителей Руси –, так и для Димитрия Прилуцкого, основавшего монастырь в пригороде Вологды.

В диссертации не рассмотрены жития преподобных, создавших монастыри по велению и при полной поддержке светской власти, а также не подвизавшихся какое-то время на месте их основания²⁹. В данных памятниках отсутствуют эпизоды сакрализации пространства, поэтому они не представляют интереса для настоящего исследования. Также не учитываются монастырские описи, поскольку проблематика сакрализации рассматривается с точки зрения восприятия этого процесса агиографами.

Прежде всего анализу подлежали древнейшие редакции житий. Именно они приближают исследователя к пониманию представлений автора о сакрализации, поскольку жития нередко создавались вскоре после смерти «героя», а их источниками зачастую были воспоминания его учеников и их современников. Если взгляды более поздних редакторов отличались от осмысления событий в древнейшем варианте жития, исследовались и последующие редакции памятника для выявления развития представлений книжников о сакрализации пространства.

Степень изученности темы. Историки преимущественно интересовались прямыми или косвенными упоминаниями исторических свидетельств, на их основе выстраивая хронологию жизни святого и изучая начальную историю монастыря. Филологи же, как правило, занимались рукописной традицией памятников, историей житийных текстов и агиографической топикой. Порой эти интересы пересекались. В дореволюционной историографии агиографические памятники рассматривались преимущественно как исторический источник в

²⁹ Среди них жития Саввы Сторожевского, Евфимия Суздальского, Афанасия Высоцкого и пр.

В Житии Паисия Угличского прослеживается тесная связь инока с угличским князем Андреем Большим, тем не менее, это не позволяет поставить преподобного в один ряд со святыми, основавшими монастыри по воле князей. Прп. Паисий изначально сам поселился в отшельнической келье и лишь со временем князь уговорил его основать обитель (*Шокарев С.Ю.* Андрей Большой Углицкий. Судьба и эпоха. Углич, 2022. С. 175).

позитивистском ключе³⁰. Работы второй половины XIX – начала XX вв. заложили основу последующего изучения агиографии³¹, они не теряют актуальности и сегодня. Культурологи и отдельные филологи в современной историографии отчасти опирались на житийный материал, касаясь различных аспектов сакрализации. Однако они нередко обходили стороной литературную историю памятников и исторический контекст описываемых событий, а также подкрепляли свои изыскания богатыми фольклорными источниками, одновременно ориентируясь на символы и смыслы книжной и народной культуры.

Обратимся к рассмотрению концепций сакрализации пространства начиная с природно-географических характеристик места в агиографии. Процесс сакрализации неразрывно связан с местом отшельничества преподобных. Ученые долго не изучали данный вопрос самостоятельно, задавали общий тон восприятия этого аспекта «монастырского возрождения».

В.О. Ключевский отводил важнейшее место природно-географическому фактору в монастырской колонизации, обосновывая общее движение пустынных монастырей на север³². Впоследствии историки рассматривали именно колонизационный характер иноческого движения³³. К.А. Аверьянов указывает на то, что в действительности монастыри никогда не существовали вдали от поселений. Он полагает, что места для основания монастырей определялись, скорее, политическими и военными факторами³⁴.

³⁰ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. I–III, 358, 363, 366; Яхонтов И.А. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1882. С. 8–10, 332–333.

³¹ Важное методологическое значение имеют труды А.П. Кадлубовского, который убедительно показал, что агиографы избирательно включали в жития факты из жизни святых, которые отражали мирозерцание авторов, их окружения и даже преподобных. См.: Кадлубовский А.П. Указ. соч. С. 163–168.

³² Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 2. М., 1912. С. 265–266.

³³ Там же. С. 270; Смолич И.К. Русское монашество (988–1917). Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 47; Камкин А.В. Православная церковь на севере России. Вологда, 1992. С. 70–72.

³⁴ Аверьянов К.А. О местах основания русских монастырей в XIV–XV веках // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2. Сакральная география и традиционные

Е.В. Романенко показала, как, согласно житиям, подвижники искали по лесам и болотам подходящую пустынь для основания монастыря. Также исследователь указывает на полярные характеристики различных пространств: неудобство для проживания одних мест и особая красота иных обретенных пустыней³⁵. М.М. Лоевская пришла к выводу, что эстетическое восприятие природы не было свойственно агиографическим памятникам, поскольку она изображалась в источниках в символическом или назидательном значении³⁶. А.Е. Тарасов показал, что в агиографии понятие «место красно» подразумевает пригодность пространства для отшельничества и монастырского строительства. Выявляя признаки негативной характеристики леса, автор пришел к выводу о наличии символической и практической необходимости для аскетов поселиться на берегах водоемов, «относительно свободных от действия бесов»³⁷.

Следующий блок посвящен рассмотрению концепций и подходов к изучению сакрализации пространства как процесса и совокупности практик, которым прибегали преподобные основатели монастырей XIV–XV вв.

В.Н. Топоров впервые в историографии предложил целостный взгляд на сакрализацию пространства в целом и стал устойчиво использовать это понятие. Он рассмотрел эту проблематику через модель мифа на примере древневосточной, античной и средневековой традиций мифологических, фольклорных и литературных текстов. В.Н. Топоров обосновывал следующую модель. При достижении конечной сакральной цели «герою» повествования было необходимо уничтожать опасности, в том числе злых духов, что и открывало доступ к сакральному центру. Освящение пространства и его

этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России. Архангельск, 2006. С. 348–350.

³⁵ Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 11, 14–15.

³⁶ Лоевская М.М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: автореф. дис. ... д-ра. культурологии. М., 2005. С. 37.

³⁷ Тарасов А.Е. Природа, житийная топка и традиционная культура: к вопросу об основании монастырей на Русском Севере // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2020. № 1 (17). С. 203–213.

ключевых точек достигалось помещением в отмеченных точках сакральных символов – креста или иконы, окончательным сакральным центром мог становиться крест и храм. Познание и освоение места происходило через изгнание злого, деструктивного начала³⁸. Также В.Н. Топоров сформулировал идею сакрализации как превращение «чужого» места в «свое»³⁹.

Культуролог Н.М. Терехин на основе изысканий В.Н. Топорова оформил четкую парадигму сакрализации на примере обителей Русского Севера: крест – часовня – храм – монастырь. Она предполагает последовательное возведение этих объектов на месте подвигов отшельника. Автор придавал ключевое значение кресту как исходному символу освящения места⁴⁰. Данный тезис, восходящий к концепции В.Н. Топорова, получил наибольшее развитие в историографии. В.П. Столяров в статье о сакральных комплексах Соловков подтвердил, что крест зримо и символически обозначал принадлежность пустынных земель к православному миру. Также крест становился орудием борьбы с «нечистой» силой⁴¹. Е.А. Рыжова сопоставила агиографические известия о водружении креста преподобными и обосновала значимость и устойчивость данного мотива в житиях⁴². А.Г. Авдеев рассматривал установку «начального» креста в качестве действительно существовавшей традиции в «русской Фиваиде»⁴³.

Исследователи наиболее часто обращались к эпизодам духовной брани преподобных. Данный интерес слабо проявлялся в дореволюционной и

³⁸ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 256, 259, 262, 266.

³⁹ Он же. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 479–480, 505.

⁴⁰ Терехин Н.М. Указ. соч. С. 56.

⁴¹ Столяров В.П. Духовно-символическое пространство сакральных комплексов России как объект национального наследия (на примере Соловецкого архипелага) // Ставрографический сборник. Кн. 1. М., 2001. С. 118.

⁴² Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставленне креста на месте основания монастыря» в агиографической традиции Русского Севера // От Средневековья к Новому времени: сборник статей к 80-летию О.А. Белобровой / Под ред. М.А. Федотовой. М., 2006. С. 37–58.

⁴³ Авдеев А.Г. Еще раз о кресте преподобного Савватия Соловецкого // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Вып. 8. Архангельск; М., 2009. С. 59; Он же. Памятники книжности XVII века из Галичского уезда. Житие преподобного Иакова Железоборовского // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 119.

эмигрантской историографии⁴⁴, но получил свое развитие в работах ряда советских ученых⁴⁵. В настоящее время вопросы агиографического осмысления борьбы святых с бесами особенно актуальны в историографии.

Начиная с 1990-х гг. исследователи неоднократно писали о негативной семантике Русского Севера как «нечистого» пространства, населенного бесами, язычниками и другими нечестивцами⁴⁶. Значительное внимание уделялось изучению Соловков. В Средневековье они мыслились центром потустороннего мира и одновременно его границей, где язычники хоронили усопших, что перекликалось с представлением о монахах как о живых, «непогребенных мертвецах», стремившихся к этому загадочному острову в поисках борьбы с бесами, внутреннего преобразования и освящения избранного места⁴⁷. Развивая трактовку феномена «ухода в пустыню», Е.А. Полетаева показала, что ни один пустынный не мог избежать бесовских наваждений, подвизаясь в отшельничестве. Преподобный должен был «освятить молитвой, подвигом воздержания (чистотой) нечистое первоначально пространство (остров, лесной участок), заселенное бесами или диким <...> народом»⁴⁸.

Взгляд Е.В. Романенко на духовную брань затрагивает как природную характеристику места, так и процесс его сакрализации. По Евангелию обиталищем бесов и темных сил были безводные пространства, поэтому пустынножители редко отваживались селиться в такой местности. Но даже в

⁴⁴ Барсов Е.В. Преподобные обонежские пустынножители. Материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Новый олонецкий патерик / Сост. А.В. Пигин. СПб., 2013. С. 348; Кадлубовский А.П. Указ. соч. С. 108–118; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 61, 145.

⁴⁵ Грихин В.А. Лекции по древнерусской литературе. М., 2017. С. 286; Борисов Н.С. Сергей Радонежский. М., 2019. С. 42–43.

⁴⁶ Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 8–11, 34; Макаров Н.А. Русский Север: таинственное средневековье. М., 1993. С. 7–8; Руди Т.Р. Указ. соч. С. 522.

⁴⁷ Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 33–35; Морозов С.В. Постыжение Соловков. Очерки и материалы. М., 2002. С. 77, 80–81; Лаушкин А.В. Преподобный Савватий и пятисотлетняя традиция соловецкого отшельничества // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Вып. 8. Архангельск; М., 2009. С. 67–68; Митрофан (Баданин), епископ. Кольский Север в Средние века. СПб., 2017. Т. 2. С. 80–87.

⁴⁸ Полетаева Е.А. Указ. соч. С. 199.

«безопасных» местах подвижникам грозили бесовские наваждения⁴⁹. Согласно изысканиям М.К. Кузьминой, основание монастыря было заведомо сопряжено с угрозами: бесовские искушения, нападения разбойников и диких зверей. При этом агиографы часто оформляли мотив преобразования «нечистого» пространства в сакральное, освященное молитвой и подвигом преподобного путем противостояния демонам⁵⁰.

Итак, в историографии до сих пор нет комплексного исследования, где был бы рассмотрен широкий круг вопросов, связанных с проблематикой сакрализации пространства, как она запечатлена в памятниках русской агиографии, не определен полный круг практик освящения места поселения основателя монастыря в XIV–XV вв. Господствующие представления о сакрализации, восходящие к концепциям В.Н. Топорова и Н.М. Терехина, опираются на единичные житийные примеры, поэтому выявленные концепции требуют внимательной проверки на агиографических источниках и возможной корректировки.

Научная новизна. Впервые предпринята попытка комплексного исследования проблематики сакрализации пространства на примере памятников агиографии русского Средневековья. В данной работе решается вопрос о точке отсчета создания монастыря, определяется модель сакрализации и анализируются ее вариации. Материалы диссертации представляют наиболее целостный взгляд на духовное преобразование «чужого», иномирного пространства в святое место, с точки зрения взаимоотношения текста, действительности и представлений агиографа, его «героев» и окружения об этой действительности.

Теоретическая значимость исследования. Результаты исследования существенно дополняют представления как об истории русского монашества, так и об агиографии. Они позволяют увидеть целостную картину процесса духовного освоения места преподобными и основания обители. Предлагаемый

⁴⁹ Романенко Е.В. Указ. соч. С. 16–20, 24–25, 30–31.

⁵⁰ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 147, 161–162.

подход возможно использовать при дальнейшем изучении монашества как домонгольской Руси, так и XVI–XVII вв., а также при сравнении с иноческими традициями других православных культур Средневековья и раннего Нового времени.

Практическая значимость исследования состоит в том, что его результаты могут использоваться при подготовке учебно-методических пособий, общих и специальных учебных курсов по истории России XIV–XV вв. Материалы диссертации будут полезны для экскурсоводческой деятельности в современных монастырях и музеях, связанных с церковной историей и древнерусским наследием. Отдельные положения диссертации рассматривались в рамках семинарских занятий на I курсе исторического факультета МГУ (2020–2023 гг.), а также использовались в ходе ведения экскурсий в Соловецком морском музее (2018–2021 гг.).

Достоверность проведенного исследования определяется широтой источниковой базы, включающей в себя весь массив как рукописных, так и опубликованных памятников агиографии XV–XVIII вв., посвященных основателям монастырей XIV–XV вв., комплекс архиерейских грамот XV–XVII вв., а также подборку античных, византийских и русских источников о восприятии северной природы.

Апробация результатов исследования. Настоящая диссертация прошла обсуждение на кафедре истории России до начала XIX века исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова и была рекомендована к защите.

Основные идеи и положения работы изложены в 15 научных работах автора общим объемом 11 п.л.⁵¹, в том числе в 5 публикациях общим объемом

⁵¹ *Носов А.В.* О некоторых особенностях монашеской традиции преп. Сергия Радонежского // Историческое обозрение. 2018. Т. 19. С. 61–63; *Он же.* Основатели монастырей и практики сакрализации пространства Русского Севера в конце XIV–первой четверти XV вв. // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. Выпуск 6: Шестые чтения памяти академика РАН Л.В. Милова. Материалы к международной научной конференции. Москва, 21–22 ноября 2019 г. М., 2019. С. 55–59; *Он же.* Вторая редакция жития прп. Авраамия Галичского: к вопросу о внесенных изменениях в текст первой редакции // Язык,

5 п.л. в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ имени М.В. Ломоносова по группе специальностей 5.6. – Исторические науки⁵².

Структура диссертации организована в соответствии с проблемно-хронологическим принципом. Работа состоит из введения, четырех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка использованных источников и литературы, а также приложения.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Архиерейские грамоты, благословлявшие основание монастыря, практически неизвестны. Вероятно, иерархи благословляли создание обители лишь в устной форме. По храмозданным грамотам монастырские церкви освящались игуменом обители или соборным протопопом, представлявшим

книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе. Труды IV Международной научной конференции. М., 2019. С. 254–260; *Он же*. Начальная история монастыря прп. Арсения Коневского и Святая Гора Афон // *Novogardia*. 2019. № 4. С. 148–161; *Он же*. Уваровская редакция Жития Лазаря Муромского и начальный процесс сакрализации Обонежья в середине XIV века // Чтения памяти И.И. Кузнецова. Материалы Всероссийской конференции 12–13 ноября 2019 г. М., 2020. С. 73–81; *Он же*. Формирование сакральной топографии Муромского острова во второй половине XIV в. по Житию Лазаря Муромского // *Вестник Университета Дмитрия Пожарского*. 2020. № 1 (17). С. 161–183; *Он же*. Кирилл Белозерский в Симоновом монастыре: штрихи к биографии святого // *Восстанет цесарь в опустевшей земле: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова*. СПб., 2020. С. 80–88; *Он же*. К вопросу о взаимосвязи природной и сакральной характеристики Соловков в Житии Зосимы и Савватия Соловецких // *Поморские чтения–III. Сборник материалов. Мезень-Архангельск*, 2021. С. 77–85; *Он же*. Жития Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского об основании новых монастырей // *История и культура Ростовской земли*. 2020. Ростов, 2021. С. 151–158; *Он же*. Агиографы XV–XVII вв. об участии новгородских посадников в основании общежительных монастырей // *Материалы IV Научных чтений памяти профессора В.А. Плугина. История России, русской культуры и русской церкви в IX–XVIII столетиях*. М., 2022. С. 50–57.

⁵² *Носов А.В.* Малоизученный список Летописца Солигаличского Воскресенского монастыря // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви*. 2021. № 100. С. 165–184; *Он же*. «Духовная брань» преподобных в XIV–XV вв. в ходе сакрализации пространства // *Вестник Московского университета. Серия 8: История*. 2022. № 1. С. 3–21; *Он же*. К вопросу об изучении монашеской традиции. С. 68–75; *Он же*. Об одном аспекте основания русских монастырей в XIV–XV вв. // *Человеческий капитал*. 2023. № 2 (170). С. 19–26; *Он же*. Природно-географические характеристики места расположения будущего монастыря в житиях преподобных XIV–XV вв. в контексте сакрализации пространства // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2023. № 3 (93). С. 29–47.

иерарха. В подавляющем большинстве житийных источников появление церкви не отождествляется с появлением монастыря, а его основание представляет собой длительный и многосложный процесс. В полном виде он подразумевает собирание братии в месте подвижнической жизни преподобного, получение санкции епископа (устное благословение, храмозданная грамота и антиминос) и прав на земли будущего монастыря (у князей, посадников или бояр), строительство, освящение и украшение церкви, возведение иных построек общежитийного монастыря (трапезная, хлебня, поварня и пр.).

2. Житийные описания природно-географических особенностей места вселения отшельника тесно связаны с сакрализацией и преимущественно содержат негативные характеристики. Они предстают как «нечистые» места, в которых обитают демоны и нечестивцы. Ключевыми маркерами отрицательно воспринимаемого пространства являются движение на север, суровый климат, необходимость преодоления опасных водных объектов, лесные чащи и непроходимые болота. Агиографы конструировали контрастный образ места в момент до его духовного освоения, чтобы продемонстрировать преобразование пространства в ходе сакрализации из «чужого» в «свое».

3. Восприятие природы и географического положения места в русской агиографии лежит в русле библейских, античных, византийских и древнерусских представлений. Согласно житиям византийских и русских преподобных, пустыни (в случае с Русью – леса) являются обиталищем демонов, с которыми боролись отшельники. Иные житийные характеристики не пересекаются, что обусловлено природно-географическим своеобразием пустынь Северной Африки и Палестины, а также лесов Русского Севера.

4. Общая модель сакрализации пространства представляется следующим образом. На избранном месте отшельники в первую очередь ставили крест и келью (шалаш, хижину). Устойчивость данного мотива и факты сохранения крестов преподобных позволяют воспринимать описание

этих практик не только как литературный топос, но и как действительное поведение отшельников, подкрепленное традицией. Подвиги молитвы и воздержания приводят к противостоянию пустынножителей с демонами, в котором преподобные одерживают победу. Лишь после поражения бесов (изгнания сил зла с избранного места) становится возможным основание монастыря. Сакрализация пространства завершается возведением и освящением храма и, как следствие, созданием обители (речь идет о завершении сакрализации необходимой для основания монастыря). Это олицетворяло окончательное преобразование некогда «нечистого» пространства в место святое.

5. Духовная брань имеет ключевое значение в сакрализации пространства. Появление преподобных в пустынных местах и духовное подвижничество в представлениях агиографов мыслились нападением на бесов. Демоны, считавшиеся хозяевами этих мест, принимали человеческий или звериный облик, чтобы прогнать пустынножителя. Чаще всего духовное противостояние выражалось в испытании страхом физической опасности. Согласно житиям, иноки использовали в качестве оружия для борьбы с бесами крест и молитвы (Иисусова, молитвы из стихов различных псалмов). Агиографы рассматривали конфликты святых с разбойниками, язычниками и местными жителями исключительно сквозь призму духовной брани с бесами. Наиболее выразительна борьба с язычниками, которые мыслились бесопоклонниками. Отсюда в агиографии практически полностью отсутствуют сведения о миссионерской деятельности преподобных XIV–XV вв.

Обзор источников

Главным источником настоящей диссертации стал комплекс житий преподобных основателей монастырей XIV–XV вв., созданных в XV–XVIII вв. Обзор памятников разделяется на три блока, связанных с этапами в развитии русской агиографии: 1) жития XV – первой трети XVI вв., 2) памятники агиографии макарьевской эпохи и второй половины XVI в., 3) жития XVII–XVIII вв. Обзор житий выстроен в хронологической последовательности.

Жития XV – первой трети XVI вв. Памятники этого времени представлены сочинениями как анонимных и малоизвестных книжников, так и выдающихся агиографов – Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Характерными чертами памятников эпохи служат своеобразие стилей отдельных агиографов, относительная наполненность историческими свидетельствами, отсутствие ориентации на жития Пахомия Логофета (хотя отдельные памятники не лишены заимствований из сочинений сербского автора).

Житие Сергия Радонежского. Считается, что первым литературным памятником о прп. Сергии стало похвальное слово, написанное его учеником, Епифанием Премудрым в 1412 г.⁵³ В 1417–1418 гг. Епифаний создал Житие святого на основе собранных им свидетельств. Исследователи установили первую редакцию памятника – епифаньевскую. Она включает в себя текст предисловия, первых 10 глав до рассказа «Об изведении источника» и похвальное слово. Однако и эта редакция содержит мелкие поздние вкрапления⁵⁴. Епифаний также опирался на массив переводных и древнерусских литературных произведений. Неотъемлемая черта епифаньевского стиля – «плетение словес», сочетавшее в себе сложные

⁵³ Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998. С. 95.

⁵⁴ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 99, 101; Дробленкова Н.Ф. Житие Сергия Радонежского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 331–332; Клосс Б.М. Житие Сергия Радонежского. С. 155; Кириллин В.М. Очерки о литературе Древней Руси. Сергиев Посад, 2012. С. 83–89.

цепочки эпитетов, сравнений, риторических оборотов⁵⁵. Исследователи высоко ценят этот памятник за обилие исторических свидетельств и внимание автора к психологическому состоянию «героев»⁵⁶.

В 1438–1459 гг. Житие было переработано и упрощено Пахомием Логофетом, создавшего пять редакций⁵⁷. Рукописная традиция Жития прп. Сергия насчитывает более 300 списков при 12 редакциях. Популярная переработка Жития Пахомием Сербом затмила собой сочинение Епифания. Оно известно лишь в списках XVI–XVII вв. Пространной редакции, которая включает 20 глав неопределенного авторства (следы предварительной работы Епифания или позднейшей редактуры Пахомия)⁵⁸.

Использованный текст Жития содержит наибольшее количество фрагментов сочинения Епифания. Он составлен на основе публикации архимандрита Леонида (Кавелина) 1855 г., а также по спискам: ОР РГБ. Ф. 304.1. № 663; № 698; ОР РНБ. Соф. № 1493; F.1. 278⁵⁹. Также в диссертации анализируется публикация собственно Епифаниевской⁶⁰, а также Первой Пахомиевской редакции памятника⁶¹.

Житие Кирилла Белозерского. В 1461–1462 гг. Пахомий Серб находился в Кирилло-Белозерском монастыре, где написал житие его основателя. В то время после смерти прп. Кирилла прошло лишь 34 года, и агиограф смог услышать достоверные рассказы о подвижнике от его современников⁶². Пахомий использовал духовную грамоту прп. Кирилла и аскетический сборник «Предание старческое», составленный в обители в

⁵⁵ Дробленкова Н.Ф. Житие Сергия Радонежского. С. 334.

⁵⁶ Лихачев Д.С. Культура Руси эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М., 1962. С. 62; Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72–74, 80; Грихин В.А. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого // Филологический сборник. Вып. XII. Алма-Ата, 1973. С. 81–82; Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 102–103.

⁵⁷ Клосс Б.М. Житие Сергия Радонежского. С. 161, 165, 168, 170, 207.

⁵⁸ Там же. С. 12; Кириллин В.М. Очерки о литературе. С. 89.

⁵⁹ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 254–410, 556.

⁶⁰ Житие Сергия Радонежского (Епифаниевская редакция) // Клосс Б.М. Житие Сергия. С. 285–342.

⁶¹ Житие Сергия Радонежского (Первая Пахомиевская редакция) // Там же. С. 343–375.

⁶² Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 123, 158.

середине – второй половине XV в.⁶³ Ученые выделяют три редакции памятника. 1-я редакция (Пространная) была окончена Пахомием в 1462 г. Ее древнейший список датируется 1474 г. (ОР РГБ. Ф. 304.1. № 764). Тогда же Пахомий создал 2-ю редакцию, сократив первоначальный текст⁶⁴. На рубеже XV–XVI вв. на основе 1-й редакции было создано Краткое Житие прп. Кирилла, которое отразило в тексте поздние особенности аскетических практик⁶⁵. По оценкам исследователей это сочинение Пахомия более других насыщено сведениями о пустынножительстве и монастырском быте⁶⁶.

В данной работе использована 1-я редакция Жития Кирилла Белозерского⁶⁷.

Житие Димитрия Прилуцкого. Рукописная традиция памятника насчитывает более 200 списков⁶⁸. Ученые выделяют четыре редакции Жития. Наиболее ранняя (Стишная) редакция с пятью чудесами, без похвалы и предисловия была создана до 1450 г. игуменом Прилуцкого монастыря Макарием⁶⁹. К концу XV в. в связи с началом общерусского почитания прп. Димитрия появилась 2-я редакция. В середине XVI в. был создан вариант этой редакции, вошедший в состав Великих Миней-Четий (ВМЧ) митрополита Макария⁷⁰. Также исследователи выделяют еще три редакции памятника. Л.А.

⁶³ *Семячко С.А.* Тексты старческой традиции в списках инока Ефросина // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. СПб., 2014. С. 125, 135, 137.

⁶⁴ *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 173.

⁶⁵ *Карбасова Т.Б., Шевченко Е.Э.* Краткое Житие Кирилла Белозерского // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. М., 2014. С. 5, 11, 22.

⁶⁶ *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб (Логофет). С. 173.

⁶⁷ Житие Кирилла Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Сост. *Г.М. Прохоров*. СПб., 1994. С. 50–167.

⁶⁸ *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии (жития Дмитрия, Дионисия, Григория) // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. *А.С. Герда*. СПб., 2003. С. 11.

⁶⁹ Преподобный Димитрий Прилуцкий. Житие и Служба / Изд. подгот. *С.А. Семячко, Ф.В. Панченко*. Вологда, 2018. С. 30, 40–45.

⁷⁰ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 270–271; *Беловолова Т.Н. (Украинская)*. Ранняя редакция Жития прп. Димитрия Прилуцкого, Вологодского чудотворца // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 249–252.

Дмитриев показал, что несмотря на отвлеченность Жития от исторических фактов, многие его свидетельства восходят к действительности⁷¹.

В данной работе изучаются публикации списков Стишной (ОР РНБ. Q.I.1447. (конец XVI – начало XVII вв.))⁷², Немакарьевской (ОР РГБ. Ф. 247. № 673.1 (начало XVI в.))⁷³ Минейной (Макарьевской) редакции (ОР РНБ. Соф. № 1361 (XVI в.))⁷⁴.

Житие Арсения Коневского. Памятник был создан коневским игуменом Варлаамом вскоре после кончины святого в 1447 г., когда были свежи предания о его жизни и о монастырской истории⁷⁵. Известно 15 списков Жития, но вопрос о его редакциях остается открытым. В.О. Ключевскому были известны только отрывки условно «Первоначальной» редакции Жития (ОР РГБ. Ф. 304.I. № 806)⁷⁶. Н.А. Охотина-Линд датировала этот список концом 1530-х гг. и установила, что его содержание соответствует четвертой и пятой главам Жития прп. Арсения из полных списков XVII–XVIII вв.⁷⁷ Наиболее ранний полный список Жития – РГАДА. Ф. 201. № 52 (середина XVII в.). Многие свидетельства Жития согласуются с известными эпизодами биографии новгородских архиереев, историей Лисицкого монастыря и русско-афонских контактов конца XIV – первой половины XV вв.⁷⁸

В данном исследовании изучается Житие прп. Арсения по публикации списка РГАДА. Ф. 201. № 52 (середины XVII в.)⁷⁹.

⁷¹ Дмитриев Л.А. О «Житии Дмитрия Прилуцкого» // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 191–193.

⁷² Житие Дмитрия Прилуцкого (Стишная редакция) // Преподобный Дмитрий Прилуцкий. С. 97–109.

⁷³ Там же. (Немакарьевская редакция). С. 111–120.

⁷⁴ Житие Дмитрия Прилуцкого // Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2003. С. 69–94.

⁷⁵ Житие Арсения Коневского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 773–775.

⁷⁶ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 357.

⁷⁷ Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 107.

⁷⁸ Бобров А.Г. Книгописная мастерская Лисицкого монастыря: (Конец XIV–первая половина XV в.) // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 79, 82, 89; Житие Арсения Коневского. С. 160.

⁷⁹ Житие Арсения Коневского. С. 154–180, 755.

Житие Саввы Вишерского. В 1464–1472 гг. Пахомий Серб составил Житие на основе записок игумена Саввиного монастыря Геласия⁸⁰. В.О. Ключевский справедливо заметил, что Пахомий мало знал о святом, поскольку период жизни прп. Саввы до основания обители описан бегло и с большими пробелами⁸¹. Однако Житие содержит некоторые важные сведения об интересующих практиках, очевидно, попавших в текст памятника из записок Геласия. Житие прп. Саввы известно в четырех редакциях и около 50 списках XV–XVII вв. Самый ранний список Краткой (первой) редакции – ОР РНБ. Соловецкое собр., № 518/537 (1494 г.). Затем Пахомий составил Пространную редакцию, сохранившуюся в четырех вариантах. Позднее были созданы еще три редакции⁸².

Исследование изучает Житие по списку Пространной редакции из собрания МДА⁸³ (XVI в.)⁸⁴.

Житие Дионисия Глушицкого. Житие было создано Иринархом Глушицким в 1495 г. на основе записей о святом и устных рассказов⁸⁵. Другим источником Жития стала не сохранившаяся монастырская летопись⁸⁶. Всего известно 79 списков Жития, из них 37 относятся к XVI в. С.А. Семячко выделяет четыре древнерусских редакции, две редакции Нового времени и несколько проложных редакций и их вариантов⁸⁷. Основная редакция – самая ранняя (начала XVI в.), она наиболее близка к первоначальному, поэтому

⁸⁰ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 156–157; Белоброва О.А. Геласий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 144; Прохоров Г.М. Пахомий Серб (Логофет). С. 174; Федотова М.А. К вопросу о Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 550.

⁸¹ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 157.

⁸² Федотова М.А. Указ. соч. С. 548.

⁸³ ОР РГБ. Ф. 173.1. № 12 (15). Л. 370–379.

⁸⁴ Леонид (Кавелин), архимандрит. Сведения о славянских рукописях, поступивших из хранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. Вып. 2. М., 1887. С. 28.

⁸⁵ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 193.

⁸⁶ Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подг. Г.М. Прохоровым и С.А. Семячко. СПб., 2005. С. 84–85.

⁸⁷ Там же. С. 78.

богата историческими подробностями⁸⁸. Житие прп. Дионисия стало источником многих агиографических сочинений, в том числе Григория Пельшемского, Амфилохия Глушицкого и Александра Куштского⁸⁹.

В данной работе используется публикация Основной редакции по списку 1520-х гг. (ОР РНБ. Соф. собр. № 438)⁹⁰.

Житие Григория Пельшемского. Житие было создано в конце XV в.⁹¹, но памятник сохранился в редакциях середины – второй половины XVI в., которые были доработаны независимо друг от друга. Основными источниками заимствований Жития прп. Григория стали Житие Дионисия Глушицкого (в большей степени) и Димитрия Прилуцкого. Однако они почти не отразились в Первоначальной редакции⁹². Ее незначительно измененный вариант сохранился в единственном списке второй половиной XVI в. (ОР РГБ. Ф. 304.I. № 693)⁹³. В середине XVI в. была создана Минейная редакция, вошедшая в Успенский список ВМЧ и Минею Германа Тулупова 1627 г.⁹⁴ Житие «Редакции сборников», как правило, располагается в агиографических сборниках, отсюда и получила свое название⁹⁵.

В работе Житие изучается по рукописи Первоначальной редакции⁹⁶ и по публикации Редакции сборников (ОР РНБ. Собр. Погодина. № 853 (XVI в.))⁹⁷.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких. В конце XV в. соловецкий книжник Досифей дважды приступал к созданию Жития на основе рассказов

⁸⁸ *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии. С. 48.

⁸⁹ *Печников М.В., Семячко С.А.* Дионисий Глушицкий // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 250.

⁹⁰ *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии. С. 48; Житие Дионисия Глушицкого // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. *А.С. Герда.* СПб., 2003.

⁹¹ *Семячко С.А.* Григорий Пельшемский // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 536.

⁹² *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии. С. 58–62.

⁹³ *Семячко С.А.* Григорий Пельшемский. С. 536; *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии. С. 63.

⁹⁴ *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии. С. 62

⁹⁵ Там же. С. 51–53.

⁹⁶ ОР РГБ. Ф. 304.I. № 693. Л. 153–170 об.

⁹⁷ Житие Григория Пельшемского // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Григория Пельшемского / Под ред. *А.С. Герда.* М., 2003. С. 4, 147.

прп. Германа. Он передал второй вариант своего текста ссыльному митрополиту Спиридону-Савве, который окончательно оформил его в Житие в 1503 г.⁹⁸ Условно «Спиридоньевской» названа наиболее ранняя редакция, известная в пяти списках. Ее древнейший список – ОР РГБ. Ф. 205. № 192 (конволют первой половины XVI в.)⁹⁹. Редакция включает мало фактических сведений¹⁰⁰. Следующая редакция («I Стилистическая») вошла в ВМЧ¹⁰¹. Долгое время считалось, что Волоколамский список Жития 1520–1530-х гг. (ОР РГБ. Ф. 113. № 659) отражал Спиридоновскую редакцию¹⁰². Однако С.В. Минеева опровергла это мнение. Ключевым разногласием была невозможность объяснения, почему данная редакция дошла до нас в единственном списке, а элементы первоначального текста не отразились ни в одной из позднейших редакций. Также Волоколамский список лишен авторской приписки Спиридона¹⁰³. С.В. Минеева убедительно показала, что I Стилистическая редакция стала источником для текста из Волоколамского списка, который получил название I Дополненной редакции. Она отличается обилием вставок фактического характера, которые дополняют текст источника и приводят его в соответствие с агиографическим каноном¹⁰⁴.

Всего рукописная традиция Жития Зосимы и Савватия Соловецких насчитывает 11 редакций, сохранившихся в 360 списках XVI–XVII вв.¹⁰⁵ В работе исследуется публикация трех ранних редакций 1503–1530-х гг.

Житие Евфросина Псковского. В 1480-е гг. в Спасо-Елеазаровском монастыре была написана Повесть об аллилуе, посвященная богословскому

⁹⁸ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 198–200; *Дмитриева Р.П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 266.

⁹⁹ *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. I. С. 128.

¹⁰⁰ Там же. 132, 148.

¹⁰¹ Там же. С. 145.

¹⁰² *Дмитриева Р.П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 266.

¹⁰³ *Минеева С.В.* Указ. соч. С. 14, 146–147.

¹⁰⁴ Там же. С. 148–153.

¹⁰⁵ Там же. С. 24–29, 126.

спору в Пскове, в котором участвовал прп. Евфросин. Повесть стала Первоначальной редакцией Жития¹⁰⁶, либо была составлена чуть раньше и легла в ее основу¹⁰⁷. Около 1547 г. псковский агиограф Василий-Варлаам на основе Повести составил расширенную «Васильевскую» редакцию. Она насчитывает 48 списков¹⁰⁸. В.И. Охотникова также выделяет еще три редакции, каждая из которых сохранилась в единственном списке¹⁰⁹, а М.В. Первушин – девять Кратких редакций¹¹⁰.

В данной работе изучается публикация древнейшего списка Васильевской редакции Жития прп. Евфросина (ОР ГИМ. Син. № 634)¹¹¹.

Житие Пафнутия Боровского. В начале XVI в. Вассиан Санин, ученик старца и брат Иосифа Волоцкого, написал первоначальный текст Жития с опорой на рассказ о смерти прп. Пафнутия (1477–1478 гг.). Памятник дошел до нас в Отдельной и Минейной редакции, составленных до середины XVI в.¹¹² Сведения о жизни преподобного также отразились в Волоколамском патерике (1540-е гг.)¹¹³. Отдельная редакция менее стилизована под формат ВМЧ и отличается большей полнотой. В частности, она содержит природные характеристики места основания монастыря. Вопрос о взаимоотношении между полными редакциями Жития не решен¹¹⁴. При написании Жития Вассиан использовал личные воспоминания и устные источники информации:

¹⁰⁶ Первушин М.В. «Житие преподобного Евфросина Псковского»: некоторые аспекты изучения // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15. М., 2010. С. 28, 34, 38–41.

¹⁵⁰ Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 2. Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. С. 23–26.

¹⁰⁸ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 250, 254–255; Первушин М.В. Указ. соч. С. 48.

¹⁰⁹ Охотникова В.И. Указ. соч. С. 27–28; Галко В.И. Евфросин Псковский // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 475.

¹¹⁰ Первушин М.В. Указ. соч. 53–68.

¹¹¹ Охотникова В.И. Указ. соч. С. 153.

¹¹² Лурье Я.С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 125; Алексеев А.И. Пафнутий Боровский // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 55. С. 94.

¹¹³ Романова А.А. Иосифо-Волоколамский патерик // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 122; Алексеев А.И. Пафнутий Боровский. С. 95.

¹¹⁴ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 206; Лурье Я.С. Указ. соч. С. 125–126; Алексеев А.И. Пафнутий Боровский. С. 94–95.

рассказы Иосифа Волоцкого, Иннокентия и Исаии Черного¹¹⁵. Для Вассиана не свойственно использование агиографической топики. Он обращается преимущественно к внешней стороне жизни прп. Пафнутия¹¹⁶.

Житие исследуется по публикации рукописи рубежа XVI–XVII вв. из библиотеки Историко-филологического Института князя Безбородко в Нежине (собр. С.П. Шевырева, № 264)¹¹⁷.

Житие Павла Обнорского. Автором Жития считается Протасий – игумен Павло-Обнорского монастыря. Время создания памятника неизвестно, самый ранний список Жития (ОР РНБ. Соф. собр. № 1361) датируется со второй половины 1520-х до 1536 г.¹¹⁸

М.Д. Каган выделяет три редакции Жития: Пространную, Первую Проложную и Краткую¹¹⁹. Пространная – самая распространенная редакция. Она содержит самое большое количество биографических сведений о святом¹²⁰. Однако ни в нее, ни в другие редакции Жития не вошли некоторые факты о прп. Павле, содержащиеся в житиях Авраамия Галичского, Дионисия Глушицкого и Сергия Нуромского¹²¹. М.С. Егорова показала, что Пространная редакция памятника включает в себя множество заимствований из житий восточных святых, содержащихся в Сборнике Нила Сорского¹²². Житие

¹¹⁵ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 206.

¹¹⁶ Житие Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным / Изд. *А.П. Кадлубовский*. Нежин, 1898. С. 5, 8; *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы. С. 210, 212–213; *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. С. 129.

¹¹⁷ Житие Пафнутия Боровского. С. 20–52.

¹¹⁸ *Клосс Б.М.* Очерки по истории русской агиографии. С. 262; *Пигин А.В.* К изучению Жития Павла Обнорского // Русская историческая филология: Проблемы и перспективы. Доклады Всероссийской научной конференции памяти Н.А. Мещерского. Петрозаводск, 2001. С. 326.

¹¹⁹ *Каган М.Д.* Житие Павла Обнорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 316.

¹²⁰ *Захарова М.В.* Житие Павла Обнорского в списках XVI–XVII веков // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под ред. *А.С. Герда*. СПб., 2005. С. 7–8.

¹²¹ *Розанов С.П.* Отрывки из неизвестной древнейшей редакции Жития Авраамия Галичского-Городецкого-Чухломского. Варшава, 1912. С. 7–8; *Каган М.Д.* Указ. соч. С. 316.

¹²² *Егорова М.С.* Житие Павла Комельского и Сборник Нила Сорского: «чужой» текст в агиографии // ТОДРЛ. СПб., 2016. Т. 64. С. 260–277; *Егорова М.С.* О полидискурсивности в агиографии: Житие Павла Обнорского и аскетический текст // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2017. Т. 3. С. 134–152.

известно боолее чем в 30 списках XVI–XVIII вв., но о их число кончательно не определено¹²³.

В данном исследовании изучается публикация Жития прп. Павла по самой ранней рукописи (ОР РНБ. Соф. собр. № 1361)¹²⁴.

Памятники агиографии макарьевской эпохи и второй половины XVI в. Далее следует блок житий, составленных в связи с общерусским прославлением сонма святых при митрополите Макарии на соборах 1547 и 1549 гг., а также в течение второй половины столетия. Многие новые памятники и редакции более древних житий были подчинены официальному агиографическому стилю. Для него характерно поглощение исторических свидетельств общими упрощенными оборотами описательного и риторического характера¹²⁵. Исследователи отмечали однотипность и шаблонность многих житий макарьевской эпохи¹²⁶. Однако они чрезвычайно важны для изучения складывания стереотипов книжников, касающихся вопроса как должно освящаться место будущего монастыря. К тому же не мало житий XVI в. содержат уникальные своеобразные черты, позволяющие судить о локальных особенностях восприятия сакрализации.

Житие Иосифа Волоцкого. Житию прп. Иосифа предшествовали неоформленные литературно заметки о биографии святого, составленные вскоре после его смерти в 1515 г. В 1546 г. архиепископ Крутицкий Савва Черный составил Житие Иосифа Волоцкого, которое попало в ВМЧ¹²⁷. Будущий епископ подвизался в Волоцком монастыре и лично знал прп. Иосифа. При составлении Жития он активно использовал воспоминания учеников преподобного, «Надгробное слово» Досифея, Иосифо-

¹²³ Захарова М.В. Указ. соч. С. 6; Шамина И.Н. Павел Обнорский // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 53. С. 713.

¹²⁴ Житие Павла Обнорского // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2005.

¹²⁵ Дмитриева Р.П. Агиографическая школа митр. Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 208–209.

¹²⁶ Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы. С. 220.

¹²⁷ Дмитриева Р.П. Агиографическая школа. С. 209.

Волоколамский патерик и ряд других источников. Сочинение архиепископа Саввы отличается простотой изложения и обилием исторических свидетельств. В последней четверти XVI в. было составлено две редакции памятника¹²⁸. В середине XVI в. было написано новое Житие, содержащие множество разнообразных риторических украшений. Его автором стал, вероятно, сербский агиограф Лев Филолог. Житие отличается высоким книжным стилем и риторическими украшениями. Житие Иосифа Волоцкого – богатый источник по различным вопросам церковной истории конца XV–XVI вв., в частности, подробно повествующий о создании монастыря, однако памятник почти не содержит свидетельств о сакрализации пространства.

В исследовании используются публикации двух вариантов Жития, составленные архиепископом Саввой¹²⁹ и Львом Филологом¹³⁰.

Житие Кассиана Учемского. Рукописная традиция и литературная история Жития прп. Кассиана окончательно не изучена из-за индивидуальных чтений, имеющих почти в каждом списке. По мнению Л.В. Алексеевой, Житие было составлено учемским игуменом Закхеем в середине 1540-х гг.¹³¹ Е.Г. Сосновцева полагает, что Житие появляется лишь в конце XVI – начале XVII вв.¹³² Нет и общепринятой классификации редакций Жития прп. Кассиана. Е.Л. Алексеева выделяет семь редакций, Е.Г. Сосновцева – три основных: Краткую (раннюю), Проложную и Пространную¹³³. Выделяется вариант Пространной старообрядческой редакции конца XVII – первой половины XVIII вв. В частности, она читается в списке ОР РНБ. Ал.-Нев. А-

¹²⁸ Лурье Я.С. Житие Иосифа Волоцкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 273; Алексеев А.И. Иосиф Волоцкий // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25.

¹²⁹ Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким. М., 1886. С. 1–76.

¹³⁰ Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным. М., 1865. С. 77–152.

¹³¹ Алексеева Е.Л. Рукописная традиция жития Кассиана Учемского // Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Учемского / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2008. С. 37.

¹³² Сосновцева Е.Г. Кассиан Грек // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31. С. 488; Она же. Житие Паисия Угличского. Исследование и тексты. М., 2020. С. 37.

¹³³ Там же. С. 487–488.

47 (1780-е гг.). М.Д. Каган выделяет в качестве Особой редакции сокращенный вариант Жития, пересказанный Г.Д. Тихомеровым-Серебрянниковым в Угличском летописце конца XVIII в., а Т.А. Матасова включает его в старообрядческую редакцию¹³⁴.

Житие Кассиана Учемского сохранилось в более чем 15 списках XVII–XIX вв. В диссертации исследуется публикация списка Краткой (ранней) редакции (ОР РНБ. Погод. № 1563)¹³⁵ и список Пространной старообрядческой редакции¹³⁶.

Житие Ферапонта Белозерского. Памятник тесно связан с Житием Мартинаиана Белозерского, с которым их объединяет общая похвала святым и тематическое продолжение. Также оба жития часто следуют друг за другом в рукописных кодексах. Отмечается, что Житие прп. Ферапонта не получило широкого распространения, однако до сих пор отсутствует исследование рукописной традиции памятника. Большое влияние на Житие оказало пахомиевское Житие прп. Кирилла, из которого заимствовались литературные украшения¹³⁷. Пространная редакция Жития прп. Ферапонта была написана перед его канонизацией в 1547–1549 гг. При составлении памятника агиограф активно опирался также на устные предания о святом и на жалованные грамоты Ферапонтову монастырю. В 1662 г. создана Проложная редакция¹³⁸.

В диссертации Житие прп. Ферапонта исследуется по публикации древнейшего списка ОР РНБ. Соф. собр. № 467 (1560-е гг.)¹³⁹.

¹³⁴ Каган М.Д. Житие Кассиана Угличского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 361–366; Матасова Т.А. Прп. Кассиан Учемский–грек из окружения Софьи Палеолог и его канонизация при Михаиле Романове: доверие духовным авторитетам // Управленческое консультирование. 2022. № 2. С. 155.

¹³⁵ Житие Кассиана Учемского // Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Учемского / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2008. С. 117–130.

¹³⁶ ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 320–353.

¹³⁷ Житие Ферапонта Белозерского // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 777.

¹³⁸ Терентьева Е.Э. Житие Ферапонта Белозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 1. С. 340.

¹³⁹ Житие Ферапонта Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартинаиан Белозерские / Сост. Г.М. Прохоров. СПб., 1994. С. 198–232.

Житие Авраамия Галичского. Житие было составлено игуменом Покровского Чухломского монастыря Протасием в 1550-е гг. Известно 29 списков памятника. К ранней редакции относится единственный дефектный список, не имеющий конца (ОР ГИМ. Барс. № 843 (бумага рукописи – 1540–1545 гг.))¹⁴⁰. Наиболее обширна Основная редакция, исправленная и дополненная вставками из Жития Сергия Радонежского. В XVII в. создана 3-я, чухломская редакция¹⁴¹. В работе изучается публикация списка ранней и типичного списка 2-й редакции (ОР ГИМ. Забел. № 463 (1682–1699 гг.))¹⁴².

Житие Макария Калязинского. Памятник был составлен в конце 1540-х гг. – середине XVI в. неизвестным книжником в связи с канонизацией прп. Макария¹⁴³. Основным источником Жития стала «Записка о Макарии Калязинском», написанная в 1524 г. старицей Евфросинией – женой племянника прп. Макария (Василия Александровича Кожина. Другим источником стала 10-я глава Духовной грамоты Иосифа Волоцкого, лично знавшего прп. Макария¹⁴⁴. Автор сопроводил повествование обильными библейскими и святоотеческими цитатами, а также топикой¹⁴⁵. Незначительные дополнения Жития легли в основу Пространной редакции памятника. Она была также распространена в книжности: всего известно 18 списков XVI–XVII вв. и 2 списка XVIII в.¹⁴⁶

В диссертации анализируется публикация Минейной редакции Жития по Успенскому списку ВМЧ (ОР ГИМ. Син. № 992)¹⁴⁷, а также по одному из ранних списков Пространной редакции¹⁴⁸.

¹⁴⁰ Дорощева К.В. Житие преподобного Авраамия Галичского // Вестник церковной истории. № 12 (21, 22). М., 2011. С. 5–7.

¹⁴¹ Там же. С. 7–8.

¹⁴² Житие Авраамия Галичского // Дорощева К.В. Указ. соч. С. 15–22, 22–43.

¹⁴³ Дмитриева Р.П. Агиографическая школа. С. 212; Гадалова Г.С. Преподобный Макарий Калязинский: История почитания. Исследования и тексты. М., 2020. С. 538.

¹⁴⁴ Гадалова Г.С., Пономарева И.Г. Макарий (Кожин) // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 450–451.

¹⁴⁵ Каган М.Д. Житие Макария Калязинского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 293–296.

¹⁴⁶ Гадалова Г.С. Указ. соч. С. 538–539, 548.

¹⁴⁷ Житие Макария Калязинского // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 120–132.

¹⁴⁸ ОР РГБ. Ф.304.1. № 692. Л. 463–478 об.

Житие Макария Унженского. История Жития до сих пор полностью не изучена. Согласно классификации В.О. Ключевского, текст Жития разделяется на Краткую (Первоначальную (XVI в.)) и Пространную редакции (не ранее 1615 и не позднее 1633 г.)¹⁴⁹. По мнению Н.В. Поньрко, Краткая редакция могла появиться вскоре после 1552 г.¹⁵⁰ Д.Р. Ерофеев выделяет еще три редакции Жития¹⁵¹. Исследователи отмечают самобытность памятника, которому присущи оригинальность и обилие исторических свидетельств, ему не свойственны пространные заимствования из других литературных сочинений¹⁵². Житие Макария Унженского известно в 33 списках последней трети XVI – первой половины XVIII вв.¹⁵³

Житие изучается по публикации списка Жития XVIII в. из Нижегородского собрания НБ МГУ (№ 1560)¹⁵⁴.

Житие Саввы Крыпецкого. Житие было создано псковским агиографом Василием-Варлаамом в 1554–1555 гг. Главным источником Жития стали монастырские предания, рассказанные старцами обители, монастырские акты, жития Михаила Клопского, Евфросина Псковского и Варлаама Хутынского¹⁵⁵. Новая редакция памятника была составлена в конце XVI в. Она включает описание 22 чудес и Похвалу прп. Савве. Данная редакция читается в 15 списках¹⁵⁶. В XVII в. появились еще две

¹⁴⁹ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 324; Ерофеев Д.Р. Редакции Жития Макария Желтоводского и Унженского // *Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность*. Вып. 4. СПб., 2001. С. 59; Федорова И.В. Макарий Желтоводский. Житие // *Православная энциклопедия*. М., 2016. Т. 42. С. 410.

¹⁵⁰ Поньрко Н.В. Житие Макария Желтоводского и Унженского // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 291–292.

¹⁵¹ Ерофеев Д.Р. Указ. соч. С. 60–67.

¹⁵² Федорова И.В. Указ. соч. С. 413.

¹⁵³ Ерофеев Д.Р. Указ. соч. С. 60–67.

¹⁵⁴ Житие Макария Унженского // *БЛДР*. СПб., 2005. Т. 13. С. 262–303.

¹⁵⁵ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 258–260; Дмитриева Р.П. Василий (в иноках Варлаам) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 113–114; Охотникова В.И. Псковская агиография. С. 347–348.

¹⁵⁶ Там же. С. 331.

малораспространенные редакции¹⁵⁷. В исследовании используется публикация Жития по списку ОР РГБ. Ф. 206. Q.258. (конец XVI – начало XVII вв.)¹⁵⁸.

Житие Стефана Махрицкого. Житие было создано в 1560–1563 гг. агиографом Иоасафом на основе записок и устных преданий о святом, а также житий Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского¹⁵⁹. Житие слабо изучено, не имеет научного издания¹⁶⁰. Высказывались мнения о наличии двух (Пространной и Месяцесловной)¹⁶¹ или четырех редакций¹⁶². Н.П. Барсуков насчитывал 11 списков Жития XVII–XVIII веков¹⁶³. На сегодняшний день актуальный перечень списков не составлен. Наиболее ранний список (ОР РГБ. Ф. 304.I. № 692 (1580-е гг.)¹⁶⁴) включает Пространную редакцию. В данном исследовании Житие прп. Стефана изучается по древнейшему списку¹⁶⁵.

Житие Козьмы Яхренского. Памятник создан в 1550–1560-х гг. монахом Спасо-Евфимиева монастыря Григорием. В основу памятника было положено Слово похвальное Варлааму Хутынскому (XV в.), также Григорий использовал летописные материалы (сюжет о приходе апостола Андрея на Русь) и рассказы о жизни и двух чудесах прп. Козьмы. А.С. Усачев заметил, что для Жития Козьмы Яхренского характерны обороты и

¹⁵⁷ Там же. 328–330.

¹⁵⁸ Житие Саввы Крыпецкого // *Охотникова В.И.* Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 314–347.

¹⁵⁹ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 278–280; *Белоброва О.А., Соколова Л.В.* Иоасаф // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 407–408; *Алексеев В.Н.* Свято-Троицкий Махрицкий монастырь в истории русской агиографии XVI века // *Уваровские чтения—III.* Муром, 17–19 апреля, 1996 г. Муром, 2001. С. 172; *Романова А.А., Рыжова Е.А.* Иоасаф // *Православная энциклопедия.* М., 2010. Т. 25. С. 183; *Тарасов А.Е.* Был ли епископ Иоасаф Вологодский игуменом Краснохолмского Антониева монастыря? // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* М., 2019. № 1 (75). С. 117.

¹⁶⁰ *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // *Русская агиография.* СПб., 2005. Т. 1. С. 51.

¹⁶¹ *Клыгин Д.* Житие преподобного Стефана Махрицкого: история текста, церковно-историческое значение. Дис. на соискание уч. степени кандидата богословия (Московская Духовная Академия). Сергиев Посад, 2000. С. 9.

¹⁶² *Прихотько К., иер.* Стефан Махрицкий // *Православная энциклопедия.* М., 2022. Т. 66. С. 281.

¹⁶³ *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 543–544.

¹⁶⁴ *Клосс Б.М.* Житие Сергия Радонежского. С. 239; *Минеева С.В.* Указ. соч. С. 314.

¹⁶⁵ ОР РГБ. Ф.304.I. № 692. Л. 707–728.

композиционные приемы, отличающие другие сочинения Григория¹⁶⁶. В настоящее время Житие известно в 5 списках XVII в. В данной работе памятник изучается по публикации списка ОР ГИМ. Увар. № 1006 (первая треть XVII в.), наиболее близкого к архетипу¹⁶⁷.

Житие Александра Ошевенского. Памятник написан в 1567 г. иеромонахом Александром-Ошевенским монастыря Феодосием¹⁶⁸. В.О. Ключевский выделил две редакции Жития: редакцию Феодосия и Сокращенную¹⁶⁹. Т.Б. Карбасова и А.В. Пигин уточнили литературную историю Жития: на основе Пространной редакции на рубеже 1570–1580-х гг. или в первой половине XVII в. была создана более краткая Основная редакция, получившая широкое распространение в рукописной традиции¹⁷⁰. Житие прп. Александра ориентируется на образцы агиографического канона XV–XVI вв. Автор искусно вплетал в повествование заимствования из Священного Писания, творений святых отцов и русских житий¹⁷¹. Житие также изобилует интересными фактографическими подробностями в описании монастырской жизни¹⁷².

¹⁶⁶ Усачев А.С. Списки и источники Жития Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 2 (44). С. 30, 32–36; Он же. Косма Яхренский // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38. С. 207–209.

¹⁶⁷ Усачев А.С. Списки и источники. С. 28–29, 31; Житие Козьмы Яхренского // Он же. Житие Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 1 (43). С. 92–106.

¹⁶⁸ Пигин А.В. Пространная редакция Жития Александра Ошевенского // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2017. Т. 3. С. 206.

¹⁶⁹ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 298–299.

¹⁷⁰ Карбасова Т.Б. О Пространной редакции Жития Александра Ошевенского // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции 11–13 ноября 1997 года. Новгород, 1997. С. 93–95; Пигин А.В. Пространная редакция Жития Александра Ошевенского. С. 218; Он же. «И от своего отечества изгнани быша»: утраченный эпизод в Житии Александра Ошевенского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2022. № 22 (88). С. 158.

¹⁷¹ Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 298; Яхонтов И.А. Указ. соч. С. 88–110; Пигин А.В. Пространная редакция Жития Александра Ошевенского. С. 208–209; Он же. «И от своего отечества изгнани быша». С. 158.

¹⁷² Пигин А.В. «И от своего отечества изгнани быша». С. 158.

Известно 52 списка Пространной и Основной редакций конца XVI–XIX вв.¹⁷³ Пространная редакция Жития исследуется по публикации наиболее раннего списка – ОР ГИМ. Барс. № 783 (конец XVI в.)¹⁷⁴.

Житие Александра Куштского. Первоначальный текст памятника был создан около 1575 г. В рукописях Житие прп. Александра встречается редко, а списки датируются не старше XVII в.¹⁷⁵ С.А. Семячко выделяет три редакции Жития. Редакция А появилась на рубеже XVI–XVII вв. Тулуповская редакция создана в 1627–1632 гг. Редакция В – позднейшая (XVIII в.)¹⁷⁶. Текст Жития восходит к Сказанию о Спасо-Каменном монастыре и эпизодам из Жития Дионисия Глушицкого¹⁷⁷. Памятник содержит мало фактической информации. В настоящей работе Житие прп. Александра изучается по публикации списка Редакции А (БАН. Арх. Д. 235 (начало XVII в.))¹⁷⁸.

Житие Сергия Нуромского. Памятник был составлен в 1584 г. игуменом Покровского Дионисиево-Глушицкого монастыря Ионой. Основой для Жития святого послужили записки упомянутого выше игумена Протасия, а также монастырские предания¹⁷⁹. Всего известно 29 списков жития в рукописях XVII–XVIII вв., 27 из которых относятся к Основной редакции (самый ранний список – конец XVI в.), а два других передают тексты Сокращенной и Проложной редакции¹⁸⁰. В работе используется публикация

¹⁷³ *Пигин А.В.* Пространная редакция Жития Александра Ошевенского. С. 208.

¹⁷⁴ Житие Александра Ошевенского // Там же. С. 220–303.

¹⁷⁵ Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 234–235.

¹⁷⁶ Там же. С. 242; *Черный А., иером.* Александр Куштский // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 527.

¹⁷⁷ Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 241; *Семячко С.А.* Вологодские жития «второго поколения» // Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского / Под ред. *А.С. Герда.* СПб., 2007. С. 5.

¹⁷⁸ Житие Александра Куштского // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 245–253.

¹⁷⁹ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 276; *Павлович Е.А.* К истории создания жития Сергия Нуромского // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под ред. *А.С. Герда.* СПб., 2005. С. 18, 22.

¹⁸⁰ *Павлович Е.А.* Указ. соч. С. 19, 27–28.

самого раннего списка Основной редакции (ОР РНБ. Соф. собр. № 1470 (конец XVI в.))¹⁸¹.

Житие Пахомия Нерехтского. По мнению В.О. Ключевского, Житие прп. Пахомия было создано в конце XVI в. Исследователь отметил, что агиограф, вероятно, пользовался источниками о жизни преподобного, отражавших некоторые реалии XIV в.¹⁸² Л.А. Дмитриев с осторожностью полагал, что исторические известия в Житии указывают на то, что оно было написано одним из учеников святого в 1380–1390-е гг.¹⁸³ Нами были выявлены параллели в чуде об исцелении прп. Пахомием бесноватого с аналогичным сюжетом Жития Сергия Радонежского (см. главу 4). Это обстоятельство не позволяет датировать Житие концом XIV в. И побуждает согласиться с датировкой В.О. Ключевского.

Житие известно в трех списках. Древнейший – ОР ГИМ. Син. № IV (1200) – относится к рубежу XVI–XVII вв.¹⁸⁴ Л.А. Дмитриев отметил, что основная часть текста другого списка (БАН. 17.5.30 (XVII в.)) ближе к протографу, однако памятник в данном списке в два раза короче¹⁸⁵. Диссертация ссылается на публикацию списка БАН. 17.5.30¹⁸⁶.

Житие Иакова Железноборовского. Памятник был составлен на рубеже XVI–XVII вв. (не позднее 1613 г.), а вероятным автором памятника мог быть Григорий Отрепьев (Лжедмитрий I)¹⁸⁷. Подробные пересказы биографии прп. Иакова краеведами XIX – начала XX вв. позволяют говорить о том, что им была известна более полная редакция Жития, включавшая сведения о

¹⁸¹ Житие Сергия Нуромского // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под. ред. А.С. Герда. СПб., 2005. С. 143–202.

¹⁸² Ключевский В.О. Древнерусские жития. С. 311.

¹⁸³ Дмитриев Л.А. Житие Пахомия Нерехтского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 320.

¹⁸⁴ Зонтиков Н.А. Пахомий Нерехтский // Православная энциклопедия. Т. 55. М., 2019. С. 128.

¹⁸⁵ Дмитриев Л.А. Житие Пахомия Нерехтского. С. 321.

¹⁸⁶ Житие Пахомия Нерехтского // Труды IV-го областного историко-археологического съезда в г. Костроме в июне 1909 г. Кострома, 1914. С. 10–17.

¹⁸⁷ Авдеев А.Г. Памятники книжности XVII века. С. 122–124.

чудесах и учениках преподобного¹⁸⁸. Одним из литературных источников памятника стал летописный рассказ о рождении Василия II¹⁸⁹. Житие почти не получило распространения в рукописной традиции. Известен список в составе конволюта рубежа XVIII–XIX вв. – ОР РНБ. Собр. Тит. № 3800, а также пересказы биографии прп. Иакова краеведами XIX – начала XX вв.¹⁹⁰ А.Г. Авдеевым опубликовано Житие по списку второй четверти XIX в., составленного протоиереем М.Я. Диевым – знатоком костромской и галичской книжности¹⁹¹. В диссертации рассматривается список ОР РНБ. Собр. Тит. № 3800.

Житие Паисия Угличского. Памятник был написан угличским книжником на рубеже XVI–XVII вв. Первоначальной является Краткая редакция, которую отличают лаконичность и отсутствие интереса к биографическим деталям¹⁹². Пространная редакция вторична, она встречается в старообрядческих сборниках второй половины XVIII в.¹⁹³ Житие известно по 24 спискам XVII–XIX вв.¹⁹⁴ В качестве источников составитель Жития прп. Паисия использовал жития Варлаама Хутынского и Кирилла Белозерского¹⁹⁵. Житие Паисия Угличского исследуется в диссертации по публикациям Краткой редакции в списке ОР РНБ. Собр. Тит. № 4217 (середина XVII в.)¹⁹⁶ и основного варианта Пространной редакции в списке ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47 (1780-е гг.)¹⁹⁷.

¹⁸⁸ Зонтиков Н.А. Иаков Железноборовский // Православная энциклопедия М., 2009. Т. 20. С. 464.

¹⁸⁹ Авдеев А.Г. Памятники книжности XVII века. С. 120–121.

¹⁹⁰ Зонтиков Н.А. Иаков Железноборовский. С. 464.

¹⁹¹ Авдеев А.Г. Памятники книжности XVII века. С. 124.

¹⁹² Каган М.Д. Житие Паисия Угличского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 317–318.

¹⁹³ Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. С. 93; Она же. Паисий (Гавренев) // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54. С. 215–216.

¹⁹⁴ Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. С. 75–76.

¹⁹⁵ Там же. С. 79–85.

¹⁹⁶ Житие Паисия Угличского (Краткая редакция) // Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. С. 174–196.

¹⁹⁷ Житие Паисия Угличского (Пространная редакция) // Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. С. 203–257.

Жития XVII–XVIII вв. сохраняют тенденции агиографии XVI в.¹⁹⁸, однако сочинения все больше включают свидетельства о своеобразии описываемого места, в котором или близ которого зачастую и создавались жития¹⁹⁹.

Житие Лазаря Муромского. Ранее появление Жития относили к рубежу XV–XVI вв.²⁰⁰, однако А.В. Пигин убедительно доказал поздний вариант датировки (первая треть XVII в.)²⁰¹. Значительную часть Краткой редакции Жития составляет грамота посадника Ивана Фомина прп. Лазарю. Есть мнение, что это поздняя подложная грамота²⁰². А.Е. Мусин считает, что Житие передает текст подлинного акта 1450-х гг., который подтверждал монастырскую купчую середины XIV в.²⁰³ Житие содержит важные свидетельства о взаимоотношениях отшельника с местными язычниками, но в то же время оно наполнено хронологическими неточностями и сомнительными известиями. Данный памятник совмещает в себе традиции нескольких жанров: духовных грамот, житий святых, сказаний об основании монастырей и апокрифических легенд²⁰⁴. Также в нем используется редкая форма автобиографического повествования. Житие сохранилось в трех редакциях. Известны две Пространные редакции середины XVII в., дошедшие в единичных списках: Уваровская (ОР ГИМ. Увар. № 542) и редакции

¹⁹⁸ *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы. С. 284.

¹⁹⁹ *Лоевская М.М.* Указ. соч. С. 38.

²⁰⁰ *Барминская Н.Н.* Повесть о Муромском острове // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 129–130.

²⁰¹ *Пигин А.В.* Житие Лазаря Муромского // Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 42; *Он же.* Известия о новгородском архиепископе Василии Калике в Житии Лазаря Муромского. Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2018. № 3 (73). С. 111, 115.

²⁰² *Валк С.Н.* Начальная история древнерусского частного акта / Вспомогательные исторические дисциплины. М.-Л., 1937. С. 301–303.

²⁰³ *Мусин А.Е.* К проблеме подлинности данной грамоты посадника Ивана Фомина преподобному Лазарю Муромскому // Новгород и Новгородская земля: история и археология (материалы научной конференции). Новгород, 25–27 января 2000 г. Великий Новгород, 2000. Вып. 14. С. 319–324.

²⁰⁴ *Пигин А.В.* Известия о новгородском архиепископе. С. 110.

Ундольского (ОР РГБ. Ф. 310. № 146). Краткая редакция дошла в 13 списках XVIII–XIX вв.²⁰⁵

В работе используется Пространная редакция Жития в Уваровском списке (середина XVII в.)²⁰⁶, а также публикация Краткой редакции²⁰⁷.

Житие Кирилла Челмогорского. Житие состоит из двух частей, написанных в XVII в. разными авторами. Первая часть создана священником Покровской церкви каргопольского с. Лядины Иоанном и представляет собой вступление, подробный рассказ о жизни прп. Кирилла на Челме-горе и посмертные чудеса преподобного. Вторая часть основана на Житии Нила Столобенского и повествует об отшельничестве прп. Кирилла и начале Челмогорского монастыря. К первому варианту относится список ОР ГИМ. Барс. № 794, однако в нем отсутствует риторическое вступление²⁰⁸. Списки Жития единичны и относятся к XVIII–XIX вв. Наиболее ранние – ОР ГИМ. Муз. № 1510 (1720–1740-е гг.), ОР ГИМ. Барс. № 794 (1730–1740-е гг.). В диссертации Житие анализируется по списку Барс. № 794.

Житие Ефрема Перекомского. Данный памятник известен своим неоднозначным содержанием. Житийные свидетельства приведены агиографом отвлеченно, с большим количеством противоречий и грубых ошибок. Автор Жития взял за основу Житие Александра Свирского, заменив отдельные факты из жизни прп. Ефрема. Также он использовал Житие Саввы Вишерского²⁰⁹. Основная редакция памятника была составлена во второй половине XVII в. после возрождения Перекомской обители²¹⁰. Она известна в четырех списках XVIII–XIX в. Проложная редакция сохранилась в одном списке начала XIX в. В работе рассматривается Основная редакция Жития

²⁰⁵ Там же. С. 111.

²⁰⁶ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 531–552.

²⁰⁷ Житие Лазаря Муромского // *Амвросий (Орантский), архим.* История российской иерархии. М., 1813. Ч. V. С. 115–129.

²⁰⁸ *Пигин А.В.* Кирилл Челмогорский // *Православная энциклопедия.* М., 2014. Т. 34. С. 343.

²⁰⁹ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития. С. 263; *Федотова М.А.* К вопросу о Житии Ефрема Перекомского // *Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри.* СПб., 2001. С. 154–156.

²¹⁰ *Охотина-Линд Н.А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 56–57.

прп. Ефрема по публикации наиболее полного списка РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3884 (конец XVIII в.)²¹¹.

Житие Ионы Климецкого. Краткое Житие преподобного было написано в XVIII в. (не позднее 1766 г.) на основе монастырских преданий²¹². Памятник выявлен в единичных списках XIX в. Житие характеризуется краткостью и скудостью информации, при этом в нем обнаруживаются свидетельства о сакрализации пространства и об основании монастыря, восходящих к агиографическим традициям XVI–XVII вв. Один из наиболее полных списков памятника – ОР РНБ. Собр. П.Н. Тиханова. Оп. 3. № 445. (1840 г.). В данной работе Житие изучается по публикации данного списка²¹³.

* * *

В диссертации также рассматриваются два сказания о монастырях. Данные источники сочетают в себе черты исторических повестей и житий святых. Для них характерно стремление к достоверности и к тенденциозному агиографическому канону одновременно²¹⁴.

Сказание о Спасо-Каменном монастыре. Сказание написано игуменом Троице-Сергиева монастыря Паисием Ярославовым вскоре после возвращения в обитель на Каменном острове в 1481 г.²¹⁵ Среди источников Паисия были записи об истории монастыря и устные предания. Несмотря на хронологические неточности в повествовании исследователи высоко оценивают значение Сказания как источника по монастырской колонизации Вологодчины²¹⁶. Сказание известно в одной редакции и нескольких вариантах, сохранившихся в 26 списках XVI–XIX в.²¹⁷ Текстологические изыскания Г.М.

²¹¹ Житие Ефрема Перекомского // *Федотова М.А.* К вопросу о Житии Ефрема. С. 161–195.

²¹² *Кожевникова Ю.Н., Пигин А.В.* Иона (Климентов) // *Православная энциклопедия.* М., 2010. Т. 25. С. 424.

²¹³ *Житие Ионы Климецкого* // *Пигин А.В.* Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010. С. 214–218.

²¹⁴ *Охотина-Линд Н.А.* Указ. соч. С. 25.

²¹⁵ *Прохоров Г.М.* Паисий Ярославов // *Словарь книжников и книжностей Древней Руси.* Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 156–157.

²¹⁶ *Прохоров Г.М.* Паисий Ярославов. С. 157–158.

²¹⁷ *Святые подвижники и обители Русского Севера.* С. 8–10.

Прохорова установили, что список РНБ. Q.XVII.67 (начало XVII в.) восходит к первоначальному виду памятника. Другие списки отличаются друг от друга небольшими пояснениями, сокращениями и поздними летописными записями.

В данном исследовании рассматривается публикация списка Сказания²¹⁸ (ОР РНБ. Q.XVII.67 (начало XVII в.), восходящего к первоначальному виду памятника²¹⁹.

Сказание о Валаамском монастыре. Сказание известно в единственном списке (ОР РГБ. Ф. 70. № 73 (1569–1570-е гг.)). Н.А. Охотина-Линд относит появление памятника к концу 1550–1560-х гг.²²⁰ Сказание содержит введение с описанием географии, этнографии, флоры и фауны описываемой местности, выдерживает четкую хронологию изложения истории обители. Стремясь к фактологической точности, автор использовал огромный массив письменных и устных источников: предания, летописи, акты, жития и апокрифы. Сказание позволило датировать основание монастыря 1407–1415 гг.²²¹ Однако и после этого высказывались гипотезы о ранней датировке обители²²². В данной работе изучается публикация единственного списка Сказания²²³.

Помимо агиографии в работе анализируется массив малоизученных актовых источников – храмозданных грамот архиереев XV–XVII вв., благословлявших возведение и освящение монастырских храмов. Их привлечение необходимо для выяснения особенностей санкции иерарха на церковное строительство, что связано с решением вопроса о начальной точке основания монастыря. Подробная характеристика данного типа акта будет

²¹⁸ Сказание о Спасо-Каменном монастыре // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 33–44.

²¹⁹ Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 139–142, 152–154.

²²⁰ Охотина-Линд Н.А. Указ. соч. С. 28–30, 48.

²²¹ Там же. С. 25–34, 58.

²²² Азбелев С.Н. Версии основания монастыря на острове Валаам // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2009. № 3 (37). С. 5–6.

²²³ Сказание о Валаамском монастыре // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 446–474.

представлена непосредственно в главе. В исследовании привлекались и другие источники. Среди них византийские и русские агиографические сочинения, уточняющие различные аспекты сакрализации пространства, комплекс античных, византийских и русских источников, отразивших восприятие северной природы их авторами, и ряд других памятников.

Приведенные источники репрезентативны для изучения заявленной темы. При работе с памятниками агиографии использовались методические принципы их изучения: учитывался исторический контекст времени жизни святого и создания жития, его литературная история, взаимоотношение изучаемого текста с другими памятниками, символизм, заложенный агиографом в житии, различные способы реализации топосов в тексте, в том числе подразумевающие изменение его изначального смысла. При соблюдении данных условий жития преподобных основателей монастырей XIV–XV вв. способны дать богатый материал для исследования процесса сакрализации пространства.

Глава 1. Основание монастырей XIV–XV вв. по данным храмозданных грамот и агиографии²²⁴

§1. Историографический аспект создания монастыря

До недавнего времени исследователи специально не рассматривали вопрос, с какого момента в эпоху русского Средневековья допустимо вести отсчет монастырской истории, – а именно когда появление обители, с точки зрения современников, считалось состоявшимся? В историографии приход преподобного на место будущей обители традиционно отождествляется с ее основанием. Отсюда зачастую происходят совпадающие, в понимании исследователей, датировки основания монастыря и игуменства его создателя²²⁵.

М.С. Серебрякова связывает основание новых киновий с появлением соборного храма, а также с определенной последовательностью действий: поселение основателя, строительство братских келий и возведение церкви. Среди них ключевую роль играл именно храм: «Дата освящения первой монастырской церкви должна считаться датой основания монастыря»²²⁶. Эта точка зрения была обоснована исследователем на материале житий

²²⁴ При подготовке данного раздела диссертации использованы следующие публикации, выполненные автором лично: *Носов А.В.* Жития Дионисия Глушицкого. С. 151–158;

Носов А.В. Об одном аспекте основания русских монастырей. С. 19–26.

²²⁵ *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. Т. VI. Ч. 2. М., 1815. С. 849; *Никольский Н.К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до 2-й четверти XVII в. (1397–1625). Т. I. Вып. I. Об основании и строениях монастыря. СПб., 1897. С. 20; *Бриллиантов И.И.* Ферапонтов Белозерский, ныне упраздненный монастырь, место заточения патриарха Никона. К 500-летию со времени его основания. 1398–1898. СПб., 1899. С. 66; *Копанев А.И.* История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. М.; Л., 1951. С. 48; *Охотина-Линд Н.А.* Указ. соч. С. 52, 107; *Дмитриева Р.П.* О раннем периоде истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия Соловецких и в списках Соловецкого летописца // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 94–98.

²²⁶ *Серебрякова М.С.* О дате основания Ферапонтова монастыря // История и культура Ростовской земли. 2000. Ростов, 2001. С. 36.

преподобных XIV–XV вв.²²⁷ и на летописных известиях²²⁸: «Появлявшиеся на Руси монастыри часто воспринимались как единое целое с их соборной церковью, в некоторых случаях отождествлялась с монастырем... Везде мы видим поначалу поставленную деревянную или каменную церковь, а затем рядом с ней устроенный (сотворенный, учиненный, согражденный) монастырь. Этот же порядок основания монастырей известен нам по житиям XV и XVI веков: Сергия Радонежского, Пафнутия Боровского, Ферапонта Белозерского»²²⁹.

С данной концепцией согласуется и наблюдение археолога В.А. Бурова. По его мнению, датой основания Соловецкого монастыря должен являться год появления первого храма на Соловках²³⁰. Исследователь связывает это событие с благословением архиепископа Ионы на создание церкви.

М.Н. Шаромазов на основе Жития Ферапонта Белозерского приходит к следующему выводу: создание Ферапонтова монастыря следует связывать не с освящением храма, а с появлением в общине игумена²³¹. Исследователь также пересмотрел традиционную точку зрения на происхождение антиминса 1409 г. По его мнению, отсутствие упоминания игумена в антиминсе и его освящение епископом Григорием указывает на то, что этот храм появился до окончательного основания Ферапонтова монастыря²³². В качестве дополнительной гипотезы автор с осторожностью предполагает

²²⁷ Серебрякова М.С. О дате основания. С. 35–36; Она же. О начале Кириллова и Ферапонтова монастырей // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 19; Она же. Житие преподобных Кирилла и Ферапонта. С. 186.

²²⁸ Серебрякова М.С. Древнерусские летописи об основании монастырей XI–XVI вв. // Ферапонтовские чтения 2004–2006 гг. Вып. 1. Сборник исследовательских работ. Вологда, 2007. С. 4–84.

²²⁹ Там же. С. 22.

²³⁰ Буров В.А. О дате прибытия Савватия и Германа на Соловки и времени основания монастыря // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. М. - Архангельск, 2009. Вып. 8. С. 49; Буров В.А. Государево богомолье–Соловецкий монастырь: Проблемы истории великой северной обители (XV–XIX века). М.; Архангельск, 2013. С. 18.

²³¹ Шаромазов М.Н. Антиминс 1409 года из собрания Кирилло-Белозерского музея-заповедника и начальный период истории Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник VI. М., 2002. С. 29–30.

²³² Там же. С. 27–28.

происхождение антими́нса из другого храма, поскольку в надписи об освящении храма не указывается игумен и монастырь; также на это указывает нумерация и порядок расположения антими́нсов в алтаре собора Рождества Богородицы в Ферапонтове²³³. Заметим, что последнее замечание исследователя восходит к аналогичному выводу К.К. Романова, обследовавшего ферапонтовские антими́нсы²³⁴.

В статье Е.В. Романенко²³⁵, посвященной социальному составу основателей монастырей, затрагивается вопрос официального оформления монашеской общины в XIV–XVII вв. Автор рассматривает несколько показательных житийных примеров и приходит к следующему выводу. Для создания обители преподобным требовалось получить право на владение землей (у князей или бояр), а также получить благословение на основание монастыря и антими́нс для освящения церкви у правящего архиерея. Эту задачу существенно облегчали социальные связи основателей монастырей, восходящие во многом к их происхождению²³⁶.

Н.В. Башнин ведет отсчет истории Глушицкого монастыря с житийного известия о расчистке места и создания малых келий для приходящей к святому братии. Историк исходит из фразы агиографа «начнем дело», которая предшествует возведению храма и других монастырских построек²³⁷.

М.К. Кузьмина рассматривает основания монастыря с точки зрения изучения библейских цитат. Сам процесс был разделен автором согласно мотивам агиографической топики. Он представляет собой несколько

²³³ Там же. С. 27–31.

²³⁴ Романов К.К. Антими́нсы XV–XVII вв. собора Рождества пр. Богородицы в Ферапонтово-Белозерском монастыре // Известия Комитета изучения древнерусской живописи. Вып. I. Пг., 1921. С. 26.

²³⁵ Работа основана на докладе, представленном на конференции в 2012 г. (*Штайндорфф Л., Доронин А.В.* Вступительное слово составителей сборника // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М., 2020. С. 7).

²³⁶ Романенко Е.В. Основатели монастырей на Руси: их социальный и образовательный статус (XIV–XVII вв.) // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М., 2020. С. 29–33.

²³⁷ Башнин Н.В. Дионисиево-Глушицкий монастырь и его архив в XV–XVII вв.: Исследования и тексты. М.; СПб., 2016. С. 134–135.

неотъемлемых этапов: приход к преподобному будущей братии, получение санкции княжеской и церковной власти, получение преподобным материальных средств для строительства, возведение церкви и налаживания быта обители²³⁸. Таким образом, М.К. Кузьмина склоняется к мысли, что создание монастыря сопряжено с определенными условиями и порядком действий²³⁹. Тем не менее, порой автор противоречит собственному представлению и невольно связывает появление монастыря со строительством церкви²⁴⁰.

Недавно мнение М.С. Серебряковой об основании монастырей подверглось критике со стороны А.Е. Тарасова, изучившего свидетельства о создании Иосифо-Волоцкого монастыря. Выводы исследователя говорят о неоднозначном восприятии формального отсчета монастырской истории со стороны книжников: агиографы начинают использовать понятия «обитель» и «монастырь», когда община обзаводится различными монастырскими постройками, однако они не указывают прямо, с какого момента начинается бытование монастыря²⁴¹.

Перу А.Е. Тарасову также принадлежит статья о каноническом аспекте создания монастыря. Исследователь проследил отражение соответствующих правил Вселенских соборов в южнославянских и русских памятниках канонического права. Так, Халк., 4 в славянской традиции воплотилось в запрете на строительство монастыря или церкви без воли епископа. Согласно Ник., 17 в Русском изводе и Сербской редакции Кормчей, епископ благословляет возведение обители, если инициатор строительства (монах или мирской человек) имеет все для этого необходимое. Обе нормы были развиты в Двукр., 1, они читаются в Кормчей следующим образом: без повеления

²³⁸ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 169–193.

²³⁹ Там же. С. 186.

²⁴⁰ Там же. С. 169, 172.

²⁴¹ Тарасов А.Е. Иосифо-Волоколамский монастырь и проблема основания русских обителей в XV веке // Novogardia. № 4. 2019. URL: <http://www.novogardia.info/index.php/1k/article/view/145/138#> (дата обращения: 11.01.2021)). С. 168. См. там же обзор других работ по этой проблематике.

епископа не надлежало строить монастырь, после получения благословения архиепископа следовало вписать в грамоту «вся сущая в немъ [в обители – А.Н.] внутренняя и внѣшняя», что означало бы подчинение монастыря владыке. Аналогичные предписания об основании монастыря приводятся в распространенном на Руси Тактиконе Никона Черногорца²⁴². В итоге А.Е. Тарасов делает вывод, что распространенные на Руси канонические нормы предполагали считать монастырём только такую монашескую общину, существование которой было благословлено архиереем.

Итак, в историографии последних 25 лет прослеживается тенденция рассматривать основание монастыря как длительный и многосоставный процесс, предполагающий санкцию церковных и светских властей, наличие монахов; а помимо храма зарождающаяся обитель должна была обзавестись и другими монастырскими постройками.

Тем не менее, это видение не умаляет значение храма. Возведение храма – неотъемлемая часть процесса образования нового монастыря, «поскольку именно храм и его алтарь являются, по мысли агиографов, средоточием духовной жизни преподобного»²⁴³. Средневековый монастырь мыслился образом «Нового Иерусалима», Небесного Царства на земле. Это находило отражение в архитектурной композиции обителей. Центральное место в монастырском ансамбле занимал собор, вписанный в четырехугольную ограду. Он являлся смысловой и архитектурной доминантой обители²⁴⁴. В XV в. церковь толковалась как небо земное, ее верх – глава Господня, алтарь – престол Божий, а трапеза – «перси Господни»²⁴⁵. Вокруг храма

²⁴² Тарасов А.Е. Еще раз о правовых основаниях создания монастырей на Руси // Новые исторические перспективы: от Балтики до Тихого океана. 2021. № 4 (25). С. 8–10.

²⁴³ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 186.

²⁴⁴ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 66.

²⁴⁵ Бусева-Давыдова И.Л. Толкования на литургию и представления о символике храма в Древней Руси // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 198; Монашество и монастыри в России. С. 97.

группировались остальные постройки, без которых обитель не могла функционировать²⁴⁶.

Е.В. Романенко реконструировала планировку Антониево-Сийского монастыря по описи обители, составленной незадолго до смерти ее основателя. Монастырь был окружен оградой, в центре располагались две церкви, вокруг них – монашеские кельи. Неподалеку находился комплекс трапезных построек: собственно трапезная палата, поварня, хлебня, ледники и амбары. В казенной палате хранили казну, зерно, утварь, монастырский архив, одежды, различный хозяйственный инвентарь и снаряжение. Прочие монастырские хозяйственные постройки (скотные дворы, конюшни и пр.) возводились за пределами обители²⁴⁷.

Итак, монастыря не существовало без храма, но в то же время невозможно представить обитель, лишенную комплекса архитектурных сооружений.

§2. Основание нового монастыря по архиерейским грамотам

Благословенные или храмозданные грамоты архиереев на основание церкви или монастыря²⁴⁸ как самостоятельный предмет изучения практически не привлекали внимания исследователей. Зачастую они использовались историками в качестве вспомогательных источников при рассмотрении самого разного круга вопросов (время появления монастыря или храма, деятельность иерархов и их архитектурные предпочтения²⁴⁹).

²⁴⁶ Монашество и монастыри в России. С. 96.

²⁴⁷ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 68–70.

²⁴⁸ Исследователь актов Ростовской епархии Д.Ф. Полознев подметил: «В настоящее время нет общепринятого названия грамот. Дореволюционные публикации называют их преимущественно “благословенными”, советские – “храмозданными”. В нашей работе как равнозначные употребляются оба наименования» (Полознев Д.Ф. Патриарх Никон шатровых храмов не запрещал, или еще раз о пользе обращения к источникам // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2007 г. Ростов, 2008. С. 22, прим. 1). Использование этих понятий в данной работе аналогично.

²⁴⁹ Наиболее полный обзор историографии см.: Марченко Н.А. Литургические особенности закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. по данным архиерейских храмозданных грамот из архива Соловецкого монастыря // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 182–188.

Более десяти лет назад А.Л. Лифшиц обратил внимание историков на храмозданные грамоты архиереев как ценный источник посредством публикации одной из грамот XVII в. Однако сам автор не прокомментировал ее, предложив читателю сделать выводы самостоятельно²⁵⁰. Позднее в рамках изучения Жития и биографии Иродиона Илозерского А.Л. Лифшиц более обстоятельно коснулся вопроса создания и освящения храма в Белозерском уезде в XVI в., однако, вне контекста основания монастыря²⁵¹. Он обратил внимание на то, что в житиях русских отшельников, как правило, не раскрываются обстоятельства, сопровождавшие строительство церкви. Поскольку создание храма является общецерковным делом, для этого требовалась санкция епархиальных властей в виде благословенной грамоты. Заметим, что А.Л. Лифшиц исходит из белозерских актов XVII – начала XVIII вв. и ничего не сообщает о более ранней практике²⁵².

Н.А. Марченко в новейшей статье предпринял попытку исследования благословенных грамот конца XVI–XVII вв. с точки зрения развития богослужебных практик²⁵³. Он изучил фиксацию литургических особенностей закладки и освящения храма. На материалах архива Соловецкого монастыря Н.А. Марченко реконструировал чин закладки и освящения церкви, а также выявил ряд традиций, не отразившихся в богослужебных книгах (служение сорокоуста в новоосвященном храме). Исследователь не обошел вниманием грамоту митрополита Филофея на основание Павло-Обнорского монастыря: он также рассматривает ее как храмозданную²⁵⁴.

²⁵⁰ Лифшиц А.Л. «... и постави церковь...» (О строительстве и освящении церкви в Древней Руси) // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 341–344.

²⁵¹ Прп. Иродион Илозерский построил храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы в своей одинокой пустыньке и не создавал обитель (см. Житие преподобного Иродиона Илозерского: Краткая редакция // Лифшиц А.Л. Житие Иродиона Илозерского: Агиография Белозерского уезда XVI–XVII веков. М., 2017. С. 123–125).

²⁵² Там же. С. 19–21.

²⁵³ Выражаю сердечную благодарность автору за ценные замечания по этой проблематике.

²⁵⁴ Марченко Н.А. Указ. соч. С. 183–188.

Обратимся к сохранившимся архиерейским грамотам, регламентировавших процесс создания монастыря, а также к актам, закрепившим особые указания для освящения храма.

Митрополит Киприан в послании псковскому духовенству (1392–1395 гг.) отмечал, что освящал антимины во время последнего визита в Новгород и приказал архиепископу Иоанну отправлять их в Псков при необходимости. Вместо этого Новгородский владыка привез псковичам несколько антиминов и приказал им «начетверо рѣзати каждый антимишь»²⁵⁵. Данное известие свидетельствует о проблеме нехватки антиминов не только в Пскове, но и в Новгороде. Иоанн активно способствовал церковному и монастырскому строительству²⁵⁶, поэтому ему действительно требовалось большое количество антиминов. Но остается неясным, почему он сам не мог их освятить, почему не обратился к митрополиту с просьбой решить проблему нехватки антиминов. Вызывает любопытство и сама практика разрезания антиминов на четыре части. Так или иначе, Киприан послал в Псков 60 новых антиминов с увещанием: «[...] свящайте церкви, но не рѣжьте ихъ: такъ и кладите...»²⁵⁷

Согласно изысканиям протоиерея Константина Никольского, в Византии и, вероятно, на Руси существовала практика освящения нового храма, при которой на освященный престол необязательно требовалось возлагать антимины; также при освящении церкви архиереем позволялось использовать антимины без мощей. В отечественной историографии принято считать, что лишь с 1675 г. антимины стали неотъемлемой принадлежностью каждого престола. Такая практика была официально закреплена решением Московский Собор во главе с патриархом Иоакимом²⁵⁸.

²⁵⁵ Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1841. Т. 1. № 8. Стб. 17. (далее – АИ).

²⁵⁶ *Охотина-Линд Н.А.* Указ. соч. С. 35; *Печников М.В.* Иоанн, архиеп. Новгородский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 451–459.

²⁵⁷ АИ. Т. 1. № 8. Стб. 17.

²⁵⁸ *Никольский К., протоиер.* Об антиминых Православной Русской Церкви. СПб., 1872. С. 39–42; *Цветков И.Ф.* О древних антиминых, находящихся в Калужской архиерейской

Обратимся к грамоте митрополита Фотия Павлу Обнорскому, которую в историографии традиционно связывают с учреждением Троицкого Обнорского монастыря²⁵⁹. Считается, что Фотий послал прп. Павлу свою грамоту около 1414 г.; этим же годом датируется и основание Троицкого Павла-Обнорского монастыря²⁶⁰.

В отличие от житийного сюжета в грамоте митрополит Фотий сообщил, что прп. Павел «прислал ко мне свою грамоту, прося святого антими́нса, на священие Божии церкви, и труды полагати о Христе хотя, святую обитель составляя...»²⁶¹ В пересказе грамоты прп. Павла и в представлении самого владыки ясно прослеживается идея, что даже возведение церкви не тождественно основанию монастыря. Но поскольку без храма не может быть и обители, его появление первично. Храм и монастырь намеренно разделяются митрополитом. Свт. Фотий комментирует желание Павла Обнорского создать монастырь как устремление «труды полагати о Христе», поскольку монастырское строительство и непрестанное попечение о душах иноков есть ни что иное как самоотверженное, жертвенное служение Богу через людей. Поэтому, в понимании иерарха, неотъемлемой частью этой формулы является собрание братии: «И яже о Христе братию собирая». Согласно грамоте, прп. Павел писал ему, что он уже собрал монахов для новой обители²⁶². Отсюда следует, что создание нового монастыря становилось возможным при наличии освященной церкви и живущей на том месте братии.

Структура и содержание послания свт. Фотия не позволяют судить о том, что владыка также посылал отдельную благословенную грамоту на основание храма и монастыря. В частности, об этом свидетельствует

ризнице, в связи с историей антими́нса вообще // Калужская старина. Калуга, 1903. Т. 3. С. 10; Желтов М.С., дяк., Попов И.О. Антиминс // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 490

²⁵⁹ Тарасов А.Е. Еще раз о правовых основаниях. С. 10.

²⁶⁰ Черкасова М.С. Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв. Исследование и опыт реконструкции. Вологда, 2012. С. 61.

²⁶¹ Древнерусские иноческие уставы / Сост.: Т.В. Суздальцева. М., 2001. С. 237.

²⁶² Там же.

распоряжение митрополита об отправке антими́нса для нового храма: «И святый антими́нс есмь послал на освящение тоя церкви...» Грамота не регламентирует процедуры строительства и освящения храма, а также возведения иных монастырских построек. Отсутствует даже формула общего характера известная по поздним храмозданным грамотам: «Свящати церковь по правиламъ святых отецъ». Центральное место акта – проблема духовного воспитания иноков.

Следующий источник, санкционирующий монастырское строительство, представляет собой жалованную грамоту Ивана IV Феодосию Тотемскому (1554 г.). Жители Тотьмы послали Ивану Грозному челобитную с просьбой разрешить Феодосию основать монастырь в окрестностях их города²⁶³. В ответ царь выслал свою грамоту с повелением Феодосию «воздвигнуть церковь во имя Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и игумена или черного попа и диакона к той церкви поставити служить, и монастырь соорудити на Тотьме...»²⁶⁴ В акте лаконично фиксируется порядок действий необходимый для создания обители. Первым делом следовало возвести храм – Иван IV в той же грамоте просил выдать благословенную грамоту митрополита Макария. За формулой «монастырь соорудить» может скрываться указание на строительство келий, хозяйственных построек и монастырской ограды, а также обеспечение общины необходимым имуществом. Следовательно, наличие одного лишь храма еще не позволяет судить о появлении нового монастыря.

Грамота 1554 г. известна только по публикациям. Впервые напечатавший её архимандрит Амвросий (Орантский) не указал местонахождение изданного им списка. О.В. Полоцкая и М.С. Черкасова отмечают позднюю копию данного акта (начало XIX в.) в собрании Государственного архива Вологодской области. Текст благословенной

²⁶³ *Савваитов П.И.* Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписной к нему Дедовской Троицкой пустыни. Вологда, 1896. С. 5.

²⁶⁴ Там же. С. 48–49.

грамоты митрополита Макария вовсе неизвестен²⁶⁵. В Повести о прп. Феодосии Тотемском также упоминается выдача храмозданной грамоты Ростовским архиепископом Никандром (по ошибке назван Григорием), она также не выявлена исследователями²⁶⁶. Архимандрит Макарий (Веретенников) довольно уверенно пишет о том, что митрополит Макарий приказал Никандру выдать прп. Феодосию храмозданную грамоту, однако это мнение основано на поздних пересказах приведенного нами фрагмента Повести о прп. Феодосии в сочинениях Димитрия Ростовского и Филарета Черниговского²⁶⁷. Тем не менее, подтверждение схожей практики будет представлено нами ниже.

Архимандрит Леонид (Кавелин) выявил огромный комплекс грамот в архиве Валдайского Иверского монастыря, основанного в 1653–1654 гг. Он опубликовал их в пятом томе Русской исторической библиотеки. Среди актов примечательна благословенная грамота патриарха Никона о создании монастыря²⁶⁸ – второй такого рода источник после грамоты митрополита Фотия, который нам удалось найти.

Никон сообщал, что архимандрит Иаков писал ему, «что на том мѣстѣ Пресвятая Богородица и чудотворецъ Филиппъ изволили быть монастырю». Никон благословил Иакова «на том мѣстѣ строится». Вместо изложения деталей, связанных с возведением храмов, он повелел ему найти поблизости деревню для организации монастырского двора и пашни. Святейший указал на необходимость заготовить лес «на монастырское строенье». В акте также отмечено, что Никон послал архимандриту предметы для украшения церкви: царские врата иконостаса, венцы, иконы (деисус, Св. Троицы, Богородицы Иверской и Спаса) и четыре паникадила²⁶⁹. Все это в совокупности с

²⁶⁵ Полоцкая О.В., Черкасова М.С. Духовное завещание прп. Феодосия (Суморина) (1567) // Вестник церковной истории. 2016. № 3/4 (43/44). С. 6.

²⁶⁶ Савваитов П.И. Указ. соч. С. 40; Полоцкая О.В., Черкасова М.С. Указ. соч. С. 7.

²⁶⁷ Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, митрополит Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 270.

²⁶⁸ Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 5 № 18. Стб. 37–39 (далее–РИБ).

²⁶⁹ Там же.

указанием на посвящение будущего монастыря в начале грамоты свидетельствует о том, что возведение храма обсуждалось ранее. В грамоте патриарх не коснулся вопроса создания церкви, поскольку, вероятно, поручил это дело новгородскому митрополиту, так как строительство обители происходит в пределах его епархии (см. ниже). В данном случае патриарх дал верховную санкцию на основание монастыря как глава Русской церкви.

Несколькими годами ранее случился иной казус: иноки, подвизавшиеся во Флорищевой пустыни под Гороховцом, обратились к Алексею Михайловичу с просьбой позволить им построить храм. В архиве Флорищевой пустыни сохранилась грамота Алексея Михайловича от 9 марта 1651 г., повелевавшая возвести новый храм. Царская грамота представляет собой ответ на челобитную отшельнической общины во главе со старцем Мефодием, образовавшейся примерно в 1643/44 г. В челобитной рассказывалось об иноках, которые жили во Флорищевой пустыне восьмой год, но церкви они не имели, поэтому они просили государя разрешить им построить храм в честь Успения Божией Матери с приделом Ефрема Сирина²⁷⁰. Царь не возражал, и флорищевские иноки получили храмозданную грамоту патриарха Иосифа от 20 марта 1651 г., в которой благословлялось возведение Успенской церкви. Святейший «велѣлъ имъ на тотъ храмъ и на предѣлъ лесъ ронить», а после завершения строительства «велѣтъ имъ и антимицы дать, и освятить тотъ храмъ и предѣлъ попу съ дьякономъ по правиломъ святыхъ апостоль и святыхъ отецъ»²⁷¹. В грамоте не приводятся подробности чина освящения, дано лишь общее указание на освящение церкви священником с дьяконом – не уточняется, должен ли это быть соборный протопоп из местного епархиального центра или любой священник.

Заметим, что в царской и патриаршей грамотах речь идет исключительно о церковном строительстве, но учреждение обители никак не

²⁷⁰ Георгиевский В.Т. Флорищева пустынь: историко-археологическое описание с рисунками. Вязники, 1896. № 2. С. 306–307.

²⁷¹ Там же. № 1. С. 305–306.

оговаривается. С одной стороны, это свидетельствует о признании со стороны церковных властей сложившейся иноческой общины, которая изначально подвизалась во Флорищевой пустыни, вероятно, без чьего-либо согласования. Но с другой, вместе с благословением создания храма документы не фиксируют изменения статуса данной общины и не сообщают о появлении монастыря²⁷². Флорищева пустынь впервые именуется монастырем в грамоте Федора Алексеевича от 18 января 1677 г. о пожаловании в обитель воска, ладана, вина и меда²⁷³.

§3. Храмозданные грамоты XVI–XVII вв.

Обратимся к храмозданным грамотам XVI–XVII в. с целью проследить особенности санкционирования строительства и освящения нового храма. Данный параграф представляет собой лишь краткий очерк и не претендует на всеобъемлющее изучение архиерейских благословенных грамот на создание церквей. Это перспективная цель самостоятельного диссертационного исследования.

Храмозданные грамоты XVI в. Акты XVI в. представляют собой наиболее трудный комплекс источников: одни исследователи, специально рассматривавшие литургические вопросы освящения храма, ссылались лишь на грамоту 1590 г. (см. ниже), другие использовали более ранние акты при изучении иных сюжетов.

Предлагается начать изучение грамот XVI в. со списка акта 1500 г. Это грамота архиепископа Ростовского Кирилла, в которой тот благословил Дементия, протопопа соборной церкви в Устюге, освящать церкви во всем Устюжском уезде. Освящать храмы требовалось вместе со священником вновь построенного храма. В грамоте находим строгий запрет на самостоятельное освящение церкви без участия протопопа: «А собою попомъ церкви не

²⁷² В других грамотах флорищевского архива иноческая община по-прежнему именуется как пустынь: см. Там же. № 3. С. 307; № 4. С. 308 и пр.

²⁷³ Там же. № 6. С. 311.

свящати безъ соборнаго протопопа и без священника и безъ диакона без соборнаго»²⁷⁴. Эта грамота была подтверждена архиепископом Ростовским Никандром в 1554 г., а значит, эта норма сохранила свое действие. Учитывая, что тон грамоты 1500 г. категоричен и она не содержит следов аналогичных пожалований и благословений, можно допустить, что впервые было принято решение делегировать архиерейские полномочия соборному протопопу для освящения церквей.

Отметим, что К. Никольский ссылался на печатные требники, изданные при патриархе Иосифе, по которым предполагалась возможность освящения церкви без иерарха (чин «священию церкви малого священния, понеже антиминос освящен великим священнием и свершен от святителя»)²⁷⁵.

Вологодский краевед А.К. Лебедев в конце XIX в. писал о существовании грамоты митрополита Даниила (1522–1539 гг.)²⁷⁶ на основании Николо-Озерского монастыря. К сожалению, акт не дошел до наших дней, его содержание неизвестно²⁷⁷.

В грамоте на построение каменного Успенского собора в Устюге (29 февраля 1554 г.)²⁷⁸ Ростовский архиепископ Никандр сообщает, что по повелению царя в город были присланы мастера и строители для возведения этого храма, которые должны искать подходящий лес, камень и глину. Никандр как архиерей дал на то свое благословение и велел местному архимандриту Иову и протопопу Феодору (т.е. ключевым духовным лицам Устюга, представлявших Ростовскую епархию) просить людей

²⁷⁴ РИБ. Т. 12. № I. Стб. 123–124.

²⁷⁵ *Никольский К., протоиер.* Указ. соч. С. 44.

²⁷⁶ М.С. Черкасова вслед за А.К. Лебедевым ориентируется на 1542 г. как на верхнюю хронологическую границу выдачи грамоты, поскольку в этом году митрополичий престол занял Макарий. Однако Даниил был сведен с кафедры боярами в начале 1539 г., его место занял Иоасаф (Скрипицын) (*Макарий (Веретенников), Флоря Б.Н.* Даниил, митрополит // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 72.).

²⁷⁷ *Черкасова М.С.* Указ. соч. С. 76–77; *Лебедев А.К.* Успенский женский монастырь в г. Вологде и приписная Николаевская Озерская пустынь. Вологда, 1899. С. 30.

²⁷⁸ История строительства этого собора изучена А.Г. Мельником: *Мельник А.Г.* К истории Успенского собора Великого Устюга // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2001. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/hri/sti/ans/tvo/5.htm#26> (дата обращения: 08.11.2022).

способствовать строительству²⁷⁹. Данный акт не является храмозданным, поскольку фиксирует волю царя и благословение подготовки к строительству; ничего не сообщается о закладке основания храма, тем более о его возведении.

В следующей грамоте от 20 августа 1558 г. Никандр писал, что соборная церковь вскоре будет построена, поэтому он благословляет устюжского соборного протопопа Феодосия освятить храм с архимандритом Иовом. При этом архиепископ назначает ответственным лицом своего казначея Стахия, контролирующего строительство храма, и просит Феодосия ждать от него грамоты о завершении строительных работ²⁸⁰. Владыка не дал литургических указаний по чину освящения и ограничился просьбой помянуть членов царской семьи и его самого²⁸¹. В грамоте даже не упоминается антиминос, без которого освящение храма невозможно.

А.Г. Мельник справедливо указал на то, что 20 августа 1558 г. нельзя считать датой освящения собора, как считалось ранее. Исследователь добавил: «Конечно, это произошло позже 20 августа, но, скорее всего, еще в том же 1558 г.»²⁸². Нам удалось уточнить эту датировку. Возведение церкви затянулось еще на год – об этом свидетельствует сохранившийся фрагмент храмозданной грамоты архиепископа Никандра 8 сентября 1559 г., сообщающий о скором освящении Успенского собора. В частности, на это указывает повеление владыки выслать ему в ответ грамоту о завершении освящения²⁸³.

Начало акта было утрачено, из особенностей чина известно лишь о необходимости помолиться о членах царской семьи. Данный фрагмент полностью совпадает с аналогичным указанием в акте 1558 г., поэтому стоит полагать, что в несохранившейся начальной части храмозданной грамоты чинопоследование не регламентируется. Далее в источнике сказано, что на

²⁷⁹ РИБ. Т. 12. № II. Стб. 125–126.

²⁸⁰ РИБ. Т. 12. № IV. Стб. 128.

²⁸¹ Там же. Стб. 129.

²⁸² Мельник А.Г. К истории Успенского собора.

²⁸³ РИБ. Т. 12. № VI. Стб. 132.

освящение приедет троицкий дьяк Федко Тимофеев из Москвы и «митрополичь антиминос привезет». Здесь наблюдается смешение между юрисдикцией Московского митрополита и Ростовского архиепископа на территории Ростовской епархии: попечение о строительстве собора возложено на владыку Никандра, он же посылает свою храмозданную грамоту и повелевает возглавить освящение церкви подчиняющихся ему устюжских священников (протопопа и архимандрита), однако на престол возлагается митрополичий антиминос, который и освящает новый храм, и в чине участвует представитель митрополита.

Очевидно, известные грамоты не отражают всю информацию об участии владыки Никандра в создании церквей. Исследователи не раз отмечали бурное храмостроительство в годы его архиерейства²⁸⁴. В 1553 г. при архиепископе Никандре в Ростове был возведен и освящен каменный собор Богоявленского монастыря. На чине освящения присутствовал Иван IV. В 1559 г. иерарх освятил каменный собор Богоявленского монастыря в Костроме спустя полтора месяца после закладки²⁸⁵. По благословию Никандра в 1559/1560 г. был заложен Благовещенский собор в Сольвычегодске²⁸⁶. В 1566 г. при владыке была сооружена приходская Вознесенская церковь в Ростове, о чем свидетельствует надпись на камне, хранившегося в храме²⁸⁷. В начале 1560-х гг. архиерей освятил деревянную Успенскую церковь в Можайске в присутствии царя²⁸⁸. Также считается, что с благословением Никандра связано

²⁸⁴ Макарий (Веретенников), архим. Указ. соч. С. 268–271; Тарасов А.Е. Архиепископ Ростовский Никандр и церковное строительство в Сольвычегодске середины XVI века // История и культура Ростовской земли, 2013. Ростов, 2014. С. 34.

²⁸⁵ Разумовская И.М. Кострома. Л., 1989. С. 20; Макарий (Веретенников), архим. Указ. соч. С. 269; Авдеев А.Г. Надпись о строительстве и росписи Богоявленского собора в Костромском Богоявленском Анастасиинском монастыре (С1R4010) // Вестник Костромского государственного университета. 2020. Т. 26. № 3. С. 17.

²⁸⁶ Тарасов А.Е. Архиепископ Ростовский Никандр. С. 42.

²⁸⁷ Титов А.А. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М., 1911. С. 48, 104.

²⁸⁸ Макарий (Веретенников), архим. Указ. соч. С. 267.

появление обители Феодосия Тотемского и Введенского монастыря в Сольвычегодске²⁸⁹.

Обратимся к благословенной грамоте Новгородского митрополита Александра об освящении двух церквей в Сумском остроге (1590 г.). Согласно грамоте, священник Максим, настоятель Никольской церкви Сумского острога вместе с местными жителями подали митрополиту челобитную о строительстве храмов в честь Успения Богородицы и свт. Николая. Владыка благословил возвести церкви и выслать попу Максиму антиминос. Митрополит повелел при получении храмозданной грамоты положить основание церкви, петь молебн, творить молитвы и освятить воду, которой следовало окропить «церковное мѣсто». По завершении строительства необходимо было освятить церкви вместе с сумскими священниками и положить присланные антиминосы на престолах, а также спеть молебн, освятить воду и окропить ей церковь внутри и снаружи, включая престолы в алтарях; «и все дѣйство церковное по преданию и по правиломъ святыхъ апостоль и святыхъ отецъ». После освящения в храмах надлежало ежедневно совершать богослужение в течение шести недель²⁹⁰. Н.А. Марченко обратил внимание на то, что литургические указания данной грамоты находят отражение в актах XVII в.²⁹¹, что позволяет судить об устойчивости традиции закладки и освящения храма.

Согласно изысканиям М.С. Черкасовой, в архивах вологодских монастырей и церквей не выявлены храмозданные грамоты старше конца XVI в. Одни из наиболее ранних актов: благословенная грамота вологодского епископа Антония 1586 г. на строительство церкви во имя Афанасия и Кирилла Александрийских в вологодском с. Рукине²⁹², а также благословенная

²⁸⁹ *Амвросий (Орантский)*, архим. Указ. соч. Ч. VI. С. 180; *Титов А.А.* Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890 С. 58; *Макарий (Веретенников)*, архим. Указ. соч. С. 270.

²⁹⁰ Акты Археографической экспедиции. СПб., 1836. Т. 1. № 346. С. 418–419; *Никольский К.*, протоиер. Указ. соч. С. 42–43.

²⁹¹ *Марченко Н.А.* Указ. соч. С. 183.

²⁹² РИБ. Пг., 1915. Т. 32. № 329. Стб. 634.

грамота вологодского архиепископа Иоасафа 1609 г. на строительство храма в Троице-Авнежском монастыре²⁹³.

Итак, в XVI в. оформляется формуляр храмозданной грамоты, который предположительно генетически восходит к грамоте митрополита Фотия (или другому аналогичному акту), выражающей санкцию иерарха на освящение храма в выданном антиминос. Однако в этом столетии известны храмозданные грамоты, не регламентировавшие процесс создания и освящения храма. Например, грамота 1578 г. митрополита Антония Спасо-Евфимиеву монастырю на возведение новой церкви в монастырском селе вместо обветшавшей. В акте фиксируется лишь факт архиерейского благословения²⁹⁴. Аналогичные грамоты могли существовать и ранее.

Храмозданные грамоты XVII в. Согласно актам монастырей Белозерского уезда XVII в., церковному строительству также предшествовали челобитные с просьбой к владыке дать благословение на возведение храма. В ответ архиереем выдавалась храмозданная грамота, разрешавшая создание церкви и оговаривавшая, где следовало получить антиминос и кто должен участвовать в освящении вновь построенной церкви²⁹⁵. А.Л. Лифшиц приводит в пример благословенные грамоты ростовских митрополитов Митрофана и Варлаама на строительство и освящение церквей в Кирилло-Новозерском монастыре в середине XVII в. Чин освящения совершал «соборный протопоп из Белаозера» (РГАДА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 27; 31). По мнению исследователя, участие протопопа объясняется тем, что он таким образом символизировал единство Церкви и действовал как лицо, замещающее архиерея²⁹⁶.

Исследователь опубликовал аналогичную благословенную грамоту митрополита Варлаама 28 марта 1642 г. В тот же день строитель Кирилло-

²⁹³ Черкасова М.С. Указ. соч. С. 60, 90.

²⁹⁴ «И язъ ихъ благословиль на старомъ мѣстѣ новую церковь поставити» (Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. № 378. С. 400).

²⁹⁵ Лифшиц А.Л. «... и постави церковь...» С. 341.

²⁹⁶ Лифшиц А.Л. Житие Иродиона Илозерского. С. 19.

Новоезерского монастыря Иона подал владыке челобитную, в которой жаловался на ветхость Одигитриевской церкви и просил благословение архиерея на заготовку леса для строительства новой церкви и на антиминос для ее освящения. Варлаам специально подчеркивает, что иноки могут начать «на тое церковь лес ронить» только после получения этой грамоты (а значит, и благословения). Затем следовало сложить основание будущего храма, а монастырскому священнику совершить чин закладки храма: «[...] велели б вы ему, попу, говорити молитвы, и пети молебны, и воду святить, и святою водою церковное место кропити»²⁹⁷. По завершению строительства игумену обители надлежало взять антиминос у соборного протопопа в Ростове. Чин освящения храма должен был возглавить соборный протопоп из Белоозера. Затем в церкви служили литургию ежедневно в течение шести недель²⁹⁸.

Нами были выявлены и рассмотрены также другие примеры храмозданных грамот XVII в. В отписке патриарху Иоасафу архимандрита Нижегородского Печерского монастыря Рафаила (1634 г.) упоминаются благословенные грамоты патриарха Филарета на строительство монастырских церквей, выданные в 1631 г. в ответ на челобитные настоятеля этой обители²⁹⁹. В 1635 г. патриарх выдал архимандриту Рафаилу храмозданную грамоту на строительство нового храма в монастырском селе Нагавицыне. Святейший велел «на тотъ новый храмъ лѣсъ ронити», а по окончанию строительства «дати антиминосъ и освятить тотъ новой храмъ»³⁰⁰. Литургические особенности освящения в акте не оговариваются.

Обратимся к благословенной грамоте Новгородского митрополита Макария на сооружение Иверского монастыря на Валдайском озере с двумя храмами (октябрь 1653 г.). Согласно этому акту, патриарх благословил Иакова строить монастырь и возвести в нем две церкви (соборную во имя Иверской иконы Божией Матери и церковь с трапезой в честь святителя митрополита

²⁹⁷ *Лифшиц А.Л.* «... и постави церковь...» С. 341.

²⁹⁸ Там же. С. 341–342.

²⁹⁹ РИБ. Т. 2. № 202. Стб. 939.

³⁰⁰ Там же. Стб. 941–942.

Филиппа). Примечательна формула, в которую вложены эти сведения: «а велѣно въ томъ монастырѣ [построить – А.Н.] соборную церковь...»³⁰¹ Получается, что в документе монастырь существует будто бы до появления в нем храмов. Напомним, что в патриаршей грамоте сообщалось о необходимости найти деревню для организации монастырского двора – это единственный объект, институционально связанный с возникновением обители. Поэтому не представляется возможным говорить о создании монастыря до возведения церквей. Значит, данная формула всего лишь указывает на принадлежность храмов к обители, находящейся в процессе создания.

Следом митрополит Макарий писал о том, что Иакову следовало бы начать строительство церквей только после получения архиерейской грамоты³⁰². Рассмотренная выше патриаршая грамота на основание монастыря была доставлена Иакову 28 сентября, акт владыки Макария архимандрит получил 16 октября 1653 г. Промежуток в 20 дней между появлением этих документов не свидетельствует о спешке иерархов, поскольку до получения митрополичьей грамоты Иаков не мог начать возводить церковь.

Макарий дал рекомендации о проведении чина закладки храмов: «А на основании церковномъ молебны пѣли и молитвы говорили и воду святиль во имя тѣхъ храмовъ [...]; да тою святою водою то церковное мѣсто кропиль, и все по правиломъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ дѣйствоваль»³⁰³. После возведения церквей архиерей повелел архимандриту Иакову соборно освятить их, «положа антимишь на престолъ»³⁰⁴. Далее в грамоте конкретизируются некоторые детали чина освящения: «А на освящении церковномъ по томужъ молебны пѣли и молитвы говорили и воду святили во имя того храму; да тою святою водою около церкви, и въ церквѣ и во олтарѣ престолъ кропили, и все

³⁰¹ РИБ. Т. 5. № 20. Стб. 40.

³⁰² Там же.

³⁰³ Там же. Стб. 40–41.

³⁰⁴ Вероятно, антимины были посланы митрополитом вместе с храмозданной грамотой: «А на тѣ храмы послали мы къ тебѣ на освящение два антимишь» (Там же. Стб. 41).

по правиломъ святыхъ апостоль и святыхъ отецъ дѣйстваовали». После освящения в храмах надлежало совершать сорокоуст – ежедневно служить литургию в течение шести недель³⁰⁵. Таким образом, данная грамота обстоятельно излагает процесс создания и освящения храма в строящемся монастыре. Учитывая попечение патриарха Никона об Иверском монастыре, ее можно рассматривать в качестве образцового акта для середины XVII в.

Богатый архив актов Иверского монастыря содержит и другие примеры храмозданных грамот³⁰⁶. Рассмотрим из них еще один. Благословенная грамота митрополита новгородского Корнилия на сооружение теплой церкви в селе Богородицыне (9 января 1675 г.), входящего в вотчину Иверской обители, содержит незначительные отличия, хотя и сохраняет ключевые положения. Любопытно, что сам владыка именуется акт «храмосвятной грамотой». Согласно источнику, для начала строительства церкви по-прежнему требовалась данная грамота с благословением митрополита и антиминс. Владыка благословил «на новую церковь [...] лѣсь ронить и всякой церковной запасъ готовить», а также воздвигнуть сам храм. Далее архиерей указал свои предпочтения об архитектурном своеобразии церкви (без шатра, с тройным круглым алтарем и пр.). Поскольку новый храм находился в селе Иверского монастыря, владыка повелевал освятить его архимандриту этой обители. В грамоте не упоминается богослужebное последование закладки и освящения храма, однако содержится ссылка на соответствующий чин в «новоисправленных требниках». Также не сообщается, кто именно приносит антиминс на освящение («на освящение тое новые церкви антимисъ мы дать велѣли»)³⁰⁷. В том же году митрополит Корнилий выдал аналогичную грамоту на строительство новой Никольской церкви вместо сгоревшего храма в том же селе. Формуляр акта и его содержательные особенности идентичны предыдущей грамоте за исключением указания на то, что антиминс выдается

³⁰⁵ Там же. Стб. 41.

³⁰⁶ См.: РИБ. Т. 5. № 296. Стб. 778–780.

³⁰⁷ РИБ. Т. 5. № 326. Стб. 829–830.

из казны Св. Софии, и что в освященном храме следует ежедневно служить литургию в течение шести недель³⁰⁸.

В архиве Флорищевой пустыни второй половины XVII – начала XVIII вв., упомянутой выше, хранилось еще 11 архиерейских грамот на построение новых церквей в обители и Гороховце³⁰⁹. В целом они повторяют краткие формулы грамоты патриарха Иосифа о строительстве первой церкви в пустыни, рассмотренной в предыдущем параграфе. В качестве существенных дополнений следует назвать указания на архитектурное своеобразие новых храмов. Как и в случае с Иверским монастырем, прежде всего речь идет о строительстве тройных круглых алтарей и отсутствии шатров, а также об особенностях расположения входов, царских врат и дьяконских дверей³¹⁰.

Вернемся к храмостроительной практике Белозерского уезда. А.Л. Лифшиц обратил внимание на идентичную практику благословения строительства и освящения церкви в начале XVIII в. В челобитной 1705 г. священник Междуозерской церкви Иван Евтихийев просил архиепископа Вологодского и Белозерского Гавриила дать антиминос и освятить вновь построенный храм. Владыка выдал антиминос белозерскому протопопу Иануарию, он же и освятил церковь³¹¹.

Итак, формуляр грамот XVII в. в своей основе одинаков, он аналогичен актам прежнего столетия. Содержание архиерейской санкции строительства и освящения нового храма близки. В рамках настоящего диссертационного исследования не представляется возможным детально проследить эволюцию благословенных грамот XVII в., поскольку они являются объектом самостоятельного изучения³¹². Стоит полагать, что у каждого архиерея был

³⁰⁸ Там же. № 327. Стб. 830–832.

³⁰⁹ *Георгиевский В.Т.* Указ. соч. № 1. С. 305–306; № 3. С. 307–308; № 4. С. 308–310; № 5. С. 310–311; № 8. С. 315–316; № 11. С. 319–320, № 19. С. 342–343; № 20. С. 343–344; № 21. С. 344–345; № 23. С. 350–351; № 24. С. 351–352.

³¹⁰ Там же. № 5. С. 310.

³¹¹ *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 201–202.

³¹² Отдельного внимания заслуживают свидетельства об использовании остатков ветхих храмов при строительстве новых церквей (бревна, престол, жертвенник, антиминос и пр.).

собственный формуляр благословенной грамоты, характеризующийся несущественными отличиями от других образцов и известной гибкостью, поскольку каждый случай строительства нового храма неизменно имеет свои уникальные особенности.

§4. Памятники агиографии о появлении обители

М.С. Серебрякова справедливо заметила, что источники нечасто описывают порядок создания монастыря. По летописям XI–XVI вв. ей удалось выявить сведения об основании 14 % обителей (37 из 235)³¹³. При этом исследователь рассмотрела лишь 7 памятников агиографии. Среди них жития Кирилла, Ферапонта Белозерских, Сергия Радонежского (Троицкий, Киржачский, Андроников, Симонов, Голутвинский, Высоцкий монастыри), жития Пафнутия Боровского, Кассиана Учемского, Волоколамский патерик, а также Сказание о Спасо-Каменном монастыре.

Напомним главный вывод исследователя: «[...] без церкви нет монастыря, а начало его связывается с благословением местного святителя, присланным от него и положенным на престол церкви антиминомом, т.е. освящением»³¹⁴. Однако далеко не всегда жития преподобных рассказывают о благословении архиерея на основание монастыря. Например, санкция епископа отсутствует в Житии Кирилла Белозерского, отмеченного в статье М.С. Серебряковой³¹⁵.

Также гипотеза М.С. Серебряковой не учитывает необходимости урегулирования поземельных отношений до начала монастырского строительства. Этот сюжет нередко ускользает от внимания агиографов, однако в отдельных случаях наличие актового материала закрывает этот пробел. Вопрос оформления прав на земли вновь появившегося монастыря относительно изучен в историографии, поэтому в данной работе он не

³¹³ *Серебрякова М.С.* Древнерусские летописи об основании монастырей. С. 12.

³¹⁴ *Серебрякова М.С.* О дате основания. С. 36.

³¹⁵ Житие Кирилла Белозерского. С. 82; *Серебрякова М.С.* О дате основания. С. 33.

рассматривается³¹⁶ (за исключением обителей новгородской архиепископии). В житиях святых нечасто иллюстрируются поземельные отношения, относящиеся к начальной истории монастырей. В случае с обителями, возникающими на территории княжеских земель, мы имеем дело не только с благословением архиерея, но и с санкцией князя. Так, Стефан Махрицкий получил от великого князя Ивана Ивановича Красного земли для основания монастыря³¹⁷. Дионисий Глушицкий решил создать монастырь на пограничных землях между Кубено-Заозерским и Бохтюжским княжествами. Изначально он обратился к заозерскому князю Дмитрию, но князь Юрий Бохтюжский призвал прп. Дионисия к себе и сам предложил помощь, в том числе пожаловал иноку землю³¹⁸. Аналогично этой модели поземельные отношения регулировались и в Новгородской земле, где в качестве вотчинников выступали посадники – представители кончанских объединений бояр Новгорода. Перед основанием новгородских обителей будущие игумены просили посадников выделить земли под новый монастырь³¹⁹. Подчеркнем, что создание не только монастыря, но и церкви не мыслилось без получения владельческих прав на землю.

Разберем житийное описание создания Ферапонтова монастыря для наглядной иллюстрации неоднозначности представлений об этом событии в историографии.

М.Н. Шаромазов предложил свой вариант разбора свидетельств Жития прп. Ферапонта об основании монастыря в качестве контраргумента гипотезе М.С. Серебряковой. Он отмечает, что данный памятник агиографии не позволяет судить о появлении обители с приходом монахов к преподобному. Так, в отличие от Жития Кирилла Белозерского, здесь не говорится даже о монашеском пострижении проходящих людей, что можно было бы

³¹⁶ См.: *Башнин Н.В.* Дионисиево-Глушицкий монастырь. С. 8–9.

³¹⁷ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 711.

³¹⁸ *Башнин Н.В.* Дионисий Глушицкий: черты к портрету древнерусского святого // Вестник РУДН. Серия История России. 2009. № 5. С. 34; *Он же.* Дионисиево-Глушицкий монастырь. С. 136–137.

³¹⁹ *Носов А.В.* Агиографы XV–XVII вв. С. 50–57.

интерпретировать как складывание монашеской общины³²⁰. Действительно, в Житии прп. Ферапонта нет информации о постригах, однако прямо говорится о собирании братии (т.е. о вероятном приходе именно монахов) до возведения церкви: «[...] святой начать и ины кѣлиа поставляти, понеже и братиа уже начаша събиратися». Пришедшие к прп. Ферапонту иноки «понудиша его церковь въздвигнути», в свою очередь подвижник испросил «благословение от святителя, постави церковь» и украсил ее иконами и книгами³²¹.

На данном этапе агиограф не называет создаваемую общину иноков монастырем. По наблюдению М.Н. Шаромазова, после строительства храма прп. Ферапонт духовно окормлял приходящих к нему, обустроивал жизнь на берегу озера, но монастыря все еще не было³²². Тем не менее, в Житии усматриваются косвенные данные об умножении братии. Среди приходящих были люди, желавшие «съжителствовати» с преподобным. Прп. Ферапонт принимал их и почитал «акы отца и братию», а они чтили его «акы отца и наставника» и во всем повиновались³²³. Примечательно, что число поселившихся рядом с Ферапонтом Белозерским со временем пополнил инок в священническом сане. С этого момента в церкви стали служить литургию и совершать монашеские постриги, но Житие по-прежнему не указывает на появление монастыря³²⁴.

М.Н. Шаромазов справедливо видит окончательное учреждение обители в поставлении игумена (т.е. уже после освящения храма)³²⁵. Тогда агиограф впервые называет иноческую общину монастырем: «Такоже посем помощию Божию и игумена въ своей обители поставиша и прочаа вся по чину монастырскому сътворяют»³²⁶. Парадоксально, но перед этим известием Житие приводит признаки быта, характерного для киновий: упоминаются

³²⁰ Шаромазов М.Н. Указ. соч. С. 28

³²¹ Житие Ферапонта Белозерского. С. 212.

³²² Шаромазов М.Н. Указ. соч. С. 29.

³²³ Житие Ферапонта Белозерского. С. 214.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Шаромазов М.Н. Указ. соч. С. 29–30.

³²⁶ Житие Ферапонта Белозерского. С. 218.

монастырский устав и послушания³²⁷, а также появление общей трапезной³²⁸. Все это указывает на высокое значение фигуры прп. Ферапонта – родоначальника иноческой общины, который взял на себя функции игумена по управлению общиной и наставлению братии еще до официального появления настоятеля.

Таким образом, Житие Ферапонта Белозерского не связывает появление монастыря лишь с возведением храма. Основание обители представлено в памятнике как длительный и многосоставный процесс.

Ввиду изложенных обстоятельств, представляется целесообразным распределить рассмотрение агеографических памятников по двум блокам относительно описания создания нового монастыря: 1) появление обители представлено как определенный порядок действий преподобного, венчающийся возведением комплекса монастырских построек, 2) новый монастырь главным образом связан с появлением церкви.

§5. Порядок действий и комплекс построек как признак основания монастыря

Обратимся к аргументам А.Е. Тарасова о неоднозначности критерия определения точки отсчета начала нового монастыря на примере Иосифа-Волоцкого монастыря³²⁹. Создание обители было согласовано с местным князем Борисом Васильевичем. После выбора подходящего места, Иосиф Волоцкий вместе с князем испросили у архиерея благословение на возведение церкви и антиминос для ее освящения. Владыка прислал антиминос, и

³²⁷ Отмечается «монастырское служение» и рыболовное послушание монаха Григория: «[Григорий] искуске же бяше и на рыбаа ловления и послушливь зѣло, всегда съ благословением исходя и многы рыбы принося ловлениемъ удою и сѣтьми» (Там же. С. 216).

³²⁸ Там же.

³²⁹ В новейшем исследовании агеографических памятников, посвященных Иосифу Волоцкому, А.А. Казаков специально не рассматривает данный вопрос, однако в описании основания Волоцкого монастыря автор приводит те же свидетельства источников, что и А.Е. Тарасов. См.: *Казаков А.А. Иосиф Волоцкий: от агеографического повествования к научной биографии*. М.; СПб., 2022. С. 104–107.

преподобный «обложи церковь». На торжество закладки храма князь, бояре и сам прп. Иосиф носили бревна для строительства. Вскоре церковь была освящена. На том месте начали ставить кельи, и умножилось число братии. Лишь на этом этапе монастырского строительства агиограф впервые использует слово «обитель»³³⁰. На листах «Слова надгробного» Досифея Топоркова возведение храма отмечается, но оно лишено торжественности, и добавляется строительство трапезной. По замечанию А.Е. Тарасова, ни одно из событий не выделяется как первостепенное³³¹. Согласно Житию прп. Иосифа, предположительно составленного Львом Филологом, инициатива создания монастыря исходит от князя, он же усердно помогает в расчистке леса и возведении монастырских построек для Иосифа Волоцкого и проживавших с ним иноков. После этого агиограф начинает употреблять понятие «монастырь»³³². Таким образом, появление Иосифо-Волоколамского монастыря является следствием исполнения определенного порядка действий и создания комплекса монастырских построек.

Вопреки бытующему мнению об отсутствии описаний благословения создания обители и монастырского строительства в житиях нами был выявлен комплекс памятников, включающих в себя данные известия.

Житие Павла Обнорского содержит уникальные сведения о создании монастыря. Композиция и наполнение текста памятника неизбежно ставят читателя перед фактом – основание обители является сложным и длительным процессом. Значительный период своей жизни прп. Павел скитался по пустынным местам Костромской земли, Кубенского озера и Комельского леса. В житиях Дионисия Глушицкого, Авраамия Галичского и Сергия Нуромского читаются краткие независимые рассказы о нем, достоверность которых в ряде случаев сомнительна. И.Н. Шамина в энциклопедической статье о прп. Павле предприняла попытку составить его биографию на основе этих

³³⁰ Житие Иосифа Волоколамского. С. 15–17; Тарасов А.Е. Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 165–166.

³³¹ Там же. С. 166.

³³² Там же. С. 167.

свидетельств³³³. В дальнейшем биография может быть уточнена. Агиографы единодушно воспринимают этот этап подвижничества Павла Обнорского как анахоретство. Лишь одно место пребывания святого в Комельском лесу ассоциируется с появлением монастыря, но и в этом случае авторы житий не связывают поселение прп. Павла на месте будущего Троицкой обители с ее основанием. Наиболее ясно эта идея передана в Житии Сергия Нуромского: «В то же время преподобнии великии Павелъ Обнорскїи чудотворецъ еще живяше в нутренѣи пустыни, уединенное по Бозе жительство проходилаше. Великия же обители у преподобнаго Павла и о Христѣ братства тогда не бысть еще...»³³⁴ Поэтому процесс основания монастыря лежит в русле течения последующих событий.

Спустя годы уединенного подвижничества вокруг Павла Обнорского стали селиться иноки, желавшие «работати Богу» под началом старца. Святой «начят приимати братию» и учить их духовной жизни³³⁵. Так агиограф иллюстрирует первый шаг прп. Павла к монастырскому строительству. После чудесного знамения на месте будущей обители около 1414 г. Павел Обнорский отправился в Москву к митрополиту Фотию, чтобы тот благословил «въздвигнути церковь» во имя Св. Троицы³³⁶. В прошении прп. Павла Житие не сообщает о создании монастыря. Изначально свт. Фотий отказал отшельнику, но той же ночью «нѣкая сила явися архиерею» и повелела сделать все по словам преподобного. Тогда митрополит благословил его «въздвигнути церковь [...] и братию съвокупляти», а также дал ему милостыню и собственное облачение³³⁷. По мнению Е.В. Романенко, владыка не знал отшельника, поэтому резко отказал ему. Вероятно, за Павла Обнорского мог кто-то вступить и переубедить митрополита³³⁸. Согласно Житию, свт. Фотий благословляет прп. Павла лишь на создание храма и собиране братии, о

³³³ *Шамина И.Н.* Павел Обнорский. С. 713–716.

³³⁴ Житие Сергия Нуромского. С. 149.

³³⁵ Житие Павла Обнорского. С. 83–84.

³³⁶ Там же. С. 87.

³³⁷ Там же. С. 88–89.

³³⁸ *Романенко Е.В.* Основатели монастырей на Руси. С. 29.

монастыре ничего не сообщается. Агиограф уделил основное внимание изменению отношения святителя к Павлу Обнорскому.

Читатель узнает о строительстве обители только из общей фразы: вернувшись придя «въ пребывание жилища своего», Павел Обнорский «воздвиже церковь [...] и монастырь честень состави»³³⁹. Несмотря на емкость этого предложения, очевидно, что для автора Жития появление храма не тождественно созданию обители, а значит, для осуществления последнего требовались дополнительные действия. Следом подчеркивается, что преподобный «общее житие составляет». Под этим понимается не только особое дисциплинарное устройство обители, но и создание комплекса монастырских зданий (братские кельи, трапезная, хозяйственные постройки и ограда). Дальнейшее повествование агиографа сосредоточено именно на строгости общежитийных заветов, тем не менее включающее опосредованное упоминание келий, трапезной, казны³⁴⁰

Напомним, что в рассмотренной выше благословенной грамоте митрополита Фотия владыка отвечал на просьбу прп. Павла прислать ему антиминос для освящения храма и о монастырском строительстве: «И святой антиминос есмь послал на освящение тоя церкве...»³⁴¹ По всей видимости, речь идет о построенной церкви, которую братия собиралась освятить с благословения митрополита.

Итак, в Житии Павла Обнорского создание обители предстает длительным процессом, но описания его основных этапов отличаются краткостью (собрание братии, получение благословения архиерея на возведение церкви, вероятное создание других монастырских построек), а иные вовсе опущены (узаконение поземельных отношений, освящение храма). Агиографа больше всего интересовали аскетические практики и особенности организации строгого общежительного устава в монастыре.

³³⁹ Житие Павла Обнорского. С. 89.

³⁴⁰ Там же. С. 89–93.

³⁴¹ Древнерусские иноческие уставы. С. 237.

I Дополненная редакция Жития Зосимы и Савватия Соловецких включает обстоятельный рассказ об основании обители, смене игуменов, а также о строительстве. Р.П. Дмитриева подробно изучала данные житийные свидетельства в контексте исследования ранней истории Соловецкого монастыря, однако она не обращалась к вопросу об именовании отшельнической общины обителью. Вслед за традиционными представлениями в историографии она рассматривала приход сначала прп. Савватия и затем прп. Зосимы на Соловки в качестве начала монастырской истории³⁴².

В тексте тема основания монастыря начинает отчетливо звучать в описании собирания братии на Соловках. Прп. Герман однажды привез с собой рыбака Марка (в иночестве Макарий), имевшего с собой «запасы, яже на потребу манастирю». Так агиограф показывает необходимость наличия братии для создания обители. Эта идея развивается в дальнейшем повествовании, когда на остров приходит инок Феодосий, имевший священнический сан. Именно он постригает первых монахов будущей обители, подвизавшихся в отшельничестве вместе с прп. Зосимой³⁴³.

После 1459 г. сложившаяся иноческая община возводит кельи, Преображенскую церковь и трапезную. Затем прп. Зосимы посылает старцев к новгородскому архиепископу Ионе, «да воспримуть от него благословение и просят святости церковныя и на освящение храма антими́са, да игумена просити свящати церковь, имѣти попечение о братии». Здесь в изложении беседы архиерея с соловецким иноком речь идет исключительно о возведении церкви. Однако владыка Иона вместе с благословением и антими́сом посылает на Соловки игумена Павла, возглавившего монашескую общину. Этот факт в совокупности с появлением на острове комплекса киновийных построек позволяют с уверенностью говорить об основании монастыря.

³⁴² Дмитриева Р.П. О раннем периоде истории. С. 94–98.

³⁴³ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 163.

Избранное место начинает систематически именоваться монастырем после скорого ухода с Соловков «пришлых» игуменов Павла и Феодосия из-за «труда пустынного жительства». Тогда прп. Зосима по совету с братией решил: «Да поставится имь игумень, иже от обрѣтшихся у нихъ во обители братия». Данный эпизод затрагивает несколько серьезных проблем монашеской жизни и, безусловно, выражает инаковость Соловецкой обители на фоне других русских монастырей³⁴⁴. Как кажется, он объясняет, почему агиограф ранее не называл общину прп. Зосимы обителью. По замыслу жития, именно Зосима Соловецкий должен был изначально стать игуменом, но избегал «славы от челоуѣкъ» и «никако же хотяше прияти хиротония за многую кротость и смирение»³⁴⁵ – именно в этих добродетелях и заключается пастырское достоинство. Согласно Житию, очередное соловецкое «посольство» к архиепископу Ионе сообщает именно о монастыре: «Владыко святыи, манастырь нашъ вновѣ составляетя, и не имамаы игумена». Иона справедливо заметил: «То почто манастырь, а игумена нѣсть»³⁴⁶. Затем сообщается, как прп. Зосима принял священный сан и был поставлен игуменом Соловецкого монастыря.

Теперь скромная обитель, оказавшаяся под властью богоугодного игумена, стала преобразоваться. В Житии впервые приводятся сведения о крупных пожертвованиях: после хиротонии владыка дал «на устрои манастырю» драгоценности, сосуды, ризы и необходимое для путешествия; тогда же многие новгородские бояре пожаловали обители имения, сосуды, одежды, серебро и жито³⁴⁷. Агиограф подчеркивает усилившийся поток людей, желавших постричься на Соловках³⁴⁸. Тогда же происходит масштабная перестройка монастыря из-за увеличения количества братии.

³⁴⁴ Подробное изучение данного сюжета представляется уместным в рамках самостоятельного исследования.

³⁴⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 165.

³⁴⁶ Там же. С. 166.

³⁴⁷ Там же. С. 166–167.

³⁴⁸ Там же. С. 169.

Возводится просторный Преображенский собор, большая трапезная с Успенским храмом, поварня, хлебня и новые кельи³⁴⁹.

Таким образом, в Житии прпп. Зосимы и Савватия выстроено по уникальной схеме, поскольку в центре внимания агиографа находился, скорее, не сам факт появления обители, которой может управлять любой игумен, а создание монастыря во главе с главным героем памятника – Зосимой Соловецким. Заметим, что в науке до сих пор нет окончательного ответа на вопрос, был ли в действительности прп. Зосима игуменом³⁵⁰.

Подробностью отличаются сведения о монастырском строительстве в житиях Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. Оба памятника созданы во второй половине XV в. Основная редакция Жития Дионисия Глушицкого (начало XVI в.) включает в себя большое количество исторических сведений о жизни святого³⁵¹, а наиболее распространённая «Редакция сборников» Жития Григория Пельшемского (XVI в.) содержит множество вставок из Жития прп. Дионисия³⁵². Все это позволяет судить, с одной стороны, об определенной достоверности описываемых событий, а с другой, о формировании тенденциозных представлений о монастырском строительстве в данных памятниках.

Поселившись в Святой Лучице, Дионисий Глушицкий с иноком Пахомием соорудили себе кельи, затем стали строить церковь в честь свт. Николая, после чего получили благословение от ростовского епископа Григория и самостоятельно освятили храм в 1393 г.³⁵³ Примечательно, что агиограф не сообщает, что прп. Дионисий восстановил монастырь, речь идет только о появлении храма. По всей видимости, агиографа интересовали именно общежитийные монастыри. Следом в Житии говорится, что Господь

³⁴⁹ Там же. С. 168.

³⁵⁰ Янин В.Л. Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М., 1990. С. 252–253; Панченко О.В. Зосима и Савватий Соловецкие // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 371; Буров В.А. Государево богомолье. С. 61–64.

³⁵¹ Семячко С.А. Из истории вологодской агиографии. С. 48.

³⁵² Там же. С. 51–53.

³⁵³ Житие Дионисия Глушицкого. С. 99.

вложил прп. Дионисию помысл «в пустынь съставити общии монастырь»³⁵⁴. Пахомий возмущился идеей создания общежительства, поэтому прп. Дионисию пришлось отправиться на поиски другого уединенного места, которое он обрел на берегу р. Глушицы.

Приведем описания вселения в пустыню из житий прпп. Дионисий и Григория:

Житие Дионисия Глушицкого	Житие Григория Пельшемского
«И усмотри мѣсто на лаврьское строение, постави крестъ, яко нашаа съ собою и преклонь колѣни, моляшеса...»	«На том же месте и крестъ постави яже ношаше собою, и донынѣ на том мѣсте монастырь есть Божиюю благодатию. Святыи же, преклони колѣнѣ, моляся...»
«И вѣста от молитвы рекъ «аминь», обыде мѣсто и разчини е по лаврьскому строению, и преже постави кѣлеицу малу, нача жити въ неи въ трудѣхъ, и въ бдѣннихъ съ слезами Бога моля» ³⁵⁵ .	«И воставъ от молитвы, рекъ «аминь», обшед мѣсто на устроение церкви и келиям и всему монастырю, и преже келеицу малу постави и жити в неи начавъ трудех и во бдѣнних Бога моля со слезами» ³⁵⁶ .

Очевидно влияние наиболее раннего текста Жития Дионисия Глушицкого на Житие Григория Пельшемского в Редакции сборников, в которых оно использовано в качестве одного из главных источников³⁵⁷. Судя по всему, автору Редакции сборников мыслилось, что монастырь мог появиться схожим образом с обителью прп. Дионисия. Тем самым автор подчеркивал духовную преемственность между прпп. Дионисием и Григорием – учителем и учеником.

³⁵⁴ Там же. С. 99, 100.

³⁵⁵ Там же. С. 102–103.

³⁵⁶ Житие Григория Пельшемского. С. 159–160.

³⁵⁷ *Семячко С.А.* Из истории Вологодской агиографии. С. 58.

Говоря о планировании нового монастыря, тексты житий дополняют друг друга. Дионисий «обыде мѣсто и разчини е по лаврскому строению», – то есть распланировал на местности будущие постройки обители. Житие Григория конкретизирует: «Обшед мѣсто на устроение церкви и келиям и всему монастырю». В Житии указываются ключевые отличия общежитийного монастыря от отшельнической пустыни: наличие соборного храма и братских келий. Е.В. Романенко также обратила внимание на то, что под очерчиванием границ «по лаврскому обычаю» подразумевается и четырехугольный план обители. Такая форма восходит к древнейшим киновиям Феодосия Великого и Евфимия Великого. Она символизирует монастырь как образ «Небесного Иерусалима», описанного Иоанном Богословом как «четвероугольник»³⁵⁸. С данной трактовкой согласился Н.В. Башнин³⁵⁹.

В отличие от места проживания отшельника братские кельи будущего монастыря представляли собой скромные одинаковые постройки, расположенные вблизи друг от друга, и тем самым соответствующие общежитийному укладу монастыря. В одном из рукописных сборников Кирилла Белозерского начала XV в. содержится рисунок, приписываемый самому прп. Кириллу³⁶⁰. Рисунок напоминает прямоугольный план Кирилова монастыря: в центре расположен круг – Успенский храм, с западной стороны церкви большой прямоугольник – трапезная, а вокруг храма буквой «П» расположились 15 маленьких одинаковых квадратов – 15 братских келий. Согласно мнению Г.М. Прохорова, это план скита, который изначально был устроен прп. Кириллом и лишь со временем перестроился в киновию³⁶¹. С.А. Семячко справедливо полагает, что план отражает общежитийный характер

³⁵⁸ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 66.

³⁵⁹ Башнин Н.В. Дионисиево-Глушицкий монастырь. С. 134.

³⁶⁰ ОР РНБ. Кирилло-Белозерское собр., № XII. Л. 423 об.

³⁶¹ Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская Национальная Библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII / Отв. ред.: Г.М. Прохоров. СПб., 2003. С. 19–28.

монастыря: храм, общая трапезная и вплотную стоящие одинаковые кельи не встречаются в скитах и соответствуют укладу киновий³⁶².

Замена пустынножительных келий на общежительные стала общим местом в русской агиографии XV–XVI вв. Однако вряд ли стоит видеть в этом лишь дань литературному этикету, поскольку организация общежитийных келий неизбежна при создании киновии. На их появление указывают жития основателей одних из первых общежитийных монастырей в середине XIV в. после Сергия Радонежского³⁶³ – это жития Стефана Махрицкого³⁶⁴ и Авраамия Галицкого³⁶⁵.

Исследуемые памятники содержат ценные сведения об освящении церковью и возведении других монастырских построек. В 1401 г. Дионисий Глушицкий взял благословение на возведение церкви и учреждение общежительства на Глушице у ростовского епископа Григория³⁶⁶. Согласно Житию, сначала была построена церковь, затем общая трапезная и братские кельи по общежитийному чину: «В лѣто 6911 (1402) нача здати монастырь. Богу поспѣшествующу, прежде създа церковь малу во имя Пречистыа Владычица нашеа Богородица честнаго ея Покорова, и поставляет трапезу и кѣльи по чину, и ина елика потребна суть братии». Следом агиограф вкладывает в уста прп. Дионисия ключевой принцип общежития – отсутствие частного имущества: «Заповѣдает же преподобнии никому же каковы любо потребности держати и ничто же звати свое, но все обще»³⁶⁷.

При описании создания монастыря в Сосновце агиограф берет за основу ту же модель, но вносит в нее дополнения. Сначала иноки возвели храм во имя Иоанна Предтечи, затем взяли благословение от епископа Дионисия Грека.

³⁶² *Семячко С.А.* Устав преподобного Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 450–452.

³⁶³ В пользу этой датировки убедительно высказывались Е.Е. Голубинский и Н.С. Борисов: *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергий. С. 38–39; *Борисов Н.С.* Сергий Радонежский. С. 69–70.

³⁶⁴ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 712.

³⁶⁵ Житие Авраамия Галицкого (Вторая редакция). С. 32.

³⁶⁶ Житие Дионисия Глушицкого. С. 105–106.

³⁶⁷ Там же. С. 106.

Согласно Житию, Дионисий Глушицкий лично освятил новую церковь, после чего были возведены братские кельи: «Освяти олтарь и церковь, и създа ту и кѣльи по чину»³⁶⁸.

Сюжетная схема Первоначальной редакции Жития Григория Пельшемского существенно отличается от Жития прп. Дионисия. Отшельник приступает к монастырскому строительству в ходе продолжительной духовной борьбы с демонами, еще до прихода других монахов. В результате прп. Григорий возвел церковь и трапезную³⁶⁹.

Описание основания Пельшемского монастыря в Редакции сборников базируется на Житии прп. Дионисия, поэтому оно почти дословно соответствует сюжету о создании Глушицкой обители. Прп. Григорий взял благословение у ростовского епископа Ефрема на создание общежитийного монастыря, после чего была построена церковь, трапезная и братские кельи: «В лѣто 6934³⁷⁰ нача здати монастырь [...], преже созда церковь [...] и поставляеть трапезу и келии по чину и вся елика потребна суть братии»³⁷¹. При этом церковь освятил не Григорий, а его духовный учитель – Дионисий Глушицкий: «И прииде к нему [к Григорию – А.Н.] преподобнии Дионисие Глушицкии... И освяти олтарь церкве...»³⁷² (такие подробности отсутствуют в Житии прп. Дионисия).

Жития Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского содержат ценные материалы по изучению представлений древнерусских книжников об основании монастыря. Согласно этим памятникам, о появлении нового монастыря свидетельствует создание и освящение храма по благословению архиерея – это наблюдение подтверждает соответствующую гипотезу М.С. Серебряковой. Однако с появлением храма неразрывно связано возведение

³⁶⁸ Там же. С. 110.

³⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 693. Л. 157 об.

³⁷⁰ 1426 г., однако Ефрем вступил на ростовскую кафедру 13 апреля 1427 г. Ошибка обусловлена наличием ряда хронологических несоответствий в Житии Григория Пельшемского (см. *Семячко С.А.* Григорий Пельшемский. С. 536).

³⁷¹ Житие Григория Пельшемского. С. 162.

³⁷² Там же.

других построек общежитийного монастыря: общая трапезная и братские кельи.

Подобный «сценарий» создания монастыря описан и в других житиях современников прпп. Дионисия и Григория. Свидетельство о самостоятельном освящении храма в ходе основания монастыря также находит отголоски в практиках других преподобных. Священник мог освятить церковь, имея на то благословение правящего архиерея и освященный антиминс.

В Житии Александра Куштского, восходящего к Житию прп. Дионисия, сюжет о создании монастыря значительно сокращен. В нем повествуется о постепенном собирании братии, которая предлагает прп. Александру создать церковь. Тогда преподобный отправился к ростовскому архиепископу Дионисию, принял от него «благословение о поставлении церкви», а также «потребная на устроение пустынное». Затем иноки построили церковь и осветили ее³⁷³. Примечательно, что агиограф не указывает на создание обители, а отмечает оформление пустыни. Согласно Житию, монастырь возникает только после получения средств на строительство, вероятно, других построек от ярославских князей Дмитрия и Симеона.

Житие Авраамия Галичского созвучно Житию прп. Дионисия в описании монастырского строительства, однако оно не упоминает санкцию архиерея на создание обители. Вторая редакция памятника упоминает строительство одного из монастырей Дионисия Глушицкого и разделяет возведение храма и монастыря: «[...] восхоте Дионисии церковь ставити и монастырь строити»³⁷⁴.

Сам прп. Авраамий вместе с мастерами князя Дмитрия Федоровича «строиша церковь красну, и освати ю святыи [...], и украси ю честно иконами и книгами и всякою лепотою. [...] И устрои святыи келии на пребывание хотящим спастися и нарекоша его обитель Пречистые Богородица Новои

³⁷³ Житие Александра Куштского. С. 247–248.

³⁷⁴ Житие Авраамия Галичского (Вторая редакция). С. 35.

Авраамиев монастырь»³⁷⁵. Агиограф счел, что монастырь появился не после освящения храма, а после его украшения и создания братских келий. В описании создания обители в честь Положения пояса Богородицы и Чухломского монастыря представлена аналогичная модель: вокруг отшельнической кельи прп. Авраамия поселяются иноки и просят его создать обитель, тогда Авраамий Галичский возводит церковь, трапезную, кельи, а также «обще житие составляет». Сразу после этого агиограф начинает именовать монастырем место пребывания своего героя³⁷⁶. Третий монастырь прп. Авраамия на р. Виге упоминается агиографом только в связи с возведением церкви и поставлением игумена Пафнутия³⁷⁷.

Первоначальная редакция Жития Авраамия Галичского представлена единственным дефектным списком, который не доводит повествование до строительства обители. Вторая редакция подверглась серьезной правке в части сюжетов о взаимодействии прп. Авраамия с местными язычниками³⁷⁸. С осторожностью можно допустить, что редактор сократил эпизод об основании монастыря и изъял из него свидетельства об архиерейском благословении. Но данное предположение сомнительно, поскольку в этом не было очевидной необходимости. Напротив, некоторым агиографам было важно подчеркнуть, как иерарх высоко оценивал духовный опыт преподобного и с радостью благословил его на создание новой обители. Тогда отсутствие санкции владыки в протографе Жития прп. Авраамия вызывает удивление, поскольку его автор, игумен Протасий, считается и автором Жития Павла Обнорского, где контакты святого с митрополитом переданы не через этикетную формулу, а развиваются в самостоятельный уникальный сюжет. Согласно Житию Авраамий Галичского, преподобный был обязан созданием монастыря местному князю Дмитрию Федоровичу. И начало почитания чудотворной иконы, явленной святому, и монастырское строительство выстроено в

³⁷⁵ Там же. С. 32–33.

³⁷⁶ Там же. С. 35, 37.

³⁷⁷ Там же. С. 36.

³⁷⁸ Носов А.В. Вторая редакция жития. С. 256–259.

контексте взаимоотношений прп. Авраамия с князем. Быть может, Протасию показалось неуместным расширять этот дуэт за счет епископа, также как он не добавил фигуру щедрого князя в Житие Павла Обнорского.

В Житии Ионы Климецкого схожим образом описывается создание монастыря. Прп. Иона «Братию собра, и обитель согради, и два великих великолепных святых храма сооружи во имя Живоначальныя Троицы с братскою трапезою и св. Николая Чудотворца». Также отмечается, что преподобный устроил братские кельи и за свой счет украсил храмы иконами, книгами, облачениями и утварью. Лишь после этого агиограф приводит эпизод, когда прп. Иона ходил к новгородскому владыке, чтобы получить «благословение о освящении святых храмов и священных антиминсий». Архиепископ Варлаам благословил прп. Иону, дал ему милостыню и определил в строящийся монастырь некого игумена Тихона, который и освятил новые храмы³⁷⁹.

В данном случае понятие «обитель согради» нетипично предшествует перечислению монастырских построек. Возможно, несоответствие обусловлено поздним временем созданием Жития (XVIII в.), когда представленный событий ряд мог быть неочевиден для автора и переписчиков. При этом нельзя не отметить, что в остальном агиограф искренне пытался следовать житийному канону, формируя топос создания обители.

Намек на рассматриваемую последовательность находим в Сказании о Корнилии Палеостровском (XVIII в.). Согласно памятнику, Отшельник стал принимать приходящих к нему монахов, устроил им кельи и поставил церковь. Лишь тогда община начинает называться автором обителью³⁸⁰.

Согласно Житию Пахомия Нерехтского, преподобный нашел подходящее для отшельничества место в окрестностях Нерехты и испросил разрешения поселиться там у горожан. Люди с радостью дали ему это место

³⁷⁹ Житие Ионы Климецкого. С. 217; Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.О. Православие в Карелии (XV–первая треть XX вв.). М., 1999. С. 198–199.

³⁸⁰ Сказание о жизни преподобного отца Корнилия (Палеостровского) // Пигин А.В. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010. С. 213.

«и земли елико требуетъ». Затем жители Нерехты стали активно помогать прп. Пахомию расчищать место и строить келью, они также «бревна готовляху на церковь»³⁸¹. В это же время к преподобному начали приходить желавшие подвизаться с ним, которых он постригал и разрешал им поселиться рядом. Когда все было готово для строительства храма, прп. Пахомий к митрополиту Алексию. Преподобный сказал архиерею: «Благослови, владыко, в пустыни храмъ воздвигнути в предѣлехъ града Костромы во имя Пресвятыя Троица». Побеседовав о духовной пользе, митрополит дал ему «благословеную грамоту и антиминос на освящение церькви, [...] и повелѣ ему монастырь строити»³⁸².

В Житии разделяется замысел строительства церкви и основания обители, поскольку прп. Пахомий изначально планировал только возведение храма и именно с этим прошением пришел к митрополиту, который в свою очередь повелел основать обитель. И хотя в предыдущих сюжетах упоминается расчистка места под будущий монастырь и пострижение иноков прп. Пахомием, для него было важно сначала обзавестись церковью. Все это показывает, что создание обители представляется в Житии долгим и сложным процессом. Следом агиограф еще раз подчеркивает вещественные признаки обладания архиерейской санкцией на церковное строительство: Пахомий Нерехтский нес с собой из Москвы благословение, грамоту и антиминос. С приходом прп. Пахомия начинается возведение храма, то есть без митрополичьего благословения местные жители не начинали строительные работы. Вскоре «храмъ сорудиша и украсиша ю иконами по чину церковному, такоже и книгами, яко достоить церквамъ». После этого Пахомий Нерехтский «со священноиерѣи и со множествомъ народа освяти храмъ во имя Пресвятыя и Живоначальныя Троица по правилу и по уставу святыхъ отецъ»³⁸³. Согласно Житию, на этом только начинается монастырское строительство, поскольку далее в памятнике под заголовком «О строении монастыря» рассказывается о

³⁸¹ Житие Пахомия Нерехтского. С. 12.

³⁸² Там же. С. 13.

³⁸³ Там же. С. 13–14.

возведении братских келий и расчистке места под пашню. Только после этого основание обители, по мнению агиографа, состоялось: «И тако Пахомии устрой монастырь общежительныи и оплотомъ огради»³⁸⁴.

Согласно Житию Сергия Нуромского, к отшельнику постепенно приходили иноки, желавшие подвизаться рядом с ним. Прп. Сергий с радостью их принимал. По замечанию агиографа, число братии достигло 40 человек, и у них возникла необходимость в храме и кельях. Тогда Сергий Нуромский «нача здати церкви и кѣлии, и воздвиже церковь, [...] и кѣлии постави, и обитель возгради»³⁸⁵. Исходя из событийного ряда становится понятным, что прп. Сергий преследовал цель создания монастыря, однако изначально агиограф сообщает только о желании собравшихся иноков построить церковь, а не монастырь. Схожим образом пересказываются черты из жизни святого в описании истории создания Жития: упоминается «о создании церкви, и о составлении монастыря, и о собрании братии»³⁸⁶.

Сказание о Валаамском монастыре подробно повествует, как группа отшельников во главе с Ефремом Перекомским и Сергием Валаамским сталкивалась с различными трудностями на пути к созданию обители. Главной проблемой для них стали досаждения от местных язычников (см. главу 3). Прп. Сергий, «о строении манастырском усердие имѣа», испросил у новгородского архиепископа Иоанна благословение на создание Валаамской обители. Источник упоминает «епистолию» владыки наряду с грамотами посадников. В них требовалось отдать остров Валаам прп. Сергию и изгнать нечестивцев³⁸⁷. Н.А. Охотина-Линд полагает, что речь идет о жалованных грамотах посадников на Валаам³⁸⁸. В таком случае под «епистолией» архиепископа Иоанна следует понимать благословенную грамоту на основание монастыря. Также владыка пожертвовал прп. Сергию «много злата

³⁸⁴ Там же. С. 14.

³⁸⁵ Житие Сергия Нуромского. С. 156–157.

³⁸⁶ Там же. С. 163.

³⁸⁷ Сказание о Валаамском монастыре. С. 452.

³⁸⁸ Охотина-Линд Н.А. Указ. соч. С. 52–58.

и потребных в монастырское строение». Подчеркнем, что Сергей Валаамский уже собрал вокруг себя братию будущего монастыря, поэтому по канонам ему требовалось получить санкцию правящего архиерея и материальные средства на монастырское строительство. Сказание полностью следует этой модели.

В результате по архиерейскому благословению прп. Сергей воздвигает на Валааме Преображенскую церковь и «братство съвокупляет». В данном случае речь идет о переселении и собирании братии на новом месте, где планировалось создать обитель. Далее сообщается о строительстве двух других церквей. Сказание впервые называет это место монастырем при описании возведения ограды: «Манастирь же крестообразно четырьстѣнно огради...»³⁸⁹ Как отмечалось выше, такая форма обители созвучна образу четырехугольного «Небесного Иерусалима»³⁹⁰. Таким образом, начальной точкой отсчета Валаамского монастыря является не поселение отшельников на одном из островов у северных берегов Ладожского озера, а место жительства собравшейся братией с тремя храмами и оградой. При внимательном и подробном описании процесса образования нового монастыря удивляет необъяснимое отсутствие упоминания братских келий.

В Житии Александра Ошевенского неоднократно подчеркивается последовательность действий по созданию обители: сначала появляется церковь, а затем собирается братия³⁹¹. По мнению агиографа, такой порядок характерен не только для обители прп. Александра, но и для Кирилло-Белозерского монастыря: «Той же Кириль в том манастирьѣ игумень былъ [...] той манастирь составилъ, и церкви воздвигнулъ, и братию совокупилъ»³⁹². Когда Александр Ошевенский пришел на место будущего монастыря, он «обыде мѣсто по лаврьскому строению и расчини и» подобно Дионисию

³⁸⁹ Сказание о Валаамском монастыре. С. 454.

³⁹⁰ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 66.

³⁹¹ Житие Александра Ошевенского. С. 241.

³⁹² Там же. С. 226.

Глушицкому. Затем он нанял мастеров, который начали строить церковь, а сам отправился к архиепископу в Великий Новгород³⁹³.

Согласно Житию, в своем прошении к владыке прп. Александр отводит центральное место созиданию обители. Он сообщает владыке, что избрал удобное место для монастырского строительства, и просит его: «[...] твое благословение будет, и храм воздвигнем, повели, святой владыко, святость дати антимишь на освящение церкви. И потом Богъ поможет твоими молитвами, составим пустыню или монастырь оградимъ, и благослови игуменом»³⁹⁴. Агиограф разделяет создание храма и обители; примечательно и упоминание о поставлении игумена в последнюю очередь, когда, как кажется, монастырь может уже существовать. В ответ архиепископ стал расспрашивать о жизни прп. Александра и о «довольстве земли к монастырьскому строению», что представляется важным основанием для дарования архиерейского благословения. Тогда владыка рукоположил Александра Ошевенского и возвел его в сан игумена, а также пожертвовал ему на монастырскую потребу и повелел выдать ему антимиш на освящение храма. В Житии не упоминается выдача храмозданной грамоты, однако указывается на «грамоту игуменскую настолную», подтверждавшую права прп. Александра как игумена созидаемой обители³⁹⁵. Примечательно, что игумен был назначен в еще несуществующий, а только строящийся монастырь. Совершенно необязательное упоминание данного акта в Житии позволяет с осторожностью предположить, что архиерей не выдавал храмозданную грамоту. Отсутствие обители на тот момент подтверждает дальнейшее повествование Жития. В частности, эта мысль ясно звучит в следующем рассказе о боярыне Анастасии, вдове новгородского посадника Ивана Григорьева: прп. Александр просит у нее имения для монастырского строительства и говорит об обители в будущем времени³⁹⁶. Например, в

³⁹³ Там же. С. 243.

³⁹⁴ Там же.

³⁹⁵ Там же.

³⁹⁶ Там же. С. 244–245; *Романенко Е.В.* Основатели монастырей на Руси. С. 30–31.

житийном пересказе одной из четырех грамоты боярыни говорится: «Игумену на той земли поставити церковь во имя Николы Чюдотворца и монастырь строити»³⁹⁷.

После возвращения Александра Ошевенского церковь была достроена и освящена вместе с трапезной. Однако Житие недвусмысленно заявляет, что преподобный продолжал хлопотать «о составлении монастыря»³⁹⁸. Далее в памятнике меняется каноничная линия повествования: вместо завершения создания обители прп. Александр начал подвизаться в одиночестве. Место его подвигов начинает именоваться монастырем лишь с начала собирания иноков близ Александра Ошевенского. Тогда же и завершилось монастырское строительство: «И начаша кѣлии ставити по чину, и поварню, и хлѣбню, и ина, елика суть потребна братии ко устроению монастырскому...»³⁹⁹ Так агиограф показал, что, по его представлениям, основание обители заключается не только в возведении храма и трапезной, но и в собирании братии и появлении других монастырских построек. А приступить к монастырскому строительству было невозможно до получения санкции архиерея и прав на земельные угодья.

Согласно Житию Стефана Махрищского, преподобный пришел к великому князю Ивану Красному и выразил желание создать обитель. Подобно приведенной выше грамоте Ивана Грозного об основании Тотемского Сыпанова монастыря Иван Иванович дал ему все необходимое для монастырского строительства и, вероятно, жалованную грамоту, которая, по замечанию агиографа, хранилась в Махрищской обители в середине XVI в., то есть в момент написания Жития («князь Иванъ довольная вся яже на потребу строения монастырскаго и своя царьская писания»)⁴⁰⁰.

Далее к прп. Стефану стали приходиться иноки, желавшие подвизаться вместе с ним. Сначала отшельник прогонял их, но вскоре «едва умолен бысть

³⁹⁷ Житие Александра Ошевенского. С. 245.

³⁹⁸ Там же.

³⁹⁹ Там же. С. 246–247.

⁴⁰⁰ ОР РГБ. Ф. 304. I. № 693. Л. 711 об.

от них» и начал принимать искателей пустынной жизни. Когда братия собралась, Стефан Махрицкий поставляет Троицкую церковь «и освящает ю по благословию святѣишаго митрополита Феогнаста». Создание Махрицкого монастыря созвучно описаниям из Жития Дионисия Глушицкого, хотя в данном случае и не сообщается о приходе прп. Стефана к святителю и о получении антимины.

Вызывает вопрос замечание агиографа о том, что преподобный сподобился священного сана от митрополита уже после освящения храма. Житие Стефана Махрицкого внимательно к деталям, и авторская путаница маловероятна⁴⁰¹. Однако нередко их историческая достоверность сомнительна: едва ли Феогност действительно благословил создание Махрицкого монастыря⁴⁰², поскольку он скончался 11 марта 1353 г., а Иван Красный занял московский стол лишь после смерти своего брата, Симеона Гордого, 27 апреля того же года. Вероятнее всего фигура Феогноста попала в текст памятника в результате заимствований из Жития Сергия Радонежского. Исследователи Жития прп. Стефана отмечали влияния сочинения Елифания Премудрого на некоторые сюжеты (например, об основании Киржачского монастыря), однако эпизод с митрополитом Феогностом ими не был отмечен⁴⁰³. В свою очередь митрополит Алексей появляется на листах Жития Стефана Махрицкого, когда монахи Троице-Сергиева монастыря обратились к святейшему с просьбой вернуть им игумена, который в это время основал Киржачский монастырь⁴⁰⁴. Это известие также было заимствовано из Жития преп. Сергия.

Житие прп. Стефана повествует о возведении наряду с храмом трапезной, магерницы (поварни) и братских келий. Все это Стефан Махрицкий «по чину устраивает и сотворяет тогда общее жителство»⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Рукописная традиция памятника изучена фрагментарно, поэтому данный тезис основан на сверке нескольких наиболее ранних списков Жития (напр., № 679 л. 311 об.).

⁴⁰² *Смирнов С.К.* Историческое описание Махрицкого монастыря. М., 1852. С. 6.

⁴⁰³ *Будовниц И.У.* Указ. соч. С. 131; *Клыгин Д.* Указ. соч. С. 26, 28.

⁴⁰⁴ Житие Стефана Махрицкого. Л. 714.

⁴⁰⁵ Там же. Л. 712.

Подобно Сказанию о Валаамском монастыре, памятник указывает на четырехугольную форму монастыря⁴⁰⁶, что позволяет судить о наличии ограды.

Житие Лазаря Муромского свидетельствует, что на Муромском острове, где подвизался прп. Лазарь, стала собираться монашеская община. Тогда преподобный с братией построили две церкви: Воскресения Лазаря и Успения Богородицы. Далее в памятнике говорится, как братия стала молить прп. Лазаря, «дабы аз касался пути к Великому Нову граду по антимисию». Святой не желал нарушить своей отшельнической жизни, поэтому отправил за антиминсом ученика Афанасия. В результате прп. Лазарь освятил оба храма, а затем «поставих келия мнихом на прибежище и оградих святое место». Следом в тексте упоминается, как в пожаре сгорела пекарня с Успенским храмом, поэтому можно полагать, что иноки также соорудили трапезную⁴⁰⁷. Однако в памятнике специально не оговаривается основание обители, хотя событийный контекст это и подразумевает. Впервые прямое указание на монастырь встречается в сюжете о святогорском иноке Феодосии, который пришел «к нам во общежитие». Согласно Житию, именно он построил трапезную, вероятно, сгоревшую вместе с пекарней и Успенской церковью. После этого Феодосий «и прозвание нарек – Муромский монастырь»⁴⁰⁸.

Вероятно, смешение в порядке событий основания обители обусловлена необходимостью подчеркнуть завершение формирования сакрального пространства Муромского острова. Сообщая о появлении обеих церквей, автор отмечает сакральную предысторию их появления. Лазаревская церковь была построена на месте, «идеже стоясте нози Пречистыя Богородицы», а Успенская – «идеже икона Пречистыя Богородицы стояше на воздухе»⁴⁰⁹.

Распространено мнение, что Арсений Коневский основал обитель сразу же после прибытия на остров Коневец. Однако его Житие ясно

⁴⁰⁶ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 66.

⁴⁰⁷ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 546 об.–548.

⁴⁰⁸ Там же. Л. 548 об.–549.

⁴⁰⁹ Там же. Л. 547.

свидетельствует о том, что первый год на острове он прожил на высокой горе, а обитель впоследствии возникла в другом месте⁴¹⁰. Арсений Коневский еще до вселения в пустыню испросил благословения новгородского архиепископа Иоанна на создание монастыря, который дал ему «все потребное»⁴¹¹. Храм Рождества Богородицы Коневце был возведен в 1398 г. Ничего не известно о посещении новой обители архиепископом Иоанном. По всей видимости, храм был освящен самим прп. Арсением.

Житие обходит стороной сюжет о возведении церкви и появления монастыря, чему трудно найти объяснение, кроме как сосредоточением агиографа на других сюжетах. Так, в памятнике красной нитью проходит идея преемственности между Коневецкой обителью и Афоном⁴¹². Новгородская третья летопись сообщает о появлении монастыря после создания храма на Коневце: «Поставлена бысть церковь каменна Пресвятѣй Богородицы на Ладожскомъ езерѣ, на Коневомъ островѣ, и монастырь устроиша»⁴¹³. Однако возможно говорить о наличии этого сюжета в протографе, который в процессе переписывания памятника исчез. На его месте образовалась лакуна, запечатленная в известных списках Жития. После сюжета об изгнании бесов с острова следует эпизод о некоем кареле, жившем «благочестно близ монастыря Коневскаго». Здесь впервые упоминается обитель прп. Арсения. Так, агиограф неестественно переходит от мотива духовной брани к событиям монастырской истории.

Вероятные следы утраченного сюжета об основании монастыря были выявлены нами в другом фрагменте памятника. Житийное повествование о возвращении прп. Арсения на Коневец после бури искусственно разрывает текстовая вставка: агиограф резко переходит к рассказу о подъезжающих к острову учениках преподобного (ранее они не упоминаются), которые услышали колокольный звон. Преподобный ответил своим ученикам, что это

⁴¹⁰ Житие Арсения Коневского. С. 162.

⁴¹¹ Там же.

⁴¹² Носов А.В. Начальная история монастыря. С. 148–161.

⁴¹³ ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 233.

знамение, свидетельствующее о богоугодности появления монастыря. Однако далее описывается, как прп. Арсений обосновался на острове и стал подвизаться в одиночестве⁴¹⁴. Вероятно, изначально этот фрагмент предназначался для другого места в Житии. Можно допустить, что это след незавершенной работы над художественным украшением текста – данный фрагмент содержит известный топос о знамении в виде колокольного звона на месте будущей обители⁴¹⁵. В русской агиографии XV–XVI вв. он впервые появляется в Житии Кирилла Белозерского⁴¹⁶, а несколько позднее – в Житии Павла Обнорского⁴¹⁷.

В рассказе о переносе Коневецкой обители на новое место после ее затопления приводится своего рода напоминание о минувшем монастырском строительстве: «И поживе блаженный Арсений в том монастыри старом 25 лѣт, и церковь тамо постави, и трапезу, и кѣлии многи устроиша, и братьи умножися немало»⁴¹⁸. Так Житие подчеркивает, что неотъемлемыми признаками монастыря были храм, трапезная, братские кельи и монахи. Описывая перенос обители, агиограф не вдавался в такие подробности и лишь отметил: «[...] преставиша монастырь на се мѣсто и церкви воздвигнуша...»⁴¹⁹

§6. Возведение храма как признак основания монастыря

В данном параграфе изучается модель основания обители, укладываемая в концепцию М.С. Серебряковой (основание монастырей необходимо связывать с появлением соборной церкви). Нет необходимости пересказывать жития, проанализированные автором, однако следует вернуться к отдельным памятникам для уточнения свидетельств источников.

В рассказе об основании Киржачского монастыря из Жития Сергия Радонежского преподобный просит у митрополита Алексия благословение на

⁴¹⁴ Житие Арсения Коневского. С. 164.

⁴¹⁵ Носов А.В. Начальная история монастыря. С. 155.

⁴¹⁶ Житие Кирилла Белозерского. С. 76.

⁴¹⁷ Житие Павла Обнорского. С. 86.

⁴¹⁸ Житие Арсения Коневского. С. 172.

⁴¹⁹ Там же. С. 174.

основание храма без указания на перспективу появления обители. Иноки начинают приходить уже после получения благословения и именно тогда впервые говорится о трудах над монастырским строительством: «Иноци же и белци, ови келиа зиждушеи, инии же ина потребнаа монастырю...»⁴²⁰ Кажется, возведение келий и иных построек позволяют связать появление Киржачского монастыря с моделью описания основания обители, рассмотренной в предыдущем параграфе. Хотя М.С. Серебрякова не поясняет детали этого известия, заметим, что здесь речь идет не о собирании иноков, а об их трудах над богоугодным делом, а значит, этот пример действительно ближе к концепции отождествления появления храма с созданием обители.

Примечателен рассказ об Андрониковом монастыре. Митрополит Алексей и Андроник, ученик прп. Сергия, обрели подходящее место на берегу р. Язузы. Затем «первее създана бысть церкви в лепоту... Вручив же [митрополит] старейшинство предреченному Андроник, и вся елика на потребу монастырская строения дарова ему; и тако общежитие съставляется»⁴²¹. В первую очередь был возведен храм. Далее соиздание обители продолжилось. Но последняя фраза о составлении общежития позволяет видеть в основе обители именно храм. Наречие «такое» специально подчеркивает, что именно появление церкви знаменует создание монастыря. Аналогичным образом Житие Сергия Радонежского повествует об основании Симонова монастыря⁴²².

В Житии Кирилла Белозерского ясно описана картина постепенного группирования монахов близ отшельнической кельи Кирилла Белозерского, начиная с прихода двух симоновских иноков – Зеведея и Дионисия⁴²³. Вместе они оказались перед острой необходимостью в появлении храма: «Но понеже убо братиам тогда с святым суще, нужда бысть церковь въздвигнути ради

⁴²⁰ Житие Сергия Радонежского (Первая Пахомиевская редакция). С. 364

⁴²¹ Житие Сергия Радонежского. С. 366.

⁴²² Житие Сергия Радонежского (Первая Пахомиевская редакция). С. 367.

⁴²³ Житие Кирилла Белозерского. С. 78–80.

общаго събраниа»⁴²⁴. Житие действительно связывает появление монастыря с возведением храма – следом за упоминанием церковного строительства говорится: «[...] яко церковь поставлена бысть, и обитель хощеть умножиться...»⁴²⁵ И далее памятник стабильно именуется иноческую общину монастырем. Следующая по хронологии Краткая редакция Жития также ставит в зависимость создание монастыря от строительства церкви⁴²⁶.

Автором этих строк были исследованы свидетельства Пахомиевой и Краткой редакции Жития прп. Кирилла. В результате было показано, что для Пахомия Логофета (с известными оговорками, и для самого прп. Кирилла) перспектива создания новой обители на Белоозере была неминуема⁴²⁷. А значит, возведение храма было одной из составных частей монастырского строительства, но по каким-то причинам сербский книжник не стал описывать этот процесс полностью. Внимание агиографа к уставу прп. Кирилла не соотносится с отсутствием упоминания деталей основания монастыря. Думается, соответствие Жития Кирилла Белозерского схеме «храм = монастырь» обязано именно этой лакуне.

М.С. Серебрякова приводит фрагмент из Сказания о Спасо-Каменном монастыре без каких-либо пояснений, поэтому необходимо остановиться на этом примере. Свидетельства Сказания особенно примечательны, поскольку они включены в нетипичную сюжетную схему повествования о создании монастыря. На Кубенском озере подвизались отшельники, молившиеся в часовне. Паисий Ярославов подчеркнул, что для строительства храма и монастыря необходимы немалые материальные средства: «Церкви же у них не бысть за скудость имѣния...» Князь Глеб Борисович инициировал создание монастыря по обету, который он дал во время бури на Кубенском озере. Он даровал щедрую милостыню на строительство обители и «повеле поставити церковь дрѣвяну во имя [...] Преображения, украсив иконами и книгами, и

⁴²⁴ Там же. С. 82.

⁴²⁵ Там же.

⁴²⁶ Краткое Житие Кирилла Белозерского. С. 50.

⁴²⁷ *Носов А.В.* Кирилл Белозерский в Симоновом монастыре. С. 86–88.

монастырь устроив». Следом агиограф сообщает о поставлении игумена Феодора⁴²⁸. Сохранение прежних иноков или преумножение новых монахов в обители не уточняется, как и санкция архиерея и наличие комплекса монастырских построек.

В Житии Пафнутия Боровского начало монастыря связывается с появлением храма. Однако необходимо заметить, что инициатором церковного строительства, согласно традиционному житийному мотиву, выступает братия, собравшаяся вокруг преподобного. Немаловажно, что храм освятил, вероятно, Пафнутий Боровский. В Отдельной редакции Жития говорится, что церковь была освящена «повелением⁴²⁹ преосвященного митрополита Ионы»⁴³⁰. Также Житие не называет монашескую общину обителью сразу после появления церкви, однако связь этого события с созданием монастыря ясно прослеживается в заголовке данного рассказа: «О зачалѣ обители преподобнаго отца нашего Пафнотия»⁴³¹.

Теперь обратимся к изучению житий, не рассмотренных М.С. Серебряковой.

Согласно Житию Дмитрия Прилуцкого, преподобный основал два монастыря. В ходе создания первой обители, в Переяславле, прп. Дмитрий «церковь постави во имя святаго чудотворца Николы и общее житие устрои», в то время как иноки приходят к нему уже после появления монастыря⁴³². Затем Дмитрий Прилуцкий со своим учеником Пахомием стал подвизаться отшельником и пришел на реку Лежу, где поставил «церковь малу»⁴³³, однако не суждено было случиться монастырскому строительству из-за агрессии местных жителей. Тогда прп. Дмитрий избрал «на составление обители» место на Прилуке близ Вологды. Местное население активно помогало

⁴²⁸ Сказание о Спасо-Каменном монастыре. С. 33–34.

⁴²⁹ В статье М.С. Серебряковой цитата искажена. В частности, вместо «повелением» читается «благословением» (*Серебрякова М.С. О дате основания. С. 35*).

⁴³⁰ Житие Пафнутия Боровского. С. 25.

⁴³¹ Там же.

⁴³² Житие Дмитрия Прилуцкого. С. 74–75.

⁴³³ Там же. С. 79.

преподобному. Здесь агиограф сближает появление церкви и монастыря: «[...] несущи коиждо по силе: инъ имѣние, овъ дрeвеса, овъ потрѣбнаа, яже суть угодна святей церкви и на строение обители». Как и в Переяславле, появление монастыря ассоциируется с возведением храма, все это происходит до собирания братии: «[...] вѣскоре поставлена бысть велика церковь [...], и [Димитрий – А.Н.] обитель великую состави, и братиа и иноци отовюду снисдошася к нему, и общее житие устрои»⁴³⁴. В других редакциях Жития образование монастыря описано идентично⁴³⁵. Как отмечалось выше, такая последовательность упоминается в Житии Александра Ошевенского⁴³⁶, хотя сам сюжет об основании монастыря развивается по иному «сценарию».

В Житии Дионисия Глушицкого описывается основание Пельшемского монастыря его учеником, прп. Григорием. В данном эпизоде говорится только о строительстве церкви и введении общежитийного устава в новой обители: «[...] създа церковь [...] и общежитие съставляет...»⁴³⁷ Это известие не укладывается в «сценарий» основания монастыря, ярко представленный в Житии (см. предыдущий параграф). Думается, данный эпизод был намеренно сокращен агиографом, тем более, что он лишь опосредованно связан с главным героем повествования.

Житие Сергия Нуромского приводит несколько коротких рассказов о Павле Обнорском, в которых всячески подчеркивается не только собеседничество прп. Сергия и Павла, но и более высокий духовный опыт прп. Сергия, а также его иерархическое положение, поскольку он был игуменом монастыря, когда прп. Павел оставался отшельником. Сергей Нуромский регулярно причащал Павла Обнорского, последний приходил в Спасо-Нуромский монастырь за духовной поддержкой во время бесовских наваждений⁴³⁸. В Житии также приводится краткое сообщение о создании

⁴³⁴ Там же. С. 81.

⁴³⁵ Житие Димитрия Прилуцкого (Стишная редакция). С. 102; Там же (Немакарьевская редакция). С. 116; Там же (Макарьевская редакция). С. 129.

⁴³⁶ Житие Александра Ошевенского. С. 241.

⁴³⁷ Житие Дионисия Глушицкого. С. 118.

⁴³⁸ Житие Сергия Нуромского. С. 158–160.

Троице-Обнорского монастыря. Прп. Павел поведал Сергию Нуромскому о чудесном знамении на месте будущей обители. Тогда прп. Сергий объяснил ему, что Богу было угодно появление на том месте монастыря в честь Св. Троицы. Далее Житие прп. Сергия приводит схему основания монастыря: «[...] начать преподобныи Павелъ братию приимати и строити монастырь, и воздвиже церковь на том мѣстѣ, идѣже свѣтъ видѣ...»⁴³⁹ Здесь не упоминаются кельи и другие постройки кроме церкви, однако их наличие косвенно подразумевается.

В Житии Саввы Вишерского процесс создания обители имеет уникальную схему. Когда прп. Савва поселился на берегу р. Сосницы, об этом дошел слух до Новгородского архиепископа Иоанна. Он отправил к прп. Савве своего посланника с вопросом: «Како здѣ смѣль еси сѣсти, на мѣсте семь безъ благословения и обавления архиепископа?» Житие Саввы Вишерского – единственный памятник, указывающий на прямую необходимость получения архиерейского благословения на пустынножительство в пределах той или иной епархии. Владыка Иоанн пожелал лично узнать про жизнь отшельника и отправился к нему. Архиепископ был поражен подвижничеством преподобного, и он «великую вѣру стяжа ко блаженному Савѣ», а также присылал ему нечто потребное. Е.В. Романенко полагает, что архиерей благословил его на создание монастыря: в тексте памятника об этом не говорится, но, вероятно, подразумевается⁴⁴⁰. Далее агиограф сообщает, что преподобный начал «келии здати в покои братиамъ», хотя прежде в Житии не говорилось о собирании братии и о желании прп. Саввы основать обитель⁴⁴¹.

В сюжете о создании монастыря упоминается старец Ефрем, отправленный в Новгород Саввой Вишерским для решения земельных споров с Лисицким монастырем. Поэтому можно полагать, что на тот момент вместе с прп. Саввой проживали и другие монахи, хотя об этом Житие умалчивает.

⁴³⁹ Там же. С. 159–160.

⁴⁴⁰ Романенко Е.В. Основатели монастырей на Руси. С. 29.

⁴⁴¹ ОР РГБ. Ф. 173.І. № 12 (15). Л. 373 об.–374.

Ефрем обратился к посадникам и тысяцким Славенского конца с просьбой пожаловать земли у р. Вишеры для монастырского строительства⁴⁴². Получается, что архиепископ будто бы не участвовал в создании монастыря, и определяющее значение в этом деле имела воля политической элиты Славенского конца Новгорода⁴⁴³.

Получив земельные владения, Савва Вишерский приступил к монастырскому строительству «и келии бо водрузивъ, прочее и церковь помысливъ воздвигнути...» Вскоре храм был достроен, и Вишерский монастырь продолжил пополняться новыми иноками⁴⁴⁴. Итак, в Житии прп. Саввы дважды говорится о строительстве келий. Вероятно, второе упоминание можно объяснить увеличением числа иноков. Появление храма не сопровождается сведениями об архиерейском благословении на его строительство и его освящении. Также Житие умалчивает о возведении других монастырских построек.

Согласно Житию Евфросина Псковского, Бог вложил отшельнику помысел «в пустыни той составити общий монастырь», когда вокруг него стала собираться братия. Иноки просили святого возвести храм, и он «повеле устроить им церковь». Далее Житие лишь отмечает, что инокам не хватало места для келий, и они начали просить Евфросина Псковского перенести «обитель на ино место»⁴⁴⁵. Все это свидетельствует о том, что агиограф Варлаам соотносил основание обители с появлением храма. Более никаких деталей о монастырском строительстве в памятнике не приводится.

В Краткой редакции Жития Паисия Угличского основание монастыря связывается исключительно с появлением церкви. Преподобный не подвизался на месте будущей обители. По повелению князя Андрея Большого он сразу же «начат строити монастырь и воздвиже церковь камену ...», рядом

⁴⁴² Там же. Л. 374 об.

⁴⁴³ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.-Л., 1949. № 112. С. 172.

⁴⁴⁴ Там же. Л. 375.

⁴⁴⁵ Житие Евфросина Псковского. С. 159–160.

он соорудил келью, в которой предался безмолвию⁴⁴⁶. Не следует воспринимать этот пример в качестве вероятной практики монастырского строительства (литературной или же действительной). Агиограф явно спутал составные части данного сюжета, поскольку создание пригородной обители для одного инока, решившего совершать подвиг безмолвия, кажется взаимоисключающим явлением. Следом памятник сообщает о собирании братии в новом монастыре и пожаловании вотчин, но в нем до сих пор не было игумена. Агиограф свидетельствует, что Андрей Васильевич «нудяше его [Паисия – А.Н.] быти игуменом в монастырь томъ». Все это также показывает смешение событий монастырского строительства в житийном повествовании. Также отметим иную вероятную путаницу. По мнению С.Ю. Шокарева, Паисий назван создателем Покровского монастыря близ Углича по ошибке. Вероятнее всего, он избрал для своих подвигов запустевший и самый отдаленный угличский монастырь и с нуля восстановил его⁴⁴⁷.

Согласно Житию Иакова Железноборовского, к преподобному приходили люди, желавшие сожителствовать с ним. Прп. Иаков начал их принимать, «созда же преждѣ домъ молитвенный во имѣ честнаго пророка Предтечи Иоанна и славнаго его Рождества и обитель устрой»⁴⁴⁸. Процесс монастырского строительства передан в Житии очень лаконично, в центре внимания агиографа находится возведение церкви, однако он не сообщает ни о получении благословения на ее создание, ни о ее освящении.

§7. Возведение церкви до появления монастыря

В ходе исследования русской агиографии нами были выявлены случаи строительства церкви до прихода братии⁴⁴⁹. Свидетельствуют ли они о появлении монастырей?

⁴⁴⁶ Житие Паисия Угличского (Краткая редакция). С. 178.

⁴⁴⁷ Шокарев С.Ю. Указ. соч. С. 167, 175.

⁴⁴⁸ РНБ. Тит. № 3800. Л. 52.

⁴⁴⁹ Сказание о Валаамском монастыре также сообщает о создании церкви до основания обители, однако нами было отмечено, что она не связана с монастырским строительством.

М.С. Серебрякова рассматривает основание Троице-Сергиева монастыря. Однако ее внимание сосредоточено не на сюжете о возведении храма, а на части Жития, повествующей о так называемой «общине двенадцати», когда рядом с прп. Сергием поселились двенадцать иноков. У исследователей памятника не было сомнения в существовании монастыря в данный момент. Житие приводит характерные признаки обитателя (церковь, братия, отдельные кельи, ограда, огород) и называет это место монастырем⁴⁵⁰.

Рассмотрим эпизод, повествующий о появлении храма. Согласно первой Пахомиевской редакции Жития прп. Сергия Варфоломей со своим братом Стефаном «сътвориша же и церкву малу, не бо бе тем сила великаго здания», затем они «пославше с молением» митрополиту Феогносту (видимо, речь идет о грамоте), который отправил на Маковец священников. Они принесли все необходимое для освящения храма и совершили сам чин⁴⁵¹. В более ранней Епифаниевской редакции эти события описаны аналогично, уточняя, что митрополичьи священники привезли с собой «антимись и мощи святых мученикъ»⁴⁵². Житие не связывает появление церкви с созданием монастыря. Пространный рассказ о пострижении Варфоломея также не позволяет судить о наличии обители, агиографы используют лишь понятие «церковь» и «пустынь» (в значении пустынного места): «Се бысть пръвый чрънецъ въ той церкви и в той пустыни пострижен»⁴⁵³.

О перспективе монастырского строительства говорится лишь в преддверии житийной части о зарождении монашеской общины: «[...] хочет Богъ въздвигнути мѣсто то, и пустыню ту претворити, и ту монастырь устроити, и множайшимъ братиамъ събратися»⁴⁵⁴. Таким образом, Житие Сергия Радонежского отделяет появление храма от образования монастыря.

⁴⁵⁰ Житие Сергия Радонежского (Епифаниевская редакция). С. 321.

⁴⁵¹ Житие Сергия Радонежского (Первая Пахомиевская редакция). С. 348.

⁴⁵² Житие Сергия Радонежского (Епифаниевская редакция). С. 307–308.

⁴⁵³ Там же. С. 310.

⁴⁵⁴ Там же. С. 318.

Н.С. Борисов скептически отнесся к известию о строительстве и освящении церкви на Маковце. По его мнению, митрополит Феогност не благословил бы освящение храма без наличия братии⁴⁵⁵. Действительно, речь идет о любопытном казусе. На примере других житий его не удается подтвердить или опровергнуть. Е.В. Романенко предположила, что освящение стало возможным «благодаря тому, что братьев хорошо знали при дворе митрополита: Стефан, который покинул Маковец, подвизался в столичном Богоявленском монастыре...»⁴⁵⁶ Если это так, то следует говорить об освящении церкви уже после ухода Стефана в Москву, в то время, как Житие подчеркивает, что храм был освящен еще до поступления Стефана в московскую обитель.

По наиболее ранней Минейной редакции Жития Макария Калязинского, преподобный «по времени же устрои церковь въ имя Святыя и Живоначалныя Троица, благодатию же Божию и священа бысть вскорѣ»⁴⁵⁷. О собирании братии памятник сообщает позднее, а именно только после завершения духовной брани преподобного, когда окрестный житель Каляга отдал свое имение прп. Макарию для строительства обители. Именно тогда агиограф начинает рассматривать иноческую общину как монастырь. Однако вряд ли можно воспринимать обитель прп. Макария полноценной, поскольку монахи пребывали в ней без игумена и даже священника: «Братству же умножающуся и обители распространяющися, священнику же не сущу»⁴⁵⁸.

Итак, по мнению, агиографа, место поселения прп. Макария стало считаться монастырем не с появлением церкви, а лишь когда рядом с отшельником поселились другие иноки. Тем не менее, в Житии не говорится об общежитийных братских кельях и трапезной.

Согласно Пространной редакции Жития, святой поселился на месте будущей обители вместе с семьей старцами из Клобукова монастыря; вскоре

⁴⁵⁵ Борисов Н.С. Сергей Радонежский. С. 40.

⁴⁵⁶ Романенко Е.В. Основатели монастырей на Руси. С. 29.

⁴⁵⁷ Житие Макария Калязинского. С. 126.

⁴⁵⁸ Там же.

они возвели церковь⁴⁵⁹. Древнейшее сочинение о прп. Макарии (записка о Макарии Калязинском 1524 г.), вероятно, намекает на клобуковских иноков, отмечая, что свидетелями отшельнической жизни преподобного были некие старцы, некогда постриженные прп. Макарием («именем Маркел да Сергей... Тем же свидетель старец Иов и ины...»)⁴⁶⁰, однако Пространная редакция Жития видит в них вновь пришедших монахов⁴⁶¹. Записка также указывает на первоочередное строительство Троицкой церкви: «Пръвие убо постави церковь...»⁴⁶². Получается, что братия будущего монастыря уже начала собираться, поэтому правящий архиерей мог благословить создание храма, хотя это и не оговаривается. Если данное известие достоверно, то в таком случае Калязинский монастырь был основан по «сценарию», описанному в предыдущем параграфе диссертации. Но с точки зрения автора записки, нет оснований связывать возведение храма с появлением обители, поскольку источник не сообщает ни о самом монастыре, ни о событиях, связанных с монастырской историей⁴⁶³. Составитель Пространной редакции называет место пребывания маленькой иноческой общины исключительно пустыней (в том числе в сюжете с Калягой и с приходом к прп. Макарию других монахов). Впервые это место именуется обителью в дословной цитате из первоначальной редакции Жития, приведенной выше (сюжет о поставлении прп. Макария игуменом)⁴⁶⁴.

Особняком в этом ряду памятников стоит Житие Мартиниана Белозерского. Преподобный удалился на остров посреди озера Воже и начал подвизаться в безмолвии. Спустя малое время к нему пришли иноки и попросили его поставить храм. Прп. Мартиниан «начаша же церковь

⁴⁵⁹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 467 об.

⁴⁶⁰ ОР РГБ. Ф. 113. № 515. Л. 423 об. См. публикацию текста: Крушельницкая Е.В. Записка о Макарии Калязинском // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 314.

⁴⁶¹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 470 об.

⁴⁶² ОР РГБ. Ф. 113. № 515. Л. 424.

⁴⁶³ Там же. Л. 423 об.–424.

⁴⁶⁴ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 469 об.–470, 471.

сзидати... И по обычаю освѣщавъ и иконами и книгами украсивъ»⁴⁶⁵. Известно, что прп. Мартиниан основал на этом острове монастырь, однако Житие не сообщает о его строительстве⁴⁶⁶, а ранняя история обители неизвестна⁴⁶⁷.

Вероятно, прп. Мартиниан мог построить жизнь общины по принципу скита. Хотя данный тип организации монашеского быта был мало знаком русским инокам до появления Нило-Сорского скита, есть мнение, что Кирилл Белозерский на ранней стадии оформления монашеской общины опирался на восточные скитские практики⁴⁶⁸. К тому же в его библиотеке находились два списка Скитского устава начала и первой четверти XV в., который только начал распространяться среди русских книжников⁴⁶⁹. Мартиниан Белозерский, будучи учеником прп. Кирилла, вполне мог воспринять скитские традиции и воплотить их на вожеозерском острове. В таком контексте намек агиографа в описании храма созвучен скитскому устройству общины: «И пѣние в ней [в церкви – А.Н.] изложиша, яко же лѣпо есть безмлъствующимъ иноком»⁴⁷⁰. Вскоре братия Ферапонтова монастыря «умолила» его вернуться на Белоозеро и стать игуменом их обители. Прп. Мартиниан покинул озеро Воже и, по всей видимости, больше туда не возвращался⁴⁷¹.

Житие Саввы Крыпецкого повествует, как отшельник построил церковь в пустыньке без малейшего намёка на архиерейское благословение. Однако наличие храма в Житии не подразумевает появление монастыря. Лишь после этого к прп. Савве приходят монахи, желавшие подвизаться с ним, а также

⁴⁶⁵ Житие Мартиниана Белозерского. С. 242.

⁴⁶⁶ Там же. С. 242–244.

⁴⁶⁷ Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец / Подгот. текстов, перевод, исслед. *Е.Э. Шевченко*. СПб., 2014. С. 16–17.

⁴⁶⁸ *Романенко Е.В.* Нил Сорский. С. 203; *Прохоров Г.М.* Энциклопедия русского игумена. С. 26–28, 345, 351–352.

⁴⁶⁹ *Прохоров Г.М., Розов Н.Н.* Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 373; *Белякова Е.В.* Славянская редакция Скитского устава // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 4 (10). М., 2002. С. 29–30; *Прохоров Г.М.* Энциклопедия русского игумена. С. 26–28.

⁴⁷⁰ Житие Мартиниана Белозерского. С. 244. Ср. с планировкой Нило-Сорского скита (*Романенко Е.В.* Нил Сорский. С. 137)

⁴⁷¹ Житие Мартиниана Белозерского. С. 244.

псковские знатные и власть имущие люди. Памятник приводит краткие поучения преподобного для мирян, после которых посадники и бояре начали давать Савве Крыпецкому милостыню и села «на сооружение обители». Следом в Житии говорится о поставлении игумена и составлении общежительства⁴⁷². Подобно Житию Саввы Вишерского в данном случае появление обители становится возможным при наличии братии и земельных пожалований местного боярства, однако в Житии Саввы Крыпецкого благословение иерарха отсутствует даже в виде условного пунктира.

Отдельные черты создания обители в Житии Саввы Крыпецкого отдаленно напоминают эпизоды Жития Козьмы Яхренского. Когда прп. Козьма пребывал в Киево-Печерском монастыре, он стал свидетелем видения. Подвижник увидел «лучю божественую сияющую» на реке Яхрени, где ему явилась икона Богородицы. Вскоре он вернулся на это место и поставил там церковь в честь Успения Божией Матери. Затем к нему начали приходить люди ради душевной пользы, но соби́рание братии специально не отмечено⁴⁷³. Житие вообще не упоминает создания обители прп. Козьмой. Впервые о монастыре сообщается в сюжете о погребении святого («погребено убо бысть блаженнаго тѣло во обители Пречистыя Богородицы»), а затем – в первом чуде, следующем за основным текстом памятника («отстриани от монастыря святаго»)⁴⁷⁴. В заголовке Жития Козьма именуется игуменом. Значит, агиограф определенно связывал появление обители с деятельностью преподобного, но по неясным причинам не написал об этом.

* * *

В XVI в. сложился формуляр храмозданной грамоты, вероятно, восходящий к грамоте митрополита Фотия Павлу Обнорскому (а именно к части об освящении храма), а также традиция закладки и освящения нового

⁴⁷² Житие Саввы Крыпецкого. С. 318–319.

⁴⁷³ Житие Козьмы Яхренского. С. 99–100.

⁴⁷⁴ Там же. С. 103, 105.

храма. С незначительными изменениями все эти практики бытовали и в XVII в. Однако благословенные грамоты на создание монастыря практически полностью отсутствуют – нами была выявлена лишь грамота на основание Иверского Валдайского монастыря (середина XVII в.). Данные акты неизвестны и по агиографическим источникам: упомянутые в житиях архиерейские грамоты выдались на строительство церкви, а не на созидание обители. Наиболее вероятно, что иерархи благословляли основание монастыря лишь в устной форме, сопровождая грамотой только церковное строительство.

В отличие от грамот житийные материалы не содержат свидетельств об освящении храма соборными протопопами, действовавшими от лица архиерея. Согласно рассмотренным архиерейским грамотам, с осторожностью можно допустить, что такая практика установилась лишь на рубеже XV–XVI вв. В большинстве случаев храмы освящались основателями монастырей с благословения иерарха. Исключение составляют два эпизода из новгородской практики, когда первые храмы Соловецкого и Климецкого монастыря освящали монахи, отправленные архиепископом на игуменство.

Основание монастыря представлено в памятниках агиографии с разной степенью полноты, что свидетельствует об отсутствии традиции обязательного подробного описания начала монастыря. Более чем в половине памятников агиографии основание обители представлено как длительный и многосложный процесс. В наиболее подробном виде, описанном в житиях, он включает в себя соби́рание братии в месте подвижнической жизни преподобного, получение санкции епископа (устное благословение, храмозданная грамота и антими́нс) и прав на земли будущего монастыря (у князей, посадников или бояр), строительство, освящение и украшение церкви, возведение иных построек общежитийного монастыря (трапезная, хлебня, поварня и пр.). В отдельных случаях этот событийный ряд сокращался или ставился акцент на поставлении игумена, но сама тенденция прослеживается

как в наиболее ранних памятниках XV в., так и в житийной литературе XVIII в.

В рамках исследования было показано, что в подавляющем большинстве житий появление церкви не отождествляется с основанием монастыря. При этом агиографы действительно относили созданию храма центральное место. Случаи соотнесения появления церкви с созданием обители встречаются значительно реже. Они представлены в агиографии произвольно, поэтому нельзя возвести эти свидетельства к определенной агиографической традиции (будь то региональная литературная «школа» или традиция текстовых заимствований).

Глава 2. Природно-географические характеристики места расположения будущего монастыря⁴⁷⁵

Житие преподобного является пространственным текстом, в котором создается «образ места» во всем богатстве и уникальности его локальных смыслов и взаимосвязей между ними⁴⁷⁶. В житийных описаниях природы ярко проявляется дихотомия средневекового мировоззрения «свое – чужое», бинарный взгляд на «праведное – грешное». Место представлялось «прекрасным» («красным», благодатным) или «ужасным» (находилось в густом лесу, у болот, на острове, у перекрестка и т.п.), его могли населять христоролюбивые люди, либо противники «монастырской колонизации» или язычники-беспоклонники⁴⁷⁷.

Наиболее целостный взгляд агиографа на природу находим в Сказании о Валаамском монастыре 1560–1570-х гг., где представлена развернутая природно-географическая характеристика Приладожья. Агиограф воспринимает элементы природы в качестве благих божественных даров, которыми Господь одарил разные народы. Однако они получают негативную оценку, когда автор Сказания переходит к повествованию о местном (финно-угорском) населении. Оно всячески осуждается, поскольку язычники изменили Богу, прельстившись дьяволом и возложив божью славу на обожествляемые вещественные предметы: «[...] от камня, и от вод, и от лѣсовъ богатства прошаху, и имъ честь въздаваху»⁴⁷⁸. И все же, по мнению А.Я. Гуревича, человек Средневековья искал в природе образ Божий, она была

⁴⁷⁵ При подготовке данного раздела диссертации использованы следующие публикации, выполненные автором лично: *Носов А.В.* Природно-географические характеристики места расположения будущего монастыря в житиях преподобных XIV – XV вв. в контексте сакрализации пространства // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2023. № 3 (93). С. 29–47.

⁴⁷⁶ *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 11–12.

⁴⁷⁷ *Гальковский Н.М.* Борьба Христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. 5, IV. С. 114; *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 8–11, 34, 59; *Рохлина А.М.* Указ. соч. С. 147–148.

⁴⁷⁸ Сказание о Валаамском монастыре. С. 446.

для него символом невидимого мира⁴⁷⁹. В таком случае людям надлежало хранить и беречь природу как совершенное Божественное творение, дарованное им Господом⁴⁸⁰. Поэтому описание природы в Сказании вне контекста «бесслужительного» культа язычников приобретает положительные тона: Ладожское озеро велико и глубоко подобно морю, а его вода – сладка и здрава; Валаам – прекрасен, «многолѣсенъ и многоводен»⁴⁸¹.

Пример из Сказания иллюстрирует амбивалентность восприятия природных характеристик места основания монастыря. Для агиографа это место – одно из удивительных творений Бога, оно априори благое и прекрасное, но в результате осквернения язычниками место и его природа наделяются противоположными, отрицательными характеристиками. Как позитивное, так и негативное восприятие природы избранного места отражает одну из сторон сознания книжника.

Рассмотрим природно-географические характеристики в описаниях «места ужасного» и «места красна» (красивое, угодное) в житиях основателей монастырей XIV–XV вв.

§1. «Место ужасное».

Движение на север в восточнохристианской письменной традиции

Во многих житиях основателей монастырей расположение избранного места и окружающая природа наделяются негативными чертами, которые раскрываются как в ясных емких фразах, так и в циклах сюжетов. В контексте дуалистического противопоставления «свое – чужое» направление движения в географическом пространстве олицетворяло перемещение от рая к аду и наоборот⁴⁸². Европейская христианская цивилизация воспринимала стороны

⁴⁷⁹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 77.

⁴⁸⁰ Тарасов А.Е. «Большой рай для всех людей»: О чувстве природы русского средневекового книжника (историографические заметки) // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 5 (23). С. 527, 531.

⁴⁸¹ Там же. С. 448.

⁴⁸² Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 468–470; 501–502; 523.

света с учетом их мистической составляющей, где Север относился к инферальному пространству, к владениям «князя тьмы»⁴⁸³.

В XIV–XV вв. сосредоточением негативных характеристик места был Север в широком смысле, начинавшийся от Комельского леса на юге Вологодчины. Согласно изысканиям Н.М. Терехихина, именно там проходила метафизическая граница между окраиной русского православного мира и профанической периферией, которая являла собой иной мир, где обитают язычники и нечестивцы, а за ними – ужасные существа, наделяемые признаками нечеловеческой природы⁴⁸⁴.

В Библии представлена двойственная семантика Севера. Изначально он символизировал божественное присутствие, однако впоследствии демонизировался в глазах израильтян и стал олицетворять мрак, язычество и самого дьявола. Так, гора Сион – место вечной божественной славы – связывалась с севером: «[...] горы Сионския, ребра сѣверова, градъ Царя великаго» (Пс. 47, 3). Но в Библии преобладает негативное восприятие Севера. Пророки Ветхого завета признавали Север зловещим источником «мерзостей языческих» и относили его к владениям дьявола. Именно с севера ниспосылался божий гнев⁴⁸⁵. Пророк Иезекииль говорил: «[...] духъ воздвизайся грядеше от сѣвера» (Иез. 1, 4), прорицая, что «злой дух при кончине века страшно охватит людей цепенением своего холода»⁴⁸⁶. Черты северного климата сопоставлялись с апокалиптической опасностью: северный ветер приносил дождь и холод (Пр. 25, 23; Иов. 37, 9). Бедствия с Севера стали лейтмотивом пророка Иеремии (Иер. 1, 13–15; 4, 6; 6, 1; 10, 22; 25, 9). На складывание негативного образа Севера, видимо, повлияло то, что иноземцы

⁴⁸³ Матасова Т.А. Европейский Север и Северо-Восток в представлениях русских и итальянцев в XIV–начале XVI вв. // Средневековая Русь. Вып. 10. М., 2012. С. 338–344; Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 1. С. 27.

⁴⁸⁴ Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 8–9.

⁴⁸⁵ Словарь библейских образов / Под ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. III. СПб., 2005. С. 1050.

⁴⁸⁶ Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 1. С. 21.

неизменно нападали на Израильское царство с севера⁴⁸⁷. Северную угрозу также олицетворяли нечестивцы-язычники (Иер. 46, 20–24; 47, 2; 50, 3–9, 41–43; 51, 48; Иез. 26, 7). Апофеозом демонического образа Севера является приход с севера Гога, предвосхищающий конец света (Иез. 38, 6, 15; 39, 2).

Географическое и климатическое восприятие Севера в античной литературе, оказавшей значительное влияние на византийскую книжность, созвучно библейской традиции. По мнению М.В. Бибикова, византийцы связывали «северные» страны «скифской» общностью, опираясь на античные исторические и географические трактаты, поэтому под «северными» народами зачастую подразумевались русские, проживавшие «под северным ветром»⁴⁸⁸. Согласно античной географии, северные пределы далекой Гипербореи граничили с океаном, относились к царству Аида и были населены чудовищами⁴⁸⁹. Помпоний Мела писал, что на севере царит «вечная зима и непереносимый мороз». В тех краях дует северный ветер – аквилон. В Хорографии Мелы отразились и смутные представления о полярной зиме – «за Рифейскими горами, под самой осью созвездий» ночь длится шесть месяцев в году⁴⁹⁰. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова подтверждает сведения Мелы: северные земли из-за своего холода мыслятся невозможными для проживания; за огромную северную гору заходит солнце, и она «творит ночь»⁴⁹¹.

Природно-географические особенности Востока несомненно отличались от реалий Севера. Несмотря на популярность отдельных

⁴⁸⁷ Словарь библейских образов. С. 1050.

⁴⁸⁸ Бибиков М.В. Византийские источники по истории Древней Руси и Кавказа. СПб., 2001. С. 126, 152–153; *Он же*. Русь и «Гиперборея» в византийской традиции // Север и история. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Четвертые Феодоритовские чтения: под ред. игумена Митрофана (Баданина). Мурманск–СПб., 2012. С. 127–131.

⁴⁸⁹ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. СПб., 2009. С. 80; Плигузов А.И. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютонвилль, 1993. С. 9–10; Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008. С. 57; Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 1. С. 30.

⁴⁹⁰ Помпоний Мела. Хорография / Под общей ред. А.В. Подосинова. М., 2017. С. 303.

⁴⁹¹ Космологические произведения. С. 45.

переводных памятников византийской агиографии на Руси и их использование при создании русских житий, описания природы и климата обширных владений Византии не заимствовались. Т.Р. Руди заметила, что строгая византийская топка видоизменялась русскими книжниками, которые приводили ее в соответствие с местными историческими и климатическими реалиями⁴⁹².

Обратимся к природно-географическим характеристикам в популярных на Руси византийских житиях отшельников⁴⁹³ и попытаемся выяснить, насколько они повлияли на русскую агиографию.

В Житии Антония Великого отсутствуют описания природы за исключением упоминания пустыни и гор⁴⁹⁴. Но в памятнике подчеркивается иномирность и мрачность мест, в которых подвизался прп. Антоний. Центральная тема Жития – духовная брань с бесами. Поэтому прп. Антоний селился в местах, подвластных им: в пустых гробах и пещерах, в которых кишели пресмыкающиеся (по замечанию агиографа, это один из обликов, принимаемый бесами)⁴⁹⁵. Демоны различными способами стремились прогнать отшельника из «своих» мест⁴⁹⁶. Житие Пахомия Великого также рассматривает пустыню, в которой подвизался преподобный, как обиталище бесов, не останавливаясь на природных характеристиках⁴⁹⁷. В Житии Саввы Освященного пустыня характеризуется как безводное место⁴⁹⁸, в котором дьявол нападает на отшельника под видом змей, скорпионов и льва⁴⁹⁹.

⁴⁹² Руди Т.Р. Пустынножители. С. 530.

⁴⁹³ Используются славянские переводы житий в списках «Соборника» Нила Сорского: ОР РГБ. Ф. 113. № 630 (1490-е гг.), ОР РГБ. Ф. 304.1. № 684 (1520-е гг.).

⁴⁹⁴ Войтенко А.А. Египетское монашество в IV в.: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, история монахов. М., 2012. С. 91–93.

⁴⁹⁵ ОР РГБ. Ф. 113. № 630. Л. 96–97, 99: «И пусто жилище обрѣтъ, и гадь многих исполнено, прииде и вселися в немъ. Гади убо аки гоними нѣкимъ, отидоша въскорѣ».

⁴⁹⁶ Там же. Л. 99 об.

⁴⁹⁷ ОР РГБ. Ф. 113. № 630. Л. 286–286 об.

⁴⁹⁸ Библия свидетельствует о пребывании демонов в безводных местах. См.: Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 16].

⁴⁹⁹ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 684. Л. 208 об., 209 об.–210.

В Житии Евфимия Великого негативное восприятие места обозначено северным направлением и зверями. В памятнике повествуется о вселении преподобного в пещеру «на сѣвернѣмъ брезѣ потока», которая прежде была жилищем диких зверей. Негативный образ места изменился в ходе сакрализации пространства: пещера «укрошена же бывша [...] непрестанными молитвами»; со временем там возник храм⁵⁰⁰. Любопытно, что после создания монастыря агиограф изменил географические координаты его расположения: он локализуется на восточной пустыне, с южной стороны Иерихонского потока⁵⁰¹. Именно на востоке византийская космологическая традиция располагает рай⁵⁰². По Житию Саввы Освященного «въ вѣсточнѣи странѣ» находятся пещеры знаменитых отшельников Евфимия Великого и Герасима Иорданского⁵⁰³. Их расположение на «райской» стороне света может быть обусловлено продолжительными аскетическими подвигами преподобных, которые на тот момент уже освятили избранные места.

В другой пещере южной пустыни при Мертвом море прп. Евфимий жил «съ злыми звѣрми и человѣкоядци». Несмотря на южное направление агиограф подчеркивает негативную характеристику места, поскольку оно населено зверями и расположено у Мертвого моря, на месте которого стояли библейские города Содом и Гоморра, истребленные Богом за великие грехи их жителей (Быт. 18, 20; 19, 24–25). В этой пещере прп. Евфимию покорились не только звери, но и «невидимыя бѣсовския духи»⁵⁰⁴. Мотив власти над дикими зверями – распространенный топос византийской и русской агиографии, запечатленный в Житии прп. Евфимия в «образцовом» виде⁵⁰⁵. Данный топос усиливает идею приближения преподобного к Богу благодаря аскетическим подвигам. Тем самым отшельник будто достигает состояния пребывания в Эдеме, где звери и птицы «ему покарются, яко же и Адаму, преже дажь не

⁵⁰⁰ ОР РГБ. Ф. 113. № 630. Л. 150 об.

⁵⁰¹ Там же. Л. 154 об.

⁵⁰² Космологические произведения. С. 9, 42.

⁵⁰³ ОР РГБ. Ф. 304. I. № 684. Л. 205 об., 209.

⁵⁰⁴ ОР РГБ. Ф. 113. № 630. Л. 157.

⁵⁰⁵ Руди Т.Р. Пустынножители. С. 529–530; Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 151–152.

преступи заповѣди Божиа»⁵⁰⁶. Савва Освященный также поселился в пещере «на вѣсточнѣм мѣстѣ поточища», в которой кормил животных и птенцов⁵⁰⁷, что указывает на райские черты места.

Образы рая в пустыне раскрыты и в Житии Онуфрия Великого⁵⁰⁸. Повествование в памятнике ведется от лица инока Пафнутия, который описывает жизнь аскетов. Отшельник Тимофей гуляет по пустыне, окруженный стадом буйволов. У его пещеры, как и у прп. Онуфрия, выросла финиковая пальма, которая «ражаеть 12 частии на всяко лѣто» и питает аскета, не имеющего другой пищи⁵⁰⁹. Образ финика устойчиво ассоциируется с раем в Библии, в восточной и западной христианской традиции⁵¹⁰. Древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, которые дают пищу на каждый месяц, упоминается в описании «Нового Иерусалима» в Откровении Иоанна Богослова (Откр. 22, 2)⁵¹¹. Далее Пафнутий обрел оазис с райскими садами и источниками, от которых питаются местные отшельники: «[...] дивляся множеству плода [...], их же вкушение слаждыше меда [...]. И источникъ кипя самъ водою и святаа напаая сады, якоже помышляти ми раю сущю божию»⁵¹².

Однако пространство пустыни за пределами отшельнических пещер оставалось под властью демонов. Агиограф постоянно сообщает об опасности бесовских наваждений в пустыне, о невыносимой жажде и отсутствии еды⁵¹³. А.А. Войтенко справедливо определил мотив исчезающего рая в Житии прп.

⁵⁰⁶ ОР РГБ. Ф. 113. № 630. Л. 157; *Руди Т.Р.* Пустынножители. С. 530.

⁵⁰⁷ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 684. Л. 211.

⁵⁰⁸ *Войтенко А.А.* Коптское «Житие св. Онуфрия» // *Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье: сборник статей, посвященный памяти Т.Н. Савельевой.* М., 2009. С. 133–135. Использован самый ранний список наиболее распространенного второго славянского перевода Жития рубежа XIV–XV вв.—ОР РГБ. Ф. 304.І. № 39 (*Головина Н.Г., Прокопенко Л.В.* Онуфрий Великий // *Православная энциклопедия.* М., 2019. Т. 53. С. 19; *Анисимова Т.В.* Синодальный Шестодневек третьей четверти XV в. // *Slověne.* 2020. Vol. 9, № 1. С. 118).

⁵⁰⁹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 39. Л. 135 об.—136, 144 об.

⁵¹⁰ *Матасова Т.А.* Дыханье северных садов: свидетельства об ароматах как символах преобразования пространства в соловецкой средневековой книжности // *Вестник Университета Дмитрия Пожарского.* 2020. № 17. С. 116–120.

⁵¹¹ *Черный В.Д.* Русские средневековые сады. М., 2010. С. 48.

⁵¹² ОР РГБ. Ф. 304.І. № 39. Л. 152–152 об. Ср.: *Черный В.Д.* Указ. соч. С. 46–47.

⁵¹³ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 39. Л. 135–139 об., 141, 143 об.

Онуфрия, к которому можно прикоснуться, но нельзя удержать. Поэтому пустыня в данном памятнике – это место благодатное и проклятое одновременно⁵¹⁴.

Таким образом, для рассмотренных византийских житий характерно отражение стремления преподобных к аскетическим подвигам в пустыне – в месте изначально враждебном, подвластном демонам. Однако пустыня может быть освящена воздержанием и молитвами иноков, а места их пребывания в результате сакрализации способны обрести черты райского сада. Вероятно, подобное отношение к пустыне оказало определяющее влияние на древнерусскую агиографию. При этом наделение природно-географических характеристик негативными чертами не свойственно для византийских памятников (за исключением стремления на север в одном эпизоде из Жития прп. Евфимия). Это может быть связано с географическими особенностями пустынь Северной Африки и Палестины.

Для древнерусских книжников были свойственны размышления о Севере, согласующиеся с библейскими, античными и византийским представлениями. В XIV–XV вв. вынужденная оппозиция сакрального русского мира и языческого, колдовского антимира Севера ощущалась особенно остро. Граница периферии для современников представлялась вполне реальной⁵¹⁵. Согласно Повести временных лет, на севере, «в полунощных странах» в горах были заточены нечестивые народы – предвестники апокалипсиса. А путь до этих полунощных гор «непроходим пропастьми, снѣгом и лѣсом»⁵¹⁶. В данном эпизоде летописец сослался на переводное «Откровение», приписываемое Мефодию Патарскому. Согласно этому памятнику, в последние времена языческие цари Гог и Магог освободят нечестивые народы, запечатанные Александром Македонским в северных

⁵¹⁴ *Войтенко А.А.* Коптское «Житие св. Онуфрия». С. 135.

⁵¹⁵ *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ю.М. Лотман. Избранные статьи. Таллин, 1992. Т. I. С. 407–408.

⁵¹⁶ ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Л., 1926. Стб. 235–236.

горах, и они начнут истреблять людей и есть плоть человеческую⁵¹⁷. «Откровение» было широко распространено на Руси, и русские книжники не теряли к нему интерес вплоть до XVIII в.⁵¹⁸ Оно пользовалось особой популярностью во второй половине XV в. в связи с ожиданием конца света в 7000 г. от сотворения мира (1492 г.)⁵¹⁹.

Новгородский архиепископ Василий Калика (1331–1352 гг.), следуя летописной традиции и ссылаясь на своих духовных чад-очевидцев, локализовал ад именно на Севере – где-то на Белом, «Дышучемь» море, где «червь неусыпающий, и скрежетъ зубный, и рѣка молненная Моргъ» и «вода входить въ преисподняя паки исходить 3-жды днемь»⁵²⁰. Однако сам Василий определяет расположение ада на западе, смешивая его с северным направлением и противопоставляя его благодатному Востоку, на котором располагается рай: «Насади Богъ рай на вѣстоцѣ, а на западѣ — муки уготова»⁵²¹. Согласно Хождению игумена Даниила, происходящие из Ливанской горы реки текут только на восток и на юг⁵²² – в данном случае «райские» направления находятся в оппозиции «нечистого» Севера и Запада. Известия Василия Калики согласуются с хтоническим образом океана Козьмы Индикоплова: «Не мощно суще по окиану плавати множества ради струи и въсходящиа мъглы». Козьма сообщает о «смраде» и сильных водных «струях», приходивших из устья океана, близ которого он однажды оказался у индийского побережья («ужас велии обдеръжаше нас»)⁵²³.

В древнерусской Толковой Палее (конец XIII в.) Север ассоциируется со мглой и творением ночи. Солнце в северной части земной поверхности

⁵¹⁷ Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Ред.-сост. В.В. Мильков. М., 1997. С. 25.

⁵¹⁸ Там же. С. 31.

⁵¹⁹ Флоря Б.Н. «Откровение» Мефодия Патарского и учение о Москве как «Третьем Риме» // Вестник церковной истории. 2017. № 1-2 (45-46). С. 137–140.

⁵²⁰ Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 44.

⁵²¹ Там же.

⁵²² Хождение игумена Даниила // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 98.

⁵²³ Космологические произведения. С. 44.

скрывается за стеною мглы, и наступает ночь: «На украинях бо земли тоя отчасти сѣверьныя бывають мглы силны и пары, и въскурения, и дрѣзгами тѣми помрачитася луче солнечнѣи, [...] и тако творить ношь»⁵²⁴.

Сведения о нечестивцах Севера не утратили своей актуальности для русских книжников и в XVI в., когда проходила активная монастырская и хозяйственная колонизация Севера. С конца XV в. в русской литературе появляется Сказание «О человецех незнаемых», посвященное югорским самоедам⁵²⁵. Наряду с описанием реальных фактов автор памятника наделяет этих людей чертами нечеловеческой природы, созвучными со свидетельствами о «нечистых» народах в Александрии и «Откровении» Мефодия Патарского⁵²⁶. По мнению русских книжников, саамы Кольского полуострова обладали магическими способностями и вступали в тесные связи с потусторонним миром⁵²⁷. В русских источниках саамы именовались лопарями, в частности употребляется этноконфессионализм «дикая лопь»⁵²⁸, подчеркивающий, что они оставались язычниками. Их соседи карелы в своем большинстве также придерживались язычества⁵²⁹. Даже в XVI в. о «волховании» карел и лопарей было широко известно: новгородский архиепископ Макарий писал о сохранении «прелести кумирской» не только по всей Карельской земле и в «Лопи дикой», но и в окрестностях Новгорода и Пскова⁵³⁰.

Таким образом, стоит полагать, что в древнерусской книжности могло быть распространено устойчивое негативное восприятие Севера как места,

⁵²⁴ Толковая Палея 1477 г. Воспроизведение синодальной рукописи № 210. М., 1892. Вып. 1. Л. 8; Мильков В.В. Указ. соч. С. 17.

⁵²⁵ Анучин Д.Н. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака: древнее русское сказание «О человецех незнаемых в восточной стране»: археолого-этнографический этюд. М., 1890. С. 6–12; Плигузов А.И. Текст-кентавр. С. 9–10.

⁵²⁶ Белова О.В., Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 57–58.

⁵²⁷ Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 2. С. 83, 87.

⁵²⁸ ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л., 1929. С. 542.

⁵²⁹ Корпела Ю. Государственная власть и христианизация в Приладожье в Средние века // Православие в Карелии: Материалы 2-й международной научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов). Петрозаводск, 2003. С. 46–50; Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 2. С. 80–82, 96.

⁵³⁰ ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л., 1929. С. 564.

подверженного демоническому влиянию, населенному нечестивцами, которые ассоциировались с бесами и апокалиптическими народами.

§2. Движение на север в житиях основателей монастырей XIV–XV

ВВ.

Негативная семантика Севера в восточнохристианской письменной традиции отразилась и в житиях основателей монастырей. Зачастую перед вселением преподобного в пустыню упоминалось движение на север (в том числе в «страну Поморскую», к «Студеному морю-океану» и т.п.), если впоследствии отшельник подвергался бесовским наваждениям, что согласуется с идеей расположения ада на севере.

Арсений Коневский «[...] к сѣверным странам отъиде, и в Корельстей земли на велицѣм езерѣ Нево [...] в Коневский отоць вселися»⁵³¹. После изгнания демонов из Конь-камня стая воронов «лѣтяще к сѣверу» от острова Коневец, символизируя очищение этого места от «бѣсовскаго дѣйства» и подчеркивая демоническую характеристику Севера⁵³².

Житие Лазаря Муромского повествует, как преподобный отправился «на сѣверную страну близ окияна моря, там бо есть велие озеро Онѣго именуемо»⁵³³. В завершении описания конфликта прп. Лазаря с язычниками говорится, что они покинули место подвижничества отшельника: «самоадцы отбѣгоша в предѣлы акияна моря»⁵³⁴. В обоих памятниках евер олицетворяет обиталище бесов и нечестивцев.

Согласно Житию Зосимы и Савватия Соловецких, прп. Савватий заранее знал о месте, где он хочет подвизаться. Он слышал рассказы об «островѣ, рѣкомѣм Соловки, в мори акиана»⁵³⁵. В Житии преобладает положительная характеристика природы Соловецкого острова. Тем не менее, пространные

⁵³¹ Житие Арсения Коневского. С. 162.

⁵³² Там же. С. 166.

⁵³³ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 532.

⁵³⁴ Там же. Л. 546.

⁵³⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 151.

описания северного климата, морских волнений и эпизодов духовной брани позволяют судить о значительной доле негативного восприятия Севера (см. ниже).

В Житии Иакова Железноборовского сближается восприятие северного и западного направления как оппозиция Югу и Востоку: он двигался от Костромы «на севѣрную страну» к Галичу и далее «тридесять поприщъ на западъ»⁵³⁶.

Новгородский купец Иоанн (будущий Иона Климецкий) плывал в «Поморскую страну по Онегу озеру в Повенецкую пристань», и на обратном пути попал в бурю⁵³⁷. Присутствие Иоанна на севере не связано с духовным подвигом, однако именно это путешествие в конце концов привело к основанию монастыря на Климецком острове на Онежском озере.

В Слове похвальном Пахомию Кенскому (XVIII в.) место подвигов его ученика Антония Сийского дважды локализуется у Белого моря: «Антоний по благословению преподобнаго отца Пахомия к Студеному морю на некое место вселися»; «И преселися на Сию реку при том же хладодышущем море окиане»⁵³⁸.

Не менее ярко перемещение на север запечатлено в Житии Димитрия Прилуцкого (1470-е гг.), которое было заимствовано и другими вологодскими агиографами. Андрей Курбский, объясняя место расположения Спасо-Прилуцкого монастыря, писал: «А то мѣсто Вологда от Москвы [...] на пути ъдучи ко Лѣдовому морю...»⁵³⁹ С.А. Семячко обнаружила, что описание ухода в пустыню в ранней редакции Жития Григория Пельшемского восходит к

⁵³⁶ РНБ. Тит. № 3800. Л. 51 об.

⁵³⁷ Житие Ионы Климецкого // *Пигин А.В.* Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010. С. 216.

⁵³⁸ Слово похвальное Пахомию Кенскому // *Пигин А.В.* Литературные сочинения о преподобном Пахомии Кенском, Каргопольском чудотворце // *Вестник церковной истории.* 2009. № 1–2 (13–14). С. 112.

⁵³⁹ *Курбский А.М.* История о великом князе Московском // *Памятники литературы Древней Руси.* Вторая половина XVI в. М., 1986. С. 388.

Житию прп. Димитрия⁵⁴⁰. Автор этих строк выявил схожую зависимость в двух других памятниках второй половины XVI в.:

Житие Димитрия Прилуцкого	Житие Григория Пельшемского	Житие Стефана Махрицкого	Житие Сергия Нуромского
«Устремившеся къ сѣвернымъ странамъ Студенаго моря окиана близ...» ⁵⁴¹	«И устремившися к сѣвѣрнымъ странамъ, иже близъ моря Студенаго окиана...» ⁵⁴²	«[...] устремляются къ сѣвѣрным странам, прямо окиана...» ⁵⁴³	«[...] и устремися въ нощную страну къ сѣверным странам...» ⁵⁴⁴

Согласно Сказанию о Спасо-Каменном монастыре, в XIV в. (до появления обители) на о. Каменном подвизались отшельники. Они жили в скудости, в том числе «нападения ради невѣрных челоуѣкъ», которые обитали по берегам Кубенского озера⁵⁴⁵. Следом Сказание иллюстрирует связь Кубенского озера с Белым морем: говорится, что Сухона «течет ис Кубенского озера в Студеное море Окиан»⁵⁴⁶. Эти краткие замечания созвучны житийным свидетельствам, представленных выше. Вероятно, они намекают на то, что безымянные подвижники сталкивались лицом к лицу с физической и духовной опасностью.

Упоминание северного направления в Житии Александра Ошевенского нетипично – оно вплетено в описание расположения места поселения семьи преподобного: «От области же убо славна града Бѣлаозера, въ страны

⁵⁴⁰ Семячко С.А. К истории текста Жития Григория Пельшемского // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 623.

⁵⁴¹ Житие Димитрия Прилуцкого. С. 78.

⁵⁴² ОР РГБ. Ф. 304.1. № 693. Л. 156 об.

⁵⁴³ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 715–715 об.

⁵⁴⁴ Житие Сергия Нуромского. С. 149.

⁵⁴⁵ Сказание о Спасо-Каменном монастыре // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 34.

⁵⁴⁶ Там же. С. 34.

сѣверныя, есть тамо езеро Вещеозеро...»⁵⁴⁷ Видимо, биографические подробности Жития не позволили агиографу вплести в образ места основания монастыря узоры из хтонических маркеров, поскольку оно находилось рядом с местом проживания родителей святого. При этом введение Жития сообщает о «нечистоте» тех земель – долгое время на севере проживали язычники: «Прояви Богъ в нашей странѣ сѣверной, [...] близъ Студенаго моря, иже преже многа лѣта живша без просвѣщения...»⁵⁴⁸ Здесь снова подчеркивается расположение места на севере и близость к Студеному морю.

В Повести о Нило-Сорском ските композиция изменена из-за жанровой специфики памятника. Однако локализация места подвигов прп. Нила традиционна. В нем говорится, что «на сѣверной странѣ, во области Бела езера есть пустыня, Сорская зовома»⁵⁴⁹. Возможно, автор Повести и подразумевал под этим изначально негативную характеристику этого места, но основная его мысль, развивающаяся в последующем изложении, это скудость Сорской пустыни.

§3. Северный климат, холод.

Наряду с географическим направлением климат конкретного места также наделялся созвучными смыслами: мягкий, благодатный климат, порождавший изобилие, соответствовал представлениям о рае, а суровый, холодный климат ассоциировался с адом и мыслился невозможным для жизни⁵⁵⁰. Епископ (ныне – митрополит) Митрофан (Баданин), детально изучавший семантику Севера в Средневековье, отмечает, что северные страны в то время считались источником «северного ветра, приносящего стужу, бурю, снег, зиму, и в конечном счете ассоциировались с царством злых духов и со смертью всего живого»⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ Житие Александра Ошевенского. С. 222.

⁵⁴⁸ Там же. С. 221.

⁵⁴⁹ Повесть о Нило-Сорском ските // Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2005. С. 395.

⁵⁵⁰ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 407, 409–410.

⁵⁵¹ Митрофан (Баданин), епископ. Указ. соч. Т. 1. С. 32.

Библейские образы северного климата продолжили развиваться в византийской и русской книжности. В трактате «О началах» Ориген рассматривал огонь и исходящее от него тепло как признак божественной сущности противопоставляя его холоду, ассоциировавшегося с дьяволом: «[...] отпавшие от любви Божьей, без сомнения, охладели в любви к Богу и сделались холодными [...] как и сам дьявол, холоднее которого, конечно, ничего нельзя найти». Толкуя пророчество Иеремии о северных бедствиях, Ориген расценивал северный ветер Борей как воплощение предельного охлаждения на земле⁵⁵². Образ ада с его непереносимым холодом отразился в русской повести об Антонии Галичанине 1520-х гг., которая была распространена как посмертное чудо в Житии Павла Обнорского, так и в качестве самостоятельного произведения: «Да мразь великъ зѣло и студень – не бывает таковаго мрза на сем свѣтѣ никакоже»⁵⁵³.

Жития основателей монастырей XIV–XV вв. сообщают, как преподобным доводилось терпеть мороз, возводя испытание холодом к аскетическому подвигу. В похвальном слове Сергию Радонежскому говорится, как преподобный «студень зимнюю велми пострада, и мразы лютыя неистрыпимыя претръпѣ имени ради Божиа»⁵⁵⁴.

Житие Пафнутия Боровского включает рассказ о строительстве каменной церкви в недавно основанном Пафнутиево-Боровском монастыре. Автор возводит к аскетическому деланию тяжелый физический труд на морозе в легкой одежде: «Ибо и самъ блаженныи со ученики во время зимы камение влачаше [...]; и въ худомъ покровении телеси во время зимное. Се же все еже въ тѣхъ желание пламень побѣждаше»⁵⁵⁵. Лаконичная и двойственная мысль о противопоставлении земного холода адскому пламени получила свое развитие в Краткой редакции Жития Паисия Угличского. В памятнике говорится, как

⁵⁵² Белова О.В., Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 66.

⁵⁵³ Пигин А.В. Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб., 2000. Т. 52. С. 225–228, 273.

⁵⁵⁴ Житие Сергия Радонежского. С. 396.

⁵⁵⁵ Житие Пафнутия Боровского. С. 28.

преподобный ходил зимой в одной лишь власянице. Далее агиограф разъясняет цель этой аскетической практики: « [...] аще бо и лютую зиму терпяше, но сладкаго о сих воздаяния ожидая и студению бо тѣщаешя оного грядущаго огня избѣжати»⁵⁵⁶. Прп. Паисий истязал себя холодом для обретения рая в будущем («плоть изнуря, душу же просвѣщая»⁵⁵⁷). Играя смыслами, автор Жития противопоставляет зимний мороз «сладкому воздаянию» и в то же время видит в испытании холодом спасения от адского пламени. Переживание стужи на страницах житий воплощается в способ духовного возрастания и обретения вечного блаженства. Данный фрагмент почти дословно процитирован в Житии Ефрема Перекомского⁵⁵⁸.

Образ греха как холода встречается в Житии Козьмы Яхренского. Согласно памятнику, прп. Козьма утешал приходящих к нему и наставлял на покаяние. Автор красноречиво передал действенность слов преподобного: «Таковыми учении блаженнии заблуждыша и растоявшася [сокрушенные – А.Н.⁵⁵⁹] зимою грѣховною к покаянию воставляше...»⁵⁶⁰

В Житии Зосимы и Савватия отмечается холодный климат Соловков: «А страна сея хладна бѣяша»⁵⁶¹. В памятнике также содержатся сведения об отсутствии доступа к Соловецкому острову в длительное время осенью, зимой и весной. Однажды прп. Герман ушел на Онегу «нѣкыя ради потребности» и решил отправиться на Соловки только осенью «и не возможе, бѣ бо воздухъ хладен, и вѣтри противни, и снѣговѣ мнози, и бяше въ мори велико волнение»⁵⁶². Аналогичное известие, связанное уже с прп. Зосимой, находим во всех редакциях памятника: прп. Герман снова не смог вернуться на остров с материка и был вынужден зимовать на берегу из-за стремительно

⁵⁵⁶ Житие Паисия Угличского (Краткая редакция). С. 179.

⁵⁵⁷ Житие Мартинаиана Белозерского. С. 238; Житие Козьмы Яхренского. С. 97.

⁵⁵⁸ Житие Ефрема Перекомского. С. 176.

⁵⁵⁹ *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1912. Т. 3. Стб. 86.

⁵⁶⁰ Житие Козьмы Яхренского. С. 100.

⁵⁶¹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 152.

⁵⁶² Там же. С. 155.

наступающей зимы: «Бѣ бо на мори ледове снѣжнии велии, и естество водное неукротимо преходить симо и овимо»⁵⁶³. Факт невозможности плавания по «морю окиану» созвучен с наблюдениями Козьмы Индикоплова, связавшего выход в океан со смертельной опасностью⁵⁶⁴ (см. выше). Обе одинокие зимовки на Соловках в Житии прпп. Зосимы и Савватия сопрягаются с кульминацией духовной брани подвижников. Сочетание мотива духовной брани с описанием северного климата полностью согласуется с ассоциацией холода с адом, свойственной восточнохристианской литературной традиции.

Однако агиограф обращает внимание читателя и на переменчивость погоды. Она проявляется в эпизоде плавания прп. Савватия на карбасе по морю до устья Выга, желавшего причаститься перед смертью: «[...] бысть тишина велиа въ мори». В предыдущих сюжетах преподобные подвергались тяжелейшим духовным и физическим испытаниям. Здесь напротив, звучит тема встречи прп. Савватия со Христом, проиллюстрированная в причащении и последующей кончине отшельника. В представлении агиографа, в данном эпизоде Бог благоволит преподобному. Он укрощает волнение и устанавливает в море великую тишину⁵⁶⁵, а также посылает прп. Савватию готовый к плаванию карбас. После причащения преподобного ночью наступает «премѣнение воздуха и волнение морское и рѣчьное»⁵⁶⁶, то есть стихии воды и воздуха вновь возвращают себе характерные хтонические черты. Если наши наблюдения верны, то приведенные описания климата Соловков содержат в себе маркеры негативного иномирного пространства.

§4. Леса и болота

Другим важным местом, связанным с поселением подвижника, был лес. Леса и болота представляли собой пограничное пространство святого и

⁵⁶³ Там же. (Первоначальная редакция). С. 21; там же. (I Стилистическая редакция). С. 99.

⁵⁶⁴ Космологические произведения. С. 44.

⁵⁶⁵ Аналогично евангельскому сюжету, в котором Христос прекратил бурю: «Тогда воставъ запрети вѣтромъ и морю, и бысть тишина велиа» (Мф. 8, 26).

⁵⁶⁶ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (Первоначальная редакция). С. 14, 16.

«нечистого» места, они воспринимались как область, подвластная силам потустороннего мира⁵⁶⁷.

В Библии один из распространенных образов леса – это ужасное место, непригодное для проживания⁵⁶⁸. Леса, рощи и отдельные деревья могли быть культовыми объектами язычников⁵⁶⁹. Новгородский архиепископ Макарий сообщает об этом в своем послании Василию III: «Суть же скверные молбища их: лес и камения, и реки и блата, источники и горы, и холмы, солнце и месяц, и звезды, и озера. [...] всей твари поклоняхуся яко богу, и чтяху, и жертву приношаху кровную бесом...»⁵⁷⁰. Сказание о Валаамском монастыре сообщает о прекрасных первозданных лесах Приладожья, которые осквернила «бесодохновенная корѣла съ мнозѣм своим скверным вѣхвованием»⁵⁷¹. О почитании леса язычниками свидетельствует вариант этнонима «лопъ лешая», которым нередко именовались лопари⁵⁷². В Повести о бесноватой Соломонии (начало 1670-х гг.) выделяется отдельный вид «лесных бесов»⁵⁷³.

В глухих чащах леса таились дикие звери, которые приходили к преподобным, вселяя в них страх. В подобных случаях агиографы подчеркивали, что бесы являлись к отшельникам в обличье животных или настраивали их против иноков. Нередко бесы приходили под видом людей, пытаясь прогнать отшельника с избранного места⁵⁷⁴. В представлениях агиографов обитатели леса несли не только физическую, но и духовную опасность, поскольку демоны мыслились хозяевами таких мест⁵⁷⁵ (см. главу 3). Приведенные факты отрицательно характеризуют пространство леса.

⁵⁶⁷ Успенский Б.А. Избранные труды. С. 287.

⁵⁶⁸ Словарь библейских образов. С. 576–576.

⁵⁶⁹ Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 1–2.

⁵⁷⁰ ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л., 1929. С. 565.

⁵⁷¹ Сказание о Валаамском монастыре. С. 446.

⁵⁷² Митрофан (Баданин), . Указ. соч. Т. 2. С. 80.

⁵⁷³ Юрганов А.Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 14.

⁵⁷⁴ Успенский Б.А. Облик черта и его речевое поведение // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012. С. 18; Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 151–157.

⁵⁷⁵ Носов А.В. «Духовная брань» преподобных. С. 5.

Представления о лесах и болотах в традиционной культуре согласуются с их восприятием в книжности: леса и болота противостояли освоенному бытовому пространству людей, они издревле считались обиталищем демонов, а пребывание в таких местах было сопряжено со смертельными опасностями⁵⁷⁶. Согласно изысканиям Н.И. Толстого, «именно хвойное дерево – ель и сосна – выступает как “древо смерти”, или “древо того света”, в то время как лиственные деревья... относятся к “древам живота”, деревьям, знаменующим жизнь»⁵⁷⁷. Однако в данный момент нет достаточных оснований заявлять, что восприятие леса в народной культуре влияло на соответствующие образы в агиографии XV–XVI вв.

Передвижение отшельника по лесам и болотам и создание отшельнической пустыни в данной местности подчеркивают стремление преподобных к аскетизму и духовной брани не только в природных условиях Русского Севера, но и даже в незначительном отдалении от монастыря или населенных пунктов.

Житие Сергия Радонежского локализует отшельническую келью преподобного «въ чащах лѣса». Епифаний Премудрый подчеркивает удаленность и лесистость местности: «Округъ мѣста того съ всѣ страны все лѣсъ, все пустыня»⁵⁷⁸.

В житиях некоторых основателей монастырей на Вологодчине встречается устойчивое сочетание упоминаний лесов и болот. Приведенные свидетельства в текстах памятников обрамляют цитированные выше описания движения на север, поэтому сохраняется отмеченная зависимость более поздних памятников от Жития прп. Димитрия.

⁵⁷⁶ Мильчик М.И., Ушаков Ю.С. Деревянная архитектура Русского Севера: страницы истории. Л., 1980. С. 85–86; Толстой Н.И. Болото // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 228; Агапкина Т.А. Лес // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 97–98; Булычев А.А. Указ. соч. С. 48–49; Агапкина Т.А. Деревья в славянской народной традиции. М., 2019. С. 426–457;

⁵⁷⁷ Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // Живая старина. 1994. № 2. С. 18–19.

⁵⁷⁸ Житие Сергия Радонежского. С. 288.

Житие Димитрия Прилуцкого	Житие Григория Пельшемского	Житие Стефана Махрицкого	Житие Сергия Нуромского
«[...] проходивше непроходныя лѣсы и дебри округ Вологды града» ⁵⁷⁹ .	«[...] проходивше непроходимыя пустыня и лѣсы, иже прилежаху града Вологды» ⁵⁸⁰ .	«[...] въ предѣлы града Вологды, и многия дебри и блата преходят...» ⁵⁸¹	«И пришед во овлежация веси области обдержания, дебри, и лѣсы, и великия мхи и блата» ⁵⁸² .

Впоследствии вологодская агиография сохраняет эти образы. Аналогичные представления о месте находим в Первой редакции Жития Иннокентия Комельского (первая треть XVII в.): «Бе бо то место стропотно, и непроходимыя лѣсы и дебри»⁵⁸³. В Житии Арсения Комельского († 1550 г.) первой половины XVII в. содержится рассказ об обретении преподобным места для уединенной иноческой жизни. Подвижник «обходить многия лѣсы и дебри, и мѣста пустынныя» и приходит на «на дикий лѣсъ Комельский на рѣчку Кохтошь». Далее агиограф развивает природную характеристику этого пространства: «Место же тогда блатно бысть ту и водяно, пути людскаго небысть...»⁵⁸⁴ Как и в более ранних памятниках, отмечается близость к Вологде.

Таким образом, рассмотренные элементы негативной характеристики природы являются устойчивым топосом вологодской агиографии. С одной стороны, он в известной степени отражает достоверное описание ландшафта,

⁵⁷⁹ Житие Димитрия Прилуцкого. С. 78.

⁵⁸⁰ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 693. Л. 156 об.

⁵⁸¹ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 715–715 об.

⁵⁸² Житие Сергия Нуромского. С. 149.

⁵⁸³ Житие Иннокентия Комельского // *Шамина И.Н.* Преподобный Иннокентий Комельский и основанный им монастырь // Вестник церковной истории. 2009. № 1-2 (13-14). С. 53; *Семячко С.А.* Житие преподобного Иннокентия Комельского. Вологда, 2021. С. 36.

⁵⁸⁴ *Шамина И.Н.* Житие преподобного Арсения Комельского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 2 (20). С. 112.

а с другой, подчеркивает «нечистоту» местности и предвосхищает мотив духовной брани, встречающийся в памятниках зачастую вскоре после описания места (см. главу 3).

В Житии Дионисия Глушицкого, также подвизавшегося в вологодских лесах, присутствуют схожие природные характеристики. Влияние этого памятника заметно на аналогичном примере из Жития Александра Ошевенского, который содержит дословную цитату, а также в Житии Александра Куштского, где цитата незначительно изменена:

Житие Дионисия Глушицкого	Житие Александра Ошевенского	Житие Александра Куштского
«Округъ же мѣста того инудѣ блата и дебри, мѣста непроходна» ⁵⁸⁵ .	«Округъ же мѣста того инудѣ блата и дебри – мѣста непроходна» ⁵⁸⁶	«[...] округ же того мѣста инудѣ блата и дебри, непроходима мѣста» ⁵⁸⁷ .

В Житии Дионисия Глушицкого любопытен сюжет о вырубке деревьев на месте будущего монастыря у р. Глушицы. Отшельник попросил у князя Дмитрия, владевшего землями вокруг Кубенского озера, прислать людей для расчистки места. В результате «дѣлателие же дровие истребиша и огню предаша», а иноки, собиравшиеся вокруг прп. Дионисия «сътвориста же общу молитву, начаста дѣло: прежде же сътвориста себѣ кѣлици мали...»⁵⁸⁸ Срубленные деревья не пошли на монастырское строительство, а были буквально «истреблены»⁵⁸⁹; именно после физического очищения места

⁵⁸⁵ Житие Дионисия Глушицкого. С. 109.

⁵⁸⁶ Житие Александра Ошевенского. С. 240.

⁵⁸⁷ Житие Александра Куштского. С. 247.

⁵⁸⁸ Житие Дионисия Глушицкого. С. 104.

⁵⁸⁹ Подразумевается, что деревья были истреблены и сожжены, однако в словаре И.И. Срезневского *истрѣбити* означает *очистить* (Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2. Стб. 1154). В других памятниках обычно употребляется глагол *сѣчи*: 1) «По семь же святому лѣсь посѣкшу и мѣсто отребившу...» (Житие Кирилла Белозерского. С. 78); 2) «По молитвѣ начаста

продолжилась сакрализация пространства. Архиепископ Макарий в своем послании 1534 г. в «Воцкую» пятину призывает новгородских миссионеров «истребляти, огнем жеши» языческие мольбища⁵⁹⁰. Данная аналогия с известной долей вероятности позволяет видеть в житийном сюжете о вырубке леса сакральные смыслы.

В Житии Павла Обнорского повествуется, как отшельник пришел «на Комелский лѣс», где многие годы подвизался в уединении. Прп. Павел не стал сооружать келью или хижину, а поселился в дупле старой липы (см. ниже). Агиограф пишет о месте проживания преподобного как о непроходимой и неутешной пустыне⁵⁹¹. В данном случае примечательно сочетание маркеров негативного восприятия местной природы с духовной бранью Павла Обнорского, которые отразились не только в этом памятнике, но и в Житии Сергия Нуромского (см. главу 3).

В Повести о Нило-Сорском ските находим, что в этой пустыни имеются деревья (преимущественно ели и мало берез и сосен), а также «мхи великия и непроходимыя». Также в пустыни бывают и ягоды: «клюква и брусница, морошка и черница. Инех же древес или овощи в той пустыни отнюдь тамо нѣсть обрѣсти»⁵⁹². Автор Повести подробно остановился на описании растительности, поскольку стремился показать пустынность данного места и отсутствие в ней развитого земледелия в противопоставление богатым монастырским вотчинам.

Житие Ефрема Перекомского дважды подчеркивает лесистость местности, в которой подвизался отшельник: «Мѣсто же то [...] невелико бяше, но зело лесисто, и езеро Ильмено блиско бяше отовсюду». Далее

дрѣвеса сѣщи и келия здати...» (Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 161), 3) «Блаженому Стефану обычаи бѣ: [...] сѣщи лѣсъ и палити, и отребляти всегда» (ОР РГБ. Ф. 304.I. № 692. Л. 716), 4) И тако мнози шедше со святымъ на мѣсто то с сѣкирами и лѣсъ посѣкоша, и огню предаша, и мѣсто отреблѣша (Житие Пахомия Нерехтского. С. 12).

⁵⁹⁰ Дополнение к актам историческим. СПб., 1846. Т. 1. № 28. С. 28.

⁵⁹¹ Житие Павла Обнорского. С. 80.

⁵⁹² Повесть о Нило-Сорском ските. С. 395.

сообщается, что заблудившийся местный житель Александр вошел «во внутренность леса места того», чтобы найти хижину прп. Ефрема⁵⁹³.

В Житии Пафнутия Боровского повествуется, что преподобный поселился неподалеку от прежней обители, где обрел огражденное лесом место между двумя реками: «[...] чащею лѣса остенено»⁵⁹⁴. В сюжете о воронах агиограф вновь обращается к характеристике места, где был основан Пафнутиево-Боровский монастырь: «[...] понеже мѣсто зѣло потребно на то [на монастырское устройство – А.Н.] и частостию лѣса остенено»⁵⁹⁵. Однако в данном случае агиографа интересует исключительно ландшафт и констатация фактов. Если во многих рассмотренных памятниках за вселением преподобного в пустыню следуют демонологические сюжеты, то в Житии Пафнутия Боровского на преподобного гневается местный князь Василий Ярославович и даже желает «отгнати его отъ мѣста»⁵⁹⁶. Аналогичным образом противоположное значение принимает образ ворона, который в памятнике не ассоциируется с демонами, а прп. Пафнутий заповедует не убивать этих птиц (см. главу 3).

В Пространной редакции Жития Паисия Угличского содержится сюжет о чудесном перенесении основания церкви с места «высока и красна»⁵⁹⁷ в пространство с характерными негативными чертами. «[...] и обретоша [основание церкви – А.Н.] на здешнѣи странѣ речки, на местѣ пустынномъ и блатномъ зѣло и высокогустотравистомъ...»⁵⁹⁸ Затем автор уточняет характеристику местной природы. По мнению Е.Г. Сосновцевой, данный фрагмент перекликается с аналогичным сюжетом в Пространной редакции Жития Кассиана Учемского⁵⁹⁹ – в этом памятнике обитель пришлось перенести на новое место из-за сильного наводнения:

⁵⁹³ Житие Ефрема Перекомского. С. 172–173.

⁵⁹⁴ Житие Пафнутия Боровского. С. 25.

⁵⁹⁵ Там же. С. 29.

⁵⁹⁶ Там же. С. 26.

⁵⁹⁷ См. параграф о «месте красном».

⁵⁹⁸ Житие Паисия Угличского (Пространная редакция). С. 208.

⁵⁹⁹ Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. С. 42.

Житие Паисия Угличского	Житие Кассиана Учемского
«Бѣ бо ту мѣсто зѣло блатно и трава именуемая тресникъ зѣло великорослая растяше, еже и челоуѣка едва возможно в ней ходяща увидѣти» ⁶⁰⁰ .	«И бяше же ту лесъ, именуемой густарь или талинник, очень частый, что и челоуѣка в немъ не видно» ⁶⁰¹ .

Пустынность и болотистость местности в Житии прп. Паисия отдаленно напоминает образы из вологодской агиографии. При этом лес заменен на высокий густорастущий тростник – это единственный памятник, упоминающий заросли данного растения. Сравнение обоих фрагментов житий с описанием природы нового места для переноса обители определенно демонстрирует их созвучие. Редактор использовал синонимичный мотив и пытался схожим образом его описать. В обоих случаях главной характеристикой является густота зарослей, в которых не видно даже людей. Несомненно, это важный атрибут нового монастыря, претендующего на «пустынность». Тем не менее, необходимо заметить и существенную разницу: Житие прп. Паисия свидетельствует о зарослях тростника с той же долей уникальности, что и Житие прп. Кассиана повествует о лесе, называя его густарем или талинником.

Обе редакции Жития Кассиана Учемского сообщает о том, что в окрестностях монастыря обитало множество животных, и князь Андрей Угличский часто приезжал сюда на охоту: «[...] биаху бо ту звѣри много – лоси и елени, и зубры же, и буиволы, и лисицы же, и серна вольцы же и медвѣди, рыси же и мечка»⁶⁰². Обилие зверей воспринимается агиографом

⁶⁰⁰ Там же. С. 209.

⁶⁰¹ ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 337 об.

⁶⁰² Там же. Л. 333; Житие Кассиана Учемского. С. 125.

нейтрально, хотя в списке присутствуют излюбленные «союзники» демонов – волки и медведи.

Житие Макария Унженского стоит особняком в перечне исследуемых памятников. Хотя прп. Макарий селился в двух разных пустынях, в Житии отсутствует упоминание леса и лишь однажды указывается на болото: «Нутренею пустынею и непроходными болотами идяху страха ради поганныхъ»⁶⁰³. Здесь болота синонимичны образу внутренней пустыне, соответствующего египетской Скитской пустыне с тяжелыми для жизни природными условиями, куда нередко удалялись отшельники⁶⁰⁴. Однако в Житии прп. Макария болота связаны не с аскетическими подвигами святого, а с бегством от нападения татар.

Автор Жития Евфросина Псковского не делает акцент на отрицательных характеристиках места основания монастыря. Однако в данном контексте примечателен сюжет о явлении беса преподобному в облики знакомого земледельца, который до глубокой ночи водил старца по окрестностям монастыря, якобы показывая дорогу в обитель⁶⁰⁵. В итоге прп. Евфросин оказался «в чящи дебря, ходяще по уклучию горнему»⁶⁰⁶, где господствовали демоны, желавшие погубить преподобного.

Житие Саввы Крыпецкого, ученика прп. Евфросина, было составлено тем же агиографом – Василием-Варлаамом. В.И. Охотникова пришла к выводу о длительной работе Василия-Варлаама над Житием прп. Саввы и особом отношении агиографа к памятнику⁶⁰⁷. В этом заключается ценность рассматриваемых агиографических свидетельств, в которых формируется образ святого, отличающийся от фигуры прп. Евфросина. Представленные в памятнике природные характеристики места подвижничества прп. Саввы отличаются необычайной подробностью и обилием маркеров «нечистого»

⁶⁰³ Житие Макария Унженского. С. 274.

⁶⁰⁴ Там же. Комментарии. С. 783.

⁶⁰⁵ Карбасова Т.Б., Руди Т.Р. Указ. соч. С. 12.

⁶⁰⁶ Житие Евфросина Псковского. С. 169–170.

⁶⁰⁷ Охотникова В.И. Псковская агиография. Т. 2. С. 351–352.

пространства. Согласно Житию Саввы Крыпецкого, преподобный удалился от обители своего наставника и обрел место, «человецы непроходимо», в котором обитали дикие звери. «И место тое бяше лесно, и блато велие и примошие прилегало около холму». Недалеко от холма находилось не очень большое озеро, в котором водились различные рыбы⁶⁰⁸. Следом агиограф обращается к описанию эпизодов бесовских наваждений, что согласуется с негативной природно-географической характеристикой места.

Непроходимость, лесистость и болотистость места с обилием мха и диких животных сближает его описание с вологодским топосом, но все-таки представляет собой обособленную литературную конструкцию, а не трафаретное заимствование. Она значительно усиливает ожидание неизбежного противостояния отшельника с бесами. Соответствующий демонологический сюжет в Житии следует сразу за описанием места (см. главу 3).

§5. Острова

Спасо-Каменный, Муромский, Коневский, Валаамский и Соловецкий монастыри – одни из древнейших русских островных обителей⁶⁰⁹. К их числу следует добавить монастырь Мартиниана Белозерского, поселившегося на пустынном острове Вожозера⁶¹⁰, и Палеостровскую обитель прп. Корнилия избравшего для своих подвигов Палеостров на Онежском озере⁶¹¹.

Основание островного монастыря имело сакральный характер и обладало символическим значением. В Средневековье острова нередко

⁶⁰⁸ «Отшедшу же блаженному Саве от лавры учителя своего, святого Ефросина, яко стадий 15 или множае, и тамо обрете место, человецы непроходимо, но токмо зверие живяху мнози. И место тое бяше лесно, и блато велие и примошие прилегало около холму. Холм же той невелик бяше, но прилегло бе к востоку летьнему, и от холму того и озеро бяше недобре велико в той же пустыни, яко боле стадии шествие от холму до озера того, озеро же то имея в себе рыбы различными образы» (Житие Саввы Крыпецкого. С. 318).

⁶⁰⁹ Максимов С.В. По русской земле. М., 1989. С. 291–292; Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии. С. 52–53.

⁶¹⁰ Житие Мартиниана Белозерского. С. 242.

⁶¹¹ Сказание о жизни Корнилия (Палеостровского). С. 213.

наделялись негативными чертами. Согласно изысканиям Н.М. Терехина, острова олицетворяли хтоническое пространство, языческий центр иного мира, мира мертвых, они были неотъемлемой частью языческого погребального культа⁶¹². Эту идею подтверждают соловецкие археологические находки, которые свидетельствуют о том, что Соловецкие острова посещались жителями Беломорья для погребения умерших и совершения различных обрядов как в первобытную эру, так и в Средние века. А.Я. Мартынов отмечал, что Соловки на протяжении нескольких тысячелетий были религиозно-культовым центром юго-западного Беломорья, в котором смыкались два мира – реальный мир живых людей и ирреальный потусторонний мир⁶¹³.

Монах, отрекающийся от мира и удаляющийся в пустыню, по мнению Н.М. Терехина, уподобляется «непогребенному мертвецу». Это полностью соответствовало архаичной хтонической семантике острова как мира мертвых. Достижение состояния готовности к христианской смерти, означавшей встречу с Богом, было возможно при условии выхода за пределы освоенного человеком пространства и достижения острова, расположенного в самом «пекле» потусторонней реальности. Именно поэтому остров превращался в сакральный центр Северной Фиваиды. Встреча христианской и языческой культуры на островах, нейтрализация изначально иномирного образа острова монашескими подвигами прослеживается на Соловках, Коневце, Валааме и Муромском острове⁶¹⁴.

В памятниках агиографии семантика острова не является предметом самостоятельных размышлений агиографа, она раскрывается в контексте описания природы и противостояния демонам.

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких подчеркивается удаленность, труднодоступность острова и его соседство с местами обитания язычников,

⁶¹² Терехин Н.М. Указ. соч. С. 29, 32–34.

⁶¹³ Мартынов А.Я. Указ. соч. С. 51–59.

⁶¹⁴ Терехин Н.М. Указ. соч. С. 34–37; Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии. С. 52–53.

хотя в целом он и пригоден для проживания. Соловецкие иноки, пришедшие к архиепископу Ионе с прошением об освящении храма, сообщили, что они возвели храм «въ морскомъ островѣ окияна». Владыка удивился, кто может жить так далеко от людей и близ чужеземных языческих земель⁶¹⁵. В другом месте агиограф пересказывает послание от братии Кирилло-Белозерского монастыря, в котором сообщается, что кирилловские иноки слышали «о островѣ томъ Соловецкомъ, яко не приближно бѣ челоукомъ первие за морскую скорбь и нужду»⁶¹⁶. В сюжетах, посвященных противостоянию подвижников бесам, агиограф отмечает, что темные силы на острове «тамо жилище имяху», поэтому они стремились прогнать иноков (см. главу 3)⁶¹⁷.

Знаток икон островных монастырей М.И. Мильчик обратил внимание на другую грань образа острова. Исследователь писал: «Острова привлекали святых подвижников прежде всего своей удаленностью от греховного мира, безлюдностью – пустынностью, облегчавшей единение с Богом...»⁶¹⁸ Однако в агиографии идея островного безмолвия почти не развита. Только в Житии Мартинаана Белозерского остров предстает желанным местом обретения безмолвия: «Есть островъ [...] немаль, и велми угодно мѣсто то на особь единствие», а также «лѣпо есть безмлъствующимъ инокомъ»⁶¹⁹.

§6. «Место скудно»

В памятниках русской агиографии встречаются и описания скудости места. По мнению Т.Р. Руди, их следует относить к уже упомянутому топосу «ужасного места»⁶²⁰. Часто под скудостью и пустотой подразумевается

⁶¹⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 164.

⁶¹⁶ Там же. С. 169.

⁶¹⁷ Там же. С. 162.

⁶¹⁸ Мильчик М.И. Островные монастыри Русского Севера в иконографии XVI–начала XVIII века // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 109.

⁶¹⁹ Житие Мартинаана Белозерского. С. 242; Шевченко Е.Э. Преподобный Мартинаан, Белозерский чудотворец. СПб., 2014. С. 15.

⁶²⁰ Руди Т.Р. Пустынножители. С. 522.

удаленность и пустынность места. Эта идея восходит к уже отмеченному восприятию пустыни как места обитания бесов.

Изоощренные способы одних агиографов выразить «ужас» описываемого места несопоставимы со скромной констатацией «скудости» других авторов. Житие Сергия Радонежского неоднократно обращается к теме пустынности и бедности Маковца, на котором подвизался отшельник. Например, «лес пустынный», «всего скудато, всего недостаткы: что помяни – того нѣсть»⁶²¹. Схожую характеристику встречаем и в Житии Кирилла Белозерского: «[...] скудно мѣсто бяше и пусто»⁶²². Согласно расширенной («Васильевской») редакции Жития Евфросина Псковского, место вселения преподобного «бяше ненарочито, и мало, и скудно»⁶²³. При этом в Краткой редакции представлено полярное описание: «Место бяше прекрасно и нарочито»⁶²⁴.

В отдельных памятниках отмечается лишь пустынность места, а позитивная или негативная характеристика отсутствует. Например, в Житии Макария Калязинского повествуется, как отшельник «обходивъ многа мѣста пустыннаа, сматряше, идѣже бы ему обрѣсти мѣсто угодно къ безмолвию»; в описании места содержатся лишь нейтральные упоминания водных объектов (см. ниже)⁶²⁵.

§7. «Место красно» (красивое и удобное)

Житийный образ «места красна» в качестве «красивого» оценивается в историографии неоднозначно. М.И. Мильчик рассматривает живописность ландшафта как одну из важнейших составляющих при выборе места для основания монастыря, поскольку эстетическая красота природы ассоциировалась с раем, а сама обитель воспринималась как «мир неба,

⁶²¹ Житие Сергия Радонежского. С. 298, 300.

⁶²² Житие Кирилла Белозерского. С. 78.

⁶²³ Житие Евфросина Псковского. С. 160.

⁶²⁴ Краткая редакция Жития Евфросина Псковского. С. 611.

⁶²⁵ Житие Макария Калязинского. С. 124.

явленный на земле “Небесный Иерусалим”»⁶²⁶. По мнению М.Н. Соколова, под «красным» следует понимать, скорее, заметное и удобное, а не собственно прекрасное место⁶²⁷. А.Е. Тарасов полагает, что понятие «место красно» следует рассматривать в контексте агиографического канона, а не буквально; более того, место становилось «красивым и полезным» в результате духовной деятельности основателей монастырей, но не всегда являлось таковым изначально⁶²⁸.

Обратимся к источникам. В житиях Кирилла и Ферапонта Белозерских характеристики красоты (или удобства) и инферальности места смешаны. Пахомий Логофет описал место основания Кириллова монастыря так: «[...] боръ бяше велий, чаша, и никому же ту отъ челоуѣкъ живущу. Место убо мало и кругло, но зѣло красно, всюду, яко стѣною, окружено водами»⁶²⁹. При описании ухода прп. Ферапонта на другое место агиограф отметил, что он поселился «близ езера, Паское зовомо, другое же езеро повыше того, Бородавское, [...] велми красно мѣсто то и угодно на жителство паче инѣхъ мѣсть»⁶³⁰. Далее в обоих памятниках говорится о проявлениях сил зла в этих местах. В Житии прп. Кирилла рассказывается о четырех бесовских наваждениях на отшельника, едва не стоивших ему жизни⁶³¹. В Житии прп. Ферапонта сообщается, как святой поначалу страдал «от вражихъ нападании и от разбоиникъ нашествиа», которые прогоняли его с избранного места, считая его своим⁶³². М.Н. Соколов справедливо полагает, что представленная характеристика места вселения прп. Кирилла свидетельствует о его удобном,

⁶²⁶ Мильчик М.И. Севернорусские жития святых о местах, «угодных к монастырскому строению», и отражение этих мест на миниатюрах и иконах XVI–начала XVIII вв. // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. № 1 (17). 2020. С. 151–152.

⁶²⁷ Соколов М.Н. Принцип рая. М., 2011. С. 414.

⁶²⁸ Тарасов А.Е. Природа, житийная топика. С. 203, 214–217.

⁶²⁹ Житие Кирилла Белозерского. С. 74.

⁶³⁰ Житие Ферапонта Белозерского. С. 210.

⁶³¹ Житие Кирилла Белозерского. С. 78–84.

⁶³² Житие Ферапонта Белозерского. С. 212.

удачном расположении, а не об эстетической красоте⁶³³. Тот же смысл находим в Житии прп. Ферапонта.

Емкое сочетание положительной и отрицательной характеристики места содержится в Житии Дионисия Глушицкого: «[...] та пустыня имяше блата и дебри непроходнии... Хождаше же по многим мѣстом в той пустынь, обрѣте же мѣсто на краи берегу, на рецѣ Глушицѣ, зѣло красно и превыше иных мѣсть». Далее говорится о сосне, у которой поселился отшельник, и вновь сообщается о непроходимых лесах и болотах⁶³⁴. Вероятно, речь снова идет об удобности места для иноческой жизни. Неслучайно отмечается его высота и нарочитое положение важные для устройства будущей обители, учитывая болотистую местность окрестностей, на которой невозможно вести строительство. Схожий посыл находим в эпизоде об основании прп. Дионисием другой обители. Неоднократно сообщается, что святой искал место «на устроение монастырю»⁶³⁵, а значит, оно в обоих случаях должно было подойти для основания обители.

Подобное смешение характеристик места находим и в Житии Зосимы и Савватия Соловецких: «Слышал бо бѣ от живущих ту о островѣ, рѣкомѣм Соловки, в мори акиана... Имяше же посреди себе езера многи, и рыбы разны образы въ них бяху по родомѣ ихъ...». Также остров богат деревьями, пригодных для строительства храмов, ягодами, «есть же доброугодень к сожитию чловѣческому по всѣму...»⁶³⁶. Место появления монастыря было «ко устроению довольно, на вмѣщение обители зѣло изрядно и прекрасно»⁶³⁷. Несмотря на позитивное и подробное описание места остров оставался необитаемым из-за своей inferнальной репутации. Агиограф вкладывает в уста жителей побережья Белого моря страх перед ограниченной и сложной навигацией: они так и не решились поселиться на Соловках «страхования ради

⁶³³ Соколов М.Н. Указ. соч. С. 414.

⁶³⁴ Житие Дионисия Глушицкого. С. 109.

⁶³⁵ Там же. С. 105.

⁶³⁶ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 151.

⁶³⁷ Там же. С. 160.

морския нужда»⁶³⁸. Это созвучно мифологеме плавания по морю как реального переживания смерти⁶³⁹. Житие также сообщает, как впоследствии отшельники вели на Соловках продолжительную и тяжелую борьбу с бесами⁶⁴⁰. Новгородский архиепископ в разговоре с соловецкими посланниками подчеркивает расположение Соловков вблизи «чюжевѣрныхъ земли Мурманская и Каяньская»⁶⁴¹.

Аналогичный образ места представлен в Житии Кирилла Челмогорского. Отшельник поселился на Челме-горе в 40 верстах от Каргополя «на устье Челмы реки, надъ езеромъ Челмоезеромъ... И возшедь преподобный на гору ту, и обшедь ю, и видевь, яко угодна есть ко уединению, и тамо преподобный вселися. Бяше же место горы тоя невелико зело, но всякимъ ягодициемъ и древиемъ исполнено, и вельми бе красна»⁶⁴². Невысокая красивая гора была угодна к уединенной жизни аскета, богата ягодами и деревьями – детали описания созвучны соответствующему фрагменту Жития Зосимы и Савватия Соловецких. Прп. Кирилл избрал для себя возвышенное место подобно Дионисию Глушицкому. Однако в Житии Кирилла Челмогорского нет ни намека на создание храма или монастыря в недалеком будущем, поэтому в данном случае есть основание говорить именно о красоте места. Несмотря на то, что природные элементы на первый взгляд не характеризуют пространство в негативном ключе, необходимо заметить, что значительное место в Житии занимают демонологические сюжеты, живописующие жестокое противостояние прп. Кирилла бесам, язычникам и окрестным жителям. Несмотря на декларируемую красоту места, в устах дьявола оно «пусто есть и всячески непотребно»; агиограф отмечает принадлежность этого места к владениям бесов⁶⁴³.

⁶³⁸ Там же. С. 152.

⁶³⁹ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 67.

⁶⁴⁰ Там же. С. 162–165; *Носов А.В.* «Духовная брань». С. 8–9.

⁶⁴¹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 164.

⁶⁴² ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 1–1 об.

⁶⁴³ Там же. Л. 6–6 об.; *Носов А.В.* «Духовная брань». С. 13–14.

Близкую картину наблюдаем в Житии Пахомия Нерехтского. В 1360-е гг. прп. Пахомий некоторое время был игуменом Константиновского монастыря во Владимире. Затем он ушел «въ предѣлы костромския» и поселился у христоролюбивого человека в Нерехте. Святой пожелал подвизаться в отшельничестве и начал ходить в окрестностях Нерехты в поисках пустыни. Агиограф подробно описывает найденное место, подчеркивая его красоту: «И прииде на нѣкое мѣстьцо мало, зовомое от древних человекъ Сыпаново, близ реки Солоницы и на речке Гридевке мѣстьцо же оно вельми красно. Кругомъ убо обыде рѣчка Гридевка и впаде в реку Солоницу. Преподобнии же Пахомии видѣ мѣсто то и возлюби е, бѣ бо время бысть на мѣсте томъ лѣсъ»⁶⁴⁴.

Последний фрагмент, уточняющий наличие леса, выглядит неестественно – будто редактор памятника забыл включить его после указания на реки Гридевку и Солоницу. Ряд аналогичных ошибок резко выделяются на фоне общего повествования внимательного к деталям автора. Эпитет «вельми красно» не может относиться к моменту прихода прп. Пахомия, поскольку в последующем повествовании в Житии неоднократно демонстрируется его лесистость. Итак, определенно можно сказать следующее. Автор Жития Пахомия Нерехтского намеренно уточнил, что в то время, когда прп. Пахомий начал там подвизаться, покрытое густым лесом место было непригодно для жизни. Согласно Житию, на протяжении рассказа об основании обители прп. Пахомий прибегает лишь к одной аскетической практике – рубке леса и заготовке дров. Поэтому для агиографа избранное место становится «вельми красным» только с появлением монастыря, когда процесс сакрализации пространства был завершен наряду с очищением места от зарослей.

Приведем другой пример употребления топоса «место красно». Житие Авраамия Галичского положительно характеризует место поселения отшельника, вблизи будущего Покровского монастыря: «[...] обрете место красно у езера того в подьгории, гора же висока, зело красна»⁶⁴⁵. Вскоре ему

⁶⁴⁴ Житие Пахомия Нерехтского. С. 12.

⁶⁴⁵ Житие Авраамия Галичского (Первая и Вторая редакция). С. 19, 37.

было открыто, что на горе возникнет монастырь, где он и будет похоронен. В результате преподобный начал таскать песок на гору, и со временем на этой насыпи была построена Покровская церковь⁶⁴⁶. В памятнике подчеркивается возвышенность, нарочитость места, как и в Житии Дионисия Глушицкого. Вероятно, автор так выразил его пригодность для монастырского строительства.

Иной пример находим в Пространной редакции Жития Паисия Угличского, сообщающей о высоте и красоте избранного места. Согласно памятнику, преподобный искал подходящее место для безмолвия близ Углича и «показася ему мѣсто на завольстѣй странѣ при слободѣ градскихъ жителѣи поблизь высоко и красно над речкою малою въ нынѣ именуемою Покровкою»⁶⁴⁷. В следующем сюжете, повествующем о создании обители, агиограф уточняет оценку описываемой местности: «[...] его [место – А.Н.] преподобнии любяше красоты ради»⁶⁴⁸. Очевидно, что в первом примере речь идет не об удобном, а о красивом месте. Тем не менее прп. Паисию не было суждено создать там монастырь: основание деревянной церкви, заложенное накануне, чудесным образом перенеслось на другое место. Агиограф наделил его негативными чертами (см. параграф о лесе). Таким образом, устраняется противоречие заявленного поиска безмолвной пустыньки и вселение прп. Паисия неподалеку от шумной городской слободы.

Варнава Ветлужский († 1445 г.) не успел основать монастырь в нижнем течении р. Ветлуги, но описание места в его Житии заслуживает внимания. Он поселился «в Галицком уезде на берегу Ветлуги реки на горе высокой, зовомай Красной, подле речки Красницы»⁶⁴⁹. Также агиограф отмечает пустынность этого места. Житие специально не оценивает место как красивое, оно не представляется угодным или, напротив, скудным. Возможно, потому что

⁶⁴⁶ Там же. С 37.

⁶⁴⁷ Житие Паисия Угличского (Пространная редакция). С. 207.

⁶⁴⁸ Там же.

⁶⁴⁹ Житие Варнавы Ветлужского // *Авдеев А.Г.* Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни // Приглашение к истории (сборник статей). М., 2003. С. 114.

преподобный так и не воздвиг монастырь. Однако наименование Красной горы и речки Красницы свидетельствуют о красоте этих мест. Исследователь Жития А.Г. Авдеев заметил, что гора получила такое название позднее. Прежде на этом месте существовало поселение Великий погост XII–XIV вв., его жители вымерли предположительно в 1371/72 г. из-за эпидемии «корчеты» – сибирской язвы⁶⁵⁰. Несмотря на вероятное положительное восприятие места, избранного для духовных подвигов прп. Варнавой, Житие косвенно свидетельствует и о соседстве с нечестивцами. В легендарном сюжете о встрече прп. Варнавы с Иваном III на отшельника нападают язычники: «И внезапно преидоша на преподобнаго луговая черемиса». Аскет остался невредим «заступлением Божиим»⁶⁵¹.

В собирательных образах вселения преподобных на избранное место его пригодность к монастырскому строительству (реже – красота) соседствует с маркерами «нечистого» пространства. Вероятно, так агиографы хотели смягчить суровость северного края и напомнить читателям, что и эти места сотворены Богом⁶⁵². Сочетание топоса «прекрасного места» (*locus amoenus*) и «ужасного места» (*locus terribilis*) укладывается в агиографический канон, поскольку именно «неутешное» место было более всего «угодно» отшельнику, где он мог духовно возрасть в аскетических подвигах⁶⁵³.

Жития создавались в ретроспективе, когда их герои уже почитались святыми, основанные ими монастыри давно стали сакральными местами, обители процветали и занимались духовным и хозяйственным освоением многочисленных вотчин. Поэтому взгляд агиографа из будущего на некогда «ужасное место» не мог отрицать его эстетической красоты, а также прагматичной и провиденциальной угодности для монастырского строительства. По меткому замечанию А.Е. Тарасова, «для агиографа, творящего *post factum*, гораздо важнее показать глубинный смысл обретения

⁶⁵⁰ Авдеев А.Г. Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни. С. 105–107.

⁶⁵¹ Житие Варнавы Ветлужского. С. 116.

⁶⁵² Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 77; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 98.

⁶⁵³ Руди Т.Р. Пустынножители. С. 522.

пространства, являющегося на момент создания Жития святым, “идѣже и нынѣ лежать преподобнаго мощи”, нежели воспроизвести строгую временную последовательность событий»⁶⁵⁴.

Место красивое. Очень редко агиографы считают место исключительно эстетически красивым, и смешение позитивных и негативных черт отсутствует. В Сказании о Валаамском монастыре Валаам оценивается положительно. В подробной географической характеристике Приладожья автора замечает, что «островъ Валамъ зѣло прекрасенъ и превысокъ»⁶⁵⁵. Повествуя о создании монастыря, Сказание использует те же эпитеты: Сергей Валаамский выбирает место «зѣло прекрасно и превысоко на горѣ каменнѣ», а близ него – «пренарочитое великое тихое пристанище»⁶⁵⁶.

В Житии Ионы Климецкого купец Иоанн, оказавшись на луде после шторма в Онежском озере, отправился на остров, где впоследствии возникнет монастырь. Памятник, созданный в XVIII в., рисует прекрасный образ места. Он не содержит негативных маркеров, и даже указание на обилие деревьев не содержит намеков на иномирность пространства: «[...] купец Иоанн сяде в малую лодийцу, преплы на оный берег, вышед на землю, и видя место весьма красно, и весело, и всюду окружающее древами, возлюбил е»⁶⁵⁷. Далее в тексте встречается достаточно архаичный топос «глас – свет». Согласно Житию, купец увидел, как на острове засиял свет, и услышал голос, поведавший ему о создании храма в честь Св. Троицы и появлении монастыря на этом острове. Следующая ремарка агиографа причудливо дополняет образ прекрасного места. Иоанн пошел в сторону, где звучал «пресладкий глас..., озираяся семо и овамо, якоже некий ловец, где б возмогл пресладкий лов уловити», и вдруг увидел икону Св. Троицы на можжевелевом дереве⁶⁵⁸. Будущий игумен прикоснулся к чудесной божественной энергии и подобно ловцу пытался

⁶⁵⁴ Тарасов А.Е. Природа, житийная топка. С. 215.

⁶⁵⁵ Сказание о Валаамском монастыре. С. 448.

⁶⁵⁶ Там же. С. 462.

⁶⁵⁷ Житие Ионы Климецкого. С. 217.

⁶⁵⁸ Там же.

удержать частичку рая посреди бурных вод Онежского озера. В славянских легендах распространен мотив бегства Христа от распятия, прятавшегося под различными деревьями. На Русском Севере был распространен вариант, по которому на Страстной седмице Он прятался от бесов под можжевельником, получившим Божье благословение⁶⁵⁹. Учитывая позднее время создания Жития, вероятно, можно допустить заимствование агиографом элементов народных преданий агиографом при составлении памятника. Так, на страницах Жития можжевельник предстает благодатным деревом, укрывающим иконический образ самого Бога – икону Св. Троицы. Сплетение образов свидетельствует о стремлении героя Жития преобразовать не inferнальное место, а обычную земную природу и тем самым приблизить ее к состоянию райского сада.

«Место удобное». Отдельные агиографические сочинения с уверенностью оценивают место как удобное и угодное для отшельнического жития и монастырского строительства. В Житии Пафнутия Боровского избранное место для монастырского строительства дважды характеризуется как подходящее («[...] обрѣтъ мѣсто благоугодно ко устроению [монастыря – А.Н.]»⁶⁶⁰; «[...] понеже мѣсто зѣло потребно на то [на монастырское устроение – А.Н.]»⁶⁶¹). В Житии Кассиана Учемского место оценивается схожим образом: «[...] сниде старецъ Касиянъ на брег и видѣ мѣсто богоугодно ко спаснию души его и абие возлюби е...»⁶⁶²

В житиях Макария Калязинского и Саввы Сторожевского речь идет только об угодности места⁶⁶³. Мартиниан Белозерский решил подвизаться на вожеозерском острове. Житие отмечает удобность этого места («и велми

⁶⁵⁹ Усачева В.В. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2010. Т. IV. № 1. С. 140; Агапкина Т.А. Бегство Святого семейства в Египет в славянских этиологических легендах о деревьях // Studia Litterarum. 2018. Т. 3 № 1. С. 313.

⁶⁶⁰ Житие Пафнутия Боровского. С. 25

⁶⁶¹ Там же. С. 29.

⁶⁶² Жития Кассиана Угличского. С. 123.

⁶⁶³ Житие Макария Калязинского. С. 124; ОР РГБ. Ф. 304.I № 672. Л. 21 об.

угодно мѣсто то на особь единствие») ⁶⁶⁴. Корнилий Палеостровский избрал для своих подвигов Палеостров посреди Онежского озера, «возлюби е зело и уразуме, яко удобно есть [это место – А.Н.] к пребыванию иноческому» ⁶⁶⁵.

Дерево – «красно»? В параграфе о лесе было отмечалась негативная характеристика леса, отдельные деревья когда-то могли являться объектами поклонения язычников. Тем не менее, на страницах некоторых произведений (и в исторической действительности) они включались в освящаемое пространство будущего монастыря. В Жития прп. Дионисия отдельно говорится об огромной сосне, у которой поселился святой ⁶⁶⁶. Данная сосна вошла в монастырскую топографию, и само место получило название Сосновец. Положительное восприятие сосны может быть связано с ее значением в апокрифе об Адаме и Еве, распространенном на Руси. Согласно памятнику, перед смертью Адама его сын Сиф и жена Ева получают из рая от Архангела Михаила три ветки райских деревьев: сосны, кедра и кипариса ⁶⁶⁷.

Несколько ранее в Житии сообщается о поселении Дионисия Глушицкого под черемухой. Впоследствии она стала почитаться паломниками в качестве сакрального объекта (один человек с больным зубом съел ягоду этой черемухи и выздоровел ⁶⁶⁸). Возможно, весенние ароматы черемухи вызывали у прп. Дионисия ассоциации с недостижимым райским садом ⁶⁶⁹ посреди периферийного пространства, поэтому он и решил поставить келью под этим деревом. В Житии Александра Куштского схожую роль выполняет рябина., выросшая над могилой Александра Куштского через год после его преставления. Однажды во время престольного праздника ребенок одного из местных жителей сломал ветвь этого дерева, после чего у него отекала рука. По

⁶⁶⁴ Житие Мартиниана Белозерского. С. 242.

⁶⁶⁵ Сказание о жизни Корнилия (Палеостровского). С. 213.

⁶⁶⁶ Житие Дионисия Глушицкого. С. 109.

⁶⁶⁷ Черный В.Д. Указ. соч. С. 52.

⁶⁶⁸ Там же. С. 103.

⁶⁶⁹ О связи ароматов с образами рая: Матасова Т.А. Дыханье северных садов. С. 109–131.

молитвам святого ребенок исцелился: «И донынѣ же то древо стоит над гробомх святаго, и ягодиchie от того древа возьмут на исцеление»⁶⁷⁰.

Другим примером «вырванного» из иномирного пространства дерева является эпизод из Жития Павла Обнорского. Посреди дикого Комельского леса прп. Павел «обрѣте липу дуплenu и поживе в ней лѣта три»⁶⁷¹. Преподобный предпочел не строить келью и стал жить внутри самого дерева. После смерти прп. Павла фрагмент дупла липы бережно хранился монахами, и в середине XVI в. был помещен в трапезной храма в честь Павла Обнорского⁶⁷².

Итак, точки зрения М.Н. Соколова и А.Е. Тарасова на топоним «место красно» представляются более обоснованными. Употребления определения «место красно» в контексте вселения преподобных в пустыню нередко свидетельствуют о стремлении агиографа подчеркнуть удобное расположение места. В ряде житий обнаруживается чередование позитивных и негативных характеристик места. При этом в отдельных случаях в тексте появляются косвенные свидетельства о «нечистоте» описываемого пространства, заключающиеся в упоминании мотива духовной брани или противостояния с язычниками. Только лишь эстетическая составляющая в описаниях отмечается редко (Житии Зосимы и Савватия Соловецких, Сказание о Валаамском монастыре, Житие Ионы Климецкого).

§8. Вода в природно-географических характеристиках

Не менее важным объектом в природно-географических описаниях житий является вода. Ее семантика может быть двойственной – как сакральной, так и «нечистой»⁶⁷³. Согласно разысканиям А.А. Булычева, в

⁶⁷⁰ Житие Александра Куштского. С. 251.

⁶⁷¹ Житие Павла Обнорского. С. 80.

⁶⁷² *Суворов Н.И.* Описание Павло-Обнорского монастыря Вологодской епархии. Вологда, 1866. С. 32.

⁶⁷³ *Романенко Е.В.* Повседневная жизнь. С. 16; *Рыжова Е.А.* Архитектоника русской агиографии. С. 56–57, 65–67; *Дмитриев М.В.* Указ. соч. С. 662–666; *Тарасов А.Е.* Природа, житийная топоника. С. 213.

книжной и народной традиции водоемы считались «нечистыми» местами, в которых обитали бесы; соответствующие представления нашли широкое отражение в средневековых практиках казней и погребения еретиков, ведьм, государственных и других опасных преступников, в частности это было распространено в годы опричнины⁶⁷⁴. Вода упоминается в житиях в контексте сакрализации пространства во всем своем фактическом и семантическом многообразии: духовные и физические испытания во время плавания, освящение места, крещение язычников, особое внимание агиографов к расположению места будущего монастыря к воде и пр.

О предшествовавших основанию монастырей плаваниях сообщается в житиях Арсения Коневского, Лазаря Муромского, Зосимы и Савватия Соловецких, Ионы Климецкого, Александра Ошевенского⁶⁷⁵. В этих памятниках (кроме Жития прп. Александра) преподобные переживали серьезные испытания во время пребывания «на водах». Отправляясь в плавание, отшельникам предстояло преодолевать себя духовно и физически, чтобы совладать с водной стихией. Примечательно, что в этих житиях также содержатся детальные описания духовной брани отшельников. По замечанию В.Н. Топорова, мифологема пути зачастую сопровождается трудностями, движение по пути и его преодоление осмысливается как подвиг⁶⁷⁶.

Прп. Арсений хотел добраться до северных островов Ладожского озера, но этому помешала внезапная сильная буря, и ветер снова принес его насад на о. Коневец⁶⁷⁷. Агиограф связывает казус с божественным Провидением, а значит, Богу было угодно, чтобы именно на этом острове прп. Арсений создал новый монастырь⁶⁷⁸.

Аналогично Иоанн (Иона Климецкий) «Божим повелением» попал в бурю на Онежском озере и разбил свой насад⁶⁷⁹. Купец стал молиться Св.

⁶⁷⁴ Булычев А.А. Указ. соч. С. 43–44, 48–50, 52–59, 62–64.

⁶⁷⁵ Житие Александра Ошевенского. С. 239, 242.

⁶⁷⁶ Топоров В.Н. Пространство и текст. С. 259.

⁶⁷⁷ Житие Арсения Коневского. С. 164.

⁶⁷⁸ Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии. С. 54.

⁶⁷⁹ Там же. С. 55.

Троице, Богородице и свт. Николаю, «и ношаше его по езеру немалое время». Агиограф подчеркивал, что его герой оказался в смертельной опасности. Именно тогда, находясь «во оной печали», он принял обет принять иноческий постриг⁶⁸⁰. Согласно замыслу автора Жития, обет обреченного на смерть Иоанна спас ему жизнь. Поэтому после возведения обители в будущем о. Климецкий становился островом спасения не только в физическом, но и в духовном смысле⁶⁸¹. Его разбитый насад прибило к каменной луде близ острова, где впоследствии возник Климецкий монастырь⁶⁸². Оказавшись на луде, где преподобный воздвигнет крест, буря прекратилась. Это символизировало действие Промысла, поскольку с дарованием обета Иоанн исполнил Божью волю. В Житии Арсения Коневского и Ионы Климецкого буря воспринимается орудием Господа, которое понуждает преподобного исполнить Божью волю – основать монастырь на острове, претерпев духовные и физические испытания на водах.

В Житии Лазаря Муромского описывается непростое плавание по водам Онежского озера: «[...] бысть и мнѣ, по Давиду, на водѣ пренемогание, подъяхъ велия скорби, и во истоплении быхом, с нужею едва достигох святое мѣсто сие...»⁶⁸³ Стоит напомнить и об упомянутых выше «морских» сюжетах из Жития Зосимы и Савватия Соловецких, где красной нитью проходит идея «страхования ради морския нужда»⁶⁸⁴.

Если плавание по рекам и озерам олицетворяло шествие по пути в иной мир, река представлялась границей «чужого» мира⁶⁸⁵, то передвижение по морю воспринималось как реальное переживание смерти, актуализируя тему пути в другой мир. Слово «море» восходит к индоевропейским глаголам

⁶⁸⁰ Житие Ионы Климецкого. С. 216–217.

⁶⁸¹ Мильчик М.И. Островные монастыри Русского Севера в иконографии XVI–начала XVIII века. С. 110.

⁶⁸² Там же. С. 217.

⁶⁸³ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 535 об.

⁶⁸⁴ Житие Зосимы и Савватия Соловецких. (I Дополненная редакция). С. 152.

⁶⁸⁵ Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии. С. 57.

умирания -mor, -mer⁶⁸⁶. Образ моря также символизирует границу с потусторонним миром, локус пребывания нечистой силы, хтонических животных и опасной для человека стихии⁶⁸⁷. Преодоление суровых условий климата и навигации в арктических морях побуждало людей ставить вопрос о смысле жизни. Удаление судна в пучину морскую невольно ассоциировалось с путешествием душ умерших по морю в загробный мир. По замечанию В.Н. Матонина, море преобразует человека, испытывает и наказывает его. Вероятно, это одна из причин, почему островные обитатели нередко получали посвящение в честь Преображения Господня⁶⁸⁸. Поэтому расположение монастырей посреди или на берегах моря, озера или крупной реки имело важное аскетическое значение.

При этом подвижники создавали новые обители в непосредственной близости к воде. Археологи заключают, что в основном пустынножители селились в лесистой местности вблизи воды⁶⁸⁹. Разветвленная система речных путей имела важное цивилизационное значение для истории России в целом, в частности для монастырской колонизации. Расположение монастыря у реки или озера было обусловлено доступом к водным транспортным артериям, возможностью заниматься рыболовным промыслом.

В ряде памятников агиографы обращали внимание на то, что путь преподобных к избранному месту проходил по рекам и озерам, но не связан с негативным подтекстом.

В Сказании о Валаамском монастыре не отмечается драматизм плавания по Ладожскому озеру. Однако при описании выбора места для основания монастыря агиограф подчеркивает, что неподалеку от будущей обители

⁶⁸⁶ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 12, 67; *Матонин В.Н.* Духовный смысл северного мореплавания // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 37, 39.

⁶⁸⁷ *Белова О.В., Виноградова Л.Н.* Море // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. *Н.И. Толстого*. М., 2004. Т. 3. С. 299–300.

⁶⁸⁸ *Морозов С.В.* Указ. соч. С. 17–18, 77, 80; *Матонин В.Н.* Образ моря в северной агиографии // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. № 1 (17). 2020. С. 139.

⁶⁸⁹ *Макаров Н.А.* Указ. соч. С. 52.

располагалась тихая пристань, сохранявшая корабли «от ярости свирѣпаго волнения»⁶⁹⁰. Это замечание не несет в себе символического значения и лишь подчеркивает пригодность избранного места для монастырского строительства. А в другом месте Сказание сообщает, что Ладожское озеро велико и глубоко подобно морю, а его вода – сладка и здрава⁶⁹¹.

Краткое Сказание о прп. Корнилии Палеостровском XVIII в. практически не описывает избранное место, оно также не сообщает, как подвижник добрался до Палеострова. Отмечается лишь, что прп. Корнилий обрел это место «по многом своем странствовании»⁶⁹².

В Житии Кассиана Учемского плавание святого по реке описано нейтрально. Случилось прп. Кассиану выйти из Ферапонтова монастыря «и пловущимъ в лодии Волгою въверхъ ко граду Угличю»⁶⁹³.

Широко известно и сакральное восприятие водных объектов. Оно восходит к евангельским событиям, прежде всего, к крещению Иисуса Христа в Иордане. Отсюда появляется христианское таинство крещения, а церковь установила празднование Богоявления (Крещения Господня). В русской традиции в день этого праздника вода освящалась в специально подготовленной иордани (проруби) на реке или озере; в любое другое время возможно было освящение воды для необходимых нужд (крещение, исцеление больных и пр.)⁶⁹⁴. Многие чудеса исцеления из житий преподобных происходили с использованием святой воды. Для совершения евхаристии требуется кипяток и сырая вода. Об этом красноречиво свидетельствует Житие Пафнутия Боровского: «Изыде же полономарь, служитель церкви, на меньшии потокъ почерпсти воду на укропъ [кипяток – А.Н.] божественѣи службе, идѣже и на прочия потребности вси почерпаху монастырския...»⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Сказание о Валаамском монастыре. С. 452.

⁶⁹¹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких также сообщает именно о сладкой воде в озерах Соловецкого острова. См.: *Минеева С.В.* Указ. соч. Т. I. С. 164–165.

⁶⁹² Сказание о жизни преподобного отца Корнилия (Палеостровского). С. 213.

⁶⁹³ Жития Кассиана Угличского. С. 123.

⁶⁹⁴ *Дмитриев М.В.* Указ. соч. С. 662–666.

⁶⁹⁵ Житие Пафнутия Боровского. С. 27.

Святая вода нередко появляется в житиях преподобных. Житие Кирилла Белозерского сообщает об исцелении больного, погрузившегося в монастырскую иордань на Богоявление⁶⁹⁶. Лазарь Муромский исцелил ребенка старейшины лопарей, помолившись и окропив его святой водой⁶⁹⁷. Спустя время он крестил его вместе с ангелом⁶⁹⁸. Не ясно, где именно прп. Лазарь провел крещение. Агиограф сообщает только, что святой «поимшу отрока на воду»⁶⁹⁹. Видимо, подразумевается открытое водное пространство, поэтому крещение могло происходить непосредственно в Онежском озере, на берегу которого жил отшельник.

Особую категорию сакрализуемых водных объектов представляют источники и колодцы, выкопанные святыми. Колодец из-за связи с водой и подземельем представляется пограничным пространством: он мог быть вместилищем демонических сил и змей, а с другой – источать святую воду, которая помогала исцелять больных людей⁷⁰⁰. В Житии Павла Обнорского находим упоминание о колодце святого, от которого «воды многа, исцѣления бывають и доныне»⁷⁰¹.

Е.В. Романенко справедливо отметила связь между появлением монастырей на берегах рек и озер и библейскими представлениями о безводных пространствах, которые были подвластны бесам (Лк. 11, 24; Мф. 12, 43)⁷⁰². Впоследствии А.Е. Тарасов предложил важную особенность выбора места для основания монастыря: «[...] поселение на берегу водоёма является

⁶⁹⁶ Житие Кирилла Белозерского. С. 118.

⁶⁹⁷ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 542 об.

⁶⁹⁸ Там же. Л. 543 об.

⁶⁹⁹ Там же.

⁷⁰⁰ *Валенцова М.М., Виноградова Л.Н.* Колодец // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. *Н.И. Толстого*. М., 1999. Т. 2. С. 536, 538; *Livanos N.* The protective water and miraculous icons. An aspect of hierotopy on Mount Athos // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира / Ред.-сост. *А.М. Лидов*. М., 2017. Р. 322–323.

⁷⁰¹ Житие Павла Обнорского. С. 81.

⁷⁰² *Романенко Е.В.* Повседневная жизнь. С. 16.

для подвижника особо важным защитным механизмом от потусторонних сил, основанным и на “высокой” и на народной традиции»⁷⁰³.

Обратимся к другим свидетельствам о поселении преподобных близ водных объектов.

Житие Саввы Вишерского сообщает, что из Сретинской обители подвижник отправился в новгородские пределы, «на Вѣшеру реку» – приток Волхова в 10 км от Новгорода. Проходящие мимо новгородцы заметили прп. Савву, поэтому он переселился на берег р. Сосницы в пяти км от будущего монастыря близ соснового бора⁷⁰⁴.

В Житии Макария Унженского присутствуют три эпизода, повествующие о начале сакрализации пространства прп. Макарием. В каждом случае характеристика природы скупа – указываются лишь водные источники: у реки Лух, у «Жельтыя Воды, иже есть езеро об онъ поль Вольтзе» и у озера близ реки Унжи⁷⁰⁵. Вряд ли можно сделать вывод о хтонической семантике воды в данном памятнике. Однако всякий раз агиограф подчеркивает, что прп. Макарий, придя на новое место, «подвизается противу злокозненнаго супостата диавола»⁷⁰⁶.

В Житии Кассиана Учемского первоначальное место основания Учемского монастыря сопровождается нейтральным упоминанием исключительно водных объектов – реки Волга и Учма (совр. Учемка)⁷⁰⁷.

Парадоксально, но Сергей Радонежский, стоящий во главе «монастырского возрождения» поселился в безводном месте. Житие повествует, что близ обители не было источника воды⁷⁰⁸, за ней приходилось ходить к подножию холма самому прп. Сергию: «И от источника [...] воду въ

⁷⁰³ Тарасов А.Е. Природа, житийная топка. С. 213.

⁷⁰⁴ ОР РГБ. Ф. 173.І. № 12 (15). Л. 372.

⁷⁰⁵ Житие Макария Унженского. С. 270–272, 276–278.

⁷⁰⁶ Там же. С. 272.

⁷⁰⁷ Жития Кассиана Угличского. С. 123.

⁷⁰⁸ Недалеко от Маковца протекала р. Кончура (Консера), но она, вероятно, была непригодна для питья (Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей С. 23–24).

двою водоносу почерпаа на своємъ си рамѣ на гору възношаше»⁷⁰⁹. Е.Е. Голубинский считал, что первоначально неподалеку от кельи прп. Сергия был источник, но он иссяк из-за увеличения расхода воды на братию⁷¹⁰. Проблема отсутствия водоема вблизи нового монастыря, вероятно, беспокоила первых иноков Маковца, она неоднократно отмечается в Житии и именно с ней связан один из первых конфликтов прп. Сергия с братией. Иноки роптали на подвижника, что он поселился на безводном месте. Тогда преподобный с одним из иноков «сниде в дебрь яже под манастыремъ»⁷¹¹ и, помолившись у канавы с дождевой водой, обрел новый большой источник, который находился в низине недалеко от кельи преподобного⁷¹².

Где возникали обители собеседников и первых учеников Сергия Радонежского, и как он относился к их расположению? Сильвестр Обнорский, основал Воскресенскую обитель на берегу р. Обноры (до 1379 г.)⁷¹³. Прп. Сергей лично искал подходящее место для будущего Серпуховского Высоцкого монастыря на берегу р. Нары⁷¹⁴. По пути к будущему Киржачскому монастырю прп. Сергей посетил обитель своего собеседника Стефана Махрищского, которая возникла незадолго до их встречи. Согласно его Житию, прп. Сергей возрадовался тому, что вблизи монастыря очень много воды от р. Махры⁷¹⁵. Сама Киржачская обитель основана Сергием Радонежским после этих событий, примерно в 1355–1357 гг.⁷¹⁶ на высоком берегу р. Киржач⁷¹⁷. Митрополит Алексей и Андроник Спасский избрали берег Яузы для Спасского монастыря в 1357–1358 гг., после чего Сергей

⁷⁰⁹ Житие Сергия Радонежского. С. 314.

⁷¹⁰ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей. С. 52–53.

⁷¹¹ Так агиограф в очередной раз изящно подчеркивает лесистость местности.

⁷¹² Житие Сергия Радонежского. С. 348.

⁷¹³ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей. С. 80–81.

⁷¹⁴ Житие Сергия Радонежского. С. 376; Алехина Л.И. Слово о житии преподобного Афанасия Высоцкого // Вестник церковной истории. № 3–4 (15–16). М., 2009. С. 18–19.

⁷¹⁵ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 713–Л. 713 об.

⁷¹⁶ Борисов Н.С. Сергей Радонежский. С. 119, 287.

⁷¹⁷ Житие Сергия Радонежского. С. 358.

Радонежский похвалил своего ученика за монастырское устройство⁷¹⁸. Мефодий Песношский во второй половине 1350-х гг. поселился недалеко от р. Яхромы, но, когда спустя несколько лет его посетил прп. Сергей, отшельник перенес свою келью по совету своего учителя также неподалеку от Яхромы, на устье р. Песноши, то есть в более многоводное место⁷¹⁹. Для Симонова монастыря племянник прп. Сергия Феодор с несколькими монахами Троицкой обители в 1370-е гг. избрали место на берегу р. Москвы. Сергей Радонежский «прииде видѣти мѣста, и видѣ угодну быти мѣсту къ състроению оному»⁷²⁰, то есть высоко оценил месторасположение для обители. Авнежский Троицкий монастырь был основан Стефаном Махрицким у потока Юрьева, рядом с берегом р. Авнежки, в нескольких верстах от р. Сухоны⁷²¹. Авраамий Галичский основал четыре общежитийных монастыря близ водных источников. У Галичского озера и дважды чудесным образом переместилась туда же, когда прп. Авраамий относил ее в другое место⁷²². Монастырь в честь Положения пояса Богородицы и обитель в честь Собора Богородицы преподобный основал в верховьях р. Виги («ту же и езерко мало»)⁷²³. В конце жизни прп. Авраамий поселился у Чухломского озера⁷²⁴.

Вероятно, негативный опыт жизни Сергия Радонежского в изначально безводном месте мог оказать влияние на возведение других монастырей преподобного и его учеников вблизи водоемов. Однако нет оснований считать создание пустынножительных монастырей на территории Новгородской архиепископии близ водных источников следом влияния Сергия Радонежского, поскольку они существовали вне Сергиевской монашеской традиции.

⁷¹⁸ Там же. С. 364–366; Трубачев А., игум., Кучкин В.А. Андроник Московский // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 422.

⁷¹⁹ Калайдович К.Ф. Историческое описание мужского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше. М., 1866. С. 8–9.

⁷²⁰ Житие Сергия Радонежского. С. 368; Кудрявцев М. Указ. соч. С. 128–129.

⁷²¹ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 715–715 об.

⁷²² Житие Авраамия Галичского (Первая редакция). С. 18.

⁷²³ Там же. С. 34, 36.

⁷²⁴ Там же. С. 19, 37.

Примечательна метафора об окружении водой избранного места подобно стене. Она характера житий для двух последователей Сергия Радонежского. Впервые она встречается в Житии Кирилла Белозерского: «[место – А.Н.] всюду, яко стѣною, окружено водами»⁷²⁵. В Житии Макария Калязинского отмечается, что место поселения преподобного находилось близ Волги, между двух озер и было окружено водой: «[...] доиде близъ рѣкы Волгы, и обрѣте мѣсто промежь дву езеръ, водою акы стѣнами огражено»⁷²⁶. В середине XVI в. этот топоним был включен в Житие Стефана Махрищского. Преподобный обрел место «воду имуще доволну и яко же стѣнами нѣкими водою окрестъ ограждено»⁷²⁷. Аналогичное описание встречаем в Житии Иоасафа Каменского⁷²⁸.

В 1424/1425 г. прп. Евфросин обосновался на р. Толве под Псковом⁷²⁹. Агиограф приводит подробную природную характеристику местности, говоря о взаимоотношениях между прп. Евфросином и его первым учеником Серапионом, а также о возведении церкви: «Место же то бяше ненарочито, и мало, и скудно, и по обе страны ему, сюду и сюду едина река на двое разделися...» Также поясняется, что река разделялась собственно на основное русло и на «поток мал», а по берегам были лесные заросли⁷³⁰. Таким образом, будущий монастырь должен был быть окружен водой и находиться как бы на небольшом лесном островке. Очевидно, примечательная особенность ландшафта не вызвала интереса ни у прп. Евфросина, ни у автора Жития, поскольку для строительства обители было решено закопать этот небольшой поток воды: «... урьем купно ону гору и тем наполним един поток, иже от востока реки она. [...] и того ради река она совокупися во едино течение»⁷³¹. В случае с Житием прп. Евфросина речь идет о намеренном рукотворном

⁷²⁵ Житие Кирилла Белозерского. С. 76.

⁷²⁶ Житие Макария Калязинского. С. 124

⁷²⁷ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 713–Л. 713 об.

⁷²⁸ Житие Иоасафа Каменского // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 42–76.

⁷²⁹ Галко В.И. Указ. соч. С. 475.

⁷³⁰ Житие Евфросина Псковского. С. 157, 160.

⁷³¹ Там же. С. 160.

изменении русла реки для расширения места под будущий монастырь, который не огибает течение реки.

Таким образом, в агиографии преобладают положительные характеристики воды. Однако приведенные выше сюжеты о преодолении водных пространств, содержащие негативное восприятие рек, озер и морей, побуждают рассматривать соответствующие эпизоды, не отрываясь от семантического контекста.

* * *

По замечанию Ю.М. Лотмана, уход из монастыря мыслился как пространственное перемещение из места святого в место грешное⁷³². Оставление монастыря расценивалось как пора опасного для души безвременья, когда старый монастырь оставлен, а нового еще нет⁷³³. Уход из монастыря в пустыню означал перемещение из святого места в «место неутешное» с целью его сакрализации. Там отшельники лицом к лицу сближались с элементами враждебной природы⁷³⁴.

Во многих житиях основателей северных монастырей XIV–XV вв. в описания природно-географических особенностей места вселения отшельника включаются негативные характеристики пространства, отличающиеся разной степенью подробности и выразительности. В памятниках встречаются и позитивные черты избранного места (например, «место красно»), однако они не исключают последующих столкновений преподобных с демонами. Вероятно, они являются отражением ретроспективного взгляда агиографа из процветающего монастыря, место расположения которого в своем историческом моменте красиво и прекрасно.

Среди наиболее ярких отрицательных обозначений пространства в житиях преподобных выделяются северное направление движения отшельника при выборе места, его близость к лесным чащам, болотам,

⁷³² Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 408.

⁷³³ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 113.

⁷³⁴ Терехин Н.М. Указ. соч. С. 8–11; Руди Т.Р. Пустынножители. С. 522.

необходимость преодолевать опасные водные пространства, а также суровые климатические условия. Анализ византийских житий отшельников показал оригинальность негативных признаков места в русской агиографии, лежащих в едином русле литературной традиции описания пустыни. «Общим местом» византийской и древнерусской агиографии является господство демонов и подвластных им диких зверей в пустынях (в случае с Русью – в лесах). Поэтому многие русские книжники воспринимали лесное пространство как негативное, которое может быть освящено подвигами отшельников.

По всей видимости, агиографы искусно собирали из этих маркеров целостный образ «чужого» места посреди (или на краю) иного мира, чтобы наиболее ярко проиллюстрировать духовное становление преподобного и процесс сакрализации иномирного пространства, когда происходило его преобразование в место святое – «Небесный Иерусалим» на земле.

Глава 3. Практики сакрализации пространства: начало

§1. Сакрализация пространства: житийные «цитаты вселения» и топос «глас-свет»

Житийные «цитаты вселения». При знакомстве с сюжетом вселения преподобного в пустыню в русской агиографии нередко обнаруживаются прямые или имплицитные цитаты из 54-го и 131-го псалмов: «Се удалихся бѣгая и водворихся в пустыни. Чаях Бога, спасающаго мя от малодушия и от бури» (Пс. 54, 8–9), «Се покой мой во вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволихъ и» (Пс. 131, 14).

Знаток агиографической топики Т.Р. Руди изучила жития, содержащие цитаты 54-го и 131-го псалмов, и показала, что они чаще всего используются при описании ухода подвижника в пустыню и обретения места его будущих подвигов, являясь неотъемлемой частью агиографического топоса «вселения в пустыню»⁷³⁵. Взаимозаменяемость или совместное использование «цитат вселения», по мнению Т.Р. Руди, обусловлены упоминанием бегства из мира в пустыню (основные исходные элементы монашеского пути) и констатацией обретения покоя (цели монашеского уединения и средства достижения Царствия Небесного). Важно заметить, что данные стихи псалмов использовались в топике не по формальному упоминанию пустыни и покоя. Напротив, так агиографы обращали читателя к контексту сюжетов Псалтыри. В первом случае царь Давид во время нестроений в Иерусалиме обращался в молитвах к Богу и признавался в желании сбежать в пустыню, чтобы обрести спасение. Во втором – цитата «се покой мой» вкладывается в уста Бога, избравшего Сион в качестве Своего жилища: «Место монашеского уединения оказывается одновременно местом покоя Господа...»⁷³⁶

М.К. Кузьмина, продолжившая вслед за Т.Р. Руди рассмотрение этих библейских цитат, предложила расширенную трактовку данного топоса. В

⁷³⁵ Руди Т.Р. Об одном мотиве житий. С. 16–17.

⁷³⁶ Там же. С. 21.

преподобнических житиях святость связывается прежде всего с христианским освоением пустынных мест, осмысляемых как пристанище демонов, а одной из главнейших задач святого является обретение места, на котором можно будет основать монастырь, и значит, спасти не только свою душу, но и души многих монахов. Это становится возможным лишь при наличии воли подвижника (вкуче с его духовными и физическими способностями) и божественного произволения. А видимое спокойствие тела (отсутствие передвижения в пространстве) является неотъемлемым условием стремительного движения души преподобного к Богу. Поэтому отшельники и вселялись в избранные места на покой «в век века»⁷³⁷.

Цитирование стихов 54-го псалма было широко распространено в византийской агиографии (см. Житие Саввы Освященного⁷³⁸). Они активно использовались не только в преподобнических житиях, но и в святительских (например, в Житии Николая Мирликийского⁷³⁹).

Т.Р. Руди и М.К. Кузьмина обращались к следующим памятникам, которые рассматриваются и в данном диссертационном исследовании: жития Сергия Радонежского, Зосимы и Савватия Соловецких, Кирилла и Ферапонта Белозерских, Ефрема Перекомского, Макария Унженского, Павла Обнорского, Сергия Нуромского, Кассиана Учемского, Кирилла Челмогорского⁷⁴⁰. Т.Р. Руди также выделяет жития, в которых встречаются другие цитаты из Псалтыри, либо одна из топических «цитат вселения» дополняется отсылкой к иным псалмам. Среди них Житие Макария Калязинского, Евфросина Псковского и Саввы Крыпецкого⁷⁴¹.

Несколько житийных примеров следует прокомментировать, чтобы уточнить выводы исследователей.

⁷³⁷ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 138–139.

⁷³⁸ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 684. Л. 208 об.

⁷³⁹ Житие св. Николая Мир Ликийских Чудотворца // Крутова М.С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 39.

⁷⁴⁰ Руди Т.Р. Об одном мотиве. С. 19–28; Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 139–145

⁷⁴¹ Руди Т.Р. Об одном мотиве. С. 29–30.

Т.Р. Руди справедливо подчеркнула, что самый краткий вариант цитирования 131-го псалма читается в Житии Павла Обнорского⁷⁴² – святого, подвизавшегося в отшельничестве большую часть своей жизни и не принявшего сан игумена в собственном монастыре⁷⁴³: «И, безмолствовавше, благодаря Бога и Пречистую Богоматерь, глаголя: “Се покои мои”»⁷⁴⁴. Думается, агиограф намеренно сократил традиционную «цитату вселения». Как показала М.С. Егорова, для него тема аскетике и безмолвия была особенно важна, однако автор творчески подошел к их раскрытию. Он обильно наполнял текст памятника вставками из житий столпов восточного монашества, содержащихся в сборнике Нила Сорского, что несвойственно агиографии того времени⁷⁴⁵.

Анализируя Жития Сергия Нуромского, Т.Р. Руди привела цитату из 54-го псалма, предваряющую вселение преподобного в пустыню. Она интерполирована в топос нежелания «славы от человек», описывающий стремление Сергия Нуромского покинуть монастырь Сергия Радонежского⁷⁴⁶. Следом Т.Р. Руди указывает на цитату 131 псалма в Житии, однако агиограф не завершил этот сюжет, а вложил в уста Сергия Нуромского стихи другого псалма. М.К. Кузьмина указала, что это пространная цитата из 83-го псалма (Пс. 83, 2–11). Она объясняет ее как выражение радости преподобного о вселении в избранное место⁷⁴⁷. Однако исследователи обошли вниманием тот факт, что данный фрагмент перекликается с аналогичной цитатой из Жития Сергия Радонежского, которую преподобный произносит в своих молитвах после иноческого пострига.

Житие Сергия Радонежского	Житие Сергия Нуромского
«Коль възлюблена села твоя, Господи силь! Желает и	«Коль возлюблена села твоя, Господи сил! Желаетъ и

⁷⁴² Руди Т.Р. Там же. С. 24.

⁷⁴³ Шамина И.Н. Павел Обнорский. С. 714–715.

⁷⁴⁴ Житие Павла Обнорского. С. 81.

⁷⁴⁵ Егорова М.С. Житие Павла Комельского. С. 260–277.

⁷⁴⁶ Руди Т.Р. Об одном мотиве. С. 25–26.

⁷⁴⁷ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 145.

<p>скончается душа моя въ дворы Господня; сердце мое и плоть моя възрадовасться о Бозѣ живѣ. Ибо птица обрѣте себѣ храмину, и грѣлица гнѣздо себѣ, идѣже положи птѣнца своа.</p> <p>Блажении живущии въ дому твоём; въ вѣкы вѣком въсхвалят тя...» (Пс. 83, 1–5)⁷⁴⁸.</p>	<p>скончается душа моя в дома Господня, сердце мое и плоть моя возрадовастесь о Бозѣ живѣ. Ибо птица обрѣте себе храмину, и горлица гнездо себѣ, идѣже положи птѣнца своа. Господи Боже сил, Царю мои и Боже мои, блажени живущей в дому твоём, в вѣкъ вѣка восхвалят тя.</p> <p>Блажен мужъ, ему же есть заступление его от тебе, восхождение въ сердци своем положи. Во удоли плачевнѣ в мѣсте идеже положи. Господи Боже силь, блаженъ человекъ, уповаяи на Тя» (Пс. 83, 1–7, 13)⁷⁴⁹.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Первые пять стихов псалма процитированы почти дословно, далее в сочинении Епифания Премудрого приводится 11-й стих того же псалма, тогда как в Житии Сергия Нуромского текст доводится до середины 7-го стиха и в заключении приводится 13-й стих. Не приходится говорить о полном заимствовании данного фрагмента из Жития Сергия Радонежского. Однако нет оснований отрицать, что составитель Жития Сергия Нуромского мог вдохновиться Житием духовного наставника своего «героя» и тем самым показать духовную преемственность между ними.

М.К. Кузьмина считает, что использование стиха 131 псалма в Житии Кассиана Учемского аналогично Житию Феодосия Тотемского⁷⁵⁰. Однако в

⁷⁴⁸ Житие Сергия Радонежского. С. 296.

⁷⁴⁹ Житие Сергия Нуромского. С. 150.

⁷⁵⁰ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 139.

этих памятниках совпадает лишь библейская цитата, а событийный и фактологический контекст отличаются (см. ниже)⁷⁵¹.

Топос «глас-свет». Не менее важную часть мотива «вселение в пустыню» многих житий составляют различные знамения, указывающие на место отшельничества. Наиболее подробно они исследованы Е.А. Рыжовой и обозначены как топос «глас-свет». Она убедительно доказала значение Жития Кирилла Белозерского в процессе развития и распространения этого топоса. Написанное в начале второй половины XV в., Житие повлияло на оформление сюжета выбора места для монастыря последующих житиях преподобных. Среди них выделяются Жития Александра Свирского, Ефрема Перекомского, Кирилла Новоезерского, Филиппа Ирапского, Нила Столбенского, Александра Ошевенского, а также Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского⁷⁵². Несмотря на зависимость фрагментов этих текстов от соответствующего сюжета в Житии Кирилла Белозерского мотив чудесного выбора места будущей обители, по наблюдениям Т.Б. Карбасовой, впервые появляется в агиографическом цикле Варлааму Хутынскому: Похвальном Слове и Житии⁷⁵³.

Приведем пример реализации варианта данной литературной конструкции. В Пространной редакции Жития Кассиана Учемского перед вселением преподобного интерполирован топос «глас-свет», однако в сокращенном виде (без света). Эта вставка ранее не отмечалась исследователями памятника⁷⁵⁴. Преподобный плыл с другими иноками в Углич и пристал к берегу близ устья р. Учмы отдохнуть. Во сне ему явился

⁷⁵¹ Житие Кассиана Учемского. С. 123; ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 328; *Матасова Т.А.* Софья Палеолог. М., 2016. С. 196.

⁷⁵² *Рыжова Е.А.* Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 423, 425, 439–440.

⁷⁵³ *Карбасова Т.Б.* Похвальное Слово прп. Варлааму Хутынскому и его источники // Вестник церковной истории. 2018. № 3/4 (51/52). С. 12, прим. 24.

⁷⁵⁴ *Сосновцева Е.Г.* Житие Паисия Угличского. С. 32–36, 42.

чудесный глас: «И внезапно слышитъ к себѣ гласъ свыше, глаголющъ: “Тако сиди, Касиянѣ, и вселися сѣмо и послужи ми zde”»⁷⁵⁵.

§2. Начало сакрализации: крест, келья, часовня

Отшельник неизбежно сталкивался с необходимостью освятить избранное место: преобразовать, преобразить его из «чужого» в «свое», из «нечистого» в святое⁷⁵⁶. Только в этом случае становилось возможным появление монастыря. По меткому наблюдению В.Н. Топорова, данный императив исходит из понимания сакрального в древнерусской традиции: в принципе все должно быть сакрализовано, чтобы вырвать *все* (курсив мой – А.Н.) из-под власти злого начала. В процессе сакрализации пространства все святое бросает вызов всему злему и, как правило, побеждает в этой борьбе⁷⁵⁷.

Как основатели монастырей XIV–XV вв. преобразовали «нечистое» пространство в святое? Н.М. Терехин сформулировал парадигму сакрализации пространства: крест – часовня – храм. Она предполагает последовательное водружение этих объектов на месте подвигов отшельника⁷⁵⁸. В этом ряду крест имеет особое значение. По мнению исследователя, «процесс сакрализации (духовного освоения) просторов Севера заключался в пространственно-временном развертывании образа Креста», который в результате претворялся в часовню, храм и монастырь, тем самым оформляя сакральное пространство⁷⁵⁹. Согласно житиям преподобных, зримое и символическое начало сакрализации пространства зачастую начиналось с установления креста на месте подвигов отшельника⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ ОР РНБ. Ал.-Нев. № А-47. 327 об.

⁷⁵⁶ *Рохлина А.М.* Указ. соч. С. 148–149.

⁷⁵⁷ *Топоров В.Н.* Святость и святые. С. 479–480, 505.

⁷⁵⁸ *Терехин Н.М.* Указ. соч. С. 55–57, 161–164; *Пермиловская А.Б.* Крест в традиционной культуре и ландшафте Русского Севера // Вестник Томского государственного университета. История. 2022. № 75. С. 159.

⁷⁵⁹ *Терехин Н.М.* Указ. соч. С. 56. О развитии символа креста в образ храма см.: *Мэтьюз Т.* Преображающийся символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 7

⁷⁶⁰ *Рыжова Е.А.* Сюжетный мотив «поставление креста...» С. 39.

Неслучайно крест занимает центральное место в сакральной топографии Севера⁷⁶¹.

Крест является не только символом, но также иконическим образом Животорящего Креста, на котором был распят Господь. Поэтому крест изначально почитался христианами в качестве величайшей святыни⁷⁶². Иосиф Волоцкий писал, что всякому кресту, сотворенного по образу и подобию Животворящего Креста, следует поклоняться, как тому самому, на котором был пригвожден Христос. Ведь там, где изображается крест, туда приходит благодать и освящение от пригвожденного на Кресте Христа⁷⁶³.

Крестная смерть Иисуса Христа стала высшим проявлением Его любви к людям, поскольку она искупила человеческие грехи и полностью преобразила сущность самого Креста – орудия жестоких казней. По замечанию Н.И. Троицкого, Крест стал осью мира духовного, исторического и человеческого, а Древо Креста – «это орудие искупления и воссоединения всего рода человеческого с Богом, [...] истинное “древо жизни”»⁷⁶⁴.

При отсутствии храма или часовни именно у креста отправлялись молитвы к Богу. Тем самым крест зримо и символически обозначал принадлежность пустынных земель православному миру⁷⁶⁵. Согласно изысканиям А.В. Подосинова, сакрализация пространства, производимая крестом, заключалась в выделении сакрального центра как высшей концентрации божественной силы в данном месте⁷⁶⁶. После распятия Иисуса крест стал олицетворять победу Христа над смертью и злом. Поэтому в самых разнообразных христианских традициях крест рассматривается как орудие борьбы с демонами (см. ниже). В.П. Столяров точно подметил: «Крест был

⁷⁶¹ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 56, 58; *Пермиловская А.Б.* Культурные смыслы народной архитектуры. С. 204.

⁷⁶² *Столяров В.П.* Указ. соч. С. 117.

⁷⁶³ Иосиф Волоцкий. Пророк. М., 2016. С. 188.

⁷⁶⁴ *Троицкий Н.И.* Крест Христа–«Древо жизни» // Ставрографический сборник. Кн. 2: Крест в Православии. Сборник статей. М., 2003. С. 15–16.

⁷⁶⁵ *Столяров В.П.* Указ. соч. С. 118.

⁷⁶⁶ *Подосинов А.В.* Указ. соч. С. 482.

опорой и защитой в духовной брани против нечистой силы и врагов христианства»⁷⁶⁷.

В Житии Макария Унженского лаконично переданы сведения о начальных практиках сакрализации и их связи с духовной бранью преподобного: «Блаженный же тоу водворивъ себѣ въ пустыню, благослови мѣсто то. И водрузи Крестъ Господа нашего Иисуса Христа, и помале ту кѣлию возградивъ себѣ, и тако во глубоцѣ старости подвизася противу невидимаго супостата диавола»⁷⁶⁸.

В народной северной традиции крест устанавливался в пограничном или вовсе неосвоенном пространстве: за деревней, в лесу, на берегах рек, озер и морей, на возвышенном месте, на перекрестках. Известны случаи возведения крестов на месте языческих капищ⁷⁶⁹. Это охранительные освячительные кресты. Оппозиция языческого святилища и православного креста преследовала цель преобразовать первоначальную сакральную семантику этого места: «Крест, возвышавшийся над капищем, наглядно демонстрировал торжество христианства над язычеством». Примечательны монашеские кресты на мысе Колгуев острова Анзер, а на Большом Заяцком острове Соловецкого архипелага они выложены из камней⁷⁷⁰.

Все это символизировало торжество христианства в иномирных и даже духовно враждебных местах. Однако значение креста не заканчивается обозначением «своего» пространства. Появление креста на языческом святилище подразумевает его использование как орудие борьбы с демонами (см. ниже). Эту мысль ярко иллюстрирует крест, высеченный монахами Муромского монастыря на изображении главного «беса» в композиции петроглифов на скалах мыса с говорящим названием Бесов нос на Онежском озере⁷⁷¹.

⁷⁶⁷ Столяров В.П. Указ. соч. С. 118.

⁷⁶⁸ Житие Макария Унженского. С. 278.

⁷⁶⁹ Пермиловская А.Б. Культурные смыслы народной архитектуры. С. 191, 193.

⁷⁷⁰ Столяров В.П. Указ. соч. С. 122–124.

⁷⁷¹ Доманский Я.В., Столяр А.Б. По бесовым следам. Л., 1962. С. 125–126.

На этом функции креста не исчерпывались. Издревле в Поморье многометровые кресты являлись навигационными знаками, указывавшими мореходам путь к спасительной гавани. Также исследователи выделяют обетные, памятные поклонные, надгробные кресты⁷⁷².

§3. Крест и келья

Е.А. Рыжова посвятила специальную статью о мотиве поставления креста. Она обобщила значительное количество житийных известий о водружении креста преподобными в своих пустынях⁷⁷³. А.Г. Авдеев рассматривает установку «начального» креста на месте подвигов отшельников в качестве действительно существовавшей в «русской Фиваиде» традиции⁷⁷⁴.

В настоящем параграфе необходимо выявить жития основателей монастырей XIV–XV вв., свидетельствующие о практике возведения креста и кельи в начале сакрализации пространства, и проанализировать наиболее примечательные сюжеты.

Согласно Житию прп. Кирилла Белозерского, он вместе со своим другом прп. Ферапонтом пришел на берег Сиверского озера. Иноки сотворили молитву, поставили крест и отпели «благодарный канон» в похвалу Богородицы⁷⁷⁵. Так агиограф связал знамение о поселении прп. Кирилла на этом месте, явленное ему также во время пения акафиста Богородице, и посвящение обители Успению Божьей Матери. Затем отшельники выкопали в

⁷⁷² *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 59; *Столяров В.П.* Указ. соч. С. 122; *Матонин В.Н.* Маяки и кресты в навигационной системе русского Поморья как символы перехода и границы // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 123; *Лаушкин А.В.* Навигационные кресты на Соловках: XVI–начало XX в. // Исторические поселения на Севере Европы. Материалы международной историко-краеведческой конференции Тринадцатые Феодоритовские чтения, г. Мурманск, 18-20 сентября 2020 г. Мурманск, 2021. С. 152–155.

⁷⁷³ *Рыжова Е.А.* Сюжетный мотив «поставление креста». С. 37–58.

⁷⁷⁴ *Авдеев А.Г.* Еще раз о кресте преподобного Савватия. С. 59; *Он же.* Памятники книжности XVII века. С. 119.

⁷⁷⁵ *Житие Кирилла Белозерского.* С. 74–76.

земле кельи и накрыли их навесом. Спустя некоторое время прп. Ферапонт поселился отдельно от прп. Кирилла⁷⁷⁶.

Житие прп. Ферапонта также упоминает возведение креста вместе с Кириллом Белозерским, но в описании сакрализации нового места прп. Ферапонтом о кресте ничего не говорится – придя туда, отшельник помолился и поставил себе «кѣлицу малу». Также отмечается, что спустя некоторое время то место «оградою бяше вокруг ограждь»⁷⁷⁷. Это крайне редкое свидетельство о наличии ограды еще до собирания братии. К тому же она имела круглую форму в отличии от четырехугольных монастырских оград⁷⁷⁸. В позднейшей редакции Жития Антония Дымского тоже указывается на подобие ограды: «[...] постави кушу малу, хварастием огражденну». Источником для этой редакции стало Житие Феодосия Тотемского, в котором «колиба мала» также была обнесена хворостом⁷⁷⁹.

В Кирилло-Белозерском музее-заповеднике хранится крест из деревянного бруса. Монастырские предания связывают его с крестом самого прп. Кирилла. Дендохронологический анализ основания креста, проведенный в 1981 г., позволил датировать его началом XVII в., поэтому исследователи видят в нем позднейшую копию креста Кирилла Белозерского⁷⁸⁰. Согласно монастырской описи 1601 г., на месте вселения прп. Кирилла была возведена деревянная часовня, «где чудотворец Кирил водрузил крест»⁷⁸¹. Крест Ферапонта Белозерского неизвестен, что соотносится со свидетельством его

⁷⁷⁶ Там же. С. 76.

⁷⁷⁷ Житие Ферапонта Белозерского. С. 208, 210.

⁷⁷⁸ Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 70; Шамина И.Н. Ограды русских монастырей начала XVIII в. по переписным книгам 1701–1705 гг. // Жизнь в Российской империи: новые источники в области археологии и истории XVIII века. М., 2018. С. 113.

⁷⁷⁹ Белоброва О.А. Две редакции Жития Антония Дымского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 286.

⁷⁸⁰ Третьякова С.В. Святые реликвии белозерских монастырей // Европейский Север в судьбе России: общее и особенное исторического процесса: Материалы научной конференции (5–6 февраля 2004 г.). Вологда, 2005. С. 153–155.

⁷⁸¹ Мельник А.Г. Визуальная репрезентация культа святого Кирилла Белозерского в основном им монастыре в XV–начале XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 2016. Т. 64. С. 372.

Жития, в котором вселение прп. Ферапонта сопровождается упоминанием о строительстве келии и ограды при отсутствии водружения креста.

В четвертом чуде Жития Саввы Вишерского упоминается крест, поставленный преподобным. Именно у этого креста прп. Савва встречал инока, который специально пришел в Вишерский монастырь увидеть его подвижническую жизнь: «Срѣташе того тамо, идеже крестъ водружень бѣше»⁷⁸². В.В. Игошев изучил поклонный крест Саввы Вишерского, который по преданию поставил его на месте будущего монастыря. Он пришел к выводу, что основа креста из гладких сосновых брусьев – это подлинный крест, который собственноручно поставил прп. Савва. Резные деревянные вставки на кресте стали результат работы украшения чтимого креста в конце XV – начале XVI веков⁷⁸³.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких повествует, как прпп. Савватий и Герман приплыли на остров, «поставиша шатерь и сотвориша молитву, водрузиша крестъ на мѣстѣ томъ». Спустя некоторое время они выстроили для себя келью⁷⁸⁴. Сакральное значение креста в контексте духовного освоения Соловков подчеркивается тем, что с каждения креста начинается эпизод об изгнании карельской семьи с острова: «Ишедше ему ис келия покадити честныи крестъ, иже бѣ водрузилъ близъ келия своея поклонения ради»⁷⁸⁵. Данный пример также иллюстрирует практику совершения суточного круга богослужений у креста, поскольку в Житии речь идет о пении заутрени в воскресный день⁷⁸⁶. Это свидетельствует о своего рода литургической необходимости возведения креста отшельниками. В Соловецком монастыре сохранился каменный четырехконечный крест. Надпись на кресте связывает его с прп. Савватием. Итогом дискуссии о прочтении надписи, развернувшейся 15 лет назад на страницах альманаха «Соловецкое море»,

⁷⁸² ОР РГБ. Ф. 173.1. № 12 (15). Л. 375.

⁷⁸³ Игошев В.В. Указ. соч. С. 40.

⁷⁸⁴ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 153; Столяров В.П. Указ. соч. С. 118.

⁷⁸⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 154.

⁷⁸⁶ Столяров В.П. Указ. соч. С. 118.

стало три гипотезы назначения креста. В.А. Буров полагает, что, согласно надписи, это молельный крест прп. Савватия, однако в действительности он был изготовлен в середине XVI в. и водружен на месте погребения святого при игумене Филиппе (Кольчеве)⁷⁸⁷. Д.М. Володихин полагает, что речь идет именно о могильном кресте⁷⁸⁸. А.Г. Авдеев предлагает читать надпись как «крестъ Саватиа чюдотворца начальной». Каменный крест заменил деревянный крест прп. Савватия, с которого началось духовное освоение Соловков, вероятно, спустя несколько десятилетий после его кончины⁷⁸⁹. Последняя точка зрения представляется наиболее убедительной. Она согласуется с распространенной традицией возведения креста в начале отшельничества, прослеживаемой по материалам агиографии, а также на примере ряда подобных артефактов и потребностью в сохранении памяти о зарождении монашеской жизни на Соловках. Последнее напоминает почитание крестов Кирилла Белозерского и Саввы Вишерского, однако, даже копии этих крестов оставались деревянными. Подобный каменный крест был, вероятно, поставлен при вселении инока Геннадия на месте будущего Троицкого Муезерского монастыря в 1573 г., о чем свидетельствует надпись на этом кресте⁷⁹⁰.

Таким образом, приведенные примеры свидетельствуют в пользу того, что по крайней мере часть житийных известий о возведении креста в начале сакрализации пространства может быть достоверной. Мотив поставления

⁷⁸⁷ Буров В.А. Путешествие каменного «келейного креста» преподобного Савватия // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2006. Вып. 5. С. 66–70; Он же. Крест преподобного Савватия: новые трактовки // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2009. Вып. 8. С. 65–66; Он же. Государево богомолье. С. 18–25.

⁷⁸⁸ Володихин Д.М. Могильный крест преподобного Савватия Соловецкого // Там же. С. 63–64.

⁷⁸⁹ Авдеев А.Г. Еще раз о кресте. С. 58–59, 62; Авдеев А.Г. Крест преподобного Савватия Соловецкого: ответ оппонентам // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2010. Вып. 9. С. 51–60.

⁷⁹⁰ Тарасов А.Е., Линников Д.Д. К истории Троицкого монастыря на Муезере и его Никольской церкви // «История просвещения Европейского Севера»: материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Восьмые Феодоритовские чтения. Североморск; СПб., 2016. С. 100; Шахнович М.М. Троицкий Муезерский монастырь в Западном Беломорье: археологический аспект // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2020. Т. 42. № 4. С. 14.

креста в агиографии несомненно является топосом, но в то же время он воплощался в отшельнических практиках сакрализации. Ниже рассматривается тот же сюжет житий преподобных, который не подкрепляется вещественными источниками. Зачастую это связано с утратой реликвий основателей монастырей, в число которых входили их кресты. Высока вероятность, что в каждом случае преподобные действительно устанавливали крест, придя на место отшельничества, однако окончательно доказать это не представляется возможным.

По прибытию на остров Коневец прп. Арсений поставил крест и келью на горе, где и провел первый год отшельничества. Видимо, в келье прп. Арсений хранил Святогорскую икону Божьей Матери, привезенную с Афона в качестве благословения Святой горы для создания собственного монастыря⁷⁹¹. Отметим, что в процессе переноса обители на новое место из-за наводнения в 1421 г. (см. главу 1), прп. Арсений прибегал к практикам сакрализации вновьявленного места с помощью иконы. В священническом облачении он пришел на место со Святогорской иконой, обошел очерченную площадь будущей обители и спел молебен. По окончании молитв игумен Арсений призывал Богородицу: «И да будет благодать Твоя на мѣсте сем и благословение Святыя горы», – все это также маркирует иконическое воплощение образа Святой горы в перенесенной Коневской обители. Однако возведение креста Жите не упоминает. Это обусловлено тем, что идея принесения благословения Святой горы на Коневец является центральной темой памятника⁷⁹².

Прп. Димитрий Прилуцкий с учеником Пахомием установили крест на месте будущего монастыря. Здесь прослеживается связь с планируемым посвящением обители в честь Происхождения Древ Честного Креста Господня. Однако агиограф сообщает, что избранное место находилось на

⁷⁹¹ Житие Арсения Коневского. С. 162; *Jaaskinen A.* The Icon of the Virgin of Konevitsa. Helsinki, 1971. P. 22; *Силкин А.А.* «Богоматерь Коневская» и афонская икона Коневского монастыря // Россия и Христианский Восток. М., 2004. С. 155–158.

⁷⁹² *Носов А.В.* Начальная история монастыря. С. 148–161.

распутье многих дорог⁷⁹³. Согласно народным представлениям, перекресток сосредотачивает в себе «нечистые» и дьявольские проявления, а сближение с перекрестком может повлечь за собой опасности⁷⁹⁴. Также перекресток являлся своего рода границей мира живых и мертвых⁷⁹⁵. Если осторожно допустить смешение восприятия пространства в книжной и народной культуре, то водружение креста на подобном месте будет не только знаменовать освящение «нечистого» пространства в непосредственной близости от будущей обители. По словам Н.М. Теребихина, «крест нейтрализует нечистую языческую семантику “распутья”»⁷⁹⁶. Основанием для подобного смешения может стать казус с крестом, установленным Корнилием Комельским за поприще от монастыря. Он указывал границу духовно освоенного монастырского пространства и выполнял сакрально-охранительную функцию⁷⁹⁷.

Согласно Житию Макария Калязинского, святой обрел место пригодное для безмолвия на берегу Волги между двух озер: «Сътвори молитву и въдрузи крестъ, и устрои келицу малу, идеже и затворися...»⁷⁹⁸ Схожим образом вселение в пустыню описано в Житии Стефана Махрищского. Преподобный пришел на берег р. Махры, помолился, а затем воздвиг крест и поставил келью⁷⁹⁹. В начале Авнежского монастыря прп. Стефан и Григорий также первым делом водрузили на избранном месте крест⁸⁰⁰.

Основные события начала сакрализации пространства в Краткой и Пространной редакции Жития Кассиана Учемского идентичны. Прп. Кассиан, «сотворивъ молитву, и сяде ту, и поставиша крестъ, и водрузи колибу, [...] и нача жити и славити Бога. Не по мнозѣ же абие и кѣллию ту своима рукама

⁷⁹³ Житие Димитрия Прилуцкого. С. 80; Житие Димитрия Прилуцкого (Стишная редакция). С. 102; Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставление креста». С. 40.

⁷⁹⁴ Плотникова А.А. Указ. соч. С. 360.

⁷⁹⁵ Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 59.

⁷⁹⁶ Там же. С. 59.

⁷⁹⁷ Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставление креста». С. 58, прим. 68.

⁷⁹⁸ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 468; Житие Макария Калязинского. С. 124.

⁷⁹⁹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 711 об.

⁸⁰⁰ Там же.

поставляет»⁸⁰¹. Примечательно разделение жилищ прп. Кассиана на первоначальную хижину и возведенную позднее келью, что косвенно иллюстрирует длительность этого процесса. Известие Пространной редакции дополняет Краткую датой прихода прп. Кассиана на устье Учемки (1476/77 г.⁸⁰²), уподоблением его отшельничества жизни Иоанна Предтечи, а также упоминанием пищи святого (коренья, брусника и «жеравиха» (клюква))⁸⁰³. В позднейшей старообрядческой редакции Жития, составленной в конце XVIII в. Г.Д. Тихомеровым-Серебрянниковым, святому явился Иоанн Предтеча и повелел ему основать монастырь на берегу Учемки. На месте чудесного явления прп. Кассиан поставил крест⁸⁰⁴.

Житие Иакова Железноборовского повествует, как преподобный пришел на берег р. Тебзы и увидел чудесное сияние. Возрадовавшись, он первым делом воздвиг крест, а со временем соорудил и келью⁸⁰⁵. Несмотря на краткость данного известия оно включает в себя важнейшие компоненты сакрализации пространства. При этом агиограф упустил ряд значимых обстоятельств, формирующих наиболее цельный образ этого процесса: представлена весьма скудная вариация топоса «глас-свет», агиограф не восполняет отсутствие «гласа» своими размышлениями об избранности этого места и о появлении обителя, не представлены и библейские цитаты вселения отшельника в пустыню, молитвенного благодарения за обретение пустыни.

Жития Григория Пельшемского и Александра Куштского фактически полностью заимствовали описание выбора места для будущего монастыря и поставления креста из Жития Дионисия Глушицкого:

⁸⁰¹ Житие Кассиана Учемского. С. 123; ОР РНБ. Ал.-Нев. Ал-47. Л. 328–328 об.

⁸⁰² Более всего вероятны следующие даты основания Учемской обители – не позднее 1482 г. или после 1488 г. Однако и они противоречивы (см. *Сосновцева Е.Г.* Кассиан Грек. С. 489).

⁸⁰³ ОР РНБ. Ал.-Нев. Ал-47. Л. 328 об.

⁸⁰⁴ *Горстка А.Н.* «Житие Кассиана Учемского» в списке конца XVII века и его исторические реалии // Книжная культура Углича (статьи, публикации). Углич, 1996. С. 38; *Камкин А.К.* Святой Кассиан Грек, в миру князь Константин Макнувский, и основанная им Учемская обитель // История и культура Ростовской земли. 2001. Ростов, 2002. С. 96; *Сосновцева Е.Г.* Кассиан Грек. С. 488.

⁸⁰⁵ ОР РНБ. Тит. № 3800. Л. 51 об.–52.

Житие Дионисия Глушицкого	Житие Григория Пельшемского	Житие Александра Куштского
«И усмотрь мѣсто на лаврьское строение, постави крестъ, яко нашаа съ собою и преклонь колѣни, моляшеся...»	«На том же месте и крестъ постави яже ношаше собою, и донынѣ на том мѣсте монастырь есть Божию благодатию. Святыи же, преклони колѣнѣ, моляся...»	«И возлюби мѣсто на строение пустынное, и постави крестъ, иже ношаше с собою, и преклони колѣни, моляшеся» ⁸⁰⁶ .
«И вѣста от молитвы рекъ аминь, обыде мѣсто и разчини е по лаврьскому строению, и преже постави кѣлеицу малу, нача жити въ неи въ трудѣхъ, и въ бдѣннихъ съ слезами Бога моля» ⁸⁰⁷ .	«И воставъ от молитвы, рекъ Аминь, обшед мѣсто на устроение церкви и келиям и всему монастырю, и преже келеицу малу постави и жити в неи начавъ трудех и во бдѣнних Бога моля со слезами» ⁸⁰⁸ .	«И воставъ от молитвы, рекъ Аминь. И постави себѣ келеицу малу, и нача жити в неи, со слезами Бога моля...» ⁸⁰⁹

Аналогичным образом возведение креста описано в Житии Александра Ошевенского: «[...] и постави крестъ, яже ношаше съ собою, и преклони колѣни, моляшеся»⁸¹⁰. Данный фрагмент, как и характеристика избранного места (см. главу 2), также восходит к Житию прп. Дионисия.

⁸⁰⁶ Житие Александра Куштского. С. 247.

⁸⁰⁷ Житие Дионисия Глушицкого. С. 102–103.

⁸⁰⁸ Житие Григория Пельшемского. С. 159–160.

⁸⁰⁹ Житие Александра Куштского. С. 247.

⁸¹⁰ Житие Александра Ошевенского. С. 240.

Е.А. Рыжова уже отмечала одну из особенностей этого сюжета, а именно принесение креста на место будущей обители в житиях прп. Дионисия и Григория. Однако Житие Александра Куштского вовсе не приводилось автором, а Житие Александра Ошевенского процитировано по иному варианту Пространной редакции памятника, в котором опущено указание на ношение креста⁸¹¹.

Исследователь не склонна считать этот эпизод лишь проявлением агиографической топики и расценивает как отражение сведений о подвижнической традиции, согласно которой святые несли с собой крест, водружавшийся на месте их пустынножительства. При этом Е.А. Рыжова ссылается на монастырские предания XIX в. об Арсении Комельском, которые гласят, что преподобный принес собой крест, который затем иноки положили на раку святого – это известие было зафиксировано в конце XIX в. вологодским краеведом И.К. Степановским⁸¹².

На наш взгляд, такая аргументация не может исчерпывающе подтверждать наличие данной монашеской традиции в XV в. Напротив, рассмотрение подавляющего большинства известий о водружении креста в житиях русских святых, показывает, что ношение креста – редкое явление, которое обнаруживается в житиях, текстологически восходящих к тексту Жития Дионисия Глушицкого. В то же время Е.А. Рыжова не рассматривала Житие Арсения Комельского († 1550), хотя поздние устные предания основываются именно на этом памятнике. В Житии прп. Арсения ношение креста занимает центральное место в рассказе о выборе места для отшельничества, и оно не связано с кругом сочинений, восходящих к Житию прп. Дионисия. Преподобный уронил крест со своих плеч и тут же увидел

⁸¹¹ Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставленне креста». С. 40, 46.

⁸¹² Там же. С. 46; Вологодская старина. Историко-археологический сборник / Сост. И.К. Степановский. Вологда, 1890. С. 267.

необыкновенный луч небесного света. Тогда он решил, что именно здесь ему следует подвизаться⁸¹³.

Образ ношения креста следует отнести к одной из вариаций литературной модели топосов *imitatio Christi*, в рамках которой преподобный уподобляется Христу, если он совершает действия или оказывается в ситуациях, восходящих к евангельским мотивам земной жизни Иисуса. Она широко распространена как в католической⁸¹⁴, так и в православной агиографии⁸¹⁵.

Другим поводом для сближения текстов памятников в процессе редактирования могло послужить упоминание о воздвижении креста на месте будущего монастыря в Первоначальной редакции Жития Григория Пельшемского: «И на томъ мѣстѣ крестъ постави»⁸¹⁶. Данные фрагменты житий фиксируют практику установления креста, молитвенное прошение о благословении Богом избранного места, возведение кельи, однако эта редакция не сообщает о принесении креста.

Житие Павла Обнорского свидетельствует, что Сергей Радонежский, благословляя прп. Павла на пустынножительство, «дать ему непобѣдимое оружие крестъ господень», которой на момент составления Жития был положен на гробе святого⁸¹⁷. Согласно монастырским описям 1687 и 1701 гг., именно этот небольшой медный крест, принесенный прп. Павлом от прп. Сергия на место будущей обители, также находился на гробнице святого⁸¹⁸. Судя по всему, прп. Павел бережно хранил этот крест и почитал как великую реликвию, олицетворявшую благословение Сергия Радонежского. Возможно, Житие не содержит сведений о воздвижении крестов на месте отшельничества

⁸¹³ Житие Арсения Комельского // *Шамина И.М.* Житие преподобного Арсения Комельского // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2005. № 2 (20). С. 112.

⁸¹⁴ *Арнаутова Ю.Е.* Указ. соч. С. 104, 113–114.

⁸¹⁵ *Руди Т.Р.* Топика русских житий. С. 59–101.

⁸¹⁶ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 693. Л. 156 об.

⁸¹⁷ Там же. С. 80.

⁸¹⁸ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 14–26; *Шамина И.Н.* Описание имущества вологодского Павлова Обнорского монастыря 1701–1702 годов // *Вестник церковной истории.* № 1–2 (17–18) М., 2010. С. 55.

святого, поскольку он мог молиться у креста келейно. Спустя некоторое время прп. Павел ископал поблизости колодец, ставший сакральным объектом, который почитали иноки и паломники Павло-Обнорского монастыря. Агиограф отметил, что от воды из этого колодца «многа исцѣления бывають и доныне»⁸¹⁹.

* * *

В отдельных агиографических сочинениях явлению икон также отводится важное место в сакрализации пространства. По мнению Н.А. Криничной, появление иконы представляет собой распространенный мотив в фольклорной и агиографической литературе, в основе которого лежит обряд определения места для поселения и основания церкви⁸²⁰.

После возведения креста и получения всего необходимого для монастырского строительства, Александр Ошевенский продолжил духовное освоение пустыни. Он поместил икону Божией Матери Одигитрии в специальной сени на месте будущего монастыря⁸²¹.

В Житии Пахомия Нерехтского преподобный активно привлекает жителей Нерехты к сакрализации пространства. Сначала они помогли ему обрести место для основания монастыря, затем помогли его расчистить и возвести келью. Роль креста в начальном уровне сакрализации выполняет икона Св. Троицы, написанная самим прп. Пахомием при поддержке местного населения, а вместо отшельнической молитвы Житие указывает на пение молебна: «И по написанию вземше святыи образ со множествомъ народа, и со образомъ поиде преподобнии в пустыню на Сыпаново, и пришель, поставиша образ на мѣсте идѣже быти церькви и монастырю, и пѣвъ святыи молебная...»⁸²² Агиограф не сообщает, где именно располагалась икона. Житие не упоминает часовню, не указывает и на хранение иконы в келье

⁸¹⁹ Житие Павла Обнорского. С. 81.

⁸²⁰ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 52; Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии. С. 67–70.

⁸²¹ Житие Александра Ошевенского. С. 242.

⁸²² Житие Пахомия Нерехтского. С. 12.

преподобного. Вероятно, речь может идти о некоей сени подобно той, что фигурирует в Житии Александра Ошевенского.

Еще три случая использования иконы в практиках сакрализации пространства отмечены в следующем параграфе.

§4. Часовня

Исследователи обошли вниманием отдельное рассмотрение практик создания часовен в житиях преподобных. Это промежуточный этап сакрализации, второстепенный по своему характеру, не акцентируемый агиографами и поэтому наши представления о нем весьма туманны. В часовне совершали суточный круг богослужений, не требующий священнодействия, а значит, они точно так же могли совершаться и в келье отшельника. Поэтому возведение часовни не могло быть обязательным условием продолжения сакрализации. Вероятно, по этой причине они редко упоминаются в житиях преподобных XIV–XV вв.

В поздних сельских практиках Русского Севера часовня, как и крест, возводилась в пограничном пространстве, разделявшего освоенные и дикие, иномирные места: на краю населенных пунктов и кладбищ, на берегу реки или озера, на острове, у дороги⁸²³. Несмотря на некорректность сравнения народной традиции с иноческими практиками средневековья, функция часовни в обоих случаях близка – усиление начальной сакрализации пространства, обозначение избранного места «своим».

Сакрализация пространства на месте Авраамиева-Галичского монастыря началась не с воздвижения креста, а с молитвы прп. Авраамия на берегу Галичского озера. Центральным событием в рамках сакрализации становится обретение иконы. Согласно Житию Авраамия Галичского, после молитвы отшельника произошло чудесное явление иконы Богородицы на дереве, возвышавшегося на горе⁸²⁴. Он увидел яркий свет, исходящий от иконы, и

⁸²³ *Пермиловская А.Б.* Культурные смыслы народной архитектуры. С. 167.

⁸²⁴ *Житие Авраамия Галичского (Первая редакция).* С. 18.

услышал глас, благословляющий его подвизаться на этом месте. Прп. Авраамий «пад на землю, молящися на мног час»⁸²⁵ перед иконой. Тогда отшельник забрал ее и перенес на другую гору, где и поселился. Для себя он поставил келью, а для иконы – «церковь малу», в которой он постоянно пел акафист Богородице. Также прп. Авраамий сделал ограду для избранного места подвигов. Далее чудесным образом икона переместилась на место своего обретения – это стало знаком для Авраамия Галичского, что именно на той горе необходимо основать обитель. Тогда он перенес туда с прежней горы «церковь малу» и поселился на новом месте⁸²⁶. Тот факт, что данная «церковь» была построена только для Богородичной иконы, а затем перенесена самим Авраамием Галичским на другую гору, свидетельствует, что святой построил часовню, а не храм. В пользу этого довода говорит также житийное известие, что первый храм обители был построен несколько позднее, в 1360–1363 гг.⁸²⁷ силами галичского князя Дмитрия Борисовича⁸²⁸.

При описании основания четвертого монастыря прп. Авраамием агиограф сообщает, что у берега Чухломского озера под горой отшельник поставил себе «малу церковь»⁸²⁹. Следует согласиться с мнением исследователя истории Чухломской обители Д.Ф. Прилуцкого, полагавшего, что была построена именно часовня, так как в середине XIX в. под горой на месте подвигов прп. Авраамия находилась «древняя» часовня», а свидетельства о строительстве там какого-либо храма отсутствуют⁸³⁰. В Житии сказано, что перед смертью прп. Авраамий удалился на одно поприще от монастыря и поселился там, «пренесе малую свою часовню»⁸³¹. Поэтому

⁸²⁵ Там же.

⁸²⁶ Там же. С. 19.

⁸²⁷ О датировке и личности князя Дмитрия Борисовича см.: *Зонтиков Н.А.* Авраамий Галичский // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 173; *Дорофеева К.В.* Указ. соч. С. 53.

⁸²⁸ Житие Авраамия Галичского (Вторая редакция) С. 32.

⁸²⁹ Там же. С. 37.

⁸³⁰ *Прилуцкий Д.Ф.* Историческое описание Городецкого Авраамиева монастыря в Костромской губернии. СПб., 1861. С. 2, 23.

⁸³¹ Житие Авраамия Галичского (Вторая редакция). С. 38.

следует видеть в ней именно ту часовню, которую преподобный изначально поставил на берегу озера.

Описание начала сакрализации пространства будущего монастыря в Житии Ионы Климецкого включено в топоним «глас-свет» и рассказ о явлении иконы Св. Троицы. Купцу Иоанну, разбившемуся в шторме у Климецкого острова, был явлен голос, пророчивший появление обители. Когда Иоанн пошел за этим голосом он «узре на древе можжевельном икону святых Троицы». Тогда он воздал благодарение Богу, поставил крест и часовню, в которой поместил явленную икону⁸³².

В Сказании о Спасо-Каменном монастыре Паисий Ярославов приводит краткие сведения о практиках сакрализации пространства в контексте рассказа скудости пустынного жития местных отшельников, которая исходит из нападения на монахов со стороны некрещенного населения Кубенского озера. У иноков был только «молитвенный храм, сирѣчь часовня», где они собирались и в тайне молились Богу⁸³³. Очевидно, что автор Сказания прослеживал тонкую связь между фактами нападения и совершением тайных молитв в часовне, суть которой на данный момент до конца неясна. Возможно, тайные богослужения в часовне должны были подчеркнуть, что монахи вынуждены были скрываться от окружавших их язычников. Затем князь Глеб Васильевич в рамках исполнения своего обета о создании монастыря повелел построить деревянный храм во имя Преображения⁸³⁴. Также Сказание приводит ряд топонимических легенд, связанных с воздвижением крестов в широких окрестностях Кубенского озера⁸³⁵, что также можно принять за акты сакрализации пространства, которые, однако, происходили по инициативе князя.

Краткая редакция Жития Евфросина Псковского сообщает о строительстве часовни на месте будущего храма сразу после явления

⁸³² Житие Ионы Климецкого. С. 217.

⁸³³ Сказание о Спасо-Каменном монастыре. С. 34.

⁸³⁴ Там же.

⁸³⁵ Там же.

преподобному трех святителей, поведавших ему об основании монастыря на этом месте⁸³⁶. По замыслу составителя редакции, возведение часовни олицетворяло начало воплощения Божьей воли о создании обители. На данном этапе одинокому подвижнику было под силу лишь поставить часовню, также знаменующую сакрализацию этого пространства. Житие умалчивает о возведении креста и о дальнейшей судьбе часовни после появления церкви.

В житиях Сергия Нуромского и Лазаря Муромского мотив начала сакрализации представлен схожим образом. Обретя место для отшельничества, преподобные поставили крест и часовню, а также соорудили жилище:

Житие Сергия Нуромского	Житие Лазаря Муромского
«По молитве же постави крестъ на мѣсте том и часовню, и малу келеицу» ⁸³⁷ .	«И поставих крест и малу хижу покоя ради, таже молитвенный храм, сиречь часовню» ⁸³⁸ .

Несмотря на близость приведенных цитат нет оснований усматривать литературную связь между памятниками, поскольку дальнейшее повествование о духовной брани и другие сюжеты развиваются по разным сценариям. Так, в Житии прп. Лазаря разворачивается драматичное повествование о конфликте отшельника с местными язычниками, которые сожгли крест и часовню (см. ниже). После возвращения преподобного на избранное место он вновь установил крест, продолжив сакрализацию пространства, однако часовня не была восстановлена⁸³⁹. В Житии Сергия Нуромского также сообщается о противостоянии отшельника внешним силам – на прп. Сергия неоднократно нападали разбойники (см. ниже).

⁸³⁶ Житие Евфросина Псковского (Краткая редакция). С. 611.

⁸³⁷ Житие Сергия Нуромского. С. 150; Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставление креста». С. 41.

⁸³⁸ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 536; Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставление креста». С. 45.

⁸³⁹ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 539 об.

В Житии Кирилла Челмогорского начальная сакрализация пространства занимает продолжительное время. Сначала прп. Кирилл выкопал себе пещеру с восточной стороны Челмы-горы для зимовки. Аналогичное известие находим в Житии Антония Дымского и в источнике этого памятника – Житии Феодосия Тотемского⁸⁴⁰. После зимовки он построил келью и «храм молитвенный, еже есть часовню, идеже и ныне лежить честное и святое и многотрудное тело его»⁸⁴¹. Это единственный памятник, в котором отмечается пребывание мощей святого в часовне, построенной им собственноручно. Все это подчеркивает святость избранного места. Данный факт особенно примечателен, поскольку в агиографии, как было отмечено выше, не так часто упоминается возведение часовен.

* * *

В ходе изучения житий основателей монастырей XIV–XV вв. удалось выявить следующие практики сакрализации пространства. На избранном месте большая часть отшельников ставила крест и келью (шалаш, хижину). Устойчивость этой традиции и редкие свидетельства о сохранении крестов преподобных позволяют видеть в житийных известиях о воздвижении креста не только литературный топос, но и этикетное поведение отшельников в реальной жизни. Никаких свидетельств о кресте не было обнаружено в девяти агиографических сочинениях, написанных в разное время и разных скрипториях⁸⁴². В частности, данный мотив не указан в памятниках, которые создавались в близкое время и в одних скрипториях: жития Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого⁸⁴³, Евфросина Псковского и Саввы Крыпецкого; Житие Авраамия Галичского ориентировано на Житие его

⁸⁴⁰ Белоброва О.А. Указ. соч. С. 286.

⁸⁴¹ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 2 об.

⁸⁴² Жития Сергия Радонежского, Авраамия Галичского, Пахомия Нерехтского, Пафнутия Боровского, Иосифа Волоцкого, Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Кирилла Челмогорского, а также в Сказании о Спасо-Каменном монастыре.

⁸⁴³ В этих житиях отсутствуют описания практик сакрализации за исключением возведения и освящения храма.

духовного отца – Сергия Радонежского⁸⁴⁴. Это позволяет сделать вывод о специфическом видении конкретных агиографов духовного пути основателей монастырей.

Часовня как архитектурной и смысловой знак развития духовного освоения места упоминается реже всего в сравнении с другими элементами сакрализации. Отсутствие необходимости в часовне обусловлено возможностью совершения суточного круга богослужений в келье. За редким исключением⁸⁴⁵ агиографы и, вполне вероятно, отшельники не придавали большого значения возведению часовни в отличие от креста. В отдельных случаях приведенные практики сакрализации дополняются принесением или обретением иконы. В житиях Арсения Коневского, Лазаря Муромского, Авраамия Галичского, Пахомия Нерехтского, Ионы Климецкого икона играет важнейшую роль в освящении избранного места.

⁸⁴⁴ Также упоминание о кресте отсутствует в житиях Пахомия Нерехтского, Кирилла Челмогорского, Ефрема Перекомского и в Сказании о Спасо-Каменном монастыре.

⁸⁴⁵ Жития Авраамия Галичского, Сергия Муромского, Лазаря Муромского, Евфросина Псковского, Ионы Климецкого, Сказание о Спасо-Каменном монастыре.

Глава 4. Кульминация и завершение сакрализации пространства⁸⁴⁶

§1. Духовная брань преподобных с демонами

Основатели монастырей XIV–XV вв., уединившись в безлюдных чащах или на далеких островах, занимались духовным и хозяйственным освоением «чужого» мира. Пребывание отшельника в «нечистом» месте представлялось опасным для его души, поскольку он покинул свой монастырь, а новая обитель еще не появилась⁸⁴⁷. Иномирная враждебность окружающего пространства воспринималась вполне реальной⁸⁴⁸. Житийный канон предполагает появление мотива духовной брани, подразумевающей бесовские наваждения, сразу после вселения святого в пустыню, когда он подвизался в одиночестве⁸⁴⁹. Агиографы систематически подчеркивали, что аскеты нередко селятся в местах, подвластных демонам, что объясняется стремлением отшельников к борьбе с бесами⁸⁵⁰. Епифаний Премудрый точно сформулировал эту идею в словах дьявола, обращенных к Сергию Радонежскому: «Избѣжи, изиди отсюду и к тому не живи здѣ, на мѣсте сем: не мы бо наидохом на тя, но паче ты нашель еси на нас»⁸⁵¹.

Исследователи традиционно рассматривали духовную брань как явление характерное для всей жизни преподобного⁸⁵². Однако демонические наваждения зачастую полностью исчезают в житиях или (значительно реже) переходят на уровень сугубо личной и непрестанной брани монаха в результате завершения сакрализации пространства будущего монастыря⁸⁵³.

⁸⁴⁶ При подготовке данного раздела диссертации использованы следующие публикации, выполненные автором лично: *Носов А.В.* «Духовная брань» преподобных. С. 3–21.

⁸⁴⁷ *Лотман Ю.М.* Указ. соч. С. 408; *Кузьмина М.К.* Указ. соч. С. 113.

⁸⁴⁸ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 8–9.

⁸⁴⁹ *Руди Т.Р.* Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // *Русская агиография.* СПб., 2011. Т. 2. С. 528.

⁸⁵⁰ *Махов А.Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 61; *Рассел Дж.Б.* Князь тьмы: добро и зло в истории человечества. СПб., 2001. С. 148; *Лаушкин А.В.* Преподобный Савватий. С. 67–68.

⁸⁵¹ Житие Сергия Радонежского. С. 300.

⁸⁵² *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 75–76; *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 68–70; *Романенко Е.В.* Повседневная жизнь. С. 99–100, 203–205.

⁸⁵³ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 55–57, 161–164; *Лидов А.М.* Указ. соч. С. 10–15; *Носов А.В.* Основатели монастырей и практики сакрализации. С. 55–59.

Поэтому предлагается изучить аспект духовной брани преподобных в рамках процесса сакрализации пространства. Для этого необходимо выявить причины сакрализации в контексте борьбы отшельников с демонами, определить образы, в которых бесы представляли перед праведниками, модель их поведения и совокупность методов борьбы с наваждениями.

Идея борьбы святого с демонами – неотъемлемый атрибут святости⁸⁵⁴. Проблема духовной брани ярко отразилась в византийской агиографии. Выдающиеся переводные памятники пользовались большой популярностью на Руси, начиная с Жития Антония Великого⁸⁵⁵. В русской книжности тема борьбы с бесами продолжила свое развитие и заняла заметное место в Житии Феодосия Печерского и в Киево-Печерском патерике, которые оказали значительное влияние на последующую русскую агиографию⁸⁵⁶.

Т.Р. Руди и М.К. Кузьмина справедливо считают, что мотив противостояния преподобного бесам наиболее последовательно представлен в житиях XV–XVII вв. в рамках общего мотива освоения пустынного места, на котором впоследствии возникнет монастырь. Этот сюжет строится по выверенной схеме, изобилует житийными топосами, библейскими цитатами и аллюзиями⁸⁵⁷. Развитая система топики наряду с уникальным событийным разнообразием эпизодов духовной брани говорят о высокой оригинальности описаний этого мотива как с точки зрения творчества агиографов, так и с позиции оценки фактов, включаемых в данные сюжеты.

В житиях преподобных проявления духовной брани делятся на сюжеты с прямым и опосредованным участием бесов: через суеверных людей или язычников, разбойников и диких зверей, которых, по мнению агиографов,

⁸⁵⁴ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 156.

⁸⁵⁵ Буланин Д.М. Житие Антония Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 132–135.

⁸⁵⁶ Волкова Т.Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 228–237; Конявская Е.Л. Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV века // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. М., 1992. С. 302–303; Житие Феодосия Печерского // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 370–372, 392.

⁸⁵⁷ Руди Т.Р. Пустынножители. С. 528; Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 154–157, 163–164.

дьявол направлял навредить отшельникам или даже убить их. В.А. Грихин заметил, что мотив духовной брани пустынножителя распространяется в русской агиографии с Житием Сергия Радонежского, стоящего у истоков «монастырского возрождения» XIV–XV вв. Епифаний Премудрый придал реалистичное содержание сюжету противостояния святого бесам. Они физически приближались к подвижнику, окружали его и противились духовному освоению места: «Это не мелкие пакостники, [...] какими они представлены в Житии Феодосия Печерского, а “пустынные страшилища”, чьи действия наполнены живыми образами самой мрачной и пустынной природы»⁸⁵⁸.

По словам Е.А. Полетаевой, ни один пустынный не мог избежать борьбы с демонами, но, претерпев все искушения, иннокентий мог удостоиться богообщения. На примере духовных подвигов Трифона Печенгского исследователь показывает, что помимо его миссионерской деятельности не менее важно было «освятить молитвой, подвигом воздержания (чистотой) нечистое первоначально пространство (остров, лесной участок), заселенное бесами или диким [...] народом»⁸⁵⁹. Противостояние отшельника бесам происходило в рамках физической колонизации нового места (строительство кельи, расчистка леса под место для будущей церкви и других монастырских построек) и его духовного освоения (водружение креста, часовни, храма, совершение молитвенного правила и богослужебного круга)⁸⁶⁰.

По мнению В.В. Калугина, свидетельства о конфликте Трифона Печенгского († 1582) с лопарями Кольского полуострова написаны в Житии в соответствии с канонами исповеднического жития, предполагающего гонения на миссионера. Исследователь убедительно доказывает, что некоторые детали описания данного сюжета были заимствованы из Московской Библии 1663 г. Библейские цитаты уподобляют преподобного Христу, а также отражают

⁸⁵⁸ Грихин В.А. Лекции по древнерусской литературе. С. 286.

⁸⁵⁹ Полетаева Е.А. «Уход в пустыню». С. 199.

⁸⁶⁰ Терехин Н.М. Указ. соч. 55–57. С. 161–164.

реальность смертельной опасности, исходящей от язычников⁸⁶¹. К тому же агиограф неустанно подчеркивает лопарское «идолобѣсие» и связывает их культ со служением бесам: «[...] яко звѣрие дивии почитаху бѣсовъ»⁸⁶². Все это свидетельствует о высоком значении эпизодов духовной борьбы с бесами в контексте сакрализации пространства.

Обычно подобное противостояние завершалось победой преподобного⁸⁶³. Неслучайно поражение сил зла⁸⁶⁴ зачастую происходит в результате цитирования стихов псалма: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази его» (Пс. 67, 2). С его помощью в житиях оформляется мотив «преобразования грешного, нечистого пространства, в сакральную, освященную молитвой» землю⁸⁶⁵. Это позволяет расценивать духовную брань как неотъемлемую часть сакрализации пространства.

А.В. Лаушкин убедительно показал, что Савватий Соловецкий удалился на Соловки в поисках борьбы с демонами, которые господствовали в «нечистых» местах лесных дебрей и на островах, по соседству с язычниками и нечестивцами⁸⁶⁶.

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких неоднократно появляется мотив противостояния силам зла. Как и в случае с Сергием Радонежским, «невидимая брань» преподобных была осязаемой. О духовной борьбе прп. Савватия говорится еще во время его пребывания в Кирилловом монастыре,

⁸⁶¹ *Калугин В.В.* Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М., 2009. С. 87–88; 186–187.

⁸⁶² Там же. С. 185, 186

⁸⁶³ *Топоров В.Н.* Святость и святые. С. 505.

⁸⁶⁴ Речь идет об агиографических свидетельствах победы преподобных над бесами в рамках сакрализации пространства будущего монастыря. Церковь считает, что первая победа над демонами происходит в рамках таинства крещения, после которого бесы всю жизнь пытаются досаждают христианину, призванного бороться с ними (*Иванов М.С.* Бес // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 684). Это относится и к монахам (*Рассел Дж.Б.* Указ. соч. С. 150–154). Святые отцы видели путь духовного возрастания в непрестанной борьбе иноков с бесовскими наваждениями и внутренними искушениями (*Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Аскетические опыты. М., 1993. Т. 1. С. 288–290). Тем важнее рассмотрение свидетельств о духовной брани в связи с сакрализацией пространства.

⁸⁶⁵ *Кузьмина М.К.* Указ. соч. С. 161–162.

⁸⁶⁶ *Лаушкин А.В.* Указ. соч. С. 67–68.

где святой «четам бѣсовъским и самому дьяволу не малу язву наложи»⁸⁶⁷. В описании отшельнической жизни первых иноков на Соловках важное место занимает эпизод об изгнании ангелами карельской семьи, желавшей прогнать монахов с острова, который также несет в себе следы духовного противоборства⁸⁶⁸. После этого прп. Савватий остался зимовать на острове в одиночестве, и против него ополчились демоны⁸⁶⁹. Однако ранние редакции не сообщают о борьбе прп. Савватия с бесами на Соловках. Этот сюжет был заимствован и сокращен из дальнейшего повествования Жития о противостоянии прп. Зосимы темным силами⁸⁷⁰: «Видѣвше же бѣси поругаемы и изгоняемы от острова молитвами преподобнаго Зосимы, и тако начаша вооружатися на нь... И приидоша нечистии дуси на преподобнаго Зосиму, скрегчюще зубы, овии въ змия воображахуся, друзии же в различныя звѣря и гады... [...] змия зияющи, хотяще и пожрети, звѣрие же рыкающе, мнящесе растерзати его. Раб же Божий Зосима никакоже убояся... И знаменався непобѣдимымъ оружиемъ животворящаго креста, глаголя: “Да воскреснетъ Богъ, и разыдутся врази Его...” И тако вся вражиа сила безъ вѣсти быша»⁸⁷¹.

Перенесение сюжета о борьбе с демонами было обусловлено не только духовной близостью святых, но также подобием обстоятельств: одинокая зимовка в окружении еще неосвященного пространства острова. Житие описывает противостояние прп. Зосимы как центральный эпизод в процессе сакрализации, отмечая, как бесы «сподвигощася на нь всѣю силую, елико ихъ тамо жилище имяху». Пережив наваждения, прп. Зосима победил всю нечистую силу, обитавшую на Соловках, и, по замечанию агиографа, обрел власть над этими духами⁸⁷². Победа стала возможной благодаря молитвенному подвигу святого, кристаллизованного в цитировании стихов 67-го псалма и

⁸⁶⁷ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 150.

⁸⁶⁸ Там же. С. 166–168.

⁸⁶⁹ Там же. С. 153–154.

⁸⁷⁰ *Минеева С.В.* Указ. соч. Т. I. С. 150.

⁸⁷¹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 162.

⁸⁷² Там же. С. 162–163.

обращению к силе креста как к «непобедимому оружию». Упоминание креста здесь неслучайно, поскольку указанная молитва традиционно соотносится с поклонением кресту и прославлением крестной силы⁸⁷³. Немаловажно, что бесы являлись преподобным в образах самых страшных, однако, вполне реальных животных и змей, а не в самоличном inferнальном обличи. Это свидетельствует о том, что именно могло утратить как одинокого подвижника, так и других иноков, подвизавшихся на Соловках.

Любопытно мнение, что даже распространенные топические вставки Спиридона-Саввы в Житии прпп. Зосимы и Савватия о непрерывных молитвах и бдениях перед описанием наваждения являются выражением постоянного монашеского «делания» с целью ведения духовной борьбы с бесами, ради которого святые и удалились на Соловки⁸⁷⁴. Принимая это во внимание, можно сделать вывод, что тема духовного противостояния с бесами в Житии фактически становится центральной.

Идея использования креста в качестве орудия против демонов ярко и емко раскрывается в более позднем Житии Стефана Комельского († 1542), где в эпизоде борьбы с бесами преподобный молится словами одного из седмичных светильнов⁸⁷⁵. Он объясняет богословие креста: «*Крест – хранитель всея вселенная, крест – красота церкви, крест – верных утверждение, крест – ангелов слава и демонов язва*»⁸⁷⁶ (курсив мой – А.Н.). В первом примере подразумевается, что крест как величайшая христианская святыня может быть вписан в любое пространство, и он способен освятить его. В последнем случае осмысливается двойственное действие крестной силы, которая сокрушает демонов и восславляет ангелов. Примечательно, что в агиографии отшельники традиционно соотносятся с ангелами, поскольку с монашеским постригом они принимают ангельский чин⁸⁷⁷. Монах, как и ангел,

⁸⁷³ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 161.

⁸⁷⁴ Новый Олонецкий патерик. С. 51–52.

⁸⁷⁵ ОР РГБ. Ф. 299. № 261. Л. 29–29 об.

⁸⁷⁶ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 162.

⁸⁷⁷ Руди Т.Р. О композиции и топике. С. 434–436.

олицетворяет война, призванного сражаться с демонами⁸⁷⁸. Это объясняет восприятие духовной борьбы преподобных с бесами как естественный процесс в рамках сакрализации пространства. Данные смыслы также согласуются и с фактом появления обители. Об этом красноречиво свидетельствует летописная запись об основании Аркажского монастыря: «[...] съруби Аркадь игумень церковь святыя Богородицы Успение и състави себе манастырь; и бысть крестьяномъ прибежище, ангеломъ радость, а дьяволу пагуба»⁸⁷⁹.

Молитва, традиционно сопровождающая использование креста в борьбе с демонами, в ряде памятников выступает самостоятельным орудием. Например, в Житии Паисия Угличского сообщается, что преподобный претерпел от бесов множество нападений, «молитвою огражаяся и тако благодатию Христовою пребываше невредим от них»⁸⁸⁰.

В Сказании о Валаамском монастыре агиографом XVI в. дается развернутое описание природы в контексте противостояния монахов бесам. Взгляд автора на сущность и семантику природы необычайно ценна не только исторически достоверными описаниями⁸⁸¹, но и ее глубинным богословским осмыслением. В Сказании приводится подробная характеристика Карельской земли при описании расселения народов: «Инѣх же на премножайших водах и в велицѣхъ лѣсах насели и рыбами преумножи, и красновидных звѣрей кожами одаривъ»⁸⁸². Согласно Сказанию, местное финно-угорское население отрицательно характеризуется, поскольку эти народы изменили Богу, прельстившись дьяволом и возложив божью славу на обожествляемые вещественные предметы: «[...] от камня, и от вод, и от лѣсовъ богатства прошаху, и имъ честь въздаваху»⁸⁸³.

Леса, воды и камни – неотъемлемые элементы карельской природы, которые, по мнению агиографа, использовались язычниками в религиозных

⁸⁷⁸ *Игнатий (Брянчанинов)*. Указ. соч. С. 50, 82.

⁸⁷⁹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 29.

⁸⁸⁰ Житие Паисия Угличского (Краткая редакция). С. 178.

⁸⁸¹ *Охотина-Линд Н.А.* Указ. соч. С. 25–34.

⁸⁸² Сказание о Валаамском монастыре. С. 446.

⁸⁸³ Там же. С. 446.

практиках и тем самым осквернялись⁸⁸⁴. Вероятно, автору Сказания в третьей четверти XVI в. были хорошо знакомы языческие рудименты Карельской земли. В начале 1530-х гг. новгородский архиепископ Макарий приводил тот же перечень культовых объектов⁸⁸⁵; схожий список предметов языческого культа находим и в русских поновлениях к вопросным статьям Покаянных книг⁸⁸⁶. Однако, как было показано во второй главе, Сказание возводит лес, воду и камни в разряд божественных даров, которыми Господь одарил разные народы⁸⁸⁷.

Приведенные житийные примеры позволяют говорить об основных причинах, по которым преподобные прибегали к сакрализации «нечистого» пространства: 1) желание пройти особо тяжелое испытание духовной брани путем борьбы с бесами, 2) стремление очистить конкретное место от негативной, демонической семантики (в частности, от рудиментов язычества) и вернуть ему первоначальное значение, заложенное Богом при сотворении мира.

В рассматриваемых сюжетах описаны кульминационные моменты молитвенных практик святых. Благодаря молитвам преподобные чудесным образом изгоняли демонов с избранного места, что приближало их к завершению сакрализации пространства будущего монастыря. Выше было отмечено использование молитвы и креста в качестве оружия для борьбы с бесами. Рассмотрим возможные варианты бесовских наваждений и способы противостояния им в представлениях агиографов.

Эпизоды духовной брани с участием демонов вселяли ужас перед опасностью не только физического, но и духовного свойства. Демоны в агиографической и фольклорной традиции являются в облике антропоморфном, зооморфном, смешанном антропо-зооморфном и

⁸⁸⁴ Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 1–2; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 59; Агапкина Т.А. Лес. С. 97–98.

⁸⁸⁵ ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л., 1929. С. 565.

⁸⁸⁶ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 405.

⁸⁸⁷ Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 98; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 98.

бесплотном⁸⁸⁸. Однако чаще всего бесы не предстают в антропо-зооморфном и бесплотном виде. Обратимся к житийным известиям, где демоны являются преподобным в человеческом облики.

§2. «Диаволь очивѣсть вниде съ множеством вой бѣсовскихъ»: борьба с демонами в антропоморфном облики

Исследователи справедливо отмечают особую реалистичность образов темных сил в Житии Сергия Радонежского⁸⁸⁹. Однажды ночью дьявол в окружении бесов явился прп. Сергию в храме. Их облик вмещает в себя признаки как книжной, так и народной культуры. Вместо традиционных для русской иконографии всклокоченных волос или скоморошьего колпака на голове бесов⁸⁹⁰, демоны явились святому в литовских одеждах и остроконечных шапках⁸⁹¹. «Книжное» восприятие бесов отражено в их речевом поведении – в отличие от народной традиции, дьявол изъяснялся на церковнославянском⁸⁹²: «Аще ли не избѣжеши отсюду, то растръгнем тя, и умреши в руках нашихь...»⁸⁹³. В решающий момент противоборства преподобный воззвал к Господу стихами псалма «Да воскреснет Бог...» (Пс. 67, 2–4). В качестве другого оружия в Житии упомянут крест, находившийся

⁸⁸⁸ Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 252; Махов А.Е. Указ. соч. С. 87–88; Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 12; Успенский Б.А. Облик черта и его речевое поведение // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012. С. 18.

⁸⁸⁹ Борисов Н.С. Сергей Радонежский. С. 42–43; Грихин В.А. Лекции по древнерусской литературе. С. 286.

⁸⁹⁰ Белова О.В., Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 185.

⁸⁹¹ Д.И. Антонов и М.Р. Майзульс отмечают, что образ островерхих шапок в Житии прп. Сергия был заимствован из иконографии, которая появляется с XVI в. (Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011. С. 94–96, 123). Тезис о заимствовании кажется сомнительным, поскольку описания наваждений демонов включены в епифаниевский текст Жития, составленный около 1418 г. (Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 159; Кириллин В.М. Очерки о литературе Древней Руси. Сергиев Посад, 2012. С. 82–88). Остроконечные шапки были отличительным признаком бесов и нечестивцев в мусульманской и христианской традиции (Тарасов А.Е. Ещё раз о символике наказания новгородских еретиков в 1490 г. // Восстанет цесарь в опустевшей земле: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова СПб., 2020. С. 202–203).

⁸⁹² Успенский Б.А. Облик черта. С. 17, 25.

⁸⁹³ Житие Сергия Радонежского. С. 300.

в руках прп. Сергия во время молитвы⁸⁹⁴. В результате дьявол исчез, однако спустя несколько дней бесы снова вернулись к святому. Житие содержит пространную цитату монолога одного из демонов, который вселяет ужас в отшельника и под страхом смерти пытается прогнать его. Преподобный окончательно изгнал силы зла молитвой, за что был прозван агиографом «победителем бесов»⁸⁹⁵.

Молитва наряду с крестом воспринимаются в Житии оружием борьбы с бесами («въоружився молитвою», «оружия мѣсто имѣа честный крестъ»), также автором Жития приводится цитата из Лествицы⁸⁹⁶, в которой Иисусова молитва подразумевает оружие: «Въ нихже [...] мѣстех устрашаешися, не лѣнися без молитвы проходити, но молитвою въоружися, и руцѣ распротерь, Иисусовым именемъ бий ратники»⁸⁹⁷.

В данных сюжетах Епифаний Премудрый затронул вопрос о власти демонов над людьми. Ему удалось показать, что бесы бессильны перед отшельником, уповающим на Бога, они пытаются лишь устрашить его. Сергей Радонежский в его представлении – это «храборъ воинь», который «въоружень и облъченъ въ силу духа», а демоны не имеют даже власти над свиньями⁸⁹⁸ (ср. Мф. 8, 31–32). Схожие интенции характерны и для западноевропейского богословия⁸⁹⁹. Поэтому агиограф рассматривает только страх в качестве реальной угрозы со стороны бесов.

Повествуя об усилении молитвенной практики и борьбы со страстями, Епифаний выражает еще одну важную деталь аскетического опыта Иоанна Лествичника, согласно которому именно эти подвиги способствуют успешной борьбе с демонами даже в нечистом пространстве: «Не мѣстная темность и

⁸⁹⁴ Там же С. 302.

⁸⁹⁵ Там же.

⁸⁹⁶ Речь идет о 21-й степени Лествицы (см. древнейший список в библиотеке Троице-Сергиевой лавры 1334 г.: ОР РГБ. Ф. 304.1. № 10. Л. 42–42 об.) Иоанн Лествичник неоднократно обращается к уподоблению молитвы оружию в контексте духовной брани (см.: л. 9, 12, 41 об., 42 об. и пр.).

⁸⁹⁷ Житие Сергия Радонежского. С. 302, 306; *Игнатий (Брянчанинов)*. Указ. соч. С. 82.

⁸⁹⁸ Там же.

⁸⁹⁹ *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 65–66.

пустыни укрѣпить на ны бѣсы, но душевное бесплодство»⁹⁰⁰. Показательна ориентация Епифания на опыт ранних отцов церкви в вопросе борьбы с демонами. В XI в. ученый византийский монах Михаил Пселл упоминал как оружие против бесов не только имя Иисуса и крестное знамение, но и призывание святых, чтение Евангелия, использование освященного масла или воды⁹⁰¹. Но «развитые» практики противостояния бесам не отразились ни в Житии прп. Сергия, ни в других памятниках.

В Житии Кирилла Челмогорского при описании начала подвижнической жизни преподобного на Челме-горе сообщается, что он ополчился против «невидимаго врага» и с благодарением Богу терпел напасти от бесов⁹⁰². Вскоре прп. Кириллу явился дьявол «на яве мерский», который угрозами пытался прогнать отшельника. В словах сатаны заметно влияние Жития Сергия Радонежского, а именно сюжета о втором наваждении бесов на святого. Однако в Житии прп. Кирилла дьявол пугает его не демонами, а окрестным некрещеным населением, которые представляют для подвижника не меньшую опасность: «[...] имуть тя изгнати от места сего»⁹⁰³. Преподобный осенил себя крестным знаменем, произнес молитву «Да воскреснет Бог», и дьявол исчез. Агиограф подразумевает под крестным знаменем и молитвой оружие борьбы с бесами, которые стремятся изгнать отшельника из места своего обитания.

Как и в случае с прп. Сергием демоны вскоре вернулись к Кириллу Челмогорскому. «Бесовский полкъ» обвязал его келью веревками, и демоны закричали страшными голосами: «Повлечемъ келлию и ввержемъ ю в езеро». Преподобный также перекрестился, но на этот раз произнес пространную молитву, сотканную из различных фрагментов Священного Писания (Пс. 54, 1–4; Рим. 8, 5)⁹⁰⁴. Одна из цитат почти дословно восходит к Пс. 117, 12, но если

⁹⁰⁰ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 10. Л. 42 об.

⁹⁰¹ Махов А.Е. Указ. соч. С. 59.

⁹⁰² ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 3

⁹⁰³ Там же. Л. 6 об.

⁹⁰⁴ Там же. Л. 7–7 об.

псалмопевца обступили «все народы», то прп. Кирилл окружил бесы⁹⁰⁵. Также из этого псалма была заимствована идея противостояния врагу с помощью имени Господа, что согласуется с восточной аскетической традицией⁹⁰⁶. Все это свидетельствует о кратном усилении молитвенного удара по демонам. В результате сатана завопил из-за того, что монах его победил и разогнал всю его силу. Прп. Кирилл в ответ проклял его, вознес славу Богу и добавил: «[...] азъ не боюся тебе и мрачныхъ привидений твоихъ вовеки»⁹⁰⁷. Это знаменовало поражение бесов.

В Житии Ефрема Перекомского сообщается, как однажды ночью он увидел «множество полковъ бесовскихъ, яко некое великое воинство». Они свирепствовали, скрежетали зубами, изрыгали пламя, пытаясь страхом прогнать отшельника: «Изыди отсюду, да незле умреши zde». Прп. Ефрем вооружился молитвой, которая «яко пламень изшедши из усть» и попала на всех демонов⁹⁰⁸.

В Житии Павла Обнорского тема духовной брани появляется при описании жизни анахорета на берегу р. Нурмы в контексте усиления молитвенных практик. Житие подчеркивает, что тем самым прп. Павел первым начинает сражаться с демонами: «Видѣвше же бѣсове себе изгонимы, велми зѣло въздвигоша на нь брань»⁹⁰⁹. Тем не менее, перед описанием ухода прп. Павла из монастыря Сергия Радонежского агиограф рассуждает о сути бесовских наваждений. Он приходит к выводу, что демоны своими кознями пытаются отвести подвижника от безмолвия, чтобы он лишился послушания («впадет в мятежь») и поддался греховным страстям⁹¹⁰.

⁹⁰⁵ «Господи Боже мой, обыдоша мя беси, яко пчелы сотъ, и разгордешася на мя яростию своею яко огнь во тернии, и имене(м) Господнимъ противляхся имъ» (ОР ГИМ. Барс. № 794). Л. 7 об.–8.

⁹⁰⁶ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 10. Л. 42–42 об.; *Игнатий (Брянчанинов)*. Указ. соч. С. 76.

⁹⁰⁷ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 8.

⁹⁰⁸ Житие Ефрема Перекомского. С. 176.

⁹⁰⁹ Житие Павла Обнорского. С. 81.

⁹¹⁰ Там же. С. 79.

Житие упоминает, что демоны стремились прогнать его с этого места. Прп. Павел «многа и неизреченна приять вначалѣ от бѣсовъ досаждения», осенял себя крестным знаменем, после чего бесы исчезали⁹¹¹. Примечательно, что Сергей Радонежский, благословляя прп. Павла на отшельническую жизнь, подарил ему медный крест: «[...] и дасть ему непобѣдимое оружие – крестъ Господень»⁹¹². По мнению агиографа, этот крест стал незаменимым оружием прп. Павла в борьбе с демонами.

§3. «Превращаяся <...> дѣмонъ во звѣрское видѣние»: борьба с демонами в зооморфном облици

Нередко в житиях преподобных бесы описываются в облици диких зверей или пытаются натравить их на отшельников⁹¹³. Перевоплощения бесов в животных также нашли яркое отношение в древнерусской иконографии⁹¹⁴. В витиеватых рассуждениях автора Жития Александра Ошевенского звери отождествляются с бесами: «И не будет тамо лва иже есть диявола, ниже звѣрей лукавых, сирѣчь злых бѣсовъ»⁹¹⁵. В том же памятнике рычание бесноватого, исцелившегося от мощей святого, сравнивается со звериными рыками⁹¹⁶. Примечательно, что в народной культуре акустические проявления демонов и зверей также пересекаются и даже дублируются⁹¹⁷. Также в старообрядческой книжности и каргопольской фольклорной традиции с XVIII в. бытует предание об изгнании прп. Александром змей с места, где он основал Ошевенский монастырь, хотя Житие об этом не свидетельствует⁹¹⁸. Житие

⁹¹¹ Там же. С. 82.

⁹¹² Там же. С. 80.

⁹¹³ *Пигин А.В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т.48. С. 333–334; *Рассел Дж.Б.* Указ. соч. С. 149.

⁹¹⁴ *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Указ. соч. С. 74–76

⁹¹⁵ Житие Александра Ошевенского. С. 247.

⁹¹⁶ Там же. С. 265.

⁹¹⁷ *Гура А.В.* Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 305.

⁹¹⁸ *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства. М., 2008. Т. 1. С. 327, 330–331; *Барсов Е.В.* Преподобные обонежские пустынножители. С. 348.

Стефана Комельского, подвизавшегося в первой половине XVI в., поясняет, что «превращая убо врагъ сы дѣмонъ во звѣрское видѣние, в медвѣдя и волки»⁹¹⁹.

Противостояние Сергия Радонежского демонам продолжилось даже несмотря на основание монастыря и ежедневно совершаемую литургию. Это обусловлено тем, что прп. Сергий возглавил так называемую «общину двенадцати» – обитель, находившуюся на ранней стадии развития и сочетавшую в себе особножитийные и пустыножительные черты, в которой неизменно проживали 12 иноков⁹²⁰.

Епифаний Премудрый вкладывает в уста молодого игумена наставление о духовной брани: «Подвигъ немалъ длѣжно ны есть подвизатися на невидимаго врага: сей бо акы левъ рыкаа ходить, ища когождо хотя поглотити»⁹²¹. Сравнение дьявола со львом представляет собой цитату из Апостола (1 Петр. 5, 8.), обращающую читателя к распространенным зооморфным образам темных сил. Как следствие, далее в Житии приводятся свидетельства о продолжении борьбы с бесами, которые «овогда же звѣрми, овогда же змиями претваряшеся», желая утратить его. Думается, ведение активной богослужебной жизни не позволяло темным силам атаковать прп. Сергия как прежде в храме, поэтому они покушались на него в келье, стремясь оторвать от молитвы, а также в лесу, когда святой собирал дрова для монастыря⁹²². В данном случае бесы действовали на своей «нечистой» территории, однако не могли навредить преподобного или утратить его как раньше. Это характерный признак существенного ослабления демонов, ставшее возможным благодаря усердным подвигам Сергия Радонежского и победе в каждой схватке с «врагом рода человеческого». Так Епифаний Премудрый тонко подметил последние попытки дьявола прогнать святого с Маковца и последние шаги прп. Сергия к завершению сакрализации

⁹¹⁹ ОР РГБ. Ф. 299. № 261. Л. 29.

⁹²⁰ *Борисов Н.С.* Сергий Радонежский. С. 59–62.

⁹²¹ Житие Сергия Радонежского. С. 324.

⁹²² Там же.

пространства. Преподобный, «силою крестною въоружаем», разгонял бесовские наваждения как дым и паутину. Традиционное использование креста в борьбе с бесами агиограф дополняет евангельской цитатой: «Се дахъ вам власть наступати на змиа и на скорпия и на всю силу вражию»⁹²³ (Лк. 10, 19). Помимо ясной аналогии с поражением демонов в образе змей она подчеркивает, что источником власти над бесами является Господь, который делится ей с апостолами с другими верными учениками.

Григорий Пельшемский оказывал молитвенное сопротивление силам зла в образах зверей, хотя его духовный наставник, Дионисий Глушицкий, не прибегал к этим практикам (см. ниже). Первоначальная редакция его Жития повествует о противостоянии прп. Григория демонам после вселения в пустыню. Согласно памятнику, они обозлились на него из-за желания создать обитель и пытались прогнать с этого места: «Преображахуся овогда въ змиа, овогда во звѣри различныя, хотяху его отлучити от мѣста того». Григорий Пельшемский ограждался крестным знаменем и повторял 67-й псалом: «Да възкреснетъ Богъ и разидутся врази его» (Пс. 67,2). – тем самым побеждал наваждения⁹²⁴.

В Житии Сергия Нуромского повествуется, как преподобный стоял ночью на молитве в своей келье, и ее обступили бесы в образе зверей и «скрежетаху зубы своими на святого». Преподобный ограждал себя крестным знаменем, и по молитве, состоящей из стихов псалмов 24 и 85-го псалмов (Пс. 24, 18–20; Пс. 85, 16–17), оставался нетронутым⁹²⁵.

Житие Павла Обнорского сообщает о посещении подвижника животными: «Звѣрие же дикии человекоядци, сущи ядовиты прихождаху к нему, ни в чем же не вредяще»⁹²⁶. Более того, они начали слушаться прп. Павла: лисы и зайцы приходили к нему за пищей. Все это свидетельствует в пользу победы Павла Обнорского над бесовскими кознями. Среди зверей

⁹²³ Там же.

⁹²⁴ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 693. Л. 157–157 об.

⁹²⁵ Житие Сергия Нуромского. С. 151.

⁹²⁶ Житие Павла Обнорского. С. 83.

также упоминается «великий зверь уена, по заповѣди старчи съ ослом его вкупѣ хождаше»⁹²⁷. Одно из значений «уены» – это медведь. Однако известно и другое значение, подразумевающее великого ядовитого зверя с человеческим лицом, обвитого змеями⁹²⁸.

Житие Сергия Нуромского упоминает, что к прп. Павлу приходили лиса, заяц и медведь. А однажды святой стоял у своей кельи и кормил слетающихся к нему птиц⁹²⁹. Это яркое свидетельство преображения окружающего пространства. Агиограф подчеркивает, что духовные подвиги святого ограждали приходящих к нему зверей от влияния демонов. В более раннем Житии Сергия Радонежского также сообщается, как дикие звери приходили к келье отшельника. Прп. Сергия повадился посещать медведь, который слушался святого и приходил к нему полакомиться хлебом⁹³⁰. Так в Житии прослеживается духовное сближение прп. Павла с Сергием Радонежским – ученика с наставником.

В Житии Саввы Крыпецкого повествуется, что бесы унижались преподобным его великим воздержанием и молитвой, они боялись, что прп. Савва изгонит их с этого места. Тогда демоны стали превращаться «въ змиа, иногда въ зверя и различныа гады», чтобы устрашить и прогнать святого⁹³¹. Саввы Крыпецкий уповал на божье заступничество и использовал для борьбы с темными силами крестное знамение: «[...] знамением крестным ограждашеся и без вести тех творяше»⁹³². В результате бесы потерпели поражение и перестали тревожить святого.

В Житии Козьмы Яхренского нет ясного указания на появление обители, а также описания вселения в пустыню и начала ее сакрализации (см. главу 1)⁹³³. Нарушение традиционной сюжетной схемы суздальским агиографом

⁹²⁷ Там же. С. 83.

⁹²⁸ Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 146.

⁹²⁹ Житие Сергия Нуромского. С. 159; Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 32.

⁹³⁰ Житие Сергия Радонежского. С. 304.

⁹³¹ Житие Саввы Крыпецкого. С. 318.

⁹³² Там же.

⁹³³ Житие Козьмы Яхренского. С. 100.

Григорием позволяет нам рассматривать противостояние прп. Козьмы демонам в контексте сакрализации, хотя оно и описано уже после указания на строительство церкви.

Бесы видели себя от преподобного «изгоними» (по некоторым спискам «отгоними»). Тогда они начали являться прп. Козьме, преобразившись «в звѣри и змия, и прочая пресмыкающаяся». Демоны хотели растерзать подвижника, но безрезультатно⁹³⁴. Житие традиционно сравнивает стойкость преподобного с твердостью адаманта⁹³⁵, поскольку он полагался на заступничество Богородицы в борьбе с бесами.

Описание начала духовной брани практически дословно заимствовано агиографом Григорием из Похвального Слова Варлааму Хутынскому. А.С. Усачев приводит 12 фрагментов Слова, к которым восходят отрывки Жития Козьмы Яхренского, в частности первая часть мотива духовной брани⁹³⁶. В свою очередь, автор слова, Пахомий Логофет, использовал текст Жития прп. Варлаама для описания данного сюжета.

Житие Варлаама Хутынского	Похвальное Слово Варлааму Хутынскому	Житие Козьмы Яхренского
«Видѣвше же бѣси себе уничижаема, и тако въздвигоша брань на нь, и прѣображахуся овогда въ змие, овогда въ звѣри различие, хотяще его отлучити от мѣста того. Он же, знаменiemъ крѣстнимъ	«Видѣвше же бѣси себе изгонима, и начаша своа коварства, паче же сѣти простирати, и прѣображахуся, рече, въ свои ему съсудъ, глаголю же, змие и прочаа прѣсмыкающаяся,	«Видѣвше же и бѣси от блаженнаго изгоними и начаша же своя коварства паче сѣти простирати и прѣображахуся, рече, различно в видѣнии и в свои им сосуд, глаголю же, в звѣри и змия и

⁹³⁴ Там же. С. 100.

⁹³⁵ Руди Т.Р. О топосе адаманта в древнерусской книжности // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 63. С. 14–15.

⁹³⁶ Усачев А.С. Списки и источники. С. 32–35.

ограждься, без вѣсти сих сътвори... Нь обаче «ты спяти быше и падоше», приразившеся тврѣдому адаманту, сами сътришеся, тврѣдаго же стльпа не поколѣбаше» ⁹³⁷ .	хотѣще отгнати его от мѣста того. Нь обаче сами изнемогоше и падоше, приразившеся тврѣдому адаманту, сами сътришася» ⁹³⁸ .	прочая пресмыкающаяся. Звѣри растерзати хотяще, но обаче сами изнемогоша и падоша приразившеся тврѣдаго адаманта» ⁹³⁹ .
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Козьма Яхренский ополчился против сил зла пространной молитвой: «“Обыдоша мя яко пчелы сот, звѣрие и гади; именем Господним противляхся им и паки на аспиду и василиску наступлю и поперу льва и змия и всю силу вражию имени ради Господа Бога моего Иисуса Христа, помогающаго ми, и Того всенепорочныа Матере помощию и заступлением”. И, воздѣв рудѣ на небо, блаженный из глубины сердца возопи, глаголя: “Боже, сотворивыи небо, измѣривыи пядию, слава имени Твоему; изыми мя, Господи, из руки змиевы, Владыко, всея твари Содѣтелю, не забуди раба Твоего. Слава Тебѣ в вѣки. Аминь”»⁹⁴⁰.

В первой части молитвы прп. Козьмы цитируются стихи псалмов. Сначала заявляется о стремительности и неотвратимости нападения демонов, отражаемого Божьем именем: «Обыдоша мя яко пчелы соть, [...] именемъ Господнимъ противляхся имъ» (Пс. 117, 12). Затем агиограф приводит фрагмент 90-го псалма, который в очередной раз подчеркивает защиту от пресмыкающихся: «На аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия. Яко на Мя упова, и избавлю и: покрью и, яко позна имя Мое» (Пс. 90, 13–14). Этот стих дополнен заключением автора Жития о помощи имени

⁹³⁷ Карбасова Т.Б., Левшина Ж.Л., Шибяев М.А. Житие Варлаама Хутынского в автографе Пахомия Серба // ТОДРЛ. СПб., 2019. Т. 66. С. 191.

⁹³⁸ Карбасова Т.Б. Похвальное Слово прп. Варлааму Хутынскому и его источники // Вестник церковной истории. 2018. № 3–4 (51–52). С. 20.

⁹³⁹ Житие Козьмы Яхренского. С. 100.

⁹⁴⁰ Там же.

Господа в борьбе с бесами и заступничеством Богородицы⁹⁴¹. Как отмечалось выше, эта идея восходит к Лествице Иоанна Синайского, она отразилась в некоторых русских житиях.

В толковании Иоанна Златоуста, страсти и всякое нечестие сравнивается с пресмыкающимися, поэтому «кто попирает удовольствие и всякое другое нечестие, попирает аспида, василиска и дракона»⁹⁴². Поэтому в Евангелии Христос даровал апостолам «власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк. 10, 19). Как в девяностом псалме, так и в Житии Козьмы Яхренского возможно говорить о победе праведника не только над страхом перед злыми силами, но и над страстями в целом. Далее агиограф замечает, что дьявол был побежден Козьмой Яхренским в различных видениях, он так и не смог вызвать страх у преподобного, поскольку тот «возлюби Бога от всея души»⁹⁴³.

Согласно Житию Ефрема Перекомского, отшельник терпел зимний мороз в одной ризе и непрестанно молился, попирая тем самым бесовские наваждения. Демоны преображались в зверей и змей, желая устрашить святого. Прп. Ефрем отражал эти нападки молитвой, «и тако благодатию Христовою пребываше от нихъ невредимъ»⁹⁴⁴.

Особняком стоит уникальный сюжет изгнания бесов с острова из Жития Арсения Коневского. Он сочетает в себе представления агиографа о зооморфном облике демонов и восприятию языческих культов как служение силам зла. В начале своего подвижничества на Коневце прп. Арсений узнал от рыбака Филиппа о языческом Конь-камне, которому «невѣрнии жертву приносили – на всяко лѣто приводили по коню». Местные язычники летом также привозили на остров пастись свой скот: «Давают же и жертву камени, чтобы скоту пакости не было, ни самим для бѣсовскаго дѣиства»⁹⁴⁵. А.Г.

⁹⁴¹ Там же.

⁹⁴² *Иоанн Златоуст, свт.* Собеседование о псалмах. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobesed_o_ps/ (дата обращения: 27.12.2022).

⁹⁴³ Житие Козьмы Яхренского. С. 100–101.

⁹⁴⁴ Житие Ефрема Перекомского. С. 176.

⁹⁴⁵ Там же. С. 164–166.

Бобров интерпретировал этот эпизод как то, что прп. Арсений застал культ камня, которому приносились в жертву лошади, и, как и другие подвижники, боролся с суевериями, сталкиваясь с пережитками язычества⁹⁴⁶. Вероятно, это могло быть одной из причин создания монастыря именно на Коневце. Известно представление о коне как о священном животном, связанном с культом плодородия и смерти, в ряде древних языческих практик в северном регионе проживания балто-славянского и финно-угорского населения⁹⁴⁷. Также в восточнославянских легендах конь нередко выступает в роли проклятого животного, сотворенного по велению Божьему из беса⁹⁴⁸. В XIX в. этот камень находился на северо-западе острова в 1,5 верстах от монастыря⁹⁴⁹. Нельзя исключать, что прп. Арсений узнал о камне еще при первом посещении Коневца и затем решил остаться на острове еще и для того, чтобы «уничтожить» следы языческих жертвоприношений и окончательно освятить это место.

Святой приступил к решительной борьбе с нечистью у жертвенного камня: всю ночь он молился, «чтобы Богъ и Пречистая очистили мѣсто то от бѣсовскаго дѣйства». В целом практика сакрализации Конь-каменя напоминает освящение места для перенесения обители: утром прп. Арсений облачился в священнические одежды, пришел к камню со Святогорской иконой, святой водой и фимиамом, спел у него молебен Богородице, а затем «обшед около, и покропи святою водою и прогна нечистыя духи». Рыбаки поведали подвижнику, что в то время от острова на север полетела огромная стая воронов⁹⁵⁰. Согласно позднему народному преданию, стая отправилась на Выборгский берег в большую губу, которая получила название Чертова

⁹⁴⁶ Бобров А.Г. Предисловие // *Охотина-Линд Н.А.* Указ. соч. С. III.

⁹⁴⁷ Кочуркина С.И. Корела и Русь. Л., 1986. С. 48–49; Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 247; Он же. Конь // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 245.

⁹⁴⁸ Булычев А.А. Указ. соч. С. 69.

⁹⁴⁹ Историко-статистическое описание Рождественского Коневского монастыря. СПб., 1869. С. 4.

⁹⁵⁰ Житие Арсения Коневского. С. 166.

лахта⁹⁵¹. По мнению агиографа, это знаменовало очищения острова от бесов («очистися мѣсто то»)⁹⁵². Хотя прп. Арсений, вероятно, не столкнулся с язычниками, но рудименты их культа на Коневце восприняты в Житии как признаки служения бесам. Замечено, что в фольклорной парадигме демоны могли принимать облик воронов⁹⁵³. В византийском Житии Саввы Освященного бесы также являлись святому в виде воронов⁹⁵⁴.

Образ ворона в других агиографических сочинениях предстает не таким однозначным. В Житии Пафнутия Боровского повествуется, что в лесу близ монастыря обитало множество птиц, в том числе вороны – «гаврани черноперии и многоязычнии». Прп. Пафнутий любил этих птиц и даже заповедовал не ловить и не губить их. Сын боровского воеводы нарушил завет старца и застрелил из лука одного ворона. Это обернулось для вельможи искривлением шеи. Когда незадачливый охотник покаялся преподобному, тот повелел ударить в било и собрал всю братию на молебен. По мнению Пафнутия Боровского, так Бог отомстил за пролитую кровь ворона. Когда святой осенил больного крестом, его шея распрямилась⁹⁵⁵.

Следом агиограф сообщает о другом происшествии: некий юноша выпустил ястреба на ворона и тем самым убил его. «И воскорее, месть подымь, лишается того утѣшения», поскольку ястреб умер вместе с вороном⁹⁵⁶. В обоих случаях агиограф подчеркивает не только неприкосновенность воронов, заповеданную прп. Пафнутием, но и факт мгновенного божьего возмездия. Как справедливо отмечал А.П. Кадлубовский, все Житие Пафнутия Боровского пронизано внешней строгостью и нетерпимостью преподобного к погранию его запоедей⁹⁵⁷. Так, эпизоду о воронах предшествует рассказ об исцелении иконника Дионисия, который также нарушил иное увещание

⁹⁵¹ Историко-статистическое описание Рождественского Коневского монастыря. С. 4.

⁹⁵² Житие Арсения Коневского. С. 166.

⁹⁵³ *Гура А.В.* Ворон // *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. М., 2002. С. 91.

⁹⁵⁴ *Руди Т.Р.* Об одном мотиве. С. 31.

⁹⁵⁵ Житие Пафнутия Боровского. С. 29; *Казаков А.А.* Указ. соч. С. 92–93.

⁹⁵⁶ Там же.

⁹⁵⁷ Житие Пафнутия Боровского. С. 8.

святого⁹⁵⁸. Поэтому кажется верным видеть в рассказе о воронах наставление о необходимости беспрекословного послушания Пафнутию Боровскому и отсутствие сакрального контекста.

Но что символизирует образ воронов, обитающих близ монастыря? По мнению А.А. Казакова, Пафнутий Боровский любил этих птиц по причине их сходства с черноризцами-пустынниками⁹⁵⁹. Сближение ворона с отшельником восходит к редкой для агиографии библейской цитате (Пс. 101, 7), отмечавшей вселение в пустыню Евфросина Псковского и его ученика Саввы Крыпецкого⁹⁶⁰:

Краткая редакция Жития Евфросина Псковского	Житие Саввы Крыпецкого
«Яко вран на нырищи и яко в рай вселися посреди пустыни...» ⁹⁶¹	«И ту пришед отец наш Сава на холм той, яко вран на нырище...» ⁹⁶²

Т.Р. Руди показала, что сравнение преподобных с ночным враном (совой) включено в положительный контекст. Этот образ трактуется в экзегетической традиции как символ одиночества, столь желанного для отшельника. Исследователь также обратила внимание на зависимость образов «монах – ворон» в Повести о соловецких пустынножителях: Диодор Юрьегорский во сне увидел воронов, олицетворявших иноков, которые соберутся на месте будущей обители⁹⁶³. Приведенные житийные примеры иллюстрируют амбивалентность образа ворона, который в одних случаях олицетворяет явление темных сил, а в других сравнивается с пустынножителями.

⁹⁵⁸ Там же. С. 28.

⁹⁵⁹ Казаков А.А. Указ. соч. С. 92.

⁹⁶⁰ Руди Т.Р. Об одном мотиве. С. 29.

⁹⁶¹ Краткая редакция Жития Евфросина Псковского. С. 611.

⁹⁶² Житие Саввы Крыпецкого. С. 318.

⁹⁶³ Руди Т.Р. Об одном мотиве. С. 29–31.

§4. «Невидимыя брани, <...> дѣмоньская страхованиа»:

борьба с обезличенными демонами

В ходе исследования также были выявлены житийные свидетельства о противостоянии преподобных дьяволу, который не являлся к ним в том или ином обличье, а опосредованно пакостил отшельникам.

Житие Кирилла Белозерского в необычайных подробностях описывает борьбу прп. Кирилла против бесовских козней. Однажды ходив по лесу, святой захотел спать, поскольку дьявол напустил на него сон «вѣдьи, яко оттуду изнань быти хоцеть святым». Стоило отшельнику прилечь отдохнуть, как на него стало падать огромное дерево – прп. Кирилла спас предупредивший его голос: «Бѣжи, Кирииле!». Подвижник расценил это как чудесное спасение от дьявольской уловки⁹⁶⁴. Нападение бесов на подвижника в лесу следует понимать как попытку демонов погубить святого в «нечистом» месте, где они особенно сильны. В другой раз прп. Кирилл поджигал хворост, и ветер раздул сильное пламя, так что огонь и дым окружили святого. Но тут некто в образе знакомого ему земледельца Матфея вывел его из пламени. Прп. Кирилл понял, что так дьявол снова пытался воевать с ним⁹⁶⁵.

В Житии Дионисия Глушицкого основные эпизоды противостояния демонам описаны уже после появления обители. До этого агиограф лишь дважды касается духовной опасности, подстерегающей прп. Дионисия в рамках сакрализации пространства. Поселившись под черемухой (см. гл. 2), отшельник в молитве Богородице просил защитить его от «усть всепагубнаго змия зияющаго, ищущи поглотити»⁹⁶⁶. Далее в кратком повествовании о хлопотах Дионисия Глушицкого, связанных с монастырским строительством, агиографом подчеркивается, что никто не знает, сколько он претерпел напастей от бесов⁹⁶⁷. В Житии Александра Ошевенского содержится аналогичное краткое упоминание о духовной брани также в рамках

⁹⁶⁴ Житие Кирилла Белозерского. С. 78.

⁹⁶⁵ Там же.

⁹⁶⁶ Житие Дионисия Глушицкого. С. 102.

⁹⁶⁷ Там же. С. 103.

монастырского строительства: «[...] многы напасти от бѣсовъ претерпѣ в трудѣх [...], еже имѣя о составлении монастыря...»⁹⁶⁸

В Минейной и Пространной редакции Жития Макария Калязинского начало духовной брани после вселения в пустыню описано идентично. При написании этого эпизода агиограф вдохновился 6-й главой послания апостола Павла к Ефессянам: «Ни к крови бо и плоти вооружаеся, но к началом и ко властем, и к миродръжителемъ тмы» (Еф. 6, 12)⁹⁶⁹. Сквозь призму цитаты из Писания проявляется антропоморфный образ демонов. В Житии отмечается, что прп. Макарий побеждал демонов верой и терпением. М.Д. Каган-Тарковская, комментируя этот фрагмент в публикации Минейной редакции, предположила, что по содержанию он соответствует двум стихам той же главы послания к Ефессянам⁹⁷⁰. Далее агиограф повествует, как Макарий Калязинский вооружался «на лукавии дуси», творивших ему различные пакости. В ответ преподобный «молитвенна стрѣлы на ня пуцаа и сих безвѣсти сотворяя»⁹⁷¹. Отшельник терпел все бесовские наваждения и не устрасался, поэтому он уподобляется твердому алмазиту. Данное сравнение представляет собой распространенный в древнерусской книжности топос, который наиболее ярко реализуется в сценах борьбы святого с бесами⁹⁷². В завершении эпизода агиограф замечает, что Макарий Калязинский был невредим от бесовского «лаяния»⁹⁷³. Вероятно, это косвенно связывает демонические образы с животным миром, однако данная идея не раскрылась в памятнике в отличие от многих других житий преподобных. На этом духовная брань прп. Макария не завершилась, несмотря на возведение церкви,

⁹⁶⁸ Житие Александра Ошевенского. С. 245.

⁹⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 468; Житие Макария Калязинского. С. 124.

⁹⁷⁰ «Облекитесь во всеоружие Божие... против козней дьявольских» (Еф. 6, 11), «А паче всего возьмите щит веры...» (Еф. 6, 16) (Житие Макария Калязинского. Комментарии. С. 555).

⁹⁷¹ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 468–468 об.

⁹⁷² Руди Т.Р. О топосе алмазита. С. 14–15.

⁹⁷³ ОР РГБ. Ф. 304.І. № 692. Л. 468 об.

которая должна была означать окончание сакрализации пространства (см. ниже).

Житие Сергия Нуромского повествует о дьявольских пакостях против Павла Обнорского. Однажды он отправился в лес, а когда вернулся, то обнаружил свою келью разрушенной. С этой печалью он пришел в монастырь Сергия Нуромского, который утешил его стихом 14-го псалма: «Богъ намъ прибѣжище и сила» (Пс. 14, 2). Вернувшись в свою пустынь, прп. Павел убедился, что его келья невредима⁹⁷⁴.

§5. Борьба с демонами после основания монастыря

В отдельных случаях иноки или преподобные продолжают подвергаться дьявольским искушениям и наваждениям, которые отныне носят характер личной борьбы; бесы больше не называют освященное место своим и не норовят изгнать преподобного. Однако в отдельных случаях мотивы демонов соответствуют их стремлению изгнать отшельников до появления монастыря.

Согласно Житию Евфросина Псковского, процесс сакрализации места для обители на Толве не противопоставляется борьбе с темными силами. По замечанию исследователя агиографических источников о прп. Евфросине В.И. Охотниковой, эпизоды, посвященные духовной брани святого, были заимствованы агиографом Василием (автором Васильевской редакции) в середине XVI в. из более ранней «Повести об аллилуйе». Эти эпизоды впервые появляются в Повести для демонстрации того, что на прп. Евфросина ополчились не только его церковные оппоненты, но даже бесы, когда он усиленно отстаивал каноничность сугубой аллилуйи⁹⁷⁵. Главный идейный посыл данных свидетельств – нападение на подвижника не с целью согнать его с избранного места, а чтобы помешать ему поддерживать истину сугубой аллилуйи. То есть агиограф использует мотив, традиционно применяемый авторами житий к характеристике начального этапа монашеского делания на

⁹⁷⁴ Житие Сергия Нуромского. С. 158–159.

⁹⁷⁵ Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 2. С. 23–25

новом месте, для описания времени, когда монастырь был уже давно создан и близился конец земной жизни Евфросина Псковского. Однако В.И. Охотникова замечает, что сюжет о Кононе, который хотел напасть на святого по научению дьявола, не полностью соответствует изложению в Повести. Исследователь выдвигает два предположения: либо агиограф Василий заимствовал этот эпизод из древнейшего несохранившегося варианта Жития 1480-х гг., либо он использовал расширенный вариант Повести об аллилуйе⁹⁷⁶. Учитывая указанную выше цель включения этих сюжетов в Повесть, думается, что на описание Василия оказало влияния именно расширенный вариант Повести и (или) устные монастырские предания.

В свою очередь, Василий включил в Житие оба эпизода строго по канону. Хотя он разместил их в середине текста, поскольку в них повествуется о жизни уже построенного монастыря, начало отшельничества прп. Евфросина агиограф сопроводил соответствующим свидетельством: «[...] подвизася [...] противу невидимаго врага кознем»⁹⁷⁷. Первый сюжет повествует о том, как инок Конон хотел зарубить прп. Евфросина секирой за то, что он не хотел отдавать ему серебро, принесенное Кононом в качестве вклада в момент поступления в монастырь⁹⁷⁸. Старец просил его оставить свой гнев, после чего Конон осознал свой грех и просил у него прощения. Прп. Евфросин помолился о его прощении и «благослови брата крестообразно»⁹⁷⁹. Подвижник прибегнул к силе молитвы и креста не в момент нападения бесов через Конона, а уже после происшествия в знак прощения инока.

В другом эпизоде прп. Евфросину явился дьявол в образе знакомого земледельца, который до глубокой ночи водил старца по окрестностям монастыря, якобы показывая дорогу в обитель, чтобы погубить его⁹⁸⁰. Любопытно, что святой до конца так и не понял, что перед ним был бес в

⁹⁷⁶ Там же. С. 30–31, 38.

⁹⁷⁷ Житие Евфросина Псковского. С. 156.

⁹⁷⁸ Там же. С. 164–165.

⁹⁷⁹ Там же. С. 166.

⁹⁸⁰ Карбасова Т.Б., Руди Т.Р. О формах монашеского жизнеустройства. С. 12.

человеческом облиии. В итоге он завел прп. Евфросина в «нечистое» место, «в чящи дѣбря, ходяще по уклучию горнему». Отчаявшись найти дорогу в монастырь, старец стал взывать к Богу в своих молитвах, которые спугнули беса⁹⁸¹. Следовательно, здесь идет речь не столько о духовной брани, сколько о случайном столкновении с темной силой, о чем прп. Евфросин даже не подразумевал.

Столкновение Пахомия Нерехтского с демонами описано в его Житии единожды в сюжете об изгнании беса из человека. Это событие приводится уже после основания обители и оно никак не связано с личной духовной бранью прп. Пахомия. Примечателен способ изгнания нечистого духа, в котором крест также олицетворяет орудие борьбы с демонами. Преподобный шел с иноками и крестами на освящение воды р. Гридевки и увидел бесноватого. Он повелел войти болящему в воду и осенил его крестом. Впоследствии этот человек рассказывал: «Егда мя Пахомии крестомъ огради, и тогда от креста изыде огонь велии и опали мя всего»⁹⁸². Схожая ситуация описана в Житии Сергия Радонежского, когда к преподобному привели бесноватого. Прп. Сергий осенил его крестом, и беснующийся окунулся в место, где собралось много дождевой воды. Впоследствии он рассказывал: «Яко егда приведосте мя къ преподобному и егда хотяше мя знаменати крестом, тогда видѣх пламень велий, отгуду исходящъ, иже всего мя окружи»⁹⁸³.

Сведения о нападках дьявола на Дионисия Глушицкого возникают в Житии только во время игуменства святого в Покровском и Предтеченском монастырях, которые, как было показано выше, находились вблизи реки Глушицы, посреди болот и густого леса. В первый раз Дионисий Глушицкий шел служить литургию в Покровский храм и увидел «яко же нѣкое воинство, множество полкъ бѣсовскихъ, зубы скрежещуще и нападаша на святого, и

⁹⁸¹ Житие Евфросина Псковского. С. 169–170.

⁹⁸² Житие Пахомия Нерехтского. С. 14–15.

⁹⁸³ Житие Сергия Радонежского. С. 352.

биша, и, възднѣша поможь [деревянный пол], подложиша его тамо». Бесы угрожали святому и заклинали покинуть это место, что не согласуется с классической схемой мотива борьбы с демонами, поскольку после основания обители демоны либо терпели полное поражение, либо безуспешно пытались досаждать преподобным незначительными искушениями. Однако прп. Дионисий не прибегал к прямой борьбе с темной силой, а только терпел и не давал волю страху. Наваждение кончилось, когда братия обнаружила прижатого досками игумена⁹⁸⁴.

В Сосновецком монастыре однажды ночью дьявол напал на прп. Дионисия «и биша его яко от ранъ лежати ему». Но подвижник смиренно перенес избиение. На вопрос ученика Макария, что с ним произошло, прп. Дионисий ответил, что если мы и такого не можем стерпеть, то как быть с адскими мучениями. С тех пор, отмечает Житие, Бог наделил святого властью над «духы нечистыа», которые больше не могли к нему приблизиться⁹⁸⁵. Подобное непротивление бесовской силе нетипично для рассматриваемых житий основателей монастырей. Можно лишь предположить, что агиограф стремился передать не столько отвагу святого, сколько поучительный пример его терпения, что особенно важно в контексте духовного наставничества, которому Дионисий Глушицкий отводил важное место.

Итак, отсутствие подробного описания духовной брани в Житии прп. Дионисия до основания обителей может быть связано со стремительным монастырским строительством. С другой стороны, яркие и нетипичные эпизоды борьбы с демонами могут восходить к неким реальным событиям (например, конфликт с кем-то из иноков или посетителями монастыря), обличенных агиографом в мотив духовной брани.

В Житии Пафнутия Боровского вместо описания сакрализации пространства преподобным присутствует краткий рассказ о появлении Боровского монастыря (см. главу 1), поэтому отсутствует и мотив духовной

⁹⁸⁴ Житие Дионисия Глушицкого. С. 108.

⁹⁸⁵ Там же. С. 116.

брани. При этом упоминается, что уже после появления монастыря проявился гнев князя Василия Ярославича на прп. Пафнутия. Данный эпизод представлен агиографом как стремление дьявола навести на святого напасти, однако более никак не комментируется⁹⁸⁶. А.П. Кадлубовский отмечает, что Вассиан Санин в Житии прп. Пафнутия останавливается преимущественно на внешней стороне жизни и благочестии святого. Данный формализм реализуется в сухом аскетизме, нетерпимости и суровости преподобного⁹⁸⁷. Все это также касается описания иных демонологических сюжетов, встречающихся после основания монастыря и не связанных с сакрализацией. В видении одного из иноков прп. Пафнутий изгоняет его из церкви и ввергает в руки демонов в образе двух черных «муринов»⁹⁸⁸.

Ни один из вариантов Жития Иосифа Волоцкого не включает в себя описание процесса сакрализации. Эпизод с обретением места для будущего монастыря практически лишен сакрального значения, поскольку поиски осуществлялись за счет княжеского «ловца зверска», знавшего леса у Волока⁹⁸⁹. Тем не менее, на сакральность избранного места указывает необычное знамение. Внезапно в лесу поднялся вихрь, и зверолов пошел к месту, где он пронесся. Он остановился на месте будущей обители, и при солнечном свете блеснула яркая молния⁹⁹⁰. В Житии не представлены практики сакрализации пространства: княжеские древоделы сразу же переходят к строительству храма⁹⁹¹. Мотив духовной брани в Житии также не представлен⁹⁹².

⁹⁸⁶ Житие Пафнутия Боровского. С. 25.

⁹⁸⁷ Кадлубовский А.П. Предисловие // Житие Пафнутия Боровского. С. 5, 8.

⁹⁸⁸ «[...] внезапно прииде отецъ и възрѣвъ нанъ ярымъ окомъ, рече: “Сеи хулникъ”. И вземъ его, изрину изъ церкви, восхитивше же его два мурина черна зѣло, и бивше и доволно» (Житие Пафнутия Боровского. С. 30).

⁹⁸⁹ Казаков А.А. Указ. соч. С. 106.

⁹⁹⁰ Житие Иосифа Волоцкого, составленное Саввою. С. 16.

⁹⁹¹ Там же. С. 16–17.

⁹⁹² Казаков А.А. Указ. соч. С. 105–107.

§6. Духовная брань преподобных с людьми.

«Бесодохновенная корѣла»: противостояние язычникам

Особенно ярко агиографы описывали взаимоотношения преподобных с язычниками. В Средневековье было распространено представление о том, что язычники и суеверные люди находятся под влиянием дьявола. Более резкая позиция книжников гласила, что язычники поклоняются и служат бесам, а значит, они заведомо настроены против любых проявлений христианства⁹⁹³.

Эта концепция была перенесена в древнерусскую книжность из ряда библейских свидетельств (Втор. 32,17; Пс. 105,37; Римл. I, 19,25). Она основана на рассмотрении языческого культа как поклонения тварному (в том числе стихиям природы, деревьям, камням и пр.), а через тварное – бесам. Согласно христианскому мировосприятию, людям следует молитвенно благодарить Творца за дарованные земные блага. Данная мысль красной нитью проходит через произведения древнерусских книжников, проповедовавших против идолопоклонничества и суеверий⁹⁹⁴. Например, «Слово некоего христолюбца», известное с XIV в.⁹⁹⁵

В Повести о приходе Николая Чудотворца в Кессарию Филиппову из Жития святителя повествуется, как город осадили «поганных рати». Тогда свт. Николай произнес молитву, в которой «бесовская сила», побеждаемая Богом, отождествляется с описываемыми погаными⁹⁹⁶. Там же отмечается функция креста как орудия против бесов: «[...] и держаше у себе образ Честнаго и Животворящего Креста Господня, и всю бесовскую силу поправъ»⁹⁹⁷. В другом месте Николай поймал беса, связал его, осенил крестным знаменем землю, которая тотчас расступилась, и святой вверг демона под землю⁹⁹⁸.

⁹⁹³ Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 112–114; Петрухин В.Я. Древняя Русь. С. 314; Лаушкин А.В. Преподобный Савватий. С. 68.

⁹⁹⁴ Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 112.

⁹⁹⁵ Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере // Гальковский Н.М. Указ. соч. Т. 2. С. 41–45.

⁹⁹⁶ Житие св. Николая Мир Ликийских Чудотворца. С. 39.

⁹⁹⁷ Там же. С. 39.

⁹⁹⁸ Там же. С. 44.

В житиях основателей монастырей XIV–XV вв. язычники получают негативные характеристики и связываются со служением бесам, что выражается посредством использования этноконфессиональной лексики. Эта идея нашла яркое отражение в Сказании о Валаамском монастыре⁹⁹⁹. На Валаамском острове, природой которого восхищается автор Сказания, жила «бесодохновеннаа корѣла съ мнозѣм своим скверным вѣлхвованием»¹⁰⁰⁰. Поэтому главной задачей пришедших туда иноков стало освящение пространства Валаама. Именно этому и посвящено последующее повествование Сказания.

Столкновения отшельников с язычниками всегда описываются как открытый конфликт, в котором преподобные зачастую используют то же оружие, что и при борьбе с бесами – молитву и крест. Все это позволяет расценивать противостояние преподобных язычникам как эпизоды духовной брани в процессе сакрализации пространства. Однако зачастую язычники, водимые дьяволом, стремятся убить пришедшего к ним отшельника и уничтожить предметы христианского культа, поэтому иноки подвергаются не только духовной, но и физической опасности, что порой выражается в драматичном накале противоборства.

Согласно Сказанию о Валаамском монастыре, первые иноки во главе с прп. Ефремом и Сергием целенаправленно создают пустынь вблизи языческого поселения, но не на самом Валааме, а на соседнем острове. Последующие действия прп. Сергия показывают, что изначально у монахов существовала идея поселиться именно на месте проживания карел на Валааме¹⁰⁰¹. На первые попытки сакрализации близлежащего пространства язычники ответили инокам гневом: «[...] единодушно з бѣсы чарованием нападаху, и многы пакости творяху»¹⁰⁰². Неоднократные резкие противопоставления беспоклонников отшельникам вряд ли представляли

⁹⁹⁹ Сказание о Валаамском монастыре. С. 446–450.

¹⁰⁰⁰ Там же. С. 448.

¹⁰⁰¹ Там же. С. 450.

¹⁰⁰² Там же.

собой лишь книжную риторику – описываемые события, скорее, свидетельствуют действительном неприятии местными жителями монахов. Очевидно, этот конфликт или некоторые разногласия на его почве внутри братии стали причиной ухода старца Ефрема на озеро Ильмень и обращение Сергия Валаамского за помощью к новгородскому владыке, посадникам и тысяцким¹⁰⁰³, что само по себе является уникальным эпизодом в древнерусской агиографии.

Сказание также говорит, что Сергий заботился не только об устройении новой обители, но и «о просвѣщении оныа тмошественна заблуджшиа чюди велми печашеся». Однако оно одновременно повествует и о распоряжениях архиепископа Иоанна и новгородских посадников об изгнании карелы с Валаама, которое привело к кровопролитию между островитянами и новгородским отрядом. Язычники «бѣсооружне себе ополчивше», но многие из них погибли, также было убито несколько иноков. В результате новгородцы «рукою же всесилаго Христа Бога их одолѣша»¹⁰⁰⁴. Хотя рассуждениям прп. Сергия и присуща миссионерская тональность, в действительности речь шла не о христианизации карельского населения Валаама, а о его выселении с острова, на котором планировалось построить монастырь.

Сказание не приводит каких-либо сведений о попытках просвещения карел. Несомненно, в рассматриваемую эпоху у них сохранялись черты языческого культа, особенно в северном Приладожье, в то время как представительство светской и церковной администрации в этом регионе находилось на стадии формирования¹⁰⁰⁵. Первое упоминание о контактах с ними после общения Сергия Валаамского с архиепископом повествует о

¹⁰⁰³ Там же. С. 452.

¹⁰⁰⁴ Там же.

¹⁰⁰⁵ Жуков А.Ю. Формирование и развитие структуры церковного управления в Карелии (XIII–XV вв.) // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24 октября 2000 г.). Петрозаводск, 2000. С. 40–47; Корпела Ю. Указ. соч. С. 44–50; Кочуркина С.И. Гипотеза происхождения карел // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 160–161; Петрова М.И. Монастыри Карелии в Кирияжском погосте к концу XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2021. № 1 (83). С. 30

переходе к активному наступлению на язычников, когда новгородцы «живущих ту людей от острова того отсылати начаша»¹⁰⁰⁶. Приведенные данные противоречат достоверности пассажа Сказания о желании прп. Сергия просветить валаамскую чужд. Поэтому можно поставить под сомнение гипотезу Н.А. Охотиной-Линд о проведении миссионерской политики архиепископом Иоанном наряду с Арсением Коневским¹⁰⁰⁷ – другим борцом с язычеством на Ладожском озере. Ю. Корпела, как думается, справедливо полагает, что эпизод поддержки новгородским архиепископом и посадниками валаамских иноков свидетельствует о заинтересованности Новгорода в контроле над центральными районами и подчинении жителей Приладожья, поддерживая потенциальное христианское миссионерство¹⁰⁰⁸.

В Сказании о Валаамском монастыре духовная брань Сергия Валаамского продолжилась и после основания монастыря. Однако события разворачиваются не в обители, а в «глубочайшей пустыне великого того острова», поскольку прп. Сергий покинул монастырь после конфликта с братией. Агиограф называет это второй бранью, подчеркивая первоначальную победу над силами зла. Однако дьявол уже не имел всей силы бороться со святым, пытаясь изгнать его из своего обиталища: «Несытный же диавол, всегда оскорбляемый от него, недоволенъ бывъ первую крамолою, но тщася от своего перваго жилища изгонити святого»¹⁰⁰⁹. Тем не менее, Сказание не сообщает ни о победе, ни о поражении дьявола. На склоне лет святой не стал продолжать борьбу с демонами за пустынные островки северного Приладожья и переселился в одну из обителей Великого Новгорода. Данный эпизод представляет собой яркую иллюстрация того, что духовная брань могла быть привязана к конкретному месту.

По истине драматичная история конфликта отшельника с туземцами разворачивается в Житии Лазаря Муромского. Агиограф повествует, как

¹⁰⁰⁶ Сказание о Валаамском монастыре. С. 452.

¹⁰⁰⁷ Охотина-Линд Н.А. Указ. соч. С. 35.

¹⁰⁰⁸ Корпела Ю. Указ. соч. С. 50–51.

¹⁰⁰⁹ Сказание о Валаамском монастыре. С. 456.

местные язычники «по научению бѣсовскому» неоднократно избивали отшельника, прогоняли с острова, в результате они сожгли его хижину и даже хотели «сожеши тѣло» прп. Лазаря и «въ ядь себѣ сотворити»¹⁰¹⁰. Для описания этих событий характерно использование негативно окрашенной этноконфессиональной лексики¹⁰¹¹, обозначающей язычников: «лопяне и чудь, страшивые сыроядцы», «неблагодарные иноязычницы», «зверообразные мужи», «окаяннии» (дважды), «сыроядцы», «окаяннии сыроядцы», также упоминает их как «злых человек»¹⁰¹². Агрессия местного населения и страхи прп. Лазаря тесным образом переплетаются с представлениями о лопарях. Как минимум, с эпохи Ивана Грозного лопари у русского населения прослыли страшными и могучими колдунами, которые действовали с помощью сил из мира иного. Позднее поморы более других своих соседей опасались именно лопарей¹⁰¹³. Неизвестно, каким именно стереотипом были обусловлены действия прп. Лазаря, но его Житие содержит явный след данных представлений. Агиограф, очевидно, до конца не понимает, кто же соседствовал со святым: лопари (саамы), чудь или же самоеды, упоминаемые в разных фрагментах памятника. Стоит полагать, что таким образом создатель Жития усиливает переживание страхов Лазаря Муромского и возносит его подвиг.

Из-за нападений прп. Лазарю пришлось прятаться в кустах у озера Мурома, неподалеку от места своего первоначального поселения¹⁰¹⁴. По версии Пространной редакции во время очередного нападения язычников прп. Лазарь находился в «отхожеи пещерѣ [...] зовома бо есть гора Тетеревича, от острова в далии поприща»¹⁰¹⁵. Судя по всему, преподобный скрывался на

¹⁰¹⁰ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 535 об.–537 об.

¹⁰¹¹ См.: *Лаушкин А.В.* К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности (хрестяени и хрестьяньскыи в памятниках летописания XI–XIII вв.) // *Средневековая Русь.* М., 2006. Т. 6. С. 29–65.

¹⁰¹² *Житие Лазаря Муромского (Краткая редакция).* С. 120–121.

¹⁰¹³ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 10–11.

¹⁰¹⁴ *Житие Лазаря Муромского (Краткая редакция).* С. 121.

¹⁰¹⁵ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 536 об.

протяжении всей ночи, поскольку в таком положении он выполнял свое ночное молитвенное правило и лишь утром вышел к избранному месту. Ночью ему было явлено видение: «Видех на сем острове свет велий сияющ, и по нем хождяху мужии благообразнии, согласующиеся друг с другом. Посредине же острова сего видевах жену святолепну златом сияющую». По свидетельству жития мужи молились и кланялись этой жене как раз на том месте, где позднее была поставлена церковь во имя Успения Божией Матери¹⁰¹⁶. И хотя этот фрагмент композиционно близок распространенному топосу «глас-свет», приводившегося при описании знамений, говорящих о появлении обители¹⁰¹⁷, приведенный событийный ряд отличается уникальностью. Также в представлении создателя Жития это явление не только пророчествовало о будущем монастыре, но и в действительности очистило место от нападков язычников, поскольку оно открыло прп. Лазарю истинное видение поклонения Богоматери, которое иконически начал совершать он сам в отшельничестве и которое продолжится с появлением обители.

Именно поэтому прп. Лазарь совершенно спокойно вернулся туда, поставил к дереву икону, помолился, а затем снова поставил крест и ископал себе землянку¹⁰¹⁸. Важно отметить, что прп. Лазарь обосновался в стороне от прежнего места, поскольку поселился уже конкретно там, где было явлено видение¹⁰¹⁹. Таким образом, остров Муромский был освящен трижды посредством возведения креста и часовни, видения на самом острове, повторного водружения креста и открытого совершения молитвенных правил.

Нормализация отношений с финно-угорским населением и смена этноконфессиональной лексики наблюдается в Житии сразу после возвращения прп. Лазаря на место подвигов. Старейшина лопарей дважды приходил к прп. Лазарю с благими намерениями, а именно с просьбой

¹⁰¹⁶ Житие Лазаря Муромского (Краткая редакция). С. 121-122; ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 539–539 об.

¹⁰¹⁷ Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «выбор места». С. 439.

¹⁰¹⁸ Житие Лазаря Муромского (Краткая редакция). С. 122.

¹⁰¹⁹ Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставление креста». С. 45.

исцелить от слепоты ребенка, которого крестил святой, и затем передать ему пищу в благодарность. В этом случае старейшина назван «лопянином» и «мужем» (трижды)¹⁰²⁰. Нейтральное именование предводителя язычников обусловлено не только тем, что впоследствии он стал монахом, а его сыновья приняли крещение. Это касается и всего населения в целом, поскольку оно более не поддавалось бесовским наваждениям и не вредило подвижнику. Автор Жития использует нейтральные этнонимы при описании ухода племен: «[...] лопяне и самояд отъидоша от места сего в пределы океана-моря». Любопытно, что они решили переселиться из-за того, что «зело бият на месте сем жезлием и отсылают от места сего»¹⁰²¹, то есть они слышали звон от била или колоколов, что означало окончательную сакрализацию данной местности. Стоит напомнить, что топоним колокольного звона фиксируется в житиях Кирилла Белозерского, Арсения Коневского и Павла Обнорского. Однако в данном случае он нетривиально обработан книжником. Звон не знаменует появление монастыря, а побуждает язычников переселиться в другое место.

Приведенные факты не свидетельствуют о цели просветить языческое население и о распространении проповеди Лазаря Муромского за пределы его контактов со старейшиной лопарей.

Но Пространная редакция Жития содержит другие сведения. Прп. Лазарь крестит ребенка с помощью ангела, он получает имя Ананий и остается на пять лет жить с отшельником. Тогда саамы приходят к прп. Лазарю в гневе и жалуются, что их избивают некие юноши (ангелы), которых они узнали на иконе Спаса¹⁰²² – это хорошо обработанный аналогичный сюжет из Жития Зосимы и Савватия Соловецких. После этого язычники стали стекаться к прп. Лазарю и принимать от него крещение: «[...] иногда же приидоша во един день болъ трех сот мужей з женами из дѣтми...» Учитывая автобиографический характер повествования Жития, прп. Лазарь делает нескромное заявление:

¹⁰²⁰ Житие Лазаря Муромского (Краткая редакция). С. 121–122.

¹⁰²¹ Там же. С. 122.

¹⁰²² ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 543 об.–545 об.

«[...] и благодатию христовою крестися от мене вся страна Поморская, самоадцы отбѣгоша в предѣлы акияна моря», – а многие крестившиеся стали монахами его обители¹⁰²³. В конце Жития прп. Лазарь снова характеризуется как просветитель Поморья: «Сей великии инокъ Лазарь всей Поморской странѣ первыи учитель»¹⁰²⁴. Возможно, из-за наличия очевидно гиперболизированных известий данный вариант описываемого эпизода не вошел в состав краткой редакции памятника.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких не раз обращается к конфликтам, происходящим между иноками и карелами, проживавшими на побережье Белого моря. Одним из ключевых сюжетов является изгнание карельской семьи с острова.

Карельское население побережья Белого моря возмутилось поселением отшельников на Соловках. Житие свидетельствует, что они «восхотѣста изгнати ихъ со острова». Карелы объясняли это тем, что их род издревле владел тем островом. Тогда они послали одного из карельских жителей с женой и детьми поселиться на Соловках близ подвижников, чтобы постепенно изгнать их с острова¹⁰²⁵. Хотя агиограф не связывает их намерение с дьявольским научением, факт того, что речь идет о языческом (или недавно крещенном, но еще суеверном) населении побережья «Дышучего моря» сам по себе свидетельствует об их возможных связях с темными силами.

Далее Житие намекает на элемент духовного противоборства между жизнью преподобных и намерениями карельского семейства¹⁰²⁶. В воскресный день во время заутрени прп. Савватий кадил крест у кельи и услышал громкий вопль. Отшельник «бысть во удивлении и во ужасѣ от гласа вопля того»¹⁰²⁷, – из-за этого он даже прервал богослужение. Примечательно, нечистый умысел прибывшего семейства проявился именно во время каждения креста

¹⁰²³ Там же. Л. 546.

¹⁰²⁴ Там же. Л. 550.

¹⁰²⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 153–154.

¹⁰²⁶ Лаушкин А.В., Аксютин-Лаушкина В.В. Указ. соч. С. 166–168.

¹⁰²⁷ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 154.

воскресным утром – в сакрально значимое время¹⁰²⁸. Осенив себя крестным знаменем и завершив службу, прп. Савватий благословил прп. Германа выяснить, откуда исходит крик. Подвижник обнаружил плачущую женщину, которую высекли прутьями два грозных и светлых юноши, запретившие ее семье здесь жить: «Вамъ бо недостойтъ жити здѣ, но благоволи Богъ на пребывание иноческаго чина устроену быти мѣсту сему»¹⁰²⁹. Аскеты сочли это происшествие за изъяснение Божьей воли предоставить этот остров инокам для подвигов и прославления Господа.

И.А. Яхонтов с недоверием относился к известиям Жития о конфликтах с местным населением¹⁰³⁰. Историк С.В. Морозов охарактеризовал этот житийный рассказ как самый фантастичный среди историй конфликтов подвижников с язычниками. Однако новгородская грамота середины XV в. (№ 291)¹⁰³¹ свидетельствует о покупке посадником Дмитрием Васильевичем у некой карелки Ховры Тойвutowой обширных участков на Карельском берегу Белого моря (в районе Выга, Шуи, Кеми и Кильбоострова)¹⁰³². На древность этих владений указывает формула грамоты «отцину еи и дѣдѣну на морѣ»; в грамоте упомянуты и Соловки: «[...] и в Соловкахъ на морѣ во островехъ отцина еи»¹⁰³³. Все это свидетельствует о вероятной реальности событийного контекста инцидента между карельской семьей и отшельниками.

В Житии Арсения Коневского наряду с негативно окрашенным описанием языческих жертвоприношений (см. выше) приводится рассказ о благочестивом крещенном «корѣлянинѣ», который жил христианской жизнью и перед смертью принял постриг в Коневском монастыре¹⁰³⁴. Очевидно, иноки и монастырские книжники в общении с иноплеменниками-карелами прежде

¹⁰²⁸ Руди Т.Р. О композиции и топике. С. 439; Донской Г.Г. Время суток в описаниях преставлений русских святых XIV–XVI вв. // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 1 (44). С. 7–16.

¹⁰²⁹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 154.

¹⁰³⁰ Яхонтов И.А. Указ. соч. С. 24.

¹⁰³¹ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М., 1949. № 291. С. 291.

¹⁰³² Морозов С.В. Указ. соч. С. 21.

¹⁰³³ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. № 291. С. 291.

¹⁰³⁴ Житие Арсения Коневского. С. 168.

всего оценивали их по конфессиональной принадлежности. Если они принимали крещение, то относились к ним как к братьям-христианам, а если держались языческих обычаев, то расценивали как беспоклонников.

В Житии Кирилла Челмогорского упоминания о язычниках вписаны в сюжетную линию духовной брани с демонами. После описания подвигов святого, памятник повествует о множестве некрещенных людей, проживавших в тех местах, «имяху чудский языкъ и веру». Вскоре они начали креститься у отшельника¹⁰³⁵. По этой причине на прп. Кирилла усилились бесовские наваждения (см. выше).

В случае с монастырем у Галича Первоначальная редакция Жития Авраамия Галичского, характеризуя его окрестности, отмечает, что по близости проживали «человеци по дубравам некрещении, наричеми меря»¹⁰³⁶. Вторая редакция, вероятно, искусственно смягчает это известие и говорит, что люди эти просвещены крещением, но «еще держащесе прелести диаволи»¹⁰³⁷. Так или иначе земли вокруг Галичского озера предстают как потенциально «нечистые». С появлением монастыря люди некрепкие в христианской вере стали приносить прп. Авраамии больных для исцеления. Вторая редакция сообщает о миссионерском характере деятельности святого: он пытался им проповедовать, просил оставить «волшебную прелесть» и, окропив святой водой, исцелял от недугов¹⁰³⁸. Первоначальная редакция обрывается еще до этого сюжета, поэтому она ничего о нем не сообщает. Остается только догадываться, как агиограф описал взаимоотношения прп. Авраамия с «некрещенной мерей», как он бескомпромиссно называл их в начале Жития.

В Житии Макария Унженского кратко сообщается о борьбе с демонами и о взаимодействии с язычниками. Прп. Макарий трижды удалялся в безлюдные места и впоследствии основывал монастыри. Всякий раз вселяясь в пустыню, отшельник подвизался «противу злокозненаго супостата диавола»,

¹⁰³⁵ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 5 об.–6.

¹⁰³⁶ Житие Авраамия Галичского (Первая редакция). С. 17.

¹⁰³⁷ Житие Авраамия Галичского (Вторая редакция). С. 27.

¹⁰³⁸ Там же. С. 33.

однако подробности противостояния не приводятся. Лишь один раз собирательно упоминается пост и молитва как инструмент борьбы с темными силами¹⁰³⁹. После создания Желтоводского монастыря в Житии отмечается, что преподобный «и погынмъ славимъ» за свою добродетель, «невѣрнии» приносили пищу святому. Агиограф комментирует это следующим образом: «Аще право сѣдиши пред Богомъ, той яко срацыньску сердцу извѣщаетъ Бог о потребѣ твоей»¹⁰⁴⁰. В памятнике не приводятся контакты святого с «неверными» до появления обители. Несмотря на почитание прп. Макария, некрещенное население описывается терминами негативной коннотации. Все это позволяет судить о том, что упоминание о язычниках в Житии Макария Унженского демонстрирует высокую духовность и добродетельность святого, которую Бог открыл даже «поганым». Подобный взгляд автора Жития обособляет памятник от предыдущих житийных примеров, в которых преподобные выступают воинами Христовыми, противостоящими беспоклонникам. Также есть основания говорить о близости мотива взаимоотношений преподобного с язычниками в житиях Макария Унженского и Авраамия Галичского, когда некрещенные (или суеверные) посещают святого после основания монастыря и приносят ему пищу. Однако о текстологических параллелях говорить не приходится. К тому же в отличие от прп. Авраамия, Макарий Унженский не прибегает к миссионерской деятельности.

Далее в Житии прп. Макария «поганые» олицетворяют демоническую силу, направленную на уничтожение православных. «Ненавидяй же добра дияволь» направляет татарские рати на Желтоводский монастырь в 1439 г. Это происходит в контексте вооруженного конфликта Василия II с казанскими татарами. Агиограф не скупился на негативную этноконфессиональную лексику и эпитеты: «с нечестивым Бахъметомъ и злообразным безглавным сыном его Момотяком», «злодѣи», «варвари», «невѣрный воевода»,

¹⁰³⁹ «[...] и нача подвизатися противу невидимаго врага борца слезными молитвами, бдѣниемъ же и пощениемъ, и всенощным стояниемъ» (Житие Макария Унженского. С. 270).

¹⁰⁴⁰ Там же. С. 272.

«срацинина»¹⁰⁴¹. Они сожгли обитель прп. Макария и вырезали братию. Татары пленили неопределенное количество людей, включая преподобного, которых вскоре отпустили¹⁰⁴².

Н.В. Соколова исследовала известные редакции Жития прп. Макария на предмет выявления свидетельств о миссионерской деятельности святого. Несмотря на декларируемое миссионерство, автор не приводит ни одного подтверждения в пользу того, что прп. Макарий крестил местных язычников и проповедовал среди них христианство. Единственной зацепкой является позднее предание, согласно которому святой крестил людей в Святом озере близ Желтых вод¹⁰⁴³.

В Макарьевской и Минейной редакциях Жития Дмитрия Прилуцкого содержатся размышления агиографа, предшествующие рассказу о создании обители на Прилуке. Сообщается, что прп. Дмитрия влекло к Вологде «на благословение новопросвѣщеннымъ людемъ», а также его честные мощи в том месте до конца истребят «козни вражья»¹⁰⁴⁴. В этой риторике подчеркивается устремление святого к духовной брани и отмечается, что население Вологодчины, недавно принявшее крещение, вероятно, слабо утверждено в православии. Далее агиограф не развивает эту мысль. Здесь же он отнюдь не намекает на миссионерскую деятельность святого, речь идет исключительно о противостоянии силам зла.

§7. «Научиша сатана злыхъ человекъ»:

противостояние окрестному населению и разбойникам

Нередко агиографы повествуют, как бесы наводили на преподобных агрессивно настроенных окрестных жителей и разбойников, которые хотели

¹⁰⁴¹ Житие Макария Унженского. С. 272–274.

¹⁰⁴² Там же. С. 274.

¹⁰⁴³ Соколова Н.В. Отражение в книжной традиции миссионерской деятельности прп. Макария Желтоводского и Унженского // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 228–229.

¹⁰⁴⁴ Житие Дмитрия Прилуцкого (Минейная редакция). С. 128; Житие Дмитрия Прилуцкого. С. 80.

огрابت, а порой даже убить отшельника¹⁰⁴⁵. Порой на отшельников нападали местные крестьяне, не желавшие, чтобы рядом с их землями или промысловыми угодьями возникали монастыри, поскольку эти земли могли бы перейти к обители¹⁰⁴⁶. В каждом подобном случае жития затрагивали проблему привязанности к материальным благам. Как правило, местное население опасалось перехода их земель в монастырскую вотчину, а разбойники и воры видели в беззащитных отшельниках легкую наживу. По мнению агиографов, дьявол уязвлял сребролюбивые сердца этих людей и обращал их на борьбу с монахами-пустынниками.

Согласно Житию Димитрия Прилуцкого, преподобный со своим учеником поселился на берегу р. Лежи в Авнежской волости и поставил церковь во имя Воскресения Христова. Тогда дьявол стал подстрекать невежественных людей, живших неподалеку, прогнать святого. Они считали, что прп. Димитрий «по малѣ времени обладает нами и селы нашими»¹⁰⁴⁷. В Житии сообщается, что святой уклонился от их ненависти и покинул это место, тем самым победив «льстиваго врага коварства». Агиограф недвусмысленно подразумевает под взаимоотношениями Димитрия Прилуцкого и земледельцами противостояние темных сил с преподобным. Вопреки рассмотренному выше мотиву духовной брани, в котором святой подобно алманту продолжает сакрализацию избранного пространства, Житие прп. Димитрия рассматривает уход отшельника как поражение дьявола. Действуя через реальных людей, лукавый мог подвигнуть их на убийство монахов. Своим непотвлением прп. Димитрий не только физически спас себя, но и освободил своих «противников» от бесовского влияния, поскольку с уходом святого дьяволу уже не было необходимости подстрекать их.

Неподалеку от обители Стефана Махрицкого располагались крестьянские поселения, в которых жили упомянутые в Житии земледельцы.

¹⁰⁴⁵ Руди Т.Р. Пустынножители. С. 528.

¹⁰⁴⁶ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 158; Будовниц И.У. Указ. соч. С. 357–358; Романенко Е.В. Повседневная жизнь. С. 24.

¹⁰⁴⁷ Житие Димитрия Прилуцкого. С. 79.

Среди них был ученик прп. Стефана, будущий прп. Григорий Авнежский, который вложил свое имя в обитель при пострижении. Но не все почитали основателя монастыря. Алексей, Федор, Иван и Петр из села Юрцова опасались, что Дмитрий Иванович Донской передаст их земли монастырю. Тогда «диявол, видя себе от святого побѣждаема, [...] пострѣкаетъ лукавыя человеки на святого»¹⁰⁴⁸. Они требовали, чтобы игумен с братией покинули это место, и даже угрожали прп. Стефану расправой, в случае отказа от переселения. Здесь также речь идет о стремлении демонов прогнать преподобного с избранного места. Однако эти нападки начинаются уже после основания монастыря, что разрывает традиционную канву агиографического повествования о сакрализации пространства. Реалистичность данного сюжета, вероятно, объясняется использованием агиографом устных преданий о непростых отношениях братии с местными жителями. Подобно прп. Димитрию Стефан Махрицкий уходит из обители со своим учеником, не желая развития конфликта.

В Житии Макария Калязинского нарушена традиционная схема повествования о сакрализации пространства: успешное отражение бесовских козней не приводит прп. Макария к окончательной победе над силами зла. Согласно памятнику, дьявол еще сильнее «нача рать воздвизати» на преподобного и внушил местному земледельцу Коляге желание убить отшельника. Он опасался, что прп. Макарий присвоит его землю своей пустыньке¹⁰⁴⁹ (подобно схожему сюжету из Жития Стефана Махрицкого). Однако ему так и не удалось навредить подвижнику, поскольку «благодать Божия храняще преподобнаго»¹⁰⁵⁰. Это обстоятельство свидетельствует об активном развитии сакрализации, поскольку Макарий Калязинский фактически становится неуязвимым для «врага рода человеческого». Вскоре Коляга осиротел и впал в тяжелую болезнь. Осознав свой грех перед

¹⁰⁴⁸ ОР РГБ. Ф. 304.1. № 692. Л. 714 об.–716.

¹⁰⁴⁹ Там же. Л. 468 об.–469.

¹⁰⁵⁰ Там же. Л. 469.

отшельником, он испросил у него прощения. Прп. Макарий принял его покаяние и сказал, что это дьявол наставлял земледельца¹⁰⁵¹. В данном памятнике появление церкви не завершает сакрализацию пространства, а лишь еще больше подвигает демонов на борьбу со святым, будто раздражая их. Тем не менее, Калязинский монастырь появляется спустя долгое время после конфликта с Колягой (см. главу 1), и тогда бесы были полностью повержены.

Житие Кирилла Белозерского также сообщает о том, как дьявол направлял против преподобных местных жителей. Спустя время другой житель окрестных селений «диаволом научень бывъ»: пришел ночью и пытался поджечь келью отшельника, но огонь гас каждый раз, когда он отходил от того места. Испугавшись, он рассказал обо всем прп. Кириллу, и тот посоветовал ему «не послушати того лукаваго съвѣты»¹⁰⁵². Это второй эпизод духовной брани, в котором Кириллу Белозерскому угрожало пламя (см. выше).

Сразу после основания монастыря некий боярин Федор дважды «посылает нощию разбоиницы» к монастырю, желая завладеть богатствами обители. Но разбойники испугались, когда увидели вокруг монастыря неких, стреляющих в них из лука¹⁰⁵³. Таким образом, сакрализации пространства прп. Кириллом сразила темные силы, которые там некогда господствовали. Тема огня появляется в Житии еще раньше, когда святой работал в поварне и часто наблюдал за горящей печью, повторяя: «Терпи, Кирииле, огонь съи, да сим огнем тамошняго възможеши избѣжати»¹⁰⁵⁴. Вероятно, Житие связало духовную брань святого с этим известием, тем самым подчеркнув отношение прп. Кирилла к тяжелейшей службе в поварне как к особому подвигу. В условиях отшельничества пламя охватывало святого по вине бесов, а значит, оно все больше напоминало ему об адском «огне тамошнем».

¹⁰⁵¹ Там же.

¹⁰⁵² Житие Кирилла Белозерского. С. 80.

¹⁰⁵³ Там же. С. 82–84.

¹⁰⁵⁴ Там же. С. 66.

Ферапонт Белозерский поначалу страдал «от вражихъ напалани и от разбойникъ нашествия». Хотя в его Житии можно заметить отдельные и часто хорошо обработанные заимствования из более раннего Жития прп. Кирилла, сюжеты о духовной брани святого описаны вне контекста эпизодов с прп. Кириллом. Однако приведенные в Житии примеры носят общий характер, кроме акцента на силу молитвы. Перед описанием нападений агиограф сообщает, что оружием прп. Ферапонта для этой суровой жизни была, прежде всего, «к Богу молитва непрестанна съ слезами». Несмотря на это, бесы и разбойники часто приходили к отшельнику, требовали от него богатств и грозили, чтобы он покинул избранное место, пока они его не убили. Святой молился Богу и Пречистой, и грабители отступали, видя также и отсутствие каких-либо ценностей у аскета¹⁰⁵⁵. Житие сообщает и о покушении зверей на святого, от которых «страхованиа много бывають въ дне и в нощи». Прп. Ферапонт терпел все страхи и молился Господу и Богородице. Агиограф объясняет божественное заступничество за святого через слова апостола: «Блаженъ мужь, иже претръпить напасти въ время свое Бога ради, примет вѣнецъ нетлѣнныи»¹⁰⁵⁶ (Иак. 1, 12).

В Редакции сборников Жития Григория Пельшемского история о бесовских кознях против прп. Григория описан в середине Жития. Этот эпизод удастся хронологически связать со строительством обители, то есть когда у прп. Григория появилась братия, активно занимавшаяся возведением монастырских зданий. Это следует из известия: «Научиша сатана злыхъ человекъ, [...] украдоша весь строи монастырской»¹⁰⁵⁷. Однако в этом случае Григорий Пельшемский действует, как и его учитель Дионисий Глушицкий – он не выходит на духовный «поединок», вооружившись крестом и молитвой, а лишь утешает братию, хотя агиограф отмечает, что «от диявола дѣлу тому

¹⁰⁵⁵ Житие Ферапонта Белозерского. С. 212.

¹⁰⁵⁶ Там же. С. 214.

¹⁰⁵⁷ Житие Григория Пельшемского. С. 163.

быти». Вскоре окрестные жители сообщили о поимке воров, и «монастырский строй» вернулся в обитель¹⁰⁵⁸.

Затем случилось другое наваждение, вероятно, также до завершения монастырского строительства. Ночью перед кельями иноков стоял вопль и крики, которые издавали «множество бѣсовъ, страшнее блаженнаго злыми своими видами». Составитель редакции не относит облик демонов к какому-либо типу. Житие конкретизирует, что они преследовали цель прогнать святого с того места. На этот раз преподобный вступил в открытую борьбу: начал совершать крестное знамение и читать 69-й псалом: «Боже, в помощь мою вонми...» (Пс. 69, 2–3), – в результате чего бесы исчезли¹⁰⁵⁹.

Помимо зверей дьявол навел на Сергия Нуромского и разбойников, чтобы они прогнали его с того места: «[...] емше святаго без милости и биша, [...] оставльше святаго еле жива, отъидоша»¹⁰⁶⁰. Видя такие нападения на себя, прп. Сергий еще больше утвердился в вере и решил ни за что не уходить с берега Нурмы. В другой раз прп. Сергий снова стоял на молитве, а «злии же свирѣпши разбоиницы, яко звѣрие дивии устремишася къ кѣлии святаго, хотяше яко волцы разсторгнути блаженнаго». Прп. Сергий взывал в молитвах к Богу (Пс. 37, 21–22; Пс. 146, 11), и в тот момент разбойники испугались и бежали оттуда. С тех пор никто не пакостил отшельнику¹⁰⁶¹. Агиограф, рассуждая об этом известии, повествует, что прп. Сергий не оружием, а упованием на Бога и молитвой победил восстающих на него, имея в руке лишь вервицу для совершения молитв¹⁰⁶². Так Житие отмечает особую молитвенную силу в противостоянии с бесами. Значимо, что агиограф составил молитвы из различных псалмов, что отмечает особую роль псалмопения как одного из орудий против темных сил.

¹⁰⁵⁸ Там же. С. 164.

¹⁰⁵⁹ Там же.

¹⁰⁶⁰ Житие Сергия Нуромского. С. 152.

¹⁰⁶¹ Там же. С. 154.

¹⁰⁶² Там же. С. 155.

Начало сакрализации пространства у берега р. Сосницы Саввой Вишерским «спровоцировало» темные силы ополчиться против святого: «Не терпя лукавый врагъ, [...] нѣких от разбойникъ навади еже приити к тому и пакость сотворити». Савва Вишерский занимался строительством одной из келий, когда заметил приближавшихся разбойников, и попросил их помочь поднять бревно на стену кельи: «Повелѣваетъ же тѣмъ за тончаишии конецъ бервно взяти, сам же за тяжчайший конецъ приать». Однако разбойникам не хватало сил поднять легкий конец бревна, а прп. Савва один водрузил бревно на стену. Они испугались такой силы отшельника и оставили его¹⁰⁶³. Любопытно, что Савва Вишерский не прибегал к каким-либо молитвенным практикам, а спугнул врагов всего лишь своей физической силой, то есть без сверхъестественного вмешательства божественного в происходящее. Автор Жития Ефрема Перекомского включил данный сюжет в свое сочинение и внес в него незначительные дополнения¹⁰⁶⁴.

Другим сакральным объектом стал столп, на котором подобно древним пустынножителям подвизался прп. Савва. В течение всей недели он не сходил со столпа и спускался только на субботнее и воскресное богослужение¹⁰⁶⁵. Столпничество как особый вид иноческого подвига появилось в Сирии в V в. и было связано с жизнью Симеона Столпника. Савва Вишерский был одним из немногих русских столпников, в их числе также Кирилл Туровский и Никита Переславский. Есть мнение, что столпничество не получило широкого распространения на Руси среди аскетов из-за неблагоприятных климатических условий¹⁰⁶⁶. Однажды прп. Савва, молясь на столпе, увидел разбойников, которые снова пришли с желанием разорить обитель, но на этот раз агиограф не отметил, что они решили сделать это по бесовскому научению. Тогда подвижник ударил на столпе своим игуменским жезлом, тем самым испугав

¹⁰⁶³ ОР РГБ. Ф. 173.1. № 12 (15). Л. 374.

¹⁰⁶⁴ Житие Ефрема Перекомского. С. 181–182; Федотова М.А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. С. 156.

¹⁰⁶⁵ ОР РГБ. Ф. 173.1. № 12 (15). Л. 374.

¹⁰⁶⁶ Голубинский Е.Е. История русской Церкви. М., 1881. Т. 1. Ч. 2. С. 547; Федотова М.А. Указ. соч. С. 546.

разбойников, которые сочли, что прп. Савва так призывает своих учеников¹⁰⁶⁷. Так Житие в очередной раз демонстрирует, что святой не прибегал к духовной брани, как ряд других аскетов, и справлялся со всеми трудностями без сверхъестественных вмешательств. Тем не менее, в агиографии посох игумена может становиться объектом опосреданного действия благодати. В рассказе Киево-Печерского патерика о прп. Моисее сообщается, как он ударил посохом некоего брата в лоно, и тот избавился от блудных искушений¹⁰⁶⁸.

По Житию Кирилла Челмогорского, темные силы не отступили от аскета даже после их поражения. Дьявольским научением против преподобного ополчилось население, проживавшее у близлежащего Лекшмозера и желавшее получить земли у Челмы-горы. Они пришли на место жительства преподобного и «начаша на горе той лесъ сещи», чтобы затем сделать там пашни. Преподобный просил их оставить себе только одну гору с растущими на ней деревьями для проживания. Но люди, подстрекаемые дьяволом, желали желали отшельнику смерти: «[...] мняху согнати преподобнаго от места того и смерти предати»¹⁰⁶⁹. Вырубив на горе все деревья, кроме одной сосны, они решили поджечь их так, чтобы огонь перекинулся на келью прп. Кирилла. Тогда пламя охватило всю гору, а преподобный стал молиться стихами 69-го псалма: «Боже, въ помощь мою вонми, Господи, помощи ми подщися, да постыдятся и посрамятся мыслящи ми злая» (Пс. 69, 2–3)¹⁰⁷⁰. В отличие от предыдущего сюжета о противостоянии демонам, здесь прп. Кирилл полагается на упование Божье и на Его защиту, а не встречает свою угрозу с орудием борьбы. Вероятно, это обусловлено тем, что он оказался лицом к лицу с неминуемой гибелью. Однако в Житии Кирилла Белозерского святой прекратил пожар в монастыре силой креста, осеняя им огонь – подобно тому, как эта же практика применялась для сокрушения демонов¹⁰⁷¹. В это мгновение

¹⁰⁶⁷ ОР РГБ. Ф. 173.1. № 12 (15). Л. 376 об.

¹⁰⁶⁸ Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 426.

¹⁰⁶⁹ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 8 об.–9 об.

¹⁰⁷⁰ Там же. Л. 9 об.–10.

¹⁰⁷¹ Житие Кирилла Белозерского. С. 100.

огонь дошел до горы, на которой стояла часовня и келья Кирилла Челмогорского, и «внезапу презельный той пламень Божиимъ повелениемъ яко от воды угасе»¹⁰⁷². Незадачливые земледельцы со стыдом отошли к Лекшмозеру. Житие Кирилла Челмогорского не сообщает о раскаянии местных жителей и об их дальнейшей судьбе в отличие от аналогичных мотивов, например, в житиях Кирилла Белозерского и Лазаря Муромского.

Демоны не оставили Кирилла Челмогорского и направили на него разбойников. В данном сюжете представлена контоминация трех образов врагов святого: разбойники-язычники («разбойницы съ Онеги реки, по прозванию чудь белоглазая»), прямо связываемые и подстрекаемые дьяволом¹⁰⁷³. А.В. Пигин на основе изысканий Н.А. Криничной полагает, что в таком виде Житие запечатлело фольклорные предания о чуди, поскольку именование «белоглазая» характерно для устной традиции. Чудь устойчиво воспринималась как народ великанов, идолопоклонников, людоедов, разбойников и внешних врагов¹⁰⁷⁴. Агиограф крайне негативно характеризует разбойников: «Злии и свирепии и немилостивии разбойницы», «окаяннии», «сыроядивыя псы»¹⁰⁷⁵.

Прп. Кирилл прозрел приход разбойников и стал молиться стихами псалма (Пс. 37, 22–23), уповая на Божью помощь, как и в предыдущем сюжете: «Не остави мене, Господи Боже мой, не отступи от мене, вонми въ помощь мою, Господи спасения моего». Разбойники «яко дивии зверие устремившеся» к святому, хотели его растерзать. Сначала они спросили, где хранятся его сокровища. Кирилл Челмогорский ответил, что его сокровище в углу кельи, имея в виду икону Божией Матери¹⁰⁷⁶. Несмотря на высокий уровень демонизации пришельцев, агиограф не забывает подчеркнуть их жажду наживы. Разбойники ворвались в келью и были ослеплены лучами света «паче

¹⁰⁷² ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 10.

¹⁰⁷³ Там же. Л. 12.

¹⁰⁷⁴ Криничная Н.А. Предания русского севера. СПб., 1991. С. 14–16, 64–78, 237–242; Новый Олонецкий патерик. С. 329.

¹⁰⁷⁵ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 12 об.–13.

¹⁰⁷⁶ Там же. Л. 12 об.–13 об.

солнечная зари», исходящих от иконы. Они рухнули на пол не в силах сдвинуться с места. Агиограф осмыслил произошедшее с той же решительностью, что и «окаянные» вооружались на святого: «Восприимше от Бога мзду своего злаго пришествия: ровъ убо изрывшю святому, сами же в онъ впадоша, и въместо прибытка восприимше от Владыки Христа Бога мечь». Далее он подкрепляет факт Божьего отмщения за своего угодника дополненной цитатой (Пс. 36, 14): «Мечь извлекоша грешницы, напрягоша луки своя, и уготоваша стрелы своя состреляти убога и нища и заклати правыя сердцемъ»¹⁰⁷⁷. Следующий стих псалма, не указанный в Житии, объясняет мысль книжника о мести: «Мечь ихъ да внидетъ въ сердца ихъ, и луцы ихъ да сокрушатся» (Пс. 36, 15). Житийная аналогия с выкопанным рвом для прп. Кирилла также находит параллель в Псалтири¹⁰⁷⁸.

Итак, автор Жития Кирилла Челмогорского придавал ключевое значение цитированию псалмов, тем самым приближая свой текст к агиографическому канону. Однако, как и в эпизоде с местными жителями, стихи псалмов, звучащие в молитвах святого, олицетворяют не орудие борьбы с силами зла, а мольбу о Божьем заступничестве. В отличие от земледельцев разбойники раскаялись перед прп. Кириллом, тогда святой помолился о помиловании своих обидчиков. Они прозрели и покинули отшельника с миром¹⁰⁷⁹.

Ожесточенная и продолжительная духовная брань Кирилла Челмогорского не привела к окончательной сакрализации Челмы-горы, поскольку преподобный скончался до появления обители. В своем пророчестве он указал на собиране иноков в том месте, которые подвергнутся гонениям и бесовским наваждениям. Это также свидетельствует о необходимости завершения сакрализации пространства для основания монастыря. Согласно Житию, отшельник обещал помочь своим преемникам

¹⁰⁷⁷ Там же. Л. 13 об.–14 об.

¹⁰⁷⁸ «Ровъ изры, и ископа и, и падеть въ яму, юже содела» (Пс. 7, 16).

¹⁰⁷⁹ ОР ГИМ. Барс. № 794. Л. 15–16.

завершить начатое: «Но азъ не оставлю места сего и по моему отшествию, аще Богъ восхоцеть»¹⁰⁸⁰.

§8. Завершение: появление храма и монастыря

Появление храма – важнейшее событие в житийных повествованиях об основании монастыря. Именно церковь окончательно освящает окружающее пространство совершающейся в нем литургией¹⁰⁸¹. Е.В. Барсов на основе изучения житий обонежских подвижников сделал вывод о том, что злые духи после долгой и упорной борьбы с отшельниками должны были покинуть их, а место подвигов аскетов становилось святым¹⁰⁸². Как было показано в первой главе, возведение соборной церкви не обходит вниманием практически ни один агиограф. Событийный ряд, связанный с созданием церкви и монастырским строительством был подробно проанализирован. Здесь же необходимо выяснить, как агиографы осмыслили появление храма и обители в контексте сакрализации пространства.

После создания храма и монастыря жития чаще всего переходят к нравственно-назидательным эпизодам из жизни святого и его обители, а также к описанию прижизненных чудес преподобного и строгого монастырского уклада. Тогда же зачастую исчезает и тема духовной брани, знаменуя завершение сакрализации пространства.

Автор Жития Сергия Радонежского риторически удивляется: откуда же посреди пустынного леса, наполненного дикими зверями, «где и бѣси обрѣтахуся, туда же нынѣ церковь поставлена бысть, и монастырь великъ възграженъ бысть»? По мнению агиографа, это стало возможным, поскольку прп. Сергий ежедневно совершал литургию¹⁰⁸³. Тем самым литургия окончательно завершала сакрализацию «нечистого» пространства и превращала его в святое место. Житие Кирилла Белозерского повествует о

¹⁰⁸⁰ Там же. Л. 20 об.–21.

¹⁰⁸¹ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 57–58.

¹⁰⁸² *Барсов Е.В.* Преподобные обонежские пустынножители. С. 343, 348.

¹⁰⁸³ Житие Сергия Радонежского. С. 328.

бесноватом Феодоре, которого привели в обитель к преподобному, и тот исцелил его. Тогда Феодор не захотел выходить из монастыря, чтобы вновь не пострадать от «лютаго беса»¹⁰⁸⁴. В представлении агиографа монастырь становился по истине святым местом, недоступным для дьявольских козней. Пахомий Логофет пишет, что само имя Кирилла Белозерского было у всех на устах, «яко освящение нѣкое»¹⁰⁸⁵. Своими подвигами и проповедями преподобный освящал окружающее пространство и преображал людей вокруг. В пахомиевской Службе Кириллу Белозерскому исследователи выделяют мотив монастыря как «града», противопоставленного безводной, бесплотной пустыне греха («жилище бесов») и соотносимого с образом Града Небесного¹⁰⁸⁶.

Согласно Житию Зосимы и Савватия Соловецких, новость о создании обители в «морскомъ островѣ окияна» потрясла новгородского архиепископа Иону: как же возможно «церкви быти тамо», посреди «чюжевѣрныхъ земли мурманская и каянская»¹⁰⁸⁷. Подражание Христу сподвигало отшельников к внутреннему духовному преображению¹⁰⁸⁸. Многолетняя борьба с темными силами, непрестанная молитва и строгий аскетизм подвижников преображали и сам облик пустыни, приобретающий райские черты¹⁰⁸⁹. Посвящение Преображению Господню храма и всего монастыря (Спасо-Каменного, Соловецкого, Валаамского) олицетворяло качественное изменение, преображение «нечистого» пространства в святое место¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁴ Житие Кирилла Белозерского. С. 96.

¹⁰⁸⁵ Там же. С. 86.

¹⁰⁸⁶ *Егорова М.С.* «Пустыня безмолвия» как элемент интертекста в пахомиевской службе преподобному Кириллу Белозерскому // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2017. Т. 3. С. 53.

¹⁰⁸⁷ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 164.

¹⁰⁸⁸ *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М., 2019. С. 210–211.

¹⁰⁸⁹ *Полетаева Е.А.* Топосы пустынножительства и духовные поиски старообрядчества конца XVII–начала XVIII века // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2020. Вып. 4 (16). С. 61.

¹⁰⁹⁰ *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. С. 19; *Морозов С.В.* Указ. соч. С. 17–18, 29–39, 77, 80.

Возведенный храм становился прообразом неба. Именно церковь и совершающаяся в ней литургия приближала иноков к горнему миру, окончательно освящая окружающее пространство. Олицетворяя прямое соединение со Христом¹⁰⁹¹, таинство евхаристии становится главнейшим событием появившегося монастыря. Кирилл Белозерский в послании князю Андрею Можайскому красноречиво выразил эту идею: «А во церкви стойте со страхом и трепетом, помышляюще в себѣ аки на небеси стояще. Занеже, господине, церковь наречется земное небо, в нейже совершается Христова таинства»¹⁰⁹².

В идеальном восприятии монашеского делания дисциплинарные и духовные практики братии, столь подробно описанные в агиографии, являются не самоцелью, а средствами. Они призваны очистить инока от страстей, чтобы приблизить его к Богу. Главная цель монаха – встреча со Христом, через причащение и непрестанную молитву, возводящую подвижника к высочайшему уровню духовного развития – обожению¹⁰⁹³.

Житие Александра Ошевенского приводит следующие слова преподобного к братии из его поучения после основания монастыря: «И взыщем Бога рыданиемъ и слезами, пощением и молитвами, бдѣниемъ и покорениемъ, терпѣниемъ и послушаниемъ – да тако обрящем милость от Него»¹⁰⁹⁴. Здесь и в других памятниках огромное значение предается личным молитвенным практикам. Ярким примером рассказ из Жития Кирилла Белозерского о Мартиниане Белозерском, который после трапезы вместо своей кельи решил зайти к другому иноку. В ответ на замечание игумена Мартиниан сказал, что, когда он оказывается в своей келье, уже не может выйти из нее, намекая на увлеченность молитвенным правилом. Тогда прп. Кирилл произнес: «Сиче твори всегда: пръвое в келию иди, и келия всему

¹⁰⁹¹ «Таинство тела и крови Христовых—это осуществленное соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви» (*Лосский В.Н. Указ. соч. С. 210*).

¹⁰⁹² Послание Кирилла Чудотворца к князю Андрею Дмитриевичу // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1994. С. 182.

¹⁰⁹³ *Лосский В.Н. Указ. соч. С. 209–212.*

¹⁰⁹⁴ Житие Александра Ошевенского. С. 247.

научит тя»¹⁰⁹⁵. Но желанное «взыскание Бога» было невозможно без богослужения и соборной молитвы в храме. Эта мысль ясно выразилась еще в Киево-Печерском патерике: «Все бо, елико твориши в кѣлии, ничтоже суть [...], ни единому “Господи, помилуй!” – и уподобится съборному»¹⁰⁹⁶.

В Житии Кирилла Белозерского изложение дисциплинарных особенностей богослужения является доминантой в чертах монастырского устава, приведенных агиографом¹⁰⁹⁷. Именно к этому памятнику восходят описания уклада обители во многих других житиях ревнителей общежительства (Дионисий Глушицкий, Григорий Пельшемский, Павел Обнорский и пр.), либо агиографы старались самостоятельно пересказать основные принципы общежитийного монастыря, ставя во главу угла богослужение (Ферапонт Белозерский, Евфросин Псковский, Савва Крыпецкий, Иосиф Волоцкий). По словам И.К. Смолича, Кирилл Белозерский стал самой яркой звездой в созвездии основателей монастырей. Его монастырский устав был самым суровым. Святой стал духовным отцом группы особо строгих подвижников, из которых в конце XV в. сформировалось заволжское старчество¹⁰⁹⁸. При этом в Житии преподобный не представлен формалистом. Возвращаясь к значению монастырского богослужения, заметим, что прп. Кирилл имел такое усердие и веру в Богу, что не мог сдержать слез, служа божественную литургию¹⁰⁹⁹, то есть получил от Бога дар умиления.

В житиях Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского сообщается, как каждый преподобный в свою очередь просит ростовского владыку благословить создание собственной обители. Агиограф вложил в уста владыки знаменитую евангельскую цитату, напоминающую о возможности

¹⁰⁹⁵ Житие Кирилла Белозерского. С. 88.

¹⁰⁹⁶ Киево-Печерский Патерик. С. 354.

¹⁰⁹⁷ Житие Кирилла Белозерского. С. 86.

¹⁰⁹⁸ *Смолич И.К.* Указ. соч. С. 56.

¹⁰⁹⁹ Житие Кирилла Белозерского. С. 90.

приближения человека к Богу в земной жизни через соборную молитву и богослужение: «Где суть два или три о имени моемъ, ту есмь посреди их»¹¹⁰⁰.

Центральное значение литургии в жизни монастыря также подчеркивается в Житии прп. Дионисия эпизодом духовной брани. Первое нападение бесов на святого произошло, когда он шел служить литургию¹¹⁰¹. Тем самым демоны пытались не только утратить и изгнать Дионисия Глушицкого с этого места, но в данный момент не допустить совершения литургии и таинства евхаристии.

Литургия занимает в Житии Сергия Радонежского важнейшее место. Как было показано ранее, церковь возникла на Маковце до появления монастыря. После пострижения прп. Сергия приходящий к нему игумен Митрофан совершил литургию и причастил его. Не имея священства, отшельник «на обѣдню призываше нѣкоего чюжаго, попа суца саном или игумена старца»¹¹⁰². Создав обитель и приняв игуменство, Сергей Радонежский ежедневно совершал литургию и пек просфоры, знаменуя последние шаги к завершению сакрализации пространства собственным подвигом и служением. В случае с Житием прп. Сергия здесь не приходится говорить об окончательной сакрализации из-за уникальности истории основания Троицкого монастыря (см. выше). Епифаний Премудрый снова вернулся к мотиву духовной брани в начале игуменства прп. Сергия. После очередной победы старца над бесами можно считать сакрализацию Маковца завершённой. В другом месте агиограф приводит два рассказа мистического характера. Первый из них о совершении литургии Сергием Радонежским вместе с ангелом «въ свѣтлости велицей, и образомъ сияюща, и ризами блистающа», «ему же сияюще, яко солнце, лица его, не можаше зрѣти на нь». После службы преподобный поведал своему ученику Исаакию,

¹¹⁰⁰ Житие Дионисия Глушицкого. С. 105; Житие Григория Пельшемского. С. 161; «Идѣже двое ста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде ихъ (Мф. 18, 20).

¹¹⁰¹ Житие Дионисия Глушицкого. С. 108.

¹¹⁰² Житие Сергия Радонежского. С. 312; *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергей. С. 26.

удостоившегося видения, что ангел служит с ним каждую литургию¹¹⁰³. Во втором рассказе сообщается о нисхождении божественного огня – благодать Святого Духа – во время совершения таинства евхаристии. Симеон, ученик святого, увидел, как огонь ходил по жертвеннику и осенял весь алтарь. А когда прп. Сергей стал причащаться, «божественный огонь свится якоже нѣкаа плащаница и вѣниде въ святой потырь [чашу – А.Н.]»¹¹⁰⁴. Приведенные визионерские сюжеты призваны свидетельствовать не только о высоком уровне духовности и чистоты душ прп. Сергия и его учеников, искавших Божьей воли¹¹⁰⁵, но и о святости места их пребывания.

Житие Сергия Нуромского повествует о взаимоотношениях святого со своим собеседником Павлом Обнорским, подвизавшимся неподалеку. Прп. Павел был одним из виднейших отшельников эпохи «монастырского возрождения». Большую часть своей жизни он провел в скитаниях по безмолвным местам¹¹⁰⁶. Даже основав монастырь, он не принял игуменства и священного сана. По житийным свидетельствам, прп. Павел регулярно приобщался Христовых таин. Сергей Нуромский, будучи игуменом, каждую неделю исповедовал и причащал старца. Поэтому Житие называет прп. Сергия духовным отцом прп. Павла¹¹⁰⁷. Соответствующее известие содержится в Житии Авраамия Галичского¹¹⁰⁸, автором которого был Протасий, игумен Павло-Обнорского монастыря. Сам прп. Авраамий, согласно Житию, также причащался каждую неделю¹¹⁰⁹.

Приход Димитрия Прилуцкого и начало строительства обители близ Вологды сопровождается комментарием о том, что местные жители возрадовались этому событию, «яко посѣти Господь Богъ людей Своих, дасть

¹¹⁰³ Житие Сергия Радонежского. С. 370.

¹¹⁰⁴ Там же. С. 386.

¹¹⁰⁵ *Перевезенцев С.В.* Указ. соч. С. 217–218.

¹¹⁰⁶ *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы. С. 205–207.

¹¹⁰⁷ Житие Сергия Нуромского. С. 158; *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы. С. 324.

¹¹⁰⁸ Житие Авраамия Галичского (Вторая редакция). С. 36.

¹¹⁰⁹ Там же. С. 38.

им таковую святыню». Однако в Вологде не было недостатка в храмах: ранее в Житии подчеркивалось, что город был украшен самыми разными церквями¹¹¹⁰.

Зосима Соловецкий воспринял эпизод об изгнании ангелами карельской семьи с острова как изъявление Божьей воли о создании монастыря на Соловках. Эту историю рассказал ему прп. Герман после иного знамения. Прибыв на Соловки около 1436 г., отшельники поставили шалаш на новом месте, пригодном для монастырского строительства (см. главу 1). Тогда прп. Зосима увидел неподалеку стоящую в воздухе большую и красивую церковь, озаренную божественным светом. Прп. Герман ответил собеседнику: «Тебѣ убо благоизволи Богъ на мѣсто сие». Его устами агиограф сравнивает видение с явлением древней скинии Моисею – святилищем и местом обитания Бога (Исх. 25, 8–9)¹¹¹¹. С тех пор иноки стали подвизаться на Соловках с целью создания обители. На рубеже 1450–1460-х гг. прп. Зосима с иноками построил Преображенскую церковь «на томъ мѣстѣ, идѣ же лучю свѣта видѣние неизреченнаго и церковь на воздухѣ»¹¹¹². Таким образом, несмотря на то, что прпп. Савватий и Зосима даже не были знакомы, цепочка божественных знамений и сильная вера в особое предназначение избранного острова, переданные во многом благодаря прп. Герману, обусловили преемственность сакрализации Соловков.

Значение храма и совершаемой в нем литургии раскрывается в Житии после поставления прп. Зосимы на игуменство. Вернувшись в монастырь, игумен повелел готовиться к божественной литургии: «[...] понеже бо и сам хотяше комкати Пречистое Тѣло и Кровь Господа нашего Исуса Христа и съвершити божественую службу». Затем агиограф приводит евангельскую цитату, вошедшую также в молитвы перед причащением: «Ядши мою Плоть и пия мою Кровь въ Мнѣ пребывает, и Азь в нем»¹¹¹³. Таким образом, агиограф

¹¹¹⁰ Житие Димитрия Прилуцкого. С. 80.

¹¹¹¹ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 160.

¹¹¹² Там же. С. 163; Буров В.А. Указ. соч. С. 49.

¹¹¹³ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 167.

сквозь совершение таинства евхаристии основателем монастыря выделяет главную цель монахов и всех христиан – спасение души и встречи со Христом. Этому способствует преображение человека, также показанное агиографом: после причащения и завершения литургии лицо прп. Зосимы просветилось как у ангела, а церковь наполнилась благоуханием, свидетельствующим о достоинстве его священства¹¹¹⁴.

Весьма показательно завершение сакрализации представлено в Житии Сергия Нуромского. Напомним, что святой поставил крест и часовню, а после победы над демонами к нему стала собираться братия. Тогда они возвели церковь в честь происхождения Честного Креста¹¹¹⁵. Так, парадигма сакрализации пространства через преемственность «крест – часовня – храм»¹¹¹⁶ полностью реализовалась в Нуромской обители. После появления церкви и монастыря демонологические сюжеты в личном опыте прп. Сергия были исчерпаны. Однако агиограф описал бесовские наваждения, с которыми боролся собеседник преподобного, Павел Обнорский, подвизавшийся неподалеку. Так в причудливом сравнении Житие Сергия Нуромского демонстрирует окончательную сакрализацию пространства в обители на берегу р. Нурмы, когда в то же время в нескольких километрах духовная брань другого инока достигла своего пика.

Завершение сакрализации в Житии Лазаря Муромского тесно переплетается с медленным затуханием противостояния святого местным язычникам. Этот процесс отмечен яркими визионерскими сюжетами. В первом прп. Лазарь увидел Богородицу посреди острова – именно на этом месте впоследствии иноки возвели главный храм обители – Успенский (см. главы 1, 2).

Следом за описанием первого видения Богородицы Уваровская редакция Жития прп. Лазаря повествует о посвящении второго храма

¹¹¹⁴ Там же.

¹¹¹⁵ Житие Сергия Нуромского. С. 157.

¹¹¹⁶ *Теребихин Н.М.* Указ. соч. С. 57–58.

монастыря Воскрешению праведного Лазаря, который также связан с явлением Богородицы Лазарю Муромскому. Следует отметить, что эта церковь будет поставлена на небольшом расстоянии от Успенского храма, в непосредственной близости к месту поселения прп. Лазаря: «[...] идѣже преподобнии крест постави»¹¹¹⁷. Сегодня храм Воскресения праведного Лазаря известен как древнейшая сохранившаяся деревянная церковь в России, предположительно датируемая второй половиной XIV в.¹¹¹⁸ В 1880-е гг. над Лазаревской церковью был выстроен храм-футляр для защиты уникального памятника деревянного зодчества¹¹¹⁹. Сегодня храм-футляр находится на том же месте, где когда-то была поставлена Лазаревская церковь – на незначительном удалении от основной монастырской территории. Это свидетельствует о достоверной передаче топографических деталей Муромского острова в Житии.

В самом начале повествования агиограф сравнивает это место с горой Фавор, поскольку на этом месте стояла сама Богородица – точно так же, как и Спаситель на Фаворе (Мф. 17, 1–9; Мк. 9, 2–9; Лк. 28–36): «Подобно, братие, мѣсто сие Фаворстѣи горѣ, на ней же едина показа ученикомъ Своим славу Своего божества. На сем бо мѣсте стоясте нозѣ преславныя и преблагословенныя и всенепорочныя Владычецы наша Богородицы и присно Девы Марии Матери Господа и [Бога] нашего Исуса Христа»¹¹²⁰. Преображение Господне на горе Фавор имеет особое значение среди прочих евангельских событий и занимает центральное место в исихастском богословии православной церкви. Согласно этому учению, свет преобразования

¹¹¹⁷ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 549 об.

¹¹¹⁸ *Гущина В.А.* Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудоожского района) // Традиционная культура русских Заонежья (материалы методического кабинета экскурсионного отдела). Кижы–Петрозаводск, 1977. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 16.01.2020); *Косенков А.Ю.* К вопросу о систематизации стеновых срубных конструкций в традиционном деревянном зодчестве Русского Севера // Вестник Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова. 2009. № 3. С. 58.

¹¹¹⁹ Там же.

¹¹²⁰ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 540.

на Фаворе – это энергия Бога, созерцаемая в виде света. Глубокое покаяние, очищение сердца от страстей, непрестанная молитва в сочетании с аскетизмом позволяют достичь состояния обожения и созерцать нетварный фаворский свет еще в земной жизни¹¹²¹.

Очевидно, по замыслу агиографа такая метафора должна была оказать сильнейшее воздействие на читателей и всех проходящих в Муромский монастырь. Наряду с другими житийными известиями она позволяет судить о подлинной святости этого места. Сравнение Муромского острова с горой Фавор также согласуется с византийскими связями прп. Лазаря. Исихастский мистицизм не был чужд древнерусскому монашеству, но наиболее яркое и полное выражение он получил в Византии и на Балканах¹¹²².

Далее Житие подробно описывает само видение прп. Лазарю: «Она бо хождаше по святому мѣсту сему со славным пророкомъ и Предтечею Иванном и со возлюбленным ученикомъ Иванномъ Богословцем и измѣряюще вервию мѣсто сие на поставление церкви Воскресения праведнаго друга Божия Лазаря. Тогда небесным силам, аггелом и архангелом, херувимом и серафимом, и лица святыхъ апостоль, и святитель, и преподобных, и праведных со множеством мученикъ – овѣмъ парящим и окружающим мѣсто сие, инѣмъ же святымъ небеснымъ силамъ стоящим на облацѣхъ над святым мѣстом симъ. Егда измѣри и благослови святыя Богородица мѣсто сие, и ста на облацѣ превыше всѣхъ небесных силъ и с высоты облака благословляюще мѣсто сие. Егда бысть святая Богородица на мѣсте сем со святыми небесными

¹¹²¹ *Иерофей (Влахос), митрополит.* Святитель Григорий Палама как святогорец. Сергиев Посад, 2011. С. 342, 351–352.

¹¹²² *Грихин В.А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии. С. 16–25; *Борисов Н.С.* Русская Церковь. С. 92–93; *Петров А.Е.* Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV столетии // *Древняя Русь: пересечение традиций* / Под ред. *В.В. Милькова.* М., 1997. С. 410, 413–414.

Однако относительно этого вопроса нет единства в историографии. Популярна и обратная точка зрения, согласно которой на Руси исихастское богословие было воспринято практически во всей полноте: *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *ТОДРЛ.* Л., 1968. Т. 33. С. 105–106; *Мейендорф И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // *ТОДРЛ.* Л., 1974. Т. 29. С. 293–294.

силами и с Предтечею и Богословцем Иваном, тогда бысть свѣтъ велии на мѣсте и около мѣста сего, иже ни уму челоучю помыслити или усты проглаголати Божия страшна чюдотворения»¹¹²³.

В описании видения вырисовывается грандиозная по масштабу картина, представшая перед прп. Лазарем: Богородица, Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов в окружении сонма небесных сил и святых парили над местом, где в будущем возникнет храм, а Богородица еще и измеряла место для строительства храма и в конце видения благословила его. Все это наглядно показывало святость этого места и особую роль прп. Лазаря в монастырском строительстве на Муромском острове. Если главную роль Богородицы в данном видении можно объяснить тем, что она проявляла личную заботу об этом месте, то роль Иоанна Предтечи и Иоанна Богослова в данном видении неоднозначна. Известно, что последний был учеником Предтечи до начала проповеди Христа, а Богоматерь была на попечении у Иоанна Богослова с момента распятия Христа и до Его воскресения (Ин. 19, 26–27)¹¹²⁴. Возможно, данными евангельскими сюжетами объясняется сопровождение Богородицы именно этими святыми.

За композиционную основу описания видения Лазарю Муромскому мог быть взят схожий и широко известный сюжет о явлении Божьей Матери юродивому Андрею. Он так же удостоился увидеть Богородицу с Иоанном Предтечей и Иоанном Богословом во Влахернском храме: «[...] Видѣста на въздусъ святую Богородицу, пришедшу Влахерну въ святую церковь съ аггелы и съ Предтечею, и съ Богословцем Иоанном, и съ инѣми многыми святыми»¹¹²⁵. Описание этого видения легло в основу праздника Покрова Пресвятой Богородицы. Этот сюжет был хорошо известен на Руси по проложному сказанию на Покров, Слово на Покров Пахомия Логофета,

¹¹²³ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 539 об.–540 об.

¹¹²⁴ Святое Евангелие с приложениями. Клин, 2007. С. 414–415.

¹¹²⁵ Сказание на Покров Святой Богородицы // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 52.

включенных в Великие Минеи Четьи митрополита Макария¹¹²⁶, а также по Житию Андрея Юродивого¹¹²⁷.

Явление Иоанна Предтечи, последующее почитание этого пророка в монастыре¹¹²⁸ и характер аскетизма Лазаря Муромского позволяют полагать, что прп. Лазарю или автору его Жития была близка мысль о подражании Иоанну Крестителю как идея о сути монашеской жизни. Именно ее развивал в своих гомилиях знаменитый исихастский богослов Григорий Палама, которые не имели широкого распространения на Руси¹¹²⁹. Если верить житийному свидетельству, что прп. Лазарь проживал где-то в Византии, то с осторожностью можно допустить, что преподобный был знаком с гомилиями свт. Григория. К тому же расцвет литературного и проповеднического творчества Григория Паламы как раз приходится на вторую четверть XIV в., когда прп. Лазарь, судя по всему, еще не приехал в Новгород.

Видения прп. Лазаря во многом призваны обнаружить богоизбранность Муромского острова и исключительное значение преподобного в духовном освоении Обонежья и крещении местного населения. Эта идея вложена и в уста Богородицы в описании завершения второго видения прп. Лазарю: «“Сама бо есмь Мати превѣчнаго Бога, на месте, на нем же мя видѣль еси, о Лазаре, со множеством небесных силъ и со Предтечею, и съ Богословцем от тебе бо прорастет корен крещению множеству человеком и многи праведных души провозсияють от святаго мѣста сего”»¹¹³⁰.

После такого убедительного выражения святости Муромского острова агиограф продолжил развитие данной идеи. Прп. Лазарь вскоре удостоился нового чудесного явления. Отшельник молил Бога, чтобы ему было открыто,

¹¹²⁶ Прохоров Г.М. Пахомий Серб. С. 167.

¹¹²⁷ Житие Андрея Юродивого // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 356.

¹¹²⁸ О почитании Иоанна Крестителя в Муромском монастыре свидетельствует освящение трапезного храма в его честь, а также именование обители «Успения Пречистыя Богородицы да Рождества великаго во пророцех Предтеча и преподобнаго чудотворца Афанасия [ученика прп. Лазаря–А.Н.]». ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 531, Л. 548 об.

¹¹²⁹ Мейендорф И.Ф. Византия и Московская Русь. Париж, 1990. С. 154; *Иерофей (Влахос), митрополит*. Указ. соч. С. 123.

¹¹³⁰ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 541.

какое посвящение следует выбрать для нового храма. Однажды во время молитвы у поклонного креста прп. Лазарь «видѣхъ на крестѣ начертание ангеловою рукою: повелѣно ми воздвигнути церковь Воскресения праведнаго друга Божия Лазаря на погребение умершимъ»¹¹³¹. Таким образом, в представлениях агиографа место для будущего храма и братского некрополя получило благословение Божьей Матери. Само же видение было явлено непосредственно на том месте, где впоследствии была поставлена указанная церковь – вблизи креста и кельи отшельника. Житие неоднократно возвращается к этому сюжету, подчеркивая богоизбранность данного места и острова в целом: «И глагола ми Мати Господа моего: “Аз есмь на мѣсте семъ, сие мѣсто свято и земля свята есть”»¹¹³².

В согласии с рассмотренными видениями был оформлен завет Лазаря Муромского устроить некрополь у Лазаревской церкви: «И по завѣщанию моему погребайте умерших братию у святого храма сего, понеже бо мѣсто святое есть»¹¹³³. Символический завет преподобного хоронит братию именно здесь ясно перекликается с евангельским сюжетом о воскрешении праведного Лазаря. Муромские иноки с любовью приняли завещание игумена, долгое время именно там они погребали тела усопших. По свидетельству Жития, первыми в том месте похоронили иноков Евфросина и Иону, некогда пришедших к прп. Лазарю из Киево-Печерского монастыря¹¹³⁴. Там же был погребен и сам Лазарь Муромский «по заповѣди пресвятыя Богородицы»¹¹³⁵. Выражая святость самого прп. Лазаря, агиограф сообщает о знамении над

¹¹³¹ Там же. Л. 541 об.

¹¹³² Там же. № 542. Л. 542.

См. другие примеры: «И молю вас, о Христѣ братия моя терпите господа ради на мѣсте сем бѣды и скорби, и гонения от бѣсовъ и от злых человек, да получите радость на небеси»; «[...] аггль благослови мѣсто сие и мене, и отрока, и взятся на небо яко молния»; «Егда, братие, телом от вас отхожу, но духом с вами имам пребывати и пещися о святем мѣсте сем, на нем же трудихся Господа ради и поты своя пролиях». ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 541 об.–542, 543 об., 549 об.

¹¹³³ Там же. Л. 540. Этот же завет упомянут при описании кончины прп. Лазаря: «Молю вы, о Христѣ братия моя, аз же завѣщах вам погребатися у церкви Воскресения друга Божия праведнаго Лазаря по заповеди пречистыя Богородицы [...]». Там же. Л. 549 об.

¹¹³⁴ Там же. Л. 548.

¹¹³⁵ Там же. Л. 549 об.

местом его погребения в виде огненного столпа, который сиял на протяжении трех дней и ночей¹¹³⁶. Это краткое известие полностью укладывается в описание соответствующего агиографического топоса¹¹³⁷.

Повествуя о строительстве и освящении церковей на Муромском острове, Житие четко связывает их с соответствующими видениями прп. Лазаря. Так, первой была поставлена и освящена церковь Воскресения праведного Лазаря, «идѣже стоясте нози пречистыя Богородицы», а вскоре – храм Успения, «идѣже икона пречистыя Богородицы стояше на воздухѣ»¹¹³⁸. Трапезный храм обители был освящен в честь Рождества Иоанна Предтечи¹¹³⁹. Такое посвящение также согласуется с рассмотренными видениями и свидетельствует о начале почитания пророка еще при жизни основателя монастыря.

Пространная редакция Жития Паисия Угличского изобилует свидетельствами о богоизбранности и святости места обители преподобного. Прп. Паисий при поддержке князя Андрея Угличского приступил к монастырскому строительству на изначально избранном «месте красном». Однако на следующий день после закладки церкви основание храма перенеслось на другую сторону реки в место пустынное и болотистое (см. главу 2). Ни князь, ни преподобный не понимали, случилось ли это по Божьей воле или от дьявольских козней¹¹⁴⁰. Было решено вернуть строение на прежнее место. Ночью Паисий Угличский молил Бога, чтобы он утвердил его намерение создать обитель. Тогда его осиял сильный свет с востока, и ему явился ангел. Он возвестил: «Не угодно бо Богови да светилникъ високо возжизаемъ будет и свѣтитъ нижнимъ, но от нижнихъ да на высоту возносится и просвѣщает вышняя и нижняя купно»¹¹⁴¹. Так агиограф выразил мысль о богоугодности устройства обители не на прекрасном и высоком месте, а на

¹¹³⁶ Там же. Л. 550.

¹¹³⁷ Руди Т.Р. «Яко столб непоколебим». С. 214.

¹¹³⁸ ОР ГИМ. Увар. № 542. Л. 546 об.–547, 548.

¹¹³⁹ Там же. Л. 548 об.

¹¹⁴⁰ Житие Паисия Угличского (Пространная редакция). С. 207–208.

¹¹⁴¹ Там же. С. 208–209.

пустынном и заросшем болоте, что побудило бы преподобного к еще бóльшим подвигам.

Святой понял, что Сам Господь и Божья Матерь избрали то место «во свое жилище», и утром снова обнаружил основание церкви на другом берегу. Прп. Паисий отправился «на мѣсто оно, его же Самъ Господь избра», и воздал Ему молитвенное благодарение¹¹⁴². Вскоре агиограф вновь возвращается к данной идее в словах князя Андрея, адресованных собравшемуся народу: «Зде Господь благоволилъ [...] угоднику своему [...] Паисию мѣсто освятити покоино на вселение спасающимся с ним всѣмъ мнихомъ. Разумѣитѣ волю Божию»¹¹⁴³. В Житии нарочито подчеркнута богоизбранность данного места и необходимости основания обители¹¹⁴⁴. Особенно примечательны слова о божьем произволении на освящение места прп. Паисием. Они символизируют сакрализацию пространства Богом посредством деятельности преподобного.

Эти же идею реализуются в житийном рассказе о создании каменного собора в обители. Центральное место в повествовании, как и в Житии Лазаря Муромского, занимает прямое участие Богородицы и образов Креста Господня в выборе места для будущего храма. Божья Матерь, явившаяся прп. Паисию, его ученику Андриану и Кассиану Учемскому, указала построить церковь на месте своего явления и велела посвятить ее себе. Паисий Угличский решил еще раз попросить Бога показать нужное место. Тогда после литии всем монастырем они обошли обитель и увидели «пять крестовъ на воздухе сияющихъ прествѣтло к полудни и на место, идѣже быти церкви». Лучи, исходящие от крестов, образовывали пропорции будущего храма: один указывал на алтарь, а четыре других – границы церковных стен¹¹⁴⁵. После возведения церкви прп. Паисий чудесным образом обрел икону Покрова Богородицы, указывающую на посвящение храма. Агиограф видел в этом

¹¹⁴² Там же. С. 209.

¹¹⁴³ Там же. С. 210.

¹¹⁴⁴ Вслед за автором Жития С.Ю. Шокарев верно подметил, что храм будущей обители был освящен во имя Богоявления Господня, поскольку Бог явил на том месте свою Божественную благодать. См. *Шокарев С.Ю.* Указ. соч. С. 175.

¹¹⁴⁵ Житие Паисия Угличского (Пространная редакция). С. 213–214.

особую заботу Божьей Матери об этом месте: «И нарекоша освятити ону соборную церковь во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, яко да под Ея покровомъ живуще и честнымъ Ея омофоромъ от всякого зла покровении будут, и спасение душамъ своимъ улучшить»¹¹⁴⁶.

Пространная редакция Жития Евфросина Псковского не упоминает возведение креста и часовни. Согласно памятнику, преподобный пришел на берег р. Толвы и водрузил там небольшой шалаш («колибу»). Фактически сразу в процесс сакрализации этой местности вмешивается сверхъестественное: когда преподобный вышел из колибы, чтобы в жаркий день поспать на голой земле, ему явились три святителя, «показующе место святому воздвигнути храм во имя их»¹¹⁴⁷. Отсюда у агиографа складывалось представление о богоизбранности данного места, которое особо угодно для совершения молитвенных подвигов. Житие фиксирует процесс формирования данного представления. Сначала братия просила прп. Евфросина перенести обитель на более широкое и удобное место для возведения церкви, и агиограф вкладывает в уста подвижника этикетную фразу, которая восходит к Житию Сергия Радонежского:

Житие Сергия Радонежского	Житие Евфросина Псковского
«Аз убо единъ на сем мѣсте хотѣх безмлъствовати, Богъ же въсхотѣ толику обитель въздвигнути, прославлятися святому его имени» ¹¹⁴⁸ .	«Аз [...] хотех един безмолствовати на месте сем. И молчания моего ради худо и ненарочито место излюбих себе [...], но иже паче Богу изволишу на сем месте храму быти въ славу Свою, купно же и монастырю о нем съставитися...» ¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁶ Там же. С. 215–216.

¹¹⁴⁷ Житие Евфросина Псковского. С. 156.

¹¹⁴⁸ Житие Сергия Радонежского. С. 312.

¹¹⁴⁹ Житие Евфросина Псковского. С. 160.

Так агиограф сочетает в представлении прп. Евфросина божественное произволение и желание иноков возвести церковь и решается на этот шаг.

Согласно Житию прп. Арсения, в 1421 г. на острове Коневец произошло наводнение и обитель затопило¹¹⁵⁰. Данные сведения совпадают с известиями новгородских летописей под 1421 г. Согласно Н1Л: «Того же лѣта бысть вода велика въ Волховѣ, и снесе великии мость, и Нередицьской, и Жилотужской; а съ Коломечь и церковь снесе святую Троицу, а въ Щиловѣ, и на Соколницѣ, и въ Радоковицахъ, и Въскресении въ Людинѣ концѣ, въ тѣхъ церквахъ толко на полатѣхъ пѣли...»¹¹⁵¹. В Н2Л и Н3Л после емкого сообщения о наводнении следует небольшое летописное сказание¹¹⁵². В нем подробнее говорится о последствиях наводнения: «Еще же и монастыри мнози обстоить вода яко 19, иноци же убо не могуще ходити къ церквамъ за умножение воды, но инии въ лодци путешествуютъ къ церкви, друзии же по доскамъ ходяще и молитвенное свершающе правило, якоже обычаи имать церкви; во иныхъ же церквахъ немощно иереемъ литургии свершати»¹¹⁵³. Сказание сообщает о затоплении монастырей, но служба в них продолжалась, как и раньше в отличие от приходских храмов, упомянутых выше. Житие Арсения Коневского свидетельствует, что храм обители затопило до порога: «[...] прииде вода велика и до прага церковнаго и под трапезою бысть вода и под кѣлиями»¹¹⁵⁴. Поэтому в нем можно было продолжать совершать богослужения, что соотносится с летописным известием.

Прп. Арсений решил перенести монастырь на более высокое место. Это было связано с естественной необходимостью предотвратить последующие возможные наводнения. Одним лишь прагматизмом руководствовался игумен? Агиограф не дает оценку произошедшего, очевидно, потому что не был очевидцем тех событий. В то же время летописец фиксирует панические

¹¹⁵⁰ Житие Арсения Коневского. С. 172.

¹¹⁵¹ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 109.

¹¹⁵² «В лѣто 6929 бысть вода вельми велика на Волховѣ, и снесе 20 городень великого мосту, мѣсяца априля 21...» Там же. С. 138.

¹¹⁵³ Там же. С. 138–139.

¹¹⁵⁴ Житие Арсения Коневского. С. 172.

настроения в обществе и восклицает: «Убо не се ли нынѣ хочеть Богъ навести на ны наказание, якоже при Нои бысть, грѣхъ ради нашихъ?» Фактически сразу после наводнения в Новгороде происходят другие стихийные бедствия: землетрясение, сильный дождь и град, гроза со страшными всполохами молний. Все это привело в ужас местное население: «[...] и въ тацихъ же облацѣхъ помышляху людие всяко огнево быти, или пламени пожигаа грѣшники». Архиепископ Симеон в соборе Святой Софии совершил молебен Богородице и молился о прекращении Божьего гнева¹¹⁵⁵. Думается, в Коневском монастыре происходящее оценивалось схожим образом, а затопление обители могло стать знаком о необходимости перенесения монастыря в другое место. Важно отметить, что другие случаи переселения иноков после этого наводнения неизвестны, а летописец упоминает лишь о переселении некоторых горожан¹¹⁵⁶.

Согласно Житию, рыбак Филипп рассказал прп. Арсению, что знает о новом подходящем месте для монастыря. В ту же ночь им было дано видение, как они незаметно друг для друга «видѣ ся очерчающа мѣсто, гдѣ быти монастырю». Игумен с рыбаком провиденциально восприняли видение, и братия воздвигла монастырь на новом месте. Важно отметить, что в источнике фиксируется интересная практика «очерчивания» места для возведения будущего монастыря, которая, судя по всему, заключается в создании видимых меток на земле, означающие границы обители и, возможно, места под храмы и монастырские постройки. Также Житие сообщает, что монахи делились с прп. Арсением своими впечатлениями о чудесных явлениях на месте переноса Коневского монастыря в виде колокольного звона и великого света, что усиливает провиденциальное значение смены места обители¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁵ ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 109, 139.

¹¹⁵⁶ Там же. С. 138.

¹¹⁵⁷ Житие Арсения Коневского. С. 172–174.

В Краткой и Пространной редакциях Жития Кассиана Учемского также содержится сюжет о переносе обители на новое место из-за наводнения. Текстологически он не пересекается с Житием Арсения Коневского.

Однажды весной Волга вышла из берегов и затопила Учемский монастырь. Если в Житии прп. Арсения нет размышлений о причинах наводнения, то автор Жития прп. Кассиана объясняет, что это произошло «многоу грѣхъ ради нашихъ». В обители были разрушены некоторые кельи и другие монастырские постройки. Иноки испугались сильного разлива Волги и хотели разойтись, а прп. Кассиан принялся утешать их. Агиограф в словах преподобного вновь возвращается к теме воздаяния за грехи и сравнивает случившееся наводнение со всемирным потопом: «[...] прииде на насъ вода сия грѣхъ ради нашихъ и беззаконии». Прп. Кассиан просит братию возложить все упование на Господа и Богородицу, чтобы они помиловали их, а Бог не оставил собравшихся во имя Его¹¹⁵⁸. Кассиан Учемский заручился поддержкой Андрея Угличского, архиепископа и братии и решил переставить монастырь на другое место «повышшее от реки Учемки и великия реки Волги, дабы паки бѣдъ каковыхъ отъ наводнѣния не пострадати»¹¹⁵⁹.

Краткая редакция памятника лаконично сообщает об успешном восстановлении обители, а в Пространной редакции Жития этот процесс подробно освещается: описываются подготовительные работы по возведению монастыря (заготовка леса, собирание остатков от разрушенных келий) и сообщается о выборе места для восстановления монастыря. Прп. Кассиан не был игуменом обители, поэтому формально он не мог самолично определить подходящее место. Согласно Житию, учемские иноки во главе с игуменом избрали для обители место близ речной запруды у дороги на Углич и начали переставлять туда первые кельи. Прп. Кассиан обрел другое место по ту сторону запруды, ближе к Волге, заросшее густым лесом (см. главу 2), но братия выступила против. Тогда перподобный послушал их и также поставил

¹¹⁵⁸ Житие Кассиана Учемского. С. 125–126; ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 333–334 об.

¹¹⁵⁹ ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 335–336 об.

свою келью на место, выбранное игуменом, «ожидая Божия наипаче изволения»¹¹⁶⁰.

Затем в Житии следует сюжет о чудесном перенесении кельи Кассиана Учемского на первоначально указанное им место. Его основой является перенос кельи прп. Кассиана на выбранное им место, случившийся по воле Провидения. Это обнаружили иноки, которые ничего не сообщили преподобному и снова по бревнам перетащили его келью на прежнее место. Следующей ночью Кассиан Учемский молился Богородице о даровании нового знамения. Его келью озарил божественный свет, и он услал глас от иконы Богородицы: «Не скорби, угодниче мой Касияне, и нынѣ бо вся исполню по желанию твоему». Тогда же в обители поднялся сильный ветер и разбудил монахов. В испуге они ринулись к преподобному и просили у него прощения за содеянное. Следом братия обнаружила, что «вихрь оныи Божиим повелѣниемъ развѣя и размѣта» все постройки, возведенные на месте для нового монастыря, выбранном игуменом, а келья Кассиана Учемского оказалась там, где он и хотел поставить обитель¹¹⁶¹.

Е.Г. Сосновцева полагает, что описание переноса монастыря в Пространной редакции Жития прп. Кассиана пересекается с Житием Паисия Угличского. По ее мнению, это указывает на то, что пространные редакции обоих житий создавались одновременно и, возможно, одним автором¹¹⁶². Заметим, что в Житии прп. Кассиана фактически повествуется о строительстве нового монастыря на более высоком месте, но основные события развиваются вокруг кельи святого. Напомним, что Паисий Угличский занимался строительством храма еще не основанного монастыря, и именно основание церкви переносилось на новое место по Божьему произволению. Прп. Паисий не был уверен в том, что перенос происходит по воли Провидения, тогда как Кассиан Учемский изначально желал переставить монастырь на

¹¹⁶⁰ Там же. Л. 336 об.–337.

¹¹⁶¹ Там же. Л. 337–339 об.

¹¹⁶² *Сосновцева Е.Г.* Житие Паисия Угличского. С. 42.

обретенное им место, а Богородица приняла его прошение. На различие данных сюжетов также указывает их завершение и значение. Если в Житии прп. Паисия все сводится к обретению богоизбранного места и Божьего благословения будущей обителью, то в Житии прп. Кассиана эта идея дополняется назиданием в смирении и послушании. Учемский игумен и все монахи слезно просили святого о прощении, а преподобный поклонился им до земли, «почитая игумена и образ всѣмъ собою подавая, и братии всей смирение и покорение подавая»¹¹⁶³.

По нашим наблюдениям, оба эпизода в житиях прпп. Паисия и Кассиана сближает лишь общий мотив чудесного перенесения монастырских построек в место с густыми зарослями, свидетельствующий о его богоизбранности, но сам мотив определенно реализуется иначе. Это не исключает гипотезы о создании пространственных редакций памятников в одно время и, вероятно, одним автором, но в таком случае следует признать его даровитость и склонность оригинально подходить к созданию разных сочинений.

В агиографии также распространен особый образ богоугодности создания храма и монастыря. Он подразумевает наличие божественной благодати на избранном месте не только в виде чудесных знамений, рассмотренных выше. Следствием пребывания благодати является духовное и материальное преумножение и процветание в монастыре. Наиболее емко и ясно он отражен в Житии Александра Ошевенского: «И сия вся тѣм преумножахуся даже и доднесь, благодатию Христовою и молитвами Пречистыя Его Богоматере и преподобнаго отца Александра, обитель исполняшеся всяким довольством, и мѣсто распространяшеся, и братству о Христѣ множащуся»¹¹⁶⁴. Аналогично этот образ представлен в Житии Ферапонта Белозерского¹¹⁶⁵.

¹¹⁶³ ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47. Л. 340–340 об.

¹¹⁶⁴ Житие Александра Ошевенского. С. 247.

¹¹⁶⁵ Житие Ферапонта Белозерского. С. 222

В Житии Сергия Радонежского также отмечается увеличение числа монахов Троицкой обители, поскольку прп. Сергий хорошо организовал монастырскую жизнь. Агиограф связывает с умножением братии рост благосостояния монастыря, поскольку люди все больше «скровище благых подавааше потребнаа»¹¹⁶⁶. Рост богатства обители позволил в полной степени реализовать нестяжание и страннолюбие Сергия Радонежского¹¹⁶⁷. Житие подробно повествует о том, как игумен со своими иноки заботились о всех приходящих к ним. Странники и болящие получали приют в монастыре, и никто из них не уходил с пустыми руками: монахи отправляли их в путь с достаточным количеством еды. Согласно распоряжению игумена, нищие могли жить в монастыре столько, сколько им было необходимо. В стенах обители они получали пищу и ни в чем не нуждались. Епифаний Премудрый передал слова прп. Сергия о завете странноприимства как о богоугодном деле, которому обитель обязана своим процветанием: «Аще сию мою заповѣдь съхраните без роптания, мзду от Господа примите...»¹¹⁶⁸

Процветание Троицкого монастыря было сопряжено со служением ближним и страждущим¹¹⁶⁹. Единомысленное отношение игумена к братии и нуждающимся, внимательно описанное Епифанием, не случайно. Историки не раз показывали взаимосвязь взгляда прп. Сергия на монастырский уклад с идеей Св. Троицы как идеала общежития и любви к окружающим¹¹⁷⁰. В богословском осмыслении служение людям тесно соотносилось со служением Богу. Симеон Новый Богослов, чьи сочинения стали распространяться на Руси с конца XIV в., писал: «Но если мы никакого не делаем блага для тех, кои нас видят, то тем паче ничего не делаем мы для Бога...»¹¹⁷¹

¹¹⁶⁶ Житие Сергия Радонежского. С. 356.

¹¹⁶⁷ Борисов Н.С. Сергий Радонежский. С. 96, 222.

¹¹⁶⁸ Житие Сергия Радонежского. С. 356.

¹¹⁶⁹ О миссии монахов служить ближним и миру см.: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М., 1992. С. 39–43; Шмеман А., протоиер. Исторический путь Православия. М., 2016. С. 152–153, 158.

¹¹⁷⁰ Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Прометей. М., 1990. Т. 16. С. 409; Борисов Н.С. Сергий Радонежский. С. 79; Перевезенцев С.В. Указ. соч. С. 214–215.

¹¹⁷¹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 2006. С. 323.

Еще более ревностная нестяжательность была характерна для Кирилла Белозерского¹¹⁷². По указанию прп. Кирилла во время голода монахи кормили страждущих окрестных жителей, приходивших в обитель. Когда хлебные запасы истощились, иноки с удивлением обнаружили амбары полными: «Но елико брашна взимаху оттуду, толико паче множахуся и преизобиловаху». Пахомий Логофет связал это чудо с «помощию Владычица нашеа Богородица и Приснодѣвы Мариа и молитвами святаго Кирила»¹¹⁷³. Об изобилии свидетельствует житийное чудо о церковном вине. Однажды перед литургией выяснилось, что в обители закончилось вино, без которого невозможно совершить евхаристию. Тогда игумен повелел принести ему пустой сосуд для вина – он оказался до краев полным. «Благодатию Божией» долгое время сосуд вновь пополнялся, пока в монастырь не принесли другое вино¹¹⁷⁴.

В Житии Зосимы и Савватия Соловецких прообраз будущего монастырского изобилия олицетворяет известие о приходе к прп. Зосиме двух светлых юношей, которые пожертвовали ему хлеб, муку и масло¹¹⁷⁵. По мысли агиографа, так Господь духовно и физически поддержал старца, в одиночестве голодавшего на острове. Несмотря на создание обители, в Житии появляются признаки процветания только после принятия игуменства прп. Зосимой, тем самым подчеркивая его роль в основании Соловецкого монастыря¹¹⁷⁶.

* * *

Согласно житиям, духовная брань преподобных имеет ключевое значение в сакрализации пространства. В представлениях агиографов само появление преподобных в пустынных местах и совершаемые ими духовные подвиги мыслились нападением на бесов. Сакрализация «нечистого» пространства являла собой смертельный удар по могуществу демонов над

¹¹⁷² Федотов Г.П. Указ. соч. С. 159.

¹¹⁷³ Житие Кирилла Белозерского. С. 98.

¹¹⁷⁴ Там же.

¹¹⁷⁵ Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция). С. 163.

¹¹⁷⁶ Там же. С. 166–168.

местом, избранного для монастырского строительства. Бесы стремились отразить эти нападки и безуспешно пытались прогнать святых.

В житийных эпизодах демоны зачастую не являлись преподобным в бесплотных образах, они принимали человеческий или звериный облик. При этом из-за собственной ограниченной природы бесы не могли причинить существенный вред отшельнику (за исключением Дионисия Глушицкого). Поэтому духовное противостояние выражалось в агиографии испытанием страхом реальной, физической опасности. Исключением служат эпизоды, в которых демоны настраивали разбойников, язычников или окрестных жителей против преподобных. Но в таком случае причиняемый вред исходил от реальных людей, опосредованно участвовавших в борьбе с силами потустороннего мира.

Анализ житий преподобных показал, что создание монастыря становилось возможным только в результате очищения места от влияния демонов. Исключением служит Житие Дионисия Глушицкого, в котором духовная брань игумена продолжилась и после основания монастыря.

Сакрализация пространства завершалась возведением и освящением храма и, как следствие, основанием монастыря¹¹⁷⁷. Практически во всех житиях появление церкви и обители олицетворяло преобразование места «нечистого» в место святое. Характерными признаками завершения этого процесса являются выделение агиографами значения литургии и таинства евхаристии, соединяющих иноков со Христом в земной жизни, визионерские сюжеты, свидетельствующие о богоизбранности места, признаки расширения и процветания обители, а также чудеса об изобилии чего-либо необходимого.

¹¹⁷⁷ Данный сюжет не представлен в Житии Арсения Коневского, однако он компенсируется рассказом о переносе обители после наводнения.

Заключение

В рамках диссертационного исследования было показано, что значительная часть памятников русской агиографии, прославляющая подвижников эпохи «монастырского возрождения», содержит свидетельства о сакрализации пространства с момента вселения преподобного в «пустыню» до устройства на этом месте монастыря. Исследованные жития появились в основном во второй половине XV–XVI вв., когда продолжалась христианизация окраин, и подвижники по-прежнему стремились в «нечистые» места, пусть и не с таким массовым напором, как ранее. Это даёт основания считать, что для создававших жития книжников сакрализация была живым нервом современной духовной жизни, а не только феноменом далекого прошлого. Соответственно, читающиеся в памятниках агиографии примеры сакрализации в некоторых случаях можно рассматривать одновременно и как описание действительных практик русских аскетов позднего Средневековья, вселяющихся в пустыню.

Сакрализация пространства, представленная в агиографии циклом сюжетов, с точки зрения житийного канона является чрезвычайно важным фрагментом общей схемы повествования, олицетворяющей комплекс специализированных топосов и событийный ряд. В работе было показано, как топика порой претерпевала серьезные изменения, по-разному реализовывалась в отдельных памятниках; нередко типичные топосы причудливо собирались в оригинальный образ духовного освоения места. Во многих случаях житийные мотивы сакрализации наполнялись нетипичными и уникальными фактами, свидетельствующими о своеобразии мировоззрения каждого агиографа. Используемые в диссертации подходы анализа агиографической литературы позволяют привлекать жития преподобных в качестве источников и к другим смежным проблемам.

В ходе исследования удалось установить, что грамоты архиереев, благословлявшие создание новых обителей, почти неизвестны. Исключение

составляет единственная в своем роде грамота митрополита Фотия Павлу Обнорскому (около 1414 г.), по которой для основания монастыря надлежало построить и освятить церковь, а также собрать братию. Следующий относится уже к середине XVII в. – это грамота патриарха Никона об основании Валдайского Иверского монастыря. Вероятно, иерархи благословляли основание обители лишь в устной форме. Более распространенным источником были храмозданные грамоты. Формуляр данного акта сложился, как минимум, в XVI в. Эти грамоты фиксировали традиции закладки и освящения новых приходских и монастырских храмов, которые освящались игуменом обители или соборным протопопом, представлявшим архиерея. Исключение составляют два житийных эпизода из новгородской практики, когда первые храмы Соловецкого и Климецкого монастыря освящали монахи, отправленные архиепископом на игуменство.

В подавляющем большинстве житий основателей монастырей XIV–XV вв. появление церкви не отождествляется с возникновением монастыря, а его основание представляет собой длительный и многосложный процесс. В полном виде он подразумевает соби́рание братии в месте подвижнической жизни преподобного, получение санкции епископа (устное благословение, храмозданная грамота и антими́нс) и прав на земли будущего монастыря у вотчинников, строительство, освящение и украшение церкви, возведение иных построек общежитийного монастыря (трапезная, хлебня, поварня и пр.). В житиях, подробно останавливающихся на сюжете основания обители, нередко представлена подробная схема получения архиерейской санкции. Владыка давал благословение на создание монастыря и «все потребное» на освящение храма, причем сам епископ не освящал храм, это делал основатель монастыря. Так в житиях проводилось четкое разделение между освящением храма и созданием самого монастыря. Это свидетельствует о том, что без храма агиографы не мыслили основание монастыря, но наличие церкви для них еще не означало появление обители.

Тем не менее, встречаются и более редкие случаи соотнесения создания храма с основанием монастыря. Они произвольно представлены в житийной литературе, созданной в разное время и в разных местах, поэтому нет оснований возводить эти свидетельства к определенной агиографической традиции (будь то региональная литературная «школа» или устоявшийся мотив-топос).

В рамках исследования были определены природно-географические характеристики мест поселения подвижников и основания монастырей. Большинство житий включает в себя негативные характеристики, соотносимые с процессом сакрализации пространства. В представлениях агиографов избранные места зачастую мыслились «нечистыми», в них обитали демоны и нечестивцы. Ключевыми житийными маркерами отрицательно воспринимаемого пространства являются движение на север, соотносимое с приближением к аду, суровый климат, необходимость преодоления опасных водных объектов, лесные чащи и непроходимые болота. Наиболее ярко негативные черты в описании природы проступают в житиях северных подвижников: Лазаря Муромского, Арсения Коневского, Зосимы и Савватия Соловецких, Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Григория Пельшемского, Александра Ошевенского, Стефана Махрицкого, Сергия Нуромского. Примечательно, что почти во всех этих житиях сюжеты духовной брани наиболее развиты¹¹⁷⁸. Это подтверждает теснейшую взаимосвязь природно-географических характеристик места основания монастыря, воспринимаемого как «нечистое», с необходимостью его освящения отшельниками.

Основание островного монастыря имело особый сакральный характер и обладало исключительным символическим значением. В Средневековье острова традиционно наделялись негативными чертами. Встреча христианской и языческой культуры на островах оборачивалась

¹¹⁷⁸ Исключение составляет Житие Дионисия Глушицкого, в котором борьба с демонами описывается уже после основания монастыря.

нейтрализацией изначально иномирного образа острова монашескими подвигами. Этот процесс наиболее ярко прослеживается на Соловках, Коневце, Валааме и Муромском острове. Однако в памятниках агиографии семантика острова не является предметом самостоятельных размышлений агиографа, она раскрывается в контексте описания природы и противостояния демонам.

Агиографы конструировали контрастный образ места до начала его духовного освоения, чтобы более ярко показать преобразование «чужого» пространства в «свое» в ходе его сакрализации. С этим также связано выявление смешанных характеристик места, когда книжники именовали его «красным», подчеркивали его удобность для монастырского строительства, но следом «насыщали» место негативными признаками путем описания нечестивцев и бесов, досаждавших отшельнику. Подобные смешанные конструкции отражают ретроспективный взгляд агиографа на духовные подвиги своего героя из процветающего монастыря, место расположения которого в своем историческом моменте, безусловно, красиво и прекрасно, а сама обитель является благодатным плодом следования божественной воле.

Все это свидетельствует в пользу амбивалентного восприятия природы книжниками. Изначально она была создана Богом благой, но впоследствии была осквернена язычниками-бесопоклонниками, а потому нуждалась в очищении. Наиболее ярко эта идея выражена в Сказании о Валаамском монастыре.

Восприятие природно-географических характеристик места основания монастыря в русской агиографии лежит в русле библейских, античных, византийских и древнерусских представлений. Сравнение житий византийских и русских пустынножителей показало сближение образа восточной пустыни и северного леса – это удаленное безлюдное место, тяжело поддающееся освоению, оно является обиталищем демонов, с которыми боролись отшельники. Именно такое представление тесным образом связывает восприятие природы с процессом сакрализации. Иные житийные

характеристики места в византийской и русской агиографии не пересекаются, что обусловлено природно-географическим различием пустынь Северной Африки и Палестины в одном случае и лесов Русского Севера в другом.

Жития основателей монастырей XIV–XV вв. позволяют представить общую модель сакрализации пространства. Придя на место будущей обители, подвижники возводили крест и келью (шалаш или хижину), в редких случаях также создавалась часовня, а сакрализация порой дополнялась принесением или обретением чудотворной иконы. Подвиги молитвы и воздержания приводили пустынножителей к противостоянию с демонами, в котором неизменно побеждали преподобные. Поражение бесов и их изгнание с избранного места позволяло приступить к монастырскому строительству. Сакрализация пространства завершалась созданием и освящением церкви и, как следствие, появлением обители. Это олицетворяло окончательное преобразование некогда «нечистого» пространства в место святое – прообраз «Нового Иерусалима». Следует отметить, что окончание сакрализации необходимой для основания монастыря не означало завершение сакрализации в широком смысле. Появление в обители реликвий, обретение и почитание мощей основателя и других видных подвижников повышало сакральный статус места.

В диссертации была показана устойчивость мотива поставления креста, которая вместе с отдельными фактами сохранения крестов преподобных побуждает рассматривать описание этих практик не только как литературный топос, но и как действительное поведение отшельников, подкрепленное традицией. Ключевые выводы первой главы диссертации о процессе основания монастыря не позволяют видеть в воздвижении креста символ закладки новой обители; ни храмозданные грамоты, ни агиография этого не подтверждают. Согласно житиям преподобным, речь идет лишь о начале пустынножительства и сакрализации пространства.

Несмотря на свое определяющее значение, мотив поставления креста отсутствует в отдельных памятниках агиографии. Он не упомянут в некоторых

житиях, созданных в близкое время и в одних скрипториях (жития Евфросина Псковского и Саввы Крыпецкого), а также в Житии Авраамия Галичского, вероятно, ориентированного на Житие духовного отца преподобного – Сергия Радонежского¹¹⁷⁹. Это показывает, насколько своеобразно и нетипично отдельные агиографы видели духовные пути основателей монастырей. Жития Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого вовсе не содержат описаний практик сакрализации пространства (за исключением информации о строительстве и освящении церкви).

Рассмотренные житийные свидетельства также дают возможность говорить об основных причинах сакрализации пространства. Это желание монахов пройти особо тяжелое испытание духовной брани путем борьбы с бесами, а также стремление пустынников очистить избранное место от негативных, демонических свойств и вернуть ему первоначальную благодать, заложенную Богом при сотворении мира.

Детальное изучение житийных известий о духовной брани преподобных позволяет сделать вывод об их ключевом значении в сакрализации пространства. Согласно представлениям агиографов, появление отшельников в пустынных местах и совершаемые ими духовные подвиги воспринимались в качестве нападений на бесов, обитавших в местах, которые преподобные избирали для пустынножительства. В ответ демоны стремились отразить эти нападки и безуспешно пытались прогнать святых. В подавляющем большинстве случаев сюжеты о противостоянии подвижников темным силам приходится на время пустынножительства или собирания братии.

Несмотря на то что мотив духовной брани является топосом во многих преподобнических житиях, в агиографии представлена пестрая палитра всевозможных вариантов бесовских наваждений, многие из которых прямо зависят от локального своеобразия конкретного места (например, от островного быта соловецких отшельников). Демоны практически никогда не

¹¹⁷⁹ Также упоминание о кресте отсутствует в житиях Пахомия Нерехтского, Кирилла Челмогорского, Ефрема Перекомского и в Сказании о Спасо-Каменном монастыре.

являлись преподобным в бесплотных образах, они принимали человеческий или звериный облик. Реалистичность описаний бесовских нападений всегда подразумевала ограниченность природы демонов, из-за которой они не могли причинить существенный вред пустынножителям (за исключением Дионисия Глушицкого). Поэтому в агиографии духовная брань зачастую выражалась в испытании страхом физической опасности. Однако нередко дьявол направлял против преподобных разбойников, язычников или окрестных жителей, и тогда святым действительно грозила смертельная опасность, исходившая от настоящих людей, опосредованно участвовавших в борьбе отшельников с силами потустороннего мира¹¹⁸⁰. Тесная связь язычников с демонами и преобладание идеи борьбы с бесами обусловили практически полное отсутствие в агиографии сведений о миссионерской деятельности преподобных XIV–XV вв.

Согласно житиям, иноки использовали в различные варианты «оружия» для борьбы с демонами. Отшельники спасались благодаря силе крестного знамения и молитв. Чаще всего агиографы передавали молитвы святых стихами 67-го псалма («Да воскреснет Бог...»), реже цитировались фрагменты других псалмов или упоминалась Иисусова молитва.

Житийный мотив духовной брани включает в себе важнейший момент исторической и богословской перспективы. В ходе противостояния преподобный осознавал, что борьба с бесами есть непереносимый атрибут его спасения – высшей цели аскетизма. В результате подвижники ощущали защиту и близость к Богу¹¹⁸¹. Поэтому победа над бесовскими наваждениями воспринималась агиографами в том числе как преодоление искушения оставить избранное место. В таком случае торжество преподобного над побежденными бесами открывало путь к завершению сакрализации пространства будущей обители.

¹¹⁸⁰ Согласно памятникам агиографии, несколько валаамских иноков погибло в ходе противостояния с местными язычниками; Лазарь Муромский чудом спасся от лопарей, которые сожгли его келью, крест и часовню и неоднократно пытались убить отшельника.

¹¹⁸¹ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 165.

В результате исследования удалось показать, что создание монастыря становилось возможным только в результате очищения места от влияния демонов¹¹⁸². Сакрализация пространства завершалась возведением и освящением храма и, как следствие, основанием монастыря. Практически во всех житиях появление церкви и обители олицетворяло окончательное преобразование места «нечистого» в место святое. Иначе дело обстоит с Житием Сергия Радонежского, описывающим отдельные элементы сакрализации предельно нетипично¹¹⁸³: редкие наваждения демонов продолжают докучать преподобному, даже когда он становится игуменом и начинает ежедневно совершать литургию. Но отныне бесы покушаются на подвижника только за пределами монастыря, то есть вне сакрализованного пространства, внутри которого они уже не обладают былой силой. Отсюда следует характерный признак завершения сакрализации – это выделяемое агиографами значение литургии и таинства евхаристии, соединяющих иноков со Христом в земной жизни. По мнению В.Н. Топорова, движение к сакральному центру (в данном случае к храму и монастырю) «развивается вплоть до совмещения себя с этим сакральным центром, обозначающего полноту благодати, причастия, освященности»¹¹⁸⁴. Так, совершение главного христианского таинства становится возможным в уже освященном месте.

Ясным обозначением богоизбранности и сакральности описываемого пространства служит появление визионерских сюжетов в житиях, в которых проявляется предназначение места для иноческой жизни и отмечается зримое присутствие Бога, Божией Матери или избранных святых, благословляющих и оберегающих монахов новой обители. Автор Жития Ферапонта Белозерского лаконично передал эту идею во фразе прп. Ферапонта о создании

¹¹⁸² Исключением служит Житие Дионисия Глушицкого, в котором духовная брань игумена продолжилась и после основания монастыря.

¹¹⁸³ Так, согласно памятнику, храм на месте будущего монастыря появился еще до пострига прп. Сергия и задолго до основания обители.

¹¹⁸⁴ Топоров В.Н. Пространство и текст. С. 262.

монастыря: «Не азъ възгради мѣсто сие святое, но Пречистаа Богородица»¹¹⁸⁵. Другими характерными признаками завершенной сакрализации пространства и незримого божьего присутствия в монастыре являются свидетельства о расширении и процветании обители, а также чудеса об изобилии пищи, церковного вина и др.

Итак, согласно представлениям агиографов XV–XVIII вв., напряженный и подчас драматичный процесс сакрализации пространства позволял отшельникам качественно изменять место будущего монастыря и превращать его в «мѣсто свято», в котором иноки обретали спасение собственных душ: «И оттолѣ цвѣтяше мѣсто Христовою благодатию и молитвами преподобнаго... Яко же рече пѣвецъ: “Процвѣла есть пустыни, яко кринь [лилия – А.Н.], Господи”. [...] И не будет тамо лва иже есть диявола, ниже звѣрей лукавых, сирѣчь злых бѣсовъ. Но ту будут Богомъ собраннии иноцы, избавлении Господомъ от прелести мирьския. И обратятся ко Господу въ вѣчный покой, и приидут въ небесныя обители с веселиемъ и радостію...»¹¹⁸⁶

В течение нескольких столетий русская агиография развивалась в рамках строгого жанра. В житиях менялись стиль и формы изложения, но общие идеализированные представления о пустынножителях, побеждающих демонов, приближающих себя и окружающих к «Небесному Иерусалиму», оставались неизменными.

¹¹⁸⁵ Житие Ферапонта Белозерского. С. 218.

¹¹⁸⁶ Житие Александра Ошевенского. С. 246–247.

Список сокращений

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.

ВМЧ – Великие Минеи Четьи митрополита Макария.

Двукр. – Двукратный Поместный собор Константинопольской церкви (861 г.).

Н1Л – Новгородская первая летопись.

Н2Л – Новгородская вторая летопись.

Н3Л – Новгородская третья летопись.

Ник. – Первый Никейский Вселенский собор (325 г.).

ОР ГИМ – отдел рукописей Государственного исторического музея.

ОР РГБ – отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

ОР РНБ – отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

РИБ – Русская историческая библиотека.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН

Халк. – Четвертый Халкидонский Вселенский собор (451 г.).

Библиография

Источники

Агиографические источники

Неопубликованные

1. ОР ГИМ. Барс. № 794 (Житие Кирилла Челмогорского).
2. ОР ГИМ. Увар. № 542 (Житие Лазаря Муромского (Пространная редакция)).
3. ОР РГБ. Ф. 113. № 515 (Записка о Макарии Калязинском).
4. ОР РГБ. Ф. 113. № 630 (Соборник Нила Сорского).
5. ОР РГБ. Ф. 173. I. № 12 (15) (Житие Саввы Вишерского).
6. ОР РГБ. Ф. 299. № 261 (Житие Стефана Комельского).
7. ОР РГБ. Ф. 304. I № 672 (Житие Саввы Сторожевского).
8. ОР РГБ. Ф. 304. I. № 10 (Лествица Иоанна Лествичника).
9. ОР РГБ. Ф. 304. I. № 39 (Житие Онуфрия Великого).
10. ОР РГБ. Ф. 304. I. № 684 (Соборник Нила Сорского).
11. ОР РГБ. Ф. 304. I. № 693 (Житие Григория Пельшемского (Первоначальная редакция)).
12. ОР РГБ. Ф. 304. I. № 692 (Житие Макария Калязинского, Житие Стефана Махрищского).
13. ОР РНБ. Ал.-Нев. А-47 (Житие Кассиана Учемского (Пространная редакция)).
14. ОР РНБ. Собр. Тит. № 3800 (Житие Иакова Железноборовского).

Опубликованные

15. Житие Авраамия Галичского // Дорофеева К.В. Житие преподобного Авраамия Галичского // Вестник церковной истории. № 12 (21, 22). М., 2011. С. 15–55.

16. Житие Александра Куштского // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подг. Г.М. Прохоровым и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 305–311.
17. Житие Александра Ошевенского // Пигин А.В. Пространная редакция Жития Александра Ошевенского // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2017. Т. 3. С. 220–309.
18. Житие Андрея Юродивого // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. С. 330–358.
19. Житие Арсения Комельского // Шамина И.М. Житие преподобного Арсения Комельского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 2 (20). С. 110–125.
20. Житие Арсения Коневского // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 154–180.
21. Житие Варнавы Ветлужского // Авдеев А.Г. Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни // Приглашение к истории (сборник статей). М., 2003. С. 83–127.
22. Житие Григория Пельшемского // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Григория Пельшемского / Под ред. А.С. Герда. М.: изд-во С.-Петербургского университета, 2003. С. 149–180.
23. Житие Димитрия Прилуцкого (Немакарьевская редакция) // Преподобный Димитрий Прилуцкий. Житие и Служба / Изд. подгот. С.А. Семячко, Ф.В. Панченко. Вологда: Б/и, 2018. С. 111–120.
24. Житие Димитрия Прилуцкого (Стишная редакция) // Там же. С. 97–109.
25. Житие Димитрия Прилуцкого // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: изд-во С.-Петербургского университета, 2003. С. 71–94.
26. Житие Дионисия Глушицкого // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: изд-во С.-Петербургского университета, 2003. С. 97–146.

27. Житие Евфросина Псковского (Краткая редакция) // Охотникова В.И. Краткая редакция Жития Евфросина Псковского по ркп. из собр. Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 610–614.
28. Житие Евфросина Псковского // Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 2. Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. С. 152–230.
29. Житие Ефрема Перекомского // Федотова М.А. К вопросу о Житии Ефрема Перекомского // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 161–198.
30. Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Дополненная редакция) // Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. II. С. 147–201.
31. Житие Зосимы и Савватия Соловецких (I Стилистическая редакция) // Там же. С. 88–146.
32. Житие Зосимы и Савватия Соловецких (Первоначальная редакция) // Там же. С. 7–87.
33. Житие Иннокентия Комельского // Шамина И.Н. Преподобный Иннокентий Комельский и основанный им монастырь // Вестник церковной истории. 2009. № 1-2 (13-14). С. 26–99.
34. Житие Иоасафа Каменского // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 54–76.
35. Житие Иннокентия Комельского // Семячко С.А. Житие преподобного Иннокентия Комельского. Вологда: Свято-Троицкий Павло-Обнорский монастырь, 2021. С. 36–41.
36. Житие Ионы Климецкого // Пигин А.В. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2010. С. 214–218.

37. Житие Кассиана Учемского // Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Учемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 117–130.
38. Житие Кирилла Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Сост. Г.М. Прохоров. СПб.: Глаголь, 1994. С. 50–167.
39. Житие Козьмы Яхренского // Усачев А.С. Житие Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 1 (43). С. 89–106.
40. Житие Лазаря Муромского // Амвросий (Орантский), архим. История российской иерархии. М.: Синодальная типография, 1813. Ч. V. С. 115–129.
41. Житие Макария Калязинского // БЛДР. СПб.: Наука, 2003. Т. 12. С. 120–132.
42. Житие Макария Унженского // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 262–302.
43. Житие Мартиниана Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 234–307.
44. Житие Павла Обнорского // Жития Павла Обнорского и Сергия Муромского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: изд-во С.-Петербургского университета, 2005. С. 69–140.
45. Житие Паисия Угличского (Краткая редакция) // Сосновцева Е.Г. Житие Паисия Угличского. Исследование и тексты. М.: Издательский дом ЯСК, 2020. С. 174–196.
46. Житие Паисия Угличского (Пространная редакция) // Там же. С. 203–258.
47. Житие Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным / Изд. А.П. Кадлубовский. Нежин, 1898. С. 20–52.
48. Житие Пахомия Нерехтского // Труды IV-го областного историко-археологического съезда в г. Костроме в июне 1909 г. Кострома: Губернская типография, 1914. С. 10–17.
49. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным. М.: Синодальная типография, 1865. IV, 76 с.

50. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким. М.: Синодальная типография, 1886. IV, 63 с.
51. Житие преподобного Иродиона Илозерского: Краткая редакция // Лифшиц А.Л. Житие Иродиона Илозерского: Агиография Белозерского уезда XVI–XVII веков. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017. С. 121–128.
52. Житие Саввы Крыпецкого // Охотникова В.И. Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 314–347.
53. Житие св. Николая Мир Ликийских Чудотворца // Крутова М.С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 303–403.
54. Житие Сергия Нуромского // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под. ред. А.С. Герда. СПб.: изд-во С.-Петербургского университета, 2005. С. 143–202.
55. Житие Сергия Радонежского (Епифаниевская редакция) // Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 285–342.
56. Житие Сергия Радонежского (Первая Пахомиевская редакция) // Там же. С. 343–376.
57. Житие Сергия Радонежского // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 6. С. 254–410.
58. Житие Феодосия Печерского // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 352–432.
59. Житие Ферапонта Белозерского // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 182–206.
60. Житие Ферапонта Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские. С. 198–233.
61. Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 296–488.
62. Краткое Житие Кирилла Белозерского // Карбасова Т.Б., Шевченко Е.Э. Краткое Житие Кирилла Белозерского // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. М.: Изд-во Пушкинский дом, 2014. С. 46–51.

63. Повесть о Нило-Сорском ските // Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 384–398.
64. Сказание на Покров Святой Богородицы // БЛДР. СПб.: Наука, 2003. Т. 12. С. 52.
65. Сказание о Валаамском монастыре // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 446–474.
66. Сказание о жизни преподобного отца Корнилия (Палеостровского) // Пигин А.В. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010.
67. Сказание о Спасо-Каменном монастыре // Святые подвижники и обители Русского Севера. С. 33–44
68. Слово похвальное Пахомию Кенскому // Пигин А.В. Литературные сочинения о преподобном Пахомии Кенском, Каргопольском чудотворце // Вестник церковной истории. 2009. № 1–2 (13–14). С. 110–116.

АКТОВЫЕ ИСТОЧНИКИ

69. Акты Археографической экспедиции. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. Т. 1. № 346. 548 с.
70. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления Государственных бумаг, 1841. Т. 1. № 8. 614 с.
71. Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. СПб.: Археографическая комиссия, 1838. № 378. 511 с.
72. *Георгиевский В.Т.* Флорищева пустынь: историко-археологическое описание с рисунками. Вязники: Типо-литография С.К. Матренинского, 1896. № 1, № 2, № 3, № 4, № 5, № 6, № 8, № 19, № 20, № 21, № 23, № 24. VIII, XVI, 416 с.
73. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л.: Изд-во и первая типография Академии наук СССР, 1949. № 112, № 291. 408 с.

74. Дополнение к актам историческим. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1846. Т. 1. № 28. 446 с.
75. Русская историческая библиотека. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1875. Т. 2. № 202 (далее – РИБ). 656 с.
76. РИБ. СПб.: Типография М. Эгтингера, 1878. Т. 5. № 18, № 20, № 296, № 326, № 327. 656 с.
77. РИБ. СПб.: Типография Ф. Елеонского и комп., 1890. Т. 12. № I, № II, № IV, № VI. 854 с.
78. РИБ. Пг.: Б/и, 1915. Т. 32. № 329. 478 с.

Прочие источники

79. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Ред.-сост. В.В. Мильков. М.: Наука, 1997. 255 с.
80. Древнерусские иноческие уставы / Сост.: Т.В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001. 304 с.
81. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Институт русской цивилизации, 2016. 432 с.
82. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Часть II. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2009. 624 с.
83. *Курбский А.М.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI в. М.: Художественная литература, 1986. С. 218–398.
84. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. 640 с.
85. Помпоний Мела. Хорография / Под общей ред. А.В. Подосинова. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. 511 с.
86. Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 6. С. 42–48.

87. Послание Кирилла Чудотворца к князю Андрею Дмитриевичу // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб.: Глаголь, 1994. С. 178–182.
88. ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1926. 379 с.
89. ПСРЛ. Т. 3. СПб.: Издание Археографической комиссии, 1841. X, 308 с.
90. ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929. VI, 686 с.
91. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М.: Правило веры, 2006. 735 с.
92. Слово некого христолюбца и ревнителя по правой вере // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков: Епархиальная типография, 1916. Т. 2. С. 36–48.
93. Толковая Палея 1477 г. Воспроизведение синодальной рукописи № 210. М.: Типография Императорской Академии наук, 1892. Вып. 1. 302 л.
94. Хождение игумена Даниила // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 26–116.

Исследовательская литература

1. *Авдеев А.Г.* Еще раз о кресте преподобного Савватия Соловецкого // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2009. Вып. 8. С. 58–62.
2. *Авдеев А.Г.* Еще раз об истории Троицкой Варнавиной пустыни // Приглашение к истории (сборник статей). М.: ПСТБИ, 2003. С. 83–127.
3. *Авдеев А.Г.* Крест преподобного Савватия Соловецкого: ответ оппонентам // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2010. Вып. 9. С. 51–55.
4. *Авдеев А.Г.* Надпись о строительстве и росписи Богоявленского собора в Костромском Богоявленском Анастасиинском монастыре (С1R4010) // Вестник Костромского государственного университета. 2020. Т. 26. № 3. С. 14–23.

5. *Авдеев А.Г.* Памятники книжности XVII века из Галичского уезда: Житие преподобного Иакова Железоборовского // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 118–130.
6. *Аверьянов К.А.* О местах основания русских монастырей в XIV–XV веках // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России. Архангельск: Изд-во Поморского университета, 2006. С. 346–352.
7. *Агапкина Т.А.* Бегство Святого семейства в Египет в славянских этиологических легендах о деревьях // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3 № 1. С. 302–317.
8. *Агапкина Т.А.* Деревья в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2019. 654 с.
9. *Агапкина Т.А.* Лес // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2004. Т. 3. С. 97–100.
10. *Адрианова-Перетц В.П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ. М.-Л., 1964. Т. 20. С. 47–71.
11. *Азбелев С.Н.* Версии основания монастыря на острове Валаам // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2009. № 3 (37). С. 5–15.
12. *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 25. С. 559–585.
13. *Алексеев А.И.* Пафнутий Боровский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2019. Т. 55. С. 94–105.
14. *Алексеев В.Н.* Свято-Троицкий Махрицкий монастырь в истории русской агиографии XVI века // Уваровские чтения – III. Муром, 17–19 апреля, 1996 г. Муром: Б/и, 2001. С. 170–174.
15. *Алексеева Е.Л.* Рукописная традиция жития Кассиана Учемского // Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и

- Кассиана Учемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 34–42.
16. *Алехина Л.И.* Слово о житии преподобного Афанасия Высоцкого // Вестник церковной истории. № 3–4 (15–16). М., 2009. С. 5–38.
 17. *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса: Типо-литография Штаба Одессаго Военного Округа, 1894. Т. 1. 609 с.
 18. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. Т. VI. Ч. 2. М.: Синодальная типография, 1815. 1148 с.
 19. *Анисимова Т.В.* Синодальный Шестодневек третьей четверти XV в. // Slověne. 2020. Vol. 9, № 1. С. 110–134.
 20. *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 375 с.
 21. *Анучин Д.Н.* К истории ознакомления с Сибирью до Ермака: древнее русское сказание «О человецех незнаемых в восточной стране»: археолого-этнографический этюд. М.: Тип. и словолит. О.О. Гербек, 1890. 89 с.
 22. *Арнаутова Ю.Е.* Imitatio Christi: теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии // Одиссей: человек в истории. 2014: Imitatio Christi в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. 2015. Вып. 25. С. 99–139.
 23. *Барминская Н.Н.* Повесть о Муромском острове // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1989. 193 с.
 24. *Барсов Е.В.* Преподобные обонежские пустынножители. Материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Новый Олонецкий патерик / Сост. А.В. Пигин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 582 с.
 25. *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1882. XII с., 616 стб., [2], VIII с.
 26. *Бащин Н.В.* Дионисиево-Глушицкий монастырь и его архив в XV–XVII вв.: Исследования и тексты. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2016. 1298 с.

27. *Башнин Н.В.* Дионисий Глушицкий: черты к портрету древнерусского святого // Вестник РУДН. Серия История России. 2009. № 5. С. 32–38.
28. *Белоброва О.А.* Геласий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 144–145.
29. *Белоброва О.А.* Две редакции Жития Антония Дымского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 281–292.
30. *Белоброва О.А., Соколова Л.В.* Иоасаф // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 407–408.
31. *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М.: Индрик, 2001. 318 с.
32. *Белова О.В., Виноградова Л.Н.* Море // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2004. Т. 3. С. 299–301.
33. *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008. 262 с.
34. *Беловолова Т.Н. (Украинская).* Ранняя редакция Жития прп. Димитрия Прилуцкого, Вологодского чудотворца // ТОДРЛ. Т. 45. СПб., 1992. С. 249–258.
35. *Белякова Е.В.* Славянская редакция Скитского устава // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 4 (10). М., 2002. С. 28–36.
36. *Бибиков М.В.* Византийские источники по истории Древней Руси и Кавказа. СПб., 2001. 314 с.
37. *Бибиков М.В.* Русь и «Гиперборея» в византийской традиции // Север и история. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Четвертые Феодоритовские чтения: под ред. игумена Митрофана (Баданина). Мурманск – СПб.: Ладан, 2012. С. 126–133
38. *Бобров А.Г.* Книгописная мастерская Лисицкого монастыря: (Конец XIV – первая половина XV в.) // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб.: Наука, 1991. С. 78–98.

39. *Бобров А.Г.* Предисловие // Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 1–2.
40. *Борисов Н.С.* Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Изд-во МГУ, 1986. 205 с.
41. *Борисов Н.С.* Сергей Радонежский. Изд. 5-е. М.: Молодая гвардия, 2014. 296 с.
42. *Бриллиантов И.И.* Ферапонтов Белозерский, ныне упраздненный монастырь, место заточения патриарха Никона. К 500-летию со времени его основания. 1398–1898. СПб.: тип. А.П. Лопухина, 1899. 247 с.
43. *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках. М.: Наука, 1966. 392 с.
44. *Буланин Д.М.* Житие Антония Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 132–136.
45. *Булычев А.А.* Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак, 2005. 301 с.
46. *Буров В.А.* Государево богомолье – Соловецкий монастырь: Проблемы истории великой северной обители (XV–XIX века). М.; Архангельск: ИА РАН, 2013. 500 с.
47. *Буров В.А.* Крест преподобного Савватия: новые трактовки // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2009. Вып. 8. С. 65–66
48. *Буров В.А.* О дате прибытия Савватия и Германа на Соловки и времени основания монастыря // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2009. Вып. 8. С. 45–49.
49. *Буров В.А.* Путешествие каменного «келейного креста» преподобного Савватия // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2006. Вып. 5. С. 66–70.

50. *Бусева-Давыдова И.Л.* Толкования на литургию и представления о символике храма в Древней Руси // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. 325 с.
51. *Валенцова М.М., Виноградова Л.Н.* Колодец // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. С. 536–541.
52. *Валк С.Н.* Начальная история древнерусского частного акта / Вспомогательные исторические дисциплины. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 285–318.
53. *Войтенко А.А.* Египетское монашество в IV в.: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, история монахов. М.: ЦЕИ РАН, 2012. 318 с.
54. *Войтенко А.А.* Коптское «Житие св. Онуфрия» // Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье: сборник статей, посвященный памяти Т.Н. Савельевой. М.: ЦЕИ РАН, 2009. С. 127–145.
55. *Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 228–237.
56. Вологодская старина. Историко-археологический сборник / Сост. И.К. Степановский. Вологда: тип. Вологодского губернского правления, 1890. 592, IX с.
57. *Володихин Д.М.* Могильный крест преподобного Савватия Соловецкого // Соловецкое море: Историко-литературный альманах. Архангельск; М.: Товарищество северного мореходства, 2009. Вып. 8. С. 63–64.
58. *Гадалова Г.С.* Преподобный Макарий Калязинский: История почитания. Исследования и тексты. М.: Индрик, 2020. 919 с.
59. *Гадалова Г.С., Пономарева И.Г.* Макарий (Кожин) // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2016. Т. 42. С. 451–466.
60. *Галко В.И.* Евфросин Псковский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2008. Т. 17. С. 474–483.
61. *Гальковский Н.М.* Борьба Христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков: Епархиальная типография, 1916. Т. 1. IV, 376, II, 308 с.

62. Головина Н.Г., Прокопенко Л.В. Онуфрий Великий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2019. Т. 53. С. 14–25.
63. Голубинский Е.Е. История русской Церкви. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1881. Т. 1. Ч. 2. 792, XV с.
64. Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М.: Синодальная типография, 1909. 432 с.
65. Горстка А.Н. «Житие Кассиана Учемского» в списке конца XVII века и его исторические реалии // Книжная культура Углича (статьи, публикации). Углич: Угличский историко-художественный музей, 1996. С. 33–42.
66. Грихин В.А. Лекции по древнерусской литературе. М.: Греко-латинский кабинет, 2017. 480 с.
67. Грихин В.А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. М., 1974. Изд-во Московского университета. 64 с.
68. Грихин В.А. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого // Филологический сборник. Вып. XII. Алма-Ата: Б/и, 1973. С. 79–87.
69. Гура А.В. Ворон // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 90–92.
70. Гура А.В. Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 303–313.
71. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 349 с.
72. Гуреев М.А. Повседневная жизнь Соловков: От Обители до СЛОНа. М.: Молодая гвардия, 2018. 349 с.
73. Гущина В.А. Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района) // Традиционная культура русских Заонежья (материалы методического кабинета экскурсионного отдела). Кижы – Петрозаводск, 1977. URL:

<http://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 16.01.2020)

74. *Дмитриев Л.А.* Житие Пахомия Нерехтского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 320–321.
75. *Дмитриев Л.А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л.: Наука, 1973. 303 с.
76. *Дмитриев Л.А.* О «Житии Дмитрия Прилуцкого» // Литература и искусство в системе культуры. М.: Б/и, 1988. С. 190–194.
77. *Дмитриева Р.П.* Агиографическая школа митр. Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 48. С. 208–313.
78. *Дмитриева Р.П.* Василий (в иноках Варлаам) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 112–116.
79. *Дмитриева Р.П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 264–267.
80. *Дмитриева Р.П.* О раннем периоде истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия Соловецких и в списках Соловецкого летописца // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 49. С. 89–98.
81. *Доманский Я.В., Столяр А.Б.* По бесовым следам. Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1962. 247 с.
82. *Донской Г.Г.* Время суток в описаниях преставлений русских святых XIV–XVI вв. // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 1 (44). С. 7–16.
83. *Дорофеева К.В.* Житие преподобного Авраамия Галичского // Вестник церковной истории. № 12 (21, 22). М., 2011. С. 5–14.
84. *Дробленкова Н.Ф.* Житие Сергия Радонежского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 330–336.

85. *Егорова М.С.* Житие Павла Комельского и Сборник Нила Сорского: «чужой» текст в агиографии // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. Т. 64. С. 260–277.
86. *Егорова М.С.* О полидискурсивности в агиографии: Житие Павла Обнорского и аскетический текст // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. Т. 3. С. 134–152.
87. *Егорова М.С.* «Пустыня безмолвия» как элемент интертекста в пахомиевской службе преподобному Кириллу Белозерскому // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. Т. 3. С. 46–81.
88. *Митрофан (Баданин), епископ.* Кольский Север в Средние века. СПб.: Ладан, 2017. Т. 1, 2. 266 с., 281 с.
89. *Ерофеев Д.Р.* Редакции Жития Макария Желтоводского и Унженского // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. Вып. 4. СПб.: Наука, 2001. С. 59–68.
90. *Желтов М.С., дьяк., Попов И.О.* Антиминс // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 489–493.
91. *Жуков А.Ю.* Формирование и развитие структуры церковного управления в Карелии (XIII–XV вв.) // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24 октября 2000 г.). Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета (ПетрГУ), 2000. С. 40–47.
92. *Захарова М.В.* Житие Павла Обнорского в списках XVI—XVII веков // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. С. 5–15.
93. *Зонтиков Н.А.* Иаков Железноборовский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2009. Т. 20. С. 464–470.
94. *Зонтиков Н.А.* Пахомий Нерехтский // Православная энциклопедия. Т. 55. М.: Православная энциклопедия, 2019. С. 128–133.

95. *Зонтиков Н.А.* Авраамий Галичский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2000. Т. 1. С. 173–175.
96. *Иванов М.С.* Бес // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2002. Т. 4. С. 683–686.
97. *Ивина Л.И.* Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV – первой половины XVI в. Л.: Наука, 1979. 223 с.
98. *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Аскетические опыты. М.: Правило веры, 1993. Т. 1. 568 с.
99. *Игошев В.В.* Поклонный крест преподобного Саввы Вишерского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2012. № 3 (49). С. 33–44.
100. *Иерофей (Влахос), митрополит.* Святитель Григорий Палама как святогорец. Сергиев Посад: СТСЛ, 2011. 428 с.
101. *Иоанн Златоуст, свт.* Собеседование о псалмах. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobesed_o_ps/ (дата обращения: 27.12.2022).
102. Историко-статистическое описание Рождественского Коневского монастыря. СПб.: печ. В. Головина, 1869. 81 с.
103. *Каган М.Д.* Житие Кассиана Угличского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 361–366.
104. *Каган М.Д.* Житие Макария Колязинского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 293–296.
105. *Каган М.Д.* Житие Павла Обнорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 313–317.
106. *Каган М.Д.* Житие Паисия Угличского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 317–320.
107. *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1902. 389 с.

108. *Казаков А.А.* Иосиф Волоцкий: от агиографического повествования к научной биографии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 292 с.
109. *Калайдович К.Ф.* Историческое описание мужского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше. М.: Изд-во Обители, 1866. 153 с.
110. *Калугин В.В.* Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М.: Древлехранилище, 2009. 600 с.
111. *Камкин А.В.* Православная церковь на севере России. Вологда: ВГПИ, 1992. 162 с.
112. *Камкин А.К.* Святой Кассиан Грек, в миру князь Константин Макнувский, и основанная им Учемская обитель // История и культура Ростовской земли. 2001. Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2002. С. 94–98.
113. *Карбасова Т.Б.* О Пространной редакции Жития Александра Ошевенского // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции 11–13 ноября 1997 года. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 1997. С. 93–95.
114. *Карбасова Т.Б.* Похвальное Слово прп. Варлааму Хутынскому и его источники // Вестник церковной истории. 2018. № 3/4 (51/52). С. 5–28.
115. *Карбасова Т.Б., Левшина Ж.Л., Шибяев М.А.* Житие Варлаама Хутынского в автографе Пахомия Сербя // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2019. Т. 66. С. 171–196.
116. *Карбасова Т.Б., Руди Т.Р.* О формах монашеского жизнеустройства в средневековой Руси (на материале древнерусских житий XI–XVII веков) // Русская литература. 2016. № 2. С. 5–18.
117. *Карбасова Т.Б., Шевченко Е.Э.* Краткое Житие Кирилла Белозерского // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. М.: Изд-во Пушкинский дом, 2014. С. 3–51.

118. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992. 192 с.
119. *Кириллин В.М.* Очерки о литературе Древней Руси. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2012. 286 с.
120. *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1996. 366 с.
121. *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты. М.: Языки русской культуры, 1998. 568 с.
122. *Клыгин Д.* Житие преподобного Стефана Махрищского: история текста, церковно-историческое значение. Дис. на соискание уч. степени кандидата богословия (Московская Духовная Академия). Сергиев Посад: СТСЛ, 2000. 127 с.
123. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Тип. Грачева и комп., 1871. III, 465, IV с.
124. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 2. М.: Тип. Москов. город. Арнольдо-Третьяковского училища глухонемых, П.П. Рябушинского, 1912. 516, IV с.
125. *Кожевникова Ю.Н., Пигин А.В.* Иона (Климентов) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 424–427.
126. *Коноплев Н.А.* Святые вологодского края. М.: Университетская типография, 1895. 131 с.
127. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.
128. *Конявская Е.Л.* Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV века // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. М.: Типография министерства культуры, 1992. С. 288–312.
129. *Копанев А.И.* История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 255 с.

130. *Корпела Ю.* Государственная власть и христианизация в Приладожье в Средние века // Православие в Карелии: Материалы 2-й международной научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов). Петрозаводск: Б/и, 2003. С. 44–52.
131. *Косенков А.Ю.* К вопросу о систематизации стеновых срубных конструкций в традиционном деревянном зодчестве Русского Севера // Вестник Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова. 2009. № 3. С. 56–61.
132. *Кочкуркина С.И.* Гипотеза происхождения карел // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 160–161.
133. *Кочкуркина С.И.* Корела и Русь. Л.: Наука, 1986. 141 с.
134. *Криничная Н.А.* Предания русского севера. СПб.: Наука, 1991. 325 с.
135. *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 227 с.
136. *Крушельницкая Е.В.* Записка о Макарии Калязинском // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 46. С. 308–318.
137. *Кузьмина М.К.* Канон преподобнического жития сквозь призму библейских цитат. М.: Водолей, 2017. 400 с.
138. *Кучкин В.А.* Сергей Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 75–92.
139. *Лаушкин А.В.* Преподобный Савватий и пятисотлетняя традиция соловецкого отшельничества // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Архангельск – М.: Товарищество северного мореходства, 2009. Вып. 8. С. 66–77.
140. *Лаушкин А.В., Аксютин-Лаушкина В.В.* Соловецкий монастырь и его ближайшие окрестности: пешеходный путеводитель. М.; Соловки: Товарищество северного мореходства, 2015. 272 с.
141. *Лаушкин А.В.* К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности (хрестяни и хрестьяньскыи в памятниках

- летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. М: Индрик, 2006. Т. 6. С. 29–65.
142. *Лаушкин А.В.* Навигационные кресты на Соловках: XVI – начало XX в. // Исторические поселения на Севере Европы. Материалы международной историко-краеведческой конференции Тринадцатые Феодоритовские чтения, г. Мурманск, 18-20 сентября 2020 г. Мурманск: Изд-во Кольского научного центра, 2021. С. 151–158.
143. *Лебедев А.К.* Успенский женский монастырь в г. Вологде и приписная Николаевская Озерская пустынь. Вологда: Тип. Г.С. Панова, 1899. 50 с.
144. *Левкиевская Е.Е.* Сакральный // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. 534–538.
145. *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Сведения о славянских рукописях, поступивших из хранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. Вып. 2. М.: изд. Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1887. 375, 27, VIII с.
146. *Лидов А.М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 9–31.
147. *Лифшиц А.Л.* «... и постави церковь...» (О строительстве и освящении церкви в Древней Руси) // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4 (19–20). С. 341–344.
148. *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. Агиография Белозерского уезда XVI–XVII веков. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017. 216 с.
149. *Лихачев Д.С.* Культура Руси эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. 172 с.

150. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 352 с.
151. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. 156 с.
152. *Лоевская М.М.* Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох: автореф. дис. [...] док. культурологии. М.: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2005. 46 с.
153. *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010. 429 с.
154. *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ю.М. Лотман. Избранные статьи. Таллин: «Александра», 1992. Т. I. С. 407–412.
155. *Лурье Я.С.* Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 125–126.
156. *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 273–276.
157. *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Макарий, митрополит Московский, и архиереи его времени. М.: Изд-во Московской духовной академии, 2007. 526 с.
158. *Макаров Н.А.* Русский Север: таинственное средневековье. М.: Институт археологии РАН, 1993. 192 с.
159. *Максимов С.В.* По русской земле. М.: Советская Россия, 1989. 526 с.
160. *Мартынов А.Я.* Археологическое прошлое Соловецкого архипелага: материк – море – острова // Соловецкое море. Вып. 1. Архангельск – М.: Б/и, 2002. С. 51–59.
161. *Марченко Н.А.* Литургические особенности закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. по данным архиерейских храмозданных грамот из архива Соловецкого монастыря // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 180–189.

162. *Маслов Е.А.* Монастырское строительство и объединение русских земель XIV–XV в. // Монастыри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С. 48–56.
163. *Матасова Т.А.* Европейский Север и Северо-Восток в представлениях русских и итальянцев в XIV – начале XVI вв. // Средневековая Русь. Вып. 10. М.: Индрик, 2012. С. 332–367.
164. *Матасова Т.А.* Прп. Кассиан Учемский – грек из окружения Софьи Палеолог и его канонизация при Михаиле Романове: доверие духовным авторитетам // Управленческое консультирование. 2022. № 2. С. 153–164.
165. *Матасова Т.А.* Софья Палеолог. М.: Молодая гвардия, 2016. 299 с.
166. *Матасова Т.А.* Дыханье северных садов: свидетельства об ароматах как символах преобразования пространства в соловецкой средневековой книжности // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2020. № 17. С. 109–136.
167. *Матонин В.Н.* Духовный смысл северного мореплавания // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 36–40.
168. *Матонин В.Н.* Маяки и кресты в навигационной системе русского Поморья как символы перехода и границы // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 122–127.
169. *Матонин В.Н.* Образ моря в северной агиографии // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. № 1 (17). 2020. С. 137–147.
170. *Махов А.Е.* Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 1998. 319 с.
171. *Мейендорф И.Ф.* Византия и Московская Русь. Париж: YMCA-press, 1990. 442 с.
172. *Мейендорф И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1974. Т. 29. С. 291–305.

173. *Мельник А.Г.* Визуальная репрезентация культа святого Кирилла Белозерского в основан ном им монастыре в XV — начале XVII в. // ТОДРЛ. СПб.: Росток, 2016. Т. 64. С. 365–374.
174. *Мельник А.Г.* К истории Успенского собора Великого Устюга // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. Вологда: Легия, 2001. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/hri/sti/ans/tvo/5.htm#26> (дата обращения: 08.11.2022).
175. *Мельник А.Г.* Культы русских святых в конце XIV–XVI веке: социальные аспекты и практики почитания: автореф. дис. [...] д-ра ист. наук. М., 2023. С. 1–38.
176. *Мильчик М.И.* Островные монастыри Русского Севера в иконографии XVI – начала XVIII века // Святые и святые северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь: Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей, 2002. С. 109–117.
177. *Мильчик М.И.* Севернорусские жития святых о местах, «угодных к монастырскому строению», и отражение этих мест на миниатюрах и иконах XVI – начала XVIII вв. // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. № 1 (17). 2020. С. 148–164.
178. *Мильчик М.И., Ушаков Ю.С.* Деревянная архитектура Русского Севера: страницы истории. Л.: Стройиздат, 1980. 128 с.
179. *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. I. 800 с.
180. Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Сеницына. М.: Наука, 2002. 346 с.
181. *Морозов С.В.* Постыжение Соловков. Очерки и материалы. М.: Товарищество северного мореходства, 2002. 186 с.

182. *Мусин А.Е.* К проблеме подлинности данной грамоты посадника Ивана Фомина преподобному Лазарю Муромскому // Новгород и Новгородская земля: история и археология (материалы научной конференции). Новгород, 25–27 января 2000 г. Великий Новгород: Б/и, 2000. Вып. 14. С. 315–324.
183. *Мэтьюз Т.* Преображающийся символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Б/и, 1994. С. 7–16.
184. *Некита А.Г.* Архетипы «Матери» и «Самости»: иноческая модель сакрализации природы Новгородской земли // Вестник Новгородского государственного университета. 2015. № 97. Ч. 1. С. 116–119.
185. *Никольский К., протоиер.* Об антимирах Православной Русской Церкви. СПб.: Типография Якова Трея, 1872. 383 с.
186. *Никольский Н.К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до 2-й четверти XVII в. (1397–1625). Т. I. Вып. I. Об основании и строениях монастыря. СПб.: Синодальная типография, 1897. IV, 296, СХIV, III с.
187. Новый Олонецкий патерик / Сост. А.В. Пигин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 584 с.
188. *Носов А.В.* Об одном аспекте основания русских монастырей в XIV–XV вв. // Человеческий капитал. 2023. № 2 (170). С. 19–26.
189. *Носов А.В.* Природно-географические характеристики места расположения будущего монастыря в житиях преподобных XIV–XV вв. в контексте сакрализации пространства // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2023. № 3 (93). С. 29–47.
190. *Носов А.В.* «Духовная брань» преподобных в XIV–XV вв. в ходе сакрализации пространства // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2022. № 1. С. 3–21
191. *Носов А.В.* Агиографы XV–XVII вв. об участии новгородских посадников в основании общежительных монастырей // Материалы IV Научных чтений памяти профессора В.А. Плугина. История России,

- русской культуры и русской церкви в IX—XVIII столетиях. М.: Снежный Ком М, 2022. С. 50–57.
192. *Носов А.В.* Вторая редакция жития прп. Авраамия Галичского: к вопросу о внесенных изменениях в текст первой редакции // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе. Труды IV Международной научной конференции. М.: Издательский дом МГУ, 2019. С. 254–260.
193. *Носов А.В.* Жития Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского об основании новых монастырей // История и культура Ростовской земли. 2020. Ростов: Изд-во Государственного музея-заповедника «Ростовский Кремль», 2021. С. 151–158.
194. *Носов А.В.* К вопросу о взаимосвязи природной и сакральной характеристики Соловков в Житии Зосимы и Савватия Соловецких // Поморские чтения – III. Сборник материалов. Мезень-Архангельск: Лоция, 2021. С. 77–85.
195. *Носов А.В.* К вопросу об изучении монашеской традиции Сергия Радонежского // Человеческий капитал. 2022. Т. 1. № 12 (168). С. 68–75.
196. *Носов А.В.* Кирилл Белозерский в Симоновом монастыре: штрихи к биографии святого // Восстанет цесарь в опустевшей земле: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова. СПб.: Алетейя, 2020. С. 80–88.
197. *Носов А.В.* Малоизученный список Летописца Солигаличского Воскресенского монастыря // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2021. № 100. С. 165–184.
198. *Носов А.В.* Начальная история монастыря прп. Арсения Коневского и Святая Гора Афон // Novogardia. 2019. № 4. С. 148–161.
199. *Носов А.В.* О некоторых особенностях монашеской традиции преп. Сергия Радонежского // Историческое обозрение. 2018. Т. 19. С. 61–63.

200. *Носов А.В.* Основатели монастырей и практики сакрализации пространства Русского Севера в конце XIV – первой четверти XV вв. // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. Выпуск 6: Шестые чтения памяти академика РАН Л.В. Милова. Материалы к международной научной конференции. Москва, 21–22 ноября 2019 г. М.: Издательский дом МГУ, 2019. С. 55–59.
201. *Носов А.В.* Уваровская редакция Жития Лазаря Муромского и начальный процесс сакрализации Обонежья в середине XIV века // Чтения памяти И.И. Кузнецова. Материалы Всероссийской конференции 12-13 ноября 2019 г. М., 2020. С. 224–232.
202. *Носов А.В.* Формирование сакральной топографии Муромского острова во второй половине XIV в. по Житию Лазаря Муромского // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2020. № 1 (17). С. 161–183.
203. *Охотина-Линд Н.А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб.: Глаголь, 1996. 245 с.
204. *Охотникова В.И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. Т. 2. Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. 772 с.
205. *Охотникова В.И.* Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. Т. 52. С. 293–347.
206. *Павлович Е.А.* К истории создания жития Сергия Нуромского // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под. ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. С. 17–28.
207. *Панченко О.В.* Зосима и Савватий Соловецкие // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2009. Т. 20. С. 365–384.
208. *Первушин М.В.* «Житие преподобного Евфросина Псковского»: некоторые аспекты изучения // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 13–164.
209. *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М.: Вече, 2019. 605 с.

210. *Пермиловская А.Б.* Крест в традиционной культуре и ландшафте Русского Севера // Вестник Томского государственного университета. История. 2022. № 75. С. 157–171.
211. *Пермиловская А.Б.* Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург, Архангельск, Ярославль: Изд-во Уральского отделения Российской академии наук, Правда Севера, Изд-во Ярославского государственного педагогического университета, 2013. 605 с.
212. *Петров А.Е.* Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV столетии // Древняя Русь: пересечение традиций / Под ред. В.В. Милькова. М.: НИЦ «Скрипторий», 1997. С. 395–419.
213. *Петрова М.И.* Монастыри Карелии в Кирьяжском погосте к концу XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2021. № 1 (83). С. 26–45.
214. *Петрухин В.Я.* Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. 760 с.
215. *Петрухин В.Я.* Конь // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 245–247.
216. *Печников М.В.* Иоанн, архиеп. Новгородский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 23. С. 189–204.
217. *Печников М.В., Семячко С.А.* Дионисий Глушицкий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2007. Т. 15. С. 249–256.
218. *Пигин А.В.* «И от своего отечества изгнани быша»: утраченный эпизод в Житии Александра Ошевенского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2022. № 22 (88). С. 158–168.
219. *Пигин А.В.* Житие Лазаря Муромского // Новый Олонецкий патерик. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С. 40–42.
220. *Пигин А.В.* Известия о новгородском архиепископе Василии Калике в Житии Лазаря Муромского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2018. № 3 (73). С. 110–117.

221. *Пигин А.В.* К изучению Жития Павла Обнорского // Русская историческая филология: Проблемы и перспективы. Доклады Всероссийской научной конференции памяти Н.А. Мещерского. Петрозаводск: Периодика, 2001. С. 322–330.
222. *Пигин А.В.* Кирилл Челмогорский // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 342–348.
223. *Пигин А.В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 52. С. 225–292.
224. *Пигин А.В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 331–334.
225. *Пигин А.В.* Пространная редакция Жития Александра Ошевенского // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб.: Пушкинский дом, 2017. Т. 3. С. 206–309.
226. *Плигузов А.И.* Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютонвиль: Археографический центр, 1993. 156 с.
227. *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999. 718 с.
228. *Поletaева Е.А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург: Б/и, 1998. С. 198–215.
229. *Поletaева Е.А.* Топосы пустынножительства и духовные поиски старообрядчества конца XVII–начала XVIII века // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2020. Вып. 4 (16). С. 53–69.
230. *Полознев Д.Ф.* Патриарх Никон шатровых храмов не запрещал, или еще раз о пользе обращения к источникам // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2007 г. Ростов: Изд-во Государственного музея-заповедника «Ростовский Кремль», 2008. С. 6–26.

231. *Полоцкая О.В., Черкасова М.С.* Духовное завещание прп. Феодосия (Суморина) (1567) // Вестник церковной истории. 2016. № 3/4 (43/44). С. 5–27.
232. *Понырко Н.В.* Житие Макария Желтоводского и Унженского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 291–293.
233. Преподобный Димитрий Прилуцкий. Житие и Служба / Изд. подгот. С.А. Семячко, Ф.В. Панченко. Вологда: Б/и, 2018. 383 с.
234. Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец / Подгот. текстов, перевод, исслед. Е.Э. Шевченко. СПб.: Пушкинский дом, 2014. 409 с.
235. *Прилуцкий Д.Ф.* Историческое описание Городецкого Авраамиева монастыря в Костромской губернии. СПб.: типография Королева и комп., 1861. 57 с.
236. *Прихотько К., иер.* Стефан Махрицкий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2022. Т. 66. С. 280–289.
237. *Прохоров Г.М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 312 с.
238. *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1968. Т. 33. С. 86–108.
239. *Прохоров Г.М.* Паисий Ярославов // Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 156–160.
240. *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 167–177.
241. *Прохоров Г.М.* Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб.: Наука, 1991. С. 136–162.
242. *Прохоров Г.М., Розов Н.Н.* Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 353–378.

243. Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.О. Православие в Карелии (XV – первая треть XX вв.). М.: Круглый год, 1999. 203 с.
244. Разумовская И.М. Кострома. Л.: Художники РСФСР, 1989. 206 с.
245. Ранчин А.М. Памятники Борисоглебского цикла: текстология, поэтика, религиозно-культурный контекст. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. 511 с.
246. Рассел Дж.Б. Князь тьмы: добро и зло в истории человечества. СПб.: Евразия, 2001. 407 с.
247. Розанов С.П. Отрывки из неизвестной древнейшей редакции Жития Авраамия Галичского-Городецкого-Чухломского. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1912. 11 с.
248. Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Наука, 2003. 252 с.
249. Романенко Е.В. Основатели монастырей на Руси: их социальный и образовательный статус (XIV–XVII вв.) // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М.: РОССПЭН, 2020. С. 26–41.
250. Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 327 с.
251. Романов К.К. Антиминсы XV–XVII вв. собора Рождества пр. Богородицы в Ферапонтове-Белозерском монастыре // Известия Комитета изучения древнерусской живописи. Вып. I. Пг.: Гос. изд-во, 1921. С. 21–46.
252. Романова А.А. Иосифо-Волоколамский патерик // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2011. Т. 26. С. 122–124.
253. Романова А.А., Рыжова Е.А. Иоасаф // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 25. С. 183.
254. Рохлина А.М. Семантика монастырского пространства в житиях севернорусских подвижников 14-15 веков // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы Международной научной конференции 5–6 декабря 2005 года. СПб.: Лема, 2005. С. 147–151.

255. Руди Т.Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 431–500.
256. Руди Т.Р. О топосе адаманта в древнерусской книжности // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. Т. 63. С. 3–28.
257. Руди Т.Р. Об одном мотиве житий преподобных («вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь Ольги Андреевны Белобровой. М.: Индрик, 2006. С. 15–36.
258. Руди Т.Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // Русская агиография. СПб.: Пушкинский дом, 2011. Т. 2. С. 517–530.
259. Руди Т.Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. Т. 1. С. 59–101.
260. Рыжова Е.А. Архитектоника русской агиографии: композиционный эпизод «выбор места основания монастыря или храма» (Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции) // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 51–84.
261. Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 422–440.
262. Рыжова Е.А. Сюжетный мотив «поставленне креста на месте основания монастыря» в агиографической традиции Русского Севера // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей к 80-летию О. А. Белобровой / Под ред. М. А. Федотовой. М.: Индрик, 2006. С. 37–58.
263. Савваитов П.И. Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписной к нему Дедовской Троицкой пустыни. Вологда: Б/и, 1896. 52 с.
264. Сакрализация // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарика, 2006. С. 745.
265. Сакрализация // Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия», 1983. С. 589–590.

266. Святое Евангелие с приложениями. Клин: Христианская жизнь, 2007. 541 с.
267. Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подг. Г.М. Прохоровым и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 416 с.
268. *Семячко С.А.* Вологодские жития «второго поколения» // Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 5–24.
269. *Семячко С.А.* Григорий Пельшемский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2006. Т. 12. С. 536–541.
270. *Семячко С.А.* Из истории вологодской агиографии (жития Дмитрия, Дионисия, Григория) // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2003. С. 11–68.
271. *Семячко С.А.* К истории текста Жития Григория Пельшемского // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2006. Т. 57. С. 617–632.
272. *Семячко С.А.* Тексты старческой традиции в списках инока Ефросина // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. СПб.: Издательство Пушкинский дом, 2014. С. 124–154.
273. *Семячко С.А.* Устав преподобного Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 450–459.
274. *Серебрякова М.С.* Древнерусские летописи об основании монастырей XI–XVI вв. // Ферапонтовские чтения 2004–2006 гг. Вып. 1. Сборник исследовательских работ. Вологда: Б/и, 2007. С. 4–84.

275. *Серебрякова М.С.* Жития преподобных Кирилла и Ферапонта как исторический источник сведений об основании белозерских монастырей / ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2006. Т. 57. С. 180–189.
276. *Серебрякова М.С.* О дате основания Ферапонтова монастыря // История и культура Ростовской земли. 2000. Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2001. С. 32–38.
277. *Серебрякова М.С.* О начале Кириллова и Ферапонтова монастырей // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда: ПФ Полиграфист, 2003. Вып. 5. С. 16–42.
278. *Силкин А.А.* «Богоматерь Коневская» и афонская икона Коневского монастыря // Россия и Христианский Восток. М.: Индрик, 2004. С. 155–162.
279. *Синицына Н.В.* Русское монашество и монастыри, X–XVII вв. // Православная энциклопедия. РПЦ. М.: Православная энциклопедия, 2000. С. 305–324.
280. Словарь библейских образов / Под ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана III. СПб.: Библия для всех, 2005. 1423 с.
281. *Смирнов С.К.* Историческое описание Махрицкого монастыря. М.: Университетская типография, 1852. 33 с.
282. *Смолич И.К.* Русское монашество (988–1917). Жизнь и учение старцев. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999. 606 с.
283. *Соколов М.Н.* Принцип рая. М.: Прогресс-традиция, 2011. 703 с.
284. *Соколова Н.В.* Отражение в книжной традиции миссионерской деятельности прп. Макария Желтоводского и Унженского // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород: Миссионерский отдел Московского патриархата, 1999. С. 226–231.
285. *Сосновцева Е.Г.* Житие Паисия Угличского. Исследование и тексты. М.: Издательский дом ЯСК, 2020. 286 с.
286. *Сосновцева Е.Г.* Кассиан Грек // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2013. Т. 31. С. 487–495.

287. *Сосновцева Е.Г.* Паисий (Гавренев) // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2019. Т. 54. С. 215–220.
288. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Издание Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, 1902. Т. 2. 1802 стб.
289. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Издание Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, 1912. Т. 3. 272 стб.
290. *Столяров В.П.* Духовно-символическое пространство сакральных комплексов России как объект национального наследия (на примере Соловецкого архипелага) // Ставрографический сборник. Кн. 1. М.: Древлехранилище, 2001. С. 113–129.
291. *Суворов Н.* Описание Павло-Обнорского монастыря Вологодской епархии. Вологда: Типография Губернского правления, 1866. 67 с.
292. *Тарасов А.Е.* «Большой рай для всех людей»: О чувстве природы русского средневекового книжника (историографические заметки) // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 5 (23). С. 526–535.
293. *Тарасов А.Е.* Архиепископ Ростовский Никандр и церковное строительство в Сольвычегодске середины XVI века // История и культура Ростовской земли, 2013. Ростов: Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль», 2014. С. 33–49.
294. *Тарасов А.Е.* Был ли епископ Иоасаф Вологодский игуменом Краснохолмского Антониева монастыря? // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2019. № 1 (75). С. 115–119.
295. *Тарасов А.Е.* Еще раз о правовых основаниях создания монастырей на Руси // Новые исторические перспективы: от Балтики до Тихого океана. 2021. № 4 (25). С. 6–13.
296. *Тарасов А.Е.* Ещё раз о символике наказания новгородских еретиков в 1490 г. // Восстанет цесарь в опустевшей земле: люди, время и

- пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова СПб.: Издательский дом МГУ, 2020. С. 194–206.
297. *Тарасов А.Е.* Иосифо-Волоколамский монастырь и проблема основания русских обителей в XV веке // *Novogardia*. № 4. 2019. URL: <http://www.novogardia.info/index.php/1k/article/view/145/138#> (дата обращения: 11.01.2021)). С. 162–171.
298. *Тарасов А.Е.* Природа, житийная топка и традиционная культура: к вопросу об основании монастырей на Русском Севере // *Вестник Университета Дмитрия Пожарского*. № 1 (17). 2020. С. 201–224.
299. *Тарасов А.Е., Линников Д.Д.* К истории Троицкого монастыря на Муезере и его Никольской церкви // «История просвещения Европейского Севера»: материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Восьмые Феодоритовские чтения. Североморск; СПб.: Ладан, 2016. С. 99–109.
300. *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // *Русская агиография*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. Т. 1. С. 3–58.
301. *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского севера. Архангельск: Издательство Поморского международного педагогического университета, 1993. 220 с.
302. *Терентьева Е.Э.* Житие Ферапонта Белозерского // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 1. С. 339–341.
303. *Титов А.А.* Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М.: Печатня А. Снегиревой, 1911. 154, II с.
304. *Титов А.А.* Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890.
305. *Толстой Н.И.* Болото // *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под ред. Н.И. Толстого*. М.: «Международные отношения», 1995. Т. 1. С. 228–229.
306. *Толстой Н.И.* Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // *Живая старина*. 1994. № 2. С. 18–19.

307. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 509 с.
308. *Топоров В.Н.* Крест // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 12–15.
309. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
310. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1. 875 с.
311. *Третьякова С.В.* Святые реликвии белозерских монастырей // Европейский Север в судьбе России: общее и особенное исторического процесса: Материалы научной конференции (5–6 февраля 2004 г.). Вологда: Вологодский институт права и экономики, 2005. С. 150–156.
312. *Троицкий Н.И.* Крест Христа – «Древо жизни» // Ставрографический сборник. Кн. 2: Крест в Православии. Сборник статей. М.: Древлехранилище, 2003. С. 15–40.
313. *Трубачев А., игум., Кучкин В.А.* Андроник Московский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 421–423.
314. *Усачев А.С.* Жизнеописание святого: между устным рассказом и литературным топосом (на материале Жития Козьмы Яхромского) // Восточная Европа в древности и средневековье: устная традиция в письменном тексте. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010. С. 256–260.
315. *Усачев А.С.* Косма Яхренский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2015. Т. 38. С. 207–214.
316. *Усачев А.С.* Списки и источники Жития Козьмы Яхренского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 2 (44). С. 25–36.
317. *Усачева В.В.* Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2010. Т. IV. № 1. С. 130–163.

318. *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 608 с.
319. *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1.* М., 2012. С. 17–65.
320. *Федорова И.В.* Макарий Желтоводский. Житие // *Православная энциклопедия.* М.: Православная энциклопедия, 2016. Т. 42. С. 410–424.
321. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. 268 с.
322. *Федотова М.А.* К вопросу о Житии Саввы Вишерского // *ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.* Т. 52. С. 544–560.
323. *Флоренский П.А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Прометей.* М.: Молодая гвардия, 1990. Т. 16. С. 396–410.
324. *Флоровский Г., протоиер.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
325. *Флоря Б.Н.* «Откровение» Мефодия Патарского и учение о Москве как «Третьем Риме» // *Вестник церковной истории.* 2017. № 1-2 (45-46). С. 147–140.
326. *Флоря Б.Н.* Даниил, митрополит // *Православная энциклопедия.* М.: Православная энциклопедия, 2006. Т. 14. С. 66–76.
327. *Цветков И.Ф.* О древних антиминсах, находящихся в Калужской архиерейской ризнице, в связи с историей антиминса вообще // *Калужская старина.* Калуга: Типо-литография Губернского правления, 1903. Т. 3. С. 7–42.
328. *Черкасова М.С.* Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв. Исследование и опыт реконструкции. Вологда: Древности Севера, 2012. 575 с.
329. *Черный А., иером.* Александр Куштский // *Православная энциклопедия.* М.: Православная энциклопедия, 2000. Т. 1. С. 527–528.

330. *Черный В.Д.* Русские средневековые сады. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 174 с.
331. *Шаляпин С.О.* Христианизация коренных народов Европейского Севера России: этапы, факторы, последствия (XIII–XVIII вв.) // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России. Архангельск: Изд-во Поморского университета, 2006. С. 280–290.
332. *Шамина И.Н.* Житие преподобного Арсения Комельского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 2 (20). С. 105–125.
333. *Шамина И.Н.* Ограды русских монастырей начала XVIII в. по переписным книгам 1701–1705 гг. // Жизнь в Российской империи: новые источники в области археологии и истории XVIII века. М.: Институт археологии РАН, 2018. С. 113–116.
334. *Шамина И.Н.* Описание имущества вологодского Павлова Обнорского монастыря 1701–1702 годов // Вестник церковной истории. М., 2010. С. 17–107.
335. *Шамина И.Н.* Павел Обнорский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2019. Т. 53. С. 713–721.
336. *Шаромазов М.Н.* Антиминс 1409 года из собрания Кирилло-Белозерского музея-заповедника и начальный период истории Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник VI. М.: Индрик, 2002. С. 25–32.
337. *Шахнович М.М.* Троицкий Муезерский монастырь в Западном Беломорье: археологический аспект // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2020. Т. 42. № 4. С. 8–18.
338. *Шевченко Е.Э.* Преподобный Мартиниан, Белозерский чудотворец. СПб.: Пушкинский дом, 2014. 416 с.
339. *Шмеман А., протоиер.* Исторический путь Православия. М.: Омофор, 2016. 416 с.

340. *Шмитт Ж.-К.* Сакральное // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2003. С. 446–450.
341. *Шокарев С.Ю.* Андрей Большой Углицкий. Судьба и эпоха. Углич: Углече Поле, 2022. 421 с.
342. *Штайндорфф Л., Доронин А.В.* Вступительное слово составителей сборника // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М.: РОССПЭН, 2020. С. 4–7.
343. Энциклопедия русского игумена XIV—XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского: Российская Национальная Библиотека, Кирилло-Белозерское собрание, № XII / Отв. ред.: Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 447 с.
344. *Юрганов А.Л.* Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М.: Наука, 2006. 431 с.
345. *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежителства. М.: Языки славянских культур, 2008. Т. 1. 688 с.
346. *Яблонский В.П.* Пахомий Серб и его агиографические писания. Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб.: Синодальная типография, 1908. XVI, 314, CXIV с.
347. *Янин В.Л.* Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М.: Наука, 1990. 381 с.
348. *Яхонтов И.А.* Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань: Типография университета, 1882. 377 с.
349. *Яцык С.А.* Тренды в изучении святости // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / Отв. ред. С.А. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. С. 5–15.
350. *Jaaskinen A.* The Icon of the Virgin of Konevitsa. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 1971. 260 p.

351. *Livanos N.* The protective water and miraculous icons. An aspect of hierotopy on Mount Athos // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Феория, 2017. С. 319–329.

Приложение № 1

Таблица встречаемости общих признаков сакрализации пространства в памятниках агиографии

Преподобный основатель монастыря	Время жизни	Время создания жития	Природно-географическая характеристика	Крест	Икона	Келья (хижина)	Часовня	Духовная брань	Завершение сакрализации с появлением храма
Сергий Радонежский	03.05.1314 - 25.09.1392	1417 - 1418 гг.	отрицательная	нет	нет	да	нет	да	нет
Кирилл Белозерский	1337 - 09.06.1427	1461 - 1462 гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Димитрий Прилуцкий	† 11.02.1406	до 1450 г.	отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Арсений Коневский	† 12.06.1447	середина - вторая половина XV в.	отрицательная	да	да	да	нет	да	да
Савва Вишерский	† 01.10.1460	1464 - 1472 гг.	нейтральная	да	нет	да	нет	да	да
Дионисий Глушицкий	1362/63 - 01.06.1437	1495 г.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	нет
Григорий Пельшемский	1350-е гг. - 30.09. после 1449/50 г.	конец XV в.	отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Зосима и Савватий Соловецкие	† 17.04.1478, † 27.09.1434/35	1480-е гг. - 1503 г.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Евфросин Псковский	1386 - 15.05.1481	1480-е гг.	нейтральная	нет	нет	да	да	да	нет
Пафнутий Боровский	1394 - 01.05.1477	начало XVI в.	нейтральная	нет	нет	да	нет	нет	сакрализации нет
Павел Обнорский	1317 - 10.01.1429	не позднее 1530-х гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Иосиф Волоцкий	02.11.1439 - 09.09.1515	1546 г.	нейтральная	нет	нет	да	нет	нет	сакрализации нет

Кассиан Учемский	1432 (?) - 4.10.1504 (1509?)	середина 1540-х гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	нет	да
Преподобный основатель монастыря	Время жизни	Время создания жития	Природно-географическая характеристика	Крест	Икона	Келья (хижина)	Часовня	Духовная брань	Завершение сакрализации с появлением храма
Ферапонт Белозерский	1337 - 27.05.1426	1547 - 1549 гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Авраамий Галичский	† 20.07.1375	1550-е гг.	нейтральная	нет	да	да	да	нет	да
Макарий Калязинский	1401 - 17.03.1483	конец 1540-х - 1550-е гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	нет
Макарий Унженский	1349 (?) - 25.07.1444 (?)	середина XVI в.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Савва Крыпецкий	† 28.08.1495	1554 - 1555 гг.	отрицательная	нет	нет	да	нет	нет	да
Козьма Яхренский	† не позднее 1477	1550 - 1560-е гг.	нейтральная	нет	да	да	нет	да	нет
Стефан Махрицкий	† 14.07.1406	1560 - 1563 гг.	отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Александр Ошевенский	17.03.1427 - 20.04.1479	1567 г.	отрицательная	да	нет	да	нет	да	да
Александр Куштский	17.03.1371 - 09.06.1439	1575 г.	отрицательная	да	нет	да	нет	нет	да
Сергий Нуромский	† 07.10.1412	1584 г.	отрицательная	да	нет	да	да	да	да
Пахомий Нерехтский	† 21/23.03.1384	конец XVI в. (или 1380 - 1390-е гг.?)	положительная + отрицательная	нет	да	да	нет	нет	да
Иаков Железноборовский	† 10.04.1442	конец XVI - начало XVII вв.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	нет	да
Паисий Угличский	1397 (?) - 06.06.1504	конец XVI - начало XVII вв.	положительная + отрицательная	нет	нет	да	нет	нет	да

Лазарь Муромский	† 08.03.1391 (?)	первая треть XVII в.	отрицательная	да	да	да	да	да	да
Преподобный основатель монастыря	Время жизни	Время создания жития	Природно-географическая характеристика	Крест	Икона	Келья (хижина)	Часовня	Духовная брань	Завершение сакрализации с появлением храма
Кирилл Челмогорский	09.1285 - 08.12.1367 (или XV - XVI вв.?)	вторая половина XVII в.	положительная + отрицательная	нет	нет	да	да	да	нет
Ефрем Перекомский	† 1486 (?)	вторая половина XVII в.	отрицательная	нет	нет	да	нет	да	да
Иона Климецкий	1464 - 06.06.1534	XVIII в. (не позднее 1766 г.)	положительная + отрицательная	да	да	да	да	нет	да
Сказание о Спасо-Каменном монастыре	-	1481 г.	отрицательная	нет	нет	да	да	да	да
Сказание о Валаамском монастыре	-	1550 - 1560-е гг.	положительная + отрицательная	да	нет	да	нет	да	да

Приложение № 2

Диаграммы к Приложению № 1



