

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82-343.5

О.Н. Бахтина

**ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА ЖИТИЙНЫХ ТЕКСТОВ РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ (КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ
И КОД КУЛЬТУРЫ)**

На материале анализа текста Жития Сергия Радонежского, памятника древнерусской литературы XV в., показано, что именно герменевтический подход к изучению житийных произведений позволяет решить проблему несоответствия религиозного по своей направленности текста и чисто литературоведческого инструментария его анализа.

Ключевые слова: историческая поэтика; агиография; жанр; герменевтика.

Жития как самый распространенный в средневековой литературе жанр давно привлекают внимание исследователей. Еще В.О. Ключевский в XIX в. в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» [1] сформулировал подход к житийным текстам как своеобразному отражению реальных событий русской истории, что породило значительную исследовательскую традицию [2, 3, 4, 5]. В то же время в результате своих изысканий выдающийся историк пришел к парадоксальному выводу: в житиях почти нет исторических фактов. Жития отличаются от биографий Нового времени как икона отличается от портрета. При этом исследователь подчеркнул, что жития русских святых представляют нам уникальные сведения об «участии «нравственной силы» в расчищении места для истории русского народа» [1. С. 7]. Таким образом, была впервые сформулирована задача особого подхода к изучению житийных текстов как текстов, свидетельствующих о «нравственной силе» русского народа.

Закономерно, что в литературоведении существует целое направление, изучающее древнерусские жития. Классической работой по рассмотрению структуры житийного жанрового канона до сих пор остается исследование Хр. Лопарева [6], также широко известными медиевистам являются монографии [7, 8, 9]. Много внимания уделяется изучению конкретных памятников житийной традиции и общим вопросам жанра в Отделе древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). Именно здесь были определены основные подходы и принципы в изучении «агиографического» стиля Древней Руси. Еще в 1964 г. В.П. Адрианова-Перетц сформулировала задачи изучения житийной литературы: «В ряду актуальных задач, стоящих перед литературоведением, анализ способов изображения действительности в разнообразных жанрах религиозной литературы должен занять весьма значительное место» [10. С. 42]. Выдающийся ученый-медиевист в обстановке идеологического давления писала: «Само представление наше о кругозоре древнерусского писателя (и читателя) останется односторонним, если мы не будем учитывать и те идейно-художественные впечатления, какие он получал от жанров, облеченных в религиозную фор-

му» [10. С. 42]. В.П. Адрианова-Перетц в названной статье подвела итог тому, что уже было «наработано» к этому времени «древниками» в изучении агиографии. Так, ею были отмечены работы И.П. Еремина и Д.С. Лихачева, В.В. Виноградова.

В статье 1949 г. «Киевская летопись как памятник литературы» И.П. Еремин представил агиографический идеал. По мнению исследователя, автор летописной повести стремился «устранить все черты его (князя) индивидуального характера: только освобожденный от всего «временного», всего «частного» и «случайного», человек мог стать героем агиографического повествования – обобщенным воплощением добра и зла, «злодейства» или «святости» [11. С. 85]. В этом ученый видит стремление летописца свести все многообразие действительности к некоему «абстрактному идеалу», каким являлся в советское время идеал христианский. Но важно, что агиографический стиль уже наделялся идеальной природой, здесь формировалась «норма» христианского поведения, вырабатывались определенные приемы представления нормы жизни настоящего христианина – «умилительная чувствительность», «цветистая, патетическая фразеология», панегиризм и лиризм.

Д.С. Лихачев в монографии 1958 г. «Человек в литературе Древней Руси», оказавшей большое влияние на развитие литературоведческой науки XX в., «рассмотрел художественное видение человека в древнерусской литературе и художественные методы его изображения» [12. С. 3]. Этот акцент на художественности древнерусской литературы не случаен. Четкое объяснение этому мы находим в статье редакционной коллегии к юбилейному тому Трудов отдела древнерусской литературы, посвященному 90-летию академика Д.С. Лихачева. Авторы статьи пишут: «Когда новая власть «не шутя повела наступление на старые культурные традиции, на христианство и другие верования, а вместе с ними – на независимую науку, как если бы именно она служила опорой «религиозному невежеству»... академик А.С. Орлов указал спасительный путь, который давал легальное прикрытие историко-филологическим исследованиям. Это был путь эстетической критики» [13. С. 3]. Так возникла идея литературного анализа древнерусских текстов, широко распространенная до сегодняшнего дня в медиевистике. Несомненно, в науке о литературе в XX в. термин «художественность» приобретает расширительное значение. Художественность обнаруживается и в тех культурных памятниках, которые не являлись произведениями собственно искусства как эстетического феномена.

В те же годы были отмечены и языковые особенности агиографии, которая основывалась на церковнославянском языке. В.В. Виноградов писал: «Этот стиль целиком базируется на системе церковнославянского языка и вместе с тем связан со строго определенными книжно-славянскими формулами изображения действий и переживаний человека, с церковно-книжными приемами изображения внутренней сущности представителя той или иной религиозно-моральной категории лица, его внешнего облика и всего уклада его поведения. Ярлык – агиографический – слишком общ, но в основном подходящ. Важно лишь изучить вариации и разновидности этого стиля в историческом движении» [14. С. 117]. Таким образом был указан и путь изучения языка агиографических сочинений, но лишь последние десятилетия от-

мечены исследовательским интересом к функционированию языка в житийных текстах [15, 16].

Тем не менее в настоящее время сохраняется взгляд на житие как на исторический источник. Как справедливо пишет В. Лепахин, жития изучаются для сбора исторических, бытовых данных по «истории колонизации» определенных российских территорий, например Русского Севера, для получения биографических сведений о жизни святителя, преподобного или благоверного князя, для «реконструкции средневекового мировоззрения». Жития исследуются и в историко-литературном плане. «При этом досконально изучаются те фрагменты житийного текста, которые идут вразрез с агиографическим канонem, что позволяет интерпретировать житие как предтечу бытовой повести и даже романа, то есть видят в житиях то, что ведет к современной литературе или что приемлемо с позиций современной эстетики, даже если это «эстетичное» разрушает житие как жанр» [17. С. 260]. Жития как «литературные памятники» служат материалом для разработки древнерусской эстетики и поэтики древнерусской литературы, но часто это делается без учета глубокой связи этой литературы с христианской культурой. Литературоведы рассматривают либо текстологические проблемы истории текста, либо сюжет, композицию и принципы создания образа святого, либо топоры житийных текстов [18–23], что явно недостаточно для понимания произведений церковной литературы, тесно связанных с литургической практикой, с христианской культурой в целом.

С точки зрения христианства, жития «как литература спасения» призваны духовно преображать человека, поэтому такие тексты нуждаются в особом инструментарии для анализа. На это и должны быть направлены усилия исторической поэтики как научной дисциплины. Действительно, историческая поэтика сегодня не только исследует генезис некоторых приемов и принципов словесного творчества, но и «расшифровывает» произведения других эпох – художественных, религиозных, научных и др., т.е. ставит вопрос об определенном культурном коде [24], который должен знать ученый, занимающийся культурной интерпретацией [25] произведения другой исторической эпохи.

Задача правильного прочтения житийного текста ставит перед исследователем проблему «воссоздания» мира Древней Руси в современных нам категориях и понятиях, хотя картина жизни древнего мира принципиально отличается от нашего миропонимания, что, в свою очередь, диктует поиск нового способа интерпретации текстов прошлых эпох, опирающегося на авторские, а не на исследовательские представления о мире. Сегодня этот подход называется собственно герменевтическим подходом.

Конкретную методику герменевтического анализа текстов разработал Х.-Г. Гадамер. Чем принципиально отличается герменевтический подход от позитивистского, так это тем, что исследователя интересует не точный перевод языка текста, а концепт смысла. Речь идет о выявлении в текстах прошлых эпох новых уровней информации, до сих пор еще не бывших предметом внимания ученых. Для этого необходимо «описать «грамматику и морфологию» языка культуры, которую использовал автор текста, определить логику, согласно которой строился текст, установить ТИП информации, за-

ложенной в тексте. Это возможно, как считают гуманитарии нашего времени, через методику выявления и содержательного наполнения КОНЦЕПТОВ. Концепты, или основные понятия, русской культуры устойчивы и постоянны, «сама духовная культура всякого общества состоит в значительной степени в операциях с этими концептами» [26. С. 7; 27, 28]. Таким образом, главная задача, стоящая перед современным исследователем словесной культуры прошлого, – это понять цель написания текста и через основные концепты национальной культуры определить ту информацию, которую хотел оставить автор и которую пытается воспринять сегодняшний читатель и исследователь. До недавнего времени понимание текста прошлых эпох превращалось в пересказ, сопровождавшийся некоторыми концептуальными соображениями ученого, но сегодня подвергается сомнению сама идея полного тождества мышления и объяснения мира человека Средневековья и современного человека.

Можно привести несколько примеров современного анализа житийных текстов. В работе А.В. Александрова «Образный мир агиографической словесности» выделяется особый макротекст – «жития святых», являющийся органической частью литературы Киевской Руси. Автор пишет: «В изучении образа человека в житии святого необходимо исходить из того, что он возникает на пересечении семантических полей двух видов – «обобщения и факта», которые легко обнаружить в образной системе любого жития» [21. С. 5]. При этом в обобщении различается «некая каноническая религиозная идея или моральная сентенция, которая и реализуется на уровне поведения персонажа, в сюжете произведения, авторском облике» и т.д. Кроме того, в каждом житии есть «лица и события Священной истории», которые образуют «символический образный ряд», состоящий из литературных персонажей. Именно эти персонажи «своей вненаходимостью репрезентируют «инобытие», сопричастное реальной жизни». И третьим проявлением «общего» элемента в житийном тексте, считает А.В. Александров, является отражение в литературном произведении обрядов, архетипов, мифологических мотивов и комплексов коллективного бессознательного, которые отождествляют явления природной и духовной жизни. Наличие символического плана в житиях, как и в других произведениях христианского искусства, несомненно. Но следующее наблюдение исследователя вызывает ряд вопросов. «Связь между символическим образным рядом и биографией святого характеризуется не императивностью, а скорее ассоциативностью и необязательностью. Именно она открывает возможности для развития авторской индивидуальности и привносит в его ремесло творческую струю» [21. С. 6].

Эти размышления исследователя, конечно, отражают специфику житийных произведений, но лишь отчасти, не прояснено главное: для чего и как писались жития. Есть ли образная система в житийных текстах, как в текстах литературы Нового времени, можно ли говорить о литературных персонажах в отношении древнерусской литературы, в которой, как известно, не было художественного вымысла? Как следует понимать слова о необязательности связи между символическим образным рядом и биографией святого? Эти и другие вопросы возникают в связи с тем, что язык научного дискурса не соответствует материалу исследования. По мысли А.В. Александрова, в образе

человека житийного произведения можно выделить четыре слоя интерпретационного толкования: исторический, дидактико-аллегорический, символический и мифопоэтический. С этим можно согласиться, но как через эти интерпретации уловить, объяснить и понять, что такое святость, почему агиография есть «святопись»? В опубликованных материалах к спецкурсу «Поэтика житийной литературы Киевской Руси» А.В. Александров обращается к сюжетным мотивам Жития Феодосия Печерского, идее духовного совершенствования человека в житийной литературе названного периода, к поэтике имен святых в ранней древнерусской агиографии, чтобы объяснить особенности построения образа святого в «агиографической прозе». На примере анализа имен таких святых, как Феодосий Печерский, Авраамий Смоленский и др., делается убедительный вывод о связи имени святого с лексическим контекстом, показывается, как происходит сакрализация имени, обожение святого, установление мистических связей между святым и географическим пространством, где он совершал свой духовный подвиг. В целом работа представляет собой яркий пример применения современного литературоведческого инструментария для анализа житийных произведений и в то же время некоторого «сопротивления» исследуемых текстов.

Монография С.В. Минеевой «Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких)» [22] посвящена проблемам комплексного анализа древнерусских житий. Комплексный анализ, по мнению исследовательницы, заключается в «воссоздании полной литературной истории» произведения древнерусской литературы. Изучив текстологию 360 списков Жития Зосимы и Сааватия Соловецких, С.В. Минеева приходит к «новой концепции истории текста» этого популярнейшего памятника литературы Древней Руси. Под литературоведческим анализом в данной работе традиционно понимается жанровый подход для выявления содержательных и стилистических особенностей текста в «их единстве». С другой стороны, исследовательница пишет о том, что жития являются церковным жанром, который изначально возник для «удовлетворения потребностей церкви и христианского общества». Совершенно верно замечено, что агиография призвана была воплотить в литературе христианское учение об идеальном человеке, святом подвижнике. Главные содержательные черты житийного жанра составляют «развитое христианской антропологией учение «об образе и подобии Божию» и закрепившиеся в теории и практике христианского аскетизма представления о путях достижения этого идеала» [22. С. 11]. Но неясно, на основании чего делается вывод о «более человеческой» и «более обмирщенной» русской святости, отразившейся в преподобническом житии, ведь не было дано общего понятия о том, что есть святость. В заключении делается вывод о необходимости комплексного подхода в изучении древнерусских текстов, который и позволяет подготовить научное издание. Научное издание сохранившихся списков памятника, несомненно, поможет представить литературную историю текста, но не позволит в полной мере адекватно понять произведение другой культуры и другого исторического времени.

В Методических указаниях к практическим занятиям по курсу древнерусской литературы сыктывкарских исследователей «Древнерусская литера-

тура. Летописание и агиография Киевской Руси» [23] предлагаются традиционные вопросы и задания: «В какой мере Нестор в Житии Феодосия удовлетворил все требования агиографического стиля изображения святого и выдержал традиционную сюжетную схему житийного повествования? В чем состоит художественное своеобразие написанного Нестором жития? Что нового и необычного вносит в агиографический образ Феодосия рассказ о его вмешательстве в междукняжескую распрю? Какие отнюдь не агиографические качества проявляет в Феодосии этот эпизод? Какие идейно-художественные задачи помогло решить Нестору новеллистическое построение второй части жития?» [23. С. 15–16].

Т.Ф. Волкова в статье «Принципы анализа произведений древнерусской агиографии» обращает внимание студентов на то, что «правильное осмысление и оценка любого агиографического текста невозможны без понимания особенностей художественного метода, которым пользовались средневековые агиографы. Метод этот основан на двух главных принципах повествования: последовательной идеализации героев и абстрагировании» [23. С. 20]. Кроме того, отмечает исследовательница, было стремление к конкретным фактам. Столкновение абстрагирования с конкретизацией вело к разрушению агиографического канона. Автор статьи обнаруживает в житиях элементы беллетристики, «разнообразные приключения героев». Все это, по мнению автора методических рекомендаций, способствовало разработке новых приемов изображения душевной жизни человека, обогащало «сюжетно-композиционный опыт литературы». В таком случае не остается места для уяснения специфики житийных текстов как текстов христианской культуры. В определении агиографии как жизнеописания святого делается акцент на описании жизни, а не на святости. Категория святости вообще не рассматривается, а главной целью анализа становится проникновение в «тайну художественного своеобразия» агиографических сочинений.

Приведенные примеры анализа житийных текстов современными литературоведами свидетельствуют о том, что эти тексты воспринимаются как литературное явление без учета их религиозной специфики.

Сравнительно недавно был заявлен новый подход к лингвоантропологическому анализу образов святых. Показательно появление таких работ, как диссертация В.П. Завальникова «Языковой образ святого в древнерусской агиографии (Проблематика взаимной обусловленности лингвистического и экстралингвистического содержания языкового образа человека в определенной социокультурной ситуации)» (2003) [29], в которой была поставлена цель описать языковой образ человека на материале древнерусских текстов о святых и представить это как «когнитивно-семантическую лингвоантропологическую модель с учетом своеобразия содержания и назначения житийных текстов». Главным функциональным понятием в работе стало понятие «языковой аксиологической доминанты» и были выделены следующие языковые доминанты: «вера в Бога и страх перед ним, аскеза, мудрость, духовное совершенствование, ответственность перед Богом» и др. Все это связано с особой «ментально-аксиологической картиной мира», которая предстает перед читателем и слушателем в житийных текстах. Эта картина мира характеризуется контрастными ценностными характеристиками: земное – небесное,

греховное – праведное, материальное – духовное, истинное – ложное и др., что обуславливает своеобразие описания жизни и подвижничества святых в древнерусской агиографии.

Подобного плана и работа Н.С. Ковалева «Древнерусский литературный текст: проблемы исследования смысловой структуры и эволюции в аспекте категории оценки» [30], где автор доказывает «сопряженность этических норм и оценки» при создании канонических текстов древнерусской литературы, отсюда именно аксиологические концепты выдвигаются на первый план в процессе текстообразования в литературе Древней Руси. Для древнерусского книжника существовала система нормативно-книжных текстов (Священное Писание и сочинения Отцов Церкви), которые были образцом и которые базировались на универсальных понятиях «добро» – «зло». Все последующие тексты христианской словесной традиции моделировались по этому же принципу, они имели «заданный смысл», определенный набор концептов. Задача исследователя – найти способ адекватного определения концептуализации действительности, например, в таких произведениях древнерусской литературы, как жития.

Несомненно, идя от византийской традиции, авторы агиографических текстов утверждали мысль о «совершенстве Бога» и «несовершенстве человека». Бог отождествлялся с концептами Благо, Любовь, Слово, Разум, Истина и т.д. Богу противостоял Дьявол, с которым связывается концепт Зла, темных сил, противостояния Богу и т.д. Автор текста подчеркивает свое несовершенство по сравнению с совершенством святого аскета, который также воплощает Истину, Волю, Разум, Совершенство. Именно эти параметры являются смыслообразующими факторами текстов христианской литературы. Адресат жития должен следовать заветам Евангелия и через веру устремляться к духовному совершенствованию как единственному средству спасения живой души.

Древнерусский текст, в данном случае житие святого, имеет ряд установок, сближающих его с нормативно книжными текстами, в то же время он содержит и элементы коммуникативной ситуации, т.е. он устремлен к решению задач воспитания социума и каждого человека определенной культуры. Автор жития должен воплотить Истину явными свидетельствами, представленными в текстах-образцах, опорными в моделировании заданного смысла, и в фактах самой реальности жизни, которые также должны быть интерпретированы в соответствии с заданием. Каждый новый текст о святом должен был подтвердить единственно правильный путь к Богу. Как видим, лингвисты в большей степени, чем литературоведы, обращаются к проявлению смысла житийного текста в связи с породившей его христианской культурой.

Итак, восприятие и анализ русских житий представляет собой «встречу сознания» современного человека с «умным деланием» древней аскезы, мистическим опытом духовных практик православия. Возникает вопрос, как понять этот опыт, как вступить в диалог с текстом, как описать научным языком полученные наблюдения и выводы?

По мнению С.С. Хоружего, современным гуманитариям необходимо прежде всего осмыслить восточнохристианский (православный) дискурс в универсуме европейского разума [31. С. 10 и др.]. Сегодня восточнохристи-

анский дискурс понимается как патристико-аскетическое мышление, отразившееся в сочинениях Отцов Церкви, житиях святых, патериках и т.д. и имеющее прежде всего установку обожения человека. Как справедливо пишет исследователь, в русской мыслительной традиции в силу ряда причин сложилось так, что язык теоретического мышления, язык понятий не был востребован из восточнохристианского дискурса, хотя был развит в патристическом и паламитском богословии и в аскетической антропологии, а заимствован из западной интеллектуальной традиции, причем заимствования оказывались частичными и не согласованными [31. С. 13]. В связи с этим и возникла ситуация невозможности адекватно описать современным научным языком православный духовный опыт, отразившийся в произведениях древнерусской литературы, в том числе и в житиях.

Православие трактует обожение как актуальную онтологическую трансформацию, “превосхождение” человеческой природы, которое заключается в соединении человеческих энергий с Божественными энергиями (Благодатью) – именно последнее и преобразует человека духовно. Процесс духовной практики в православии начинается с ПОКАЯНИЯ или ДУХОВНЫХ ВРАТ. Покаяние – сильнейшее эмоционально-аффективное состояние, которое резко ломает привычные стереотипы поведения, естественные законы и означает начало иного способа существования человека. В христианской литературе выработан ряд особых покаянных состояний сознания: страх Божий, память смертная, сокрушение, духовный плач, дар слезный и т.д.

В мистическом опыте на антропологической границе (термин С.С. Хоружего) происходит трансформация средств и способов восприятия мира, возникают перцептивные феномены, в традиции древнерусской житийной литературы это называется ОТВЕРЗАНИЕМ ЧУВСТВ. Православная мистика называет эти чувства “умными” или духовными, они “отверзаются” у человека под действием благодати (например, апостолы увидели Фаворский свет, только “приобретя сверхприродное чувство”). Согласно исихастской концепции обожения как конечной цели человеческого существования в результате воздействия Божественной энергии (Благодати) на человека происходит “событие трансцендирования”, человек преобразуется, претворяется в новую природу, возникает новый образ бытия, новые ум и тело, новые чувства и способы восприятия мира, хотя они связаны с естественными чувствами, но являют собой сверхприродные модальности. Происходит ПРЕМЕНА сознания, возникает внутренний слух и внутреннее зрение, поскольку Богообщение осуществляется иными способами, и эти новые средства восприятия можно приобрести в результате духовной практики, которая есть ПОДВИГ.

Основные ступени ПОДВИГА суть таковы: ПОКАЯНИЕ – БОРЬБА СО СТРАСТЯМИ – ИСИХИЯ – СВЕДЕНИЕ УМА В СЕРДЦЕ – НЕПРЕСТАНАЯ МОЛИТВА ИИСУСОВА – БЕССТРАСТИЕ – СОЗЕРЦАНИЕ НЕТВАРНОГО СВЕТА – ПРЕОБРАЖЕНИЕ И ОБОЖЕНИЕ. Каждой ступени этого пути соответствует определенный тип связи различных человеческих энергий – “энергийный образ” человека, что имеет свою динамическую структуру деятельности сознания. Каждая ступень, в свою очередь, имеет

особую психологическую проблематику, и традиция аскетических текстов дает обширный материал опытного пережитого знания [31. С. 22–186].

Задача филологического анализа аскетических и житийных произведений состоит в том, чтобы вычленив в этом материале опыт, описанный соответствующим ему языком, и жанровый канон, который облегчает восприятие сложнейших смыслов, заложенных в этих текстах.

Итак, жития – самая значительная часть христианской литературы. Житийный жанр обладает своими особенностями строения текста, структурными и содержательными. Житийные произведения пишутся по определенным канонам, имеют множество стандартных мотивов и сюжетов, приемов, типичных схем в построении текста, и это связано с определенными целями, с особым назначением текстов о святых людях.

В качестве примера можно привести текст Жития Сергия Радонежского, написанного выдающимся книжником XIV в. Епифанием Премудрым [33. С. 211–220, 330–336]. В это время наблюдается возрождение исихастского движения на Руси. С.С. Хоружий в специальной работе «Подвиг или органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции» [31. С. 187–350] обращает внимание на то, что в аскетическом опыте реализуется особая антропологическая модель. Исихазм представляет мистическое опытное знание – чудеса, видения, явления и т.д. В таком случае привычные нам парадигмы и концептуальный аппарат науки оказываются непригодны, и современное гуманитарное исследование должно выработать новый способный этому материалу дискурс через «расположенное общение и участное мышление». Исихастский опыт начиная с IV в. описан в трудах Макария Египетского, Максима Исповедника, в XIV в. – Григорием Паламой. С XVIII в. началось русское возрождение исихазма: труды Паисия Величковского, Серафима Саровского, Тихона Задонского и др. В наше время были написаны сочинения Софрония Афонского. Это аскетическая литература с соответствующим стилем и жанровой системой. Что касается житий, то при всей близости к аскетической традиции (житийный текст также рассчитан на жизненное воздействие, на установление живой связи между читателем и святым-аскетом) это другой жанр. Если аскетический рассказ – живой, личный рассказ о добытом опыте, автор и герой тут одно лицо и читатель с ним вступает в диалог, то в житиях автор-агиограф демонстрирует читателю законченный образец, фигуру святого, ко времени рассказа уже усопшего и отделенного от читателя втрое: святостью, своей кончиной, посредничеством рассказчика, автора жития. Тем не менее святой подвижник заключает в себе тот же аскетический опыт, но переданный не непосредственно самим святым, а опосредованно, хотя и в житиях есть фрагменты текста, в которых прямо фиксируется мистический опыт подвижника. Согласно сегодняшним определениям, святой – это человек, причастный Богу, обоженный, преображенный под действием Благодати Божией. В таком человеке восстановлена его первоначальная, не поврежденная грехом природа. В святом произошло воссоединение человека с Богом. Это, согласно христианскому учению, возможно только через Христа, через принятие Христом человеческой природы. Человек, следующий во всем Христу, соучаствует в Божестве по благодати и становится святым.

Учение о святости в таком случае должно продемонстрировать преодоление противостояния вещественного и духовного, тварного и нетварного, смертного и бессмертного в аскетическом подвиге святого. Святые являются одновременно тварными существами, как и все земные люди, и приобщенными через Благодать к нетварному Божеству. Благодать осуществляется через проникновение Божественных энергий в человеческую природу. В результате этого проникновения и возникает святость.

Понятие подвига в христианской аскезе достаточно сложно. Это одновременно и процесс деятельности, и определенная установка сознания человека, которая порождает аскетический подвиг. Человек устремлен к Богу, ради этого он преодолевает естество. Начальные элементы его установки: Спасение, Молитва, Любовь – помогают ему в этом. Цель аскетического подвига состоит в обожении, в претворении земной, греховной природы человека в божественную. «Всякий реально проходящий путь Подвига есть, по определению, подвижник». Этот путь предполагает отвержение «мирской стихии», обычного и общепринятого уклада жизненных правил, целей и ценностей, всего образа мыслей и строя сознания. Путь подвижника, даже если он не монах, все равно исключение, нечто радикально отличное от пути всех.

Житие Сергия Радонежского посвящено выдающемуся общественно-политическому деятелю Руси второй половины XIV в. и великому русскому святому, основателю и игумену подмосковного Троицкого монастыря (впоследствии Троице-Сергиева лавра). Древнейшая редакция Жития Сергия была создана его современником Епифанием Премудрым через 26 лет после смерти святого, т.е. в 1417–1418 гг. [32. С. 330]. Епифаний писал текст на основании собранных им в течение 20 лет документальных данных, своих воспоминаний и рассказов очевидцев. Кроме того, он прекрасно знал святоотеческую литературу, византийские и русские агиографические сочинения. Как считают исследователи, епифаниевская редакция Жития заканчивалась описанием смерти Сергия. Н.Ф. Дробленкова, автор словарной статьи об этом памятнике, отмечает, что это ценный исторический источник, в то же время им нужно пользоваться с осторожностью, потому что в тексте «органически слиты исторические и легендарные сведения» [32. С. 331].

Древнейшая Епифаниевская редакция не сохранилась в полном виде, во второй половине XV в. она была переработана другим выдающимся книжником эпохи Пахомием Логофетом (Сербом). Он, вероятно, выполнял официальный заказ в связи с обретением мощей Сергия и канонизацией святого приспособить Житие к церковной службе. Пахомий создал службу Сергию, Канон с акафистом и Похвальное слово. Литературная история разных редакций Жития Сергия Радонежского очень сложна и до сих пор полностью не изучена.

Ярким примером современного анализа житийного текста о Сергии является раздел в исследовании В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». В.Н. Топоров подчеркивает, что его тема – святые и святость, поэтому «Сергий Радонежский интересует здесь нас именно как носитель той особой духовной силы, которая называется святостью», – пишет он [15. Т. 2. С. 538]. Но проявить себя эта сила может только в земной жизни человека. Поэтому исследователь рассматривает прежде всего такие

темы, как Сергей и церковь, Сергей и государство, Сергей и мирская власть, Сергей и русская история. Именно в этих «проективных пространствах» святость и обнаруживает себя, хотя и в ограниченном масштабе. Приступая к анализу текста Жития Сергия, В.Н. Топоров отмечает тип святости, явленный Сергием. Церковь называет его преподобным. Преподобный, подобно Христу, своей святой жизнью открывает новые возможности пребывания человека на земле, спасения своей души. Это прежде всего отмечается в заголовке. «Житие преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия чудотворца, списано бысть от прѣмудрейшаго Епифанія».

По мнению многих исследователей, XIV в. был особым временем, «золотым веком русской святости». В.Н. Топоров видит свою задачу в «восстановлении подлинного, с все углубляющейся перспективой, образа Сергия». В связи с этим особое значение приобретает «проблема источника наших знаний» о Сергии Радонежском, а главное – правильного понимания такого своеобразного источника, как Житие. Исследователь обращает внимание на специфику Жития как основы для «реконструкции образа святого», а также на высокую степень художественности текста жития. Вслед за Н.Ф. Дробленковой он пишет об исторической ненадежности многих сведений, потому что часто исторические и легендарные сведения «органически слиты». Но, видимо, иначе и не могло быть. В житийных текстах мы имеем дело с информацией другого рода, обращенной не только и не столько к нашему разуму, сколько к нашему сердцу. Задача жития в том, чтобы каждый человек мог испытать на себе «действие того света», который исходил от Сергия. Таким образом, можно сказать, что В.Н. Топоров задает основные параметры современного анализа житийного текста: исследование «художественности» древнерусского житийного произведения, исторической достоверности материала и выявление в Житии Сергия особой духовной силы.

Начало текста представляет прославление Бога в традициях стиля «плетение словес». «Слава Богу о всемъ и всячьскихъ ради, о нихъ же всегда прославляется великое и трисвятое имя, еже и присно прославляемо есть! Слава Богу вышнему, иже въ троици славимому... Слава показавшему нам житие мужа свята и старца духовна! Вѣсть бо Господь славити славящая его и благославляти благословящая его, еже и присно прославляетъ своя угодники, славящая его житиемъ чистымъ и богоугоднымъ и добродѣтельнымъ» [33. С. 256]. Именно слово «слава» становится главным, внимание читателя и слушателя фиксируется на этом слове, которое повторяется несколько раз, создавая особый эмоциональный настрой. Следующая фраза представляет благодарение Богу. «Благодаримъ Бога за премногу его благодать... еже дарова намъ такова старца свята, глаголю же господина преподобнаго Сергия в земли нашей Русскѣй...» [33. С. 256].

Так в первых строках текста задается иерархия смысловых структур. Главный концепт жития – Бог, его славит автор. Бог показал житие святого мужа, он даровал Русской земле преподобного Сергия. Таким образом, появляется вторая фигура житийного текста, во многом близкая Богу, это святой муж, преподобный Сергий. А далее по закону строения жития возникает образ автора – грешного, земного человека, «аз, окаянный, вседръзый». Как уже отмечалось выше, главная проблема житийных произведений – это про-

тивопоставление всесовершенного Бога и несовершенного человека, который должен стремиться к Богу для спасения своей живой души. «С точки зрения автора житий, достойно описания только идеальное, святое, а значит, вечное. Вечно лишь «деяние» подвижника, т.е. то, что делает его святым. О святом и писать нужно особенным образом» [34. С. 205].

О.Ф. Коновалова объясняет и причину того, что автор жития везде говорит о своем ничтожестве, о своем неумении писать, о бессилии человеческого слова вообще. «Унижая себя, сводя на нет свою роль в написании жития, автор стремится тем самым подчеркнуть невыразимость всего того, что служит предметом его писаний и одновременно как можно больше возвысить святого» [34. С. 206]. Епифаний обращает внимание читателя на то, что «некая сила заставляет его писать, по его представлению, «вечное» само прорывается сквозь «земное». «И наиде ми желание несыто еже како и коим образом начяти писати, аky от много мало, еже о житии преподобнаго старца [33. С. 258]. Отсюда следует, что рукой агиографа водит сам Бог, и становится понятен перевод слова агиография как «святопись».

Во вступлении автор подчеркивает мысль о воспитательном значении житийных текстов. «Аще ми будет писано, и сие нѣкто слышавъ, поревнуетъ въслѣд житиа его ходити и от сего приимет ползу» [33. С. 258]. Далее приводятся в доказательство слова Василия Великого и делается вывод: «Вижь, яко велит житиа святых писати не токмо на харатиах, но и на своем сердци пользы ради, а не скрыватьи и не таити» [33. С. 258]. Так автор оправдывает свое стремление и желание написать житие Сергия, призывая на помощь Бога, Пречистую его Матерь, святых старцев и самого Сергия. «Житие святого – это не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению... того пути в Царствие Небесное, который проложен данным святым» [35. С. 10]. Это требует особых принципов анализа агиографического сочинения.

Остановимся на нескольких эпизодах Жития Сергия. Более подробный анализ содержится в другой работе [36]. Во-первых, чудесное рождение как свидетельство его богоизбранничества. В тексте Епифания отчетливо видно, как создается «силовое поле чуда». Мария, мать Сергия, вошла в церковь во время пения литургии. «Абие внезапу младенець начят въпити въ утробе матернѣ, яко же и многым от такового провозглашения ужаснутися о преславнѣмъ чюдеси, бывающемъ о младенци семъ». Далее следует драматическая сценка, когда жены ищут спрятанного младенца у Марии за пазухой и в разных уголках храма и спрашивают Марию, которая со слезами испуга говорит о том, что младенец есть в ее утробе. И только священник Михаил, знаток Священного Писания, успокоил родителей, сказав им, что их ребенок сосуд, избранный Богом, что он обитель и служитель Святыя Троицы. «Еже и бысть», делает вывод Епифаний вместе с читателем. Агиографу важно убедить читателя в УДИВИТЕЛЬНОСТИ всего того, что происходит с младенцем, начиная с материнской утробы. Для следующего обширного фрагмента текста ключевым становится слово с корнем ДИВ- (о чем пишет В.Н. Топоров), а затем, поскольку младенец трижды прокричал в утробе матери, актуализируется идея Троицы и троичности. «Паки ему достоит ЧЮДИТСЯ, что ради не провъзласи единицею или дважды, но паче

ТРЕТИЦЕЮ, яко да явится ученикъ СВЯТЫЯ ТРОИЦА, понеже убо три-численное число паче инех прочих числь БОЛШИ ЕСТЬ ЗЪЛО ЧТОМО, везде бо троечисленное число добру начало и вина, яко же глаголю» [33. С. 272]. В этом Епифаний видит знамение о будущей судьбе Сергия, создателя монастыря во имя Пресвятой Троицы.

Следующий эпизод связан с чудом обретения грамоты. Грамота и книжная премудрость не давалась Сергию, и он втайне со слезами молился Богу. Соответствующая главка в Житии называется «Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек». И снова Епифаний делает вывод «еже и бысть». В этом проявляется и средневековый провиденциализм, и задание житийного текста в целом. Подробно рассказывается, как это произошло. Отец послал Варфоломея искать не вернувшихся домой лошадей, а мальчик нашел молящегося под деревом святого старца, который и дал ему кусочек просфоры. «Се тебе дается знаме благодати Божиа и разума Святого Писания». Это было первое посвящение его и явление того типа святости, в котором жизнь во Христе и страстная тяга к духовному знанию органично сочетаются друг с другом. Кроме того, возникает широкий библейский контекст, который позволяет увидеть в бытовом эпизоде глубокий символический смысл. Известно, что кони, упоминаемые в Апокалипсисе, предполагают ангелов Господних. Вслед за исследователями отметим, что в композициях народных вышивок кони и всадники, часто держащие в руках ветви деревьев, также означают ангелов. Ветка в христианской символике – это знак благовещения. Руки всадников могут быть подняты в молитве, а из их голов произрастать семисвечники [37, 38]. Отметим также, что в текстах канонических молитв православных богослужений, совершаемых в храмах, под образом коней подразумеваются апостолы и говорится о том, что Господь держит в своих руках поводья¹. Можно сделать вывод, что перед нами характерный переход текста бытового эпизода в символический план, представляющий Промысел Божий.

В конце жизни Сергей удостоивается особенно высоких откровений, и главное – ПОСЕЩЕНИЕ БОГОМАТЕРЬЮ Сергиева монастыря. Она сказала ему о своем будущем заступничестве и стала невидима. Сергей некоторое время пребывал в смятении ума со страхом и трепетом великим, что является показателем «непрелести». Присутствующие при видении ученики упали, как мертвые, затем, придя в себя, дивились, не смея ни спрашивать, ни говорить. Этот эпизод трудно прокомментировать современному исследователю.

В.Н. Топоров замечает, что существует «Сергиева тайна», раскрыть которую не позволяют ни Житие Епифания, ни другие письменные тексты, сообщающие о нем. Тайна есть, и, кажется, преграда имеет провиденциальный характер. Причина неумения представить подлинного Сергия в чем-то ином, а именно в «рационалистическом бессилии». «Худой и растленный ум не позволяет приблизиться к истине», – пишет Епифаний. Но, вероятно, дело

¹ Благодарю Д. Крапчунова за то, что обратил мое внимание на это обстоятельство, а также О.Ю. Тимонину за предоставленную возможность познакомиться с ее работами «Образы русской народной вышивки в свете христианской культуры» и «Прообразовательное значение птиц в древнерусском народном искусстве», сданными в печать.

в самой стратегии поиска, в методе. В.В. Биbihин в предисловии к изданию трудов Григория Паламы отмечает, что у нас нет шанса встретиться с истиной, потому что у «истины» свой метод. «Наше» слово не в состоянии не только «ухватить» тайну, но даже и приблизиться к ней. Необходимо «уступление себя миру» с тем, чтобы услышать его голос, его смысл, его истину. В противном случае сакральный текст оказывается закрыт и исследователь скользит по поверхности, не попадая в глубину смысла.

Таким образом, для анализа житий русских святых необходимо овладеть православным дискурсом, понять, насколько это возможно, религиозный опыт, отразившийся в житийном тексте, исследовать концептуальный строй языка памятника, выработать соответствующую научную терминологию описания результатов анализа.

Литература

1. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
2. Яхонтов И. Жития святых северно-русских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.
3. Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893.
4. Серебрянский Н.И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1908. Кн. 3, 4.
5. Белов М.И. Северно-русские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 234–240.
6. Лопарев Хр. Византийские жития святых VIII–IX вв. // Византийский временник (1910). СПб., 1911. Т. 17.
7. Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
8. Голубинский Е.С. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
9. Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.
10. Адрианова-Перетц В.П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ. 1964. Т. 20.
11. Еремин И.П. Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. 1949. Т. 7.
12. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 3.
13. ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50.
14. Виноградов В.В. О языке художественной литературы. М., 1959.
15. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1; 1998. Т. 2.
16. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 2: Добро и Зло. СПб., 2001.
17. Лепахин В. Икона и иконичность. СПб., 2002.
18. Лопарев Х.М. Греческие жития святых VIII–IX вв. Пг., 1914.
19. Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.
20. Руди Т.Р. О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 133–143.
21. Александров А.В. Образный мир агиографической словесности. Одесса, 1997.
22. Минеева С.В. Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. Курган, 1999.
23. Древнерусская литература: Летописание и агиография Киевской Руси. Ч. 1: Методические указания к практическим занятиям. Сыктывкар, 2000.
24. Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986.
25. Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004.
26. Степанов Ю.С. Словарь русской культуры: Опыт исследования. М., 1997.
27. Горский А.А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья. М., 2001.
28. Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М., 2002.

29. *Завальников В.П.* Языковой образ святого в древнерусской агиографии (проблематика взаимной обусловленности лингвистического и экстралингвистического содержания языкового образа человека в определенной социокультурной ситуации): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003.
30. *Ковалев Н.С.* Древнерусский литературный текст: проблемы исследования смысловой структуры и эволюции в аспекте категории оценки. Волгоград, 1997.
31. *Хоружий С.С.* Аналитический Словарь Исихастской Антропологии; Подвиг или органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.
32. *Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М.* Епифаний Премудрый; Дробленкова Н.Ф. Житие Сергия Радонежского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: А–К. Л., 1988.
33. *Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века.* М., 1981.
34. *Коновалова О.Ф.* К вопросу о литературной позиции писателя XIVв. // ТОДРЛ. 1958. Т. 14.
35. *Живов В.М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
36. *Бахтина О.Н.* Житие Сергия Радонежского: Учеб.-метод. пособие. Томск, 2007.
37. *Стасов В.В.* Русский народный орнамент. Вып. 1: Шитье, ткани, кружево. СПб., 1872.
38. *Маслова Г.С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.