

## ЖИТИЕ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

(пример анализа текста)

1. Значение агиографического жанра в древнерусской литературе и история изучения русских житий в литературоведении.
2. Аскетический путь святого и житийный жанровый канон.
3. История текста «Жития Сергия Радонежского» Епифания и проблемы текстологии.
4. История изучения памятника.
5. Тип святости Сергия.
5. Основные жизненные вехи земной жизни Сергия.  
(чудесное рождение, овладение грамотой, основание монастыря на Маковце, игуменство, благословение Сергием Дмитрия Донского на Куликовскую битву, видение горних сил, предчувствие смерти и др.)
6. Проявление духовной силы Сергия.
7. Чудеса после смерти.
8. Тайна Сергия и новый идеал русской духовной жизни.

Агиографическая литература занимает особое место в духовной культуре русского народа, и многое объясняет в высших достижениях светских форм русской культуры, отмеченных исключительной напряженностью духовных исканий и устремленностью к нравственному идеалу человека. В свое время Г. Федотов так писал в книге о святых Древней Руси: «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание, и, конечно, полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки».<sup>1</sup> В этих словах наиболее ярко определена РОЛЬ святых в духовной жизни Руси.

Русская агиография насчитывает сотни и тысячи житий. Это огромная литература о **лучших людях**, просветленных верою и избравших себе образцом для подражания жизнь Христа, об их жизненном подвиге, об их святости, о том идеальном мире, которому они учили и который существовал и для составителей житий и для их читателей и слушателей, и, следовательно, о духовных устремлениях самих этих людей. Жития русских святых – это энциклопедия святости.

**Учение о святости** демонстрирует 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

---

<sup>1</sup> Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. – С. 27.

природу. В результате этого проникновения и возникает святость. (Божественными энергиями оказывается пронизана и плоть святых, они спасаются телесно, поэтому возможно поклонение мощам. Божественными энергиями пронизаны и образы святых, отсюда почитание икон святых). Главная категория православного богословия – обожение. Причем это одновременно и фундаментальное богословское понятие и практический предмет, искомый результат всех аскетических подвигов.

Жития как самый распространенный в средневековой литературе жанр давно привлекают внимание исследователей. Еще В.О.Ключевский в XIX веке в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник», с одной стороны, сформулировал подход к житийным текстам как своеобразному отражению реальных событий русской истории, что породило значительную исследовательскую традицию<sup>2</sup>, а с другой, 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».<sup>3</sup> Таким образом была впервые сформулирована задача иного подхода к изучению житийных текстов как текстов, свидетельствующих о «нравственной силе» русского народа.

будем учитывать Много занимались изучением житий русских святых литературоведы. Классической работой по рассмотрению структуры житийного жанрового канона до сих пор остается исследование Хр.Лопарева.<sup>4</sup> Особый период в изучении житийного жанра связан с Отделом древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). Именно здесь были определены основные подходы и принципы в изучении «агиографического» стиля Древней Руси. Обратим внимание, как в 1964 году В.П.Адрианова-Перетц формулировала задачи изучения произведений религиозной литературы: «В ряду актуальных задач, стоящих перед литературоведением, анализ способов изображения действительности в разнообразных жанрах религиозной литературы должен занять весьма значительное место».<sup>5</sup> Выдающийся ученый-медиевист в обстановке идеологического давления писала: «Само представление наше о кругозоре древнерусского писателя (и читателя) останется односторонним,

<sup>2</sup> См., например: Яхонтов И. Жития святых северно-русских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881; Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893; Серебрянский Н.И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // Чтения ОИДР, 1908, кн.3,4; Белов М.И. Севернорусские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ, М., Л., 1958, Т.14. – С.234-240 и др.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. - С.7.

<sup>4</sup> Лопарев Хр. Византийские жития святых VIII-IX вв.//Византийский временник (1910). СПб., 1911. Т.17. См. также: Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902; Голубинский Е.С. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903; Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. и др.

<sup>5</sup> Адрианова-Перетц В.П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси //ТОДРЛ, М., Л., 1964, Т.XX. – С.42.

если мы не будем учитывать и те идейно-художественные впечатления, какие он получал от жанров, облеченных в религиозную форму».<sup>6</sup> И далее соглашаясь с И.П.Ереминым в определении собственно литературы как искусства «поэзии идеального преобразования жизни», В.П.Адрианова-Перетц отмечает необходимость отражать и «правду жизни», которая проступает в схематичном изображении обобщенного идеального образа, накапливать наблюдения «над теми элементами религиозных жанров, которые способствовали росту самого литературного мастерства, воспитывали интерес к проникновению во внутренний мир человека, к изображению его поведения не только в моменты совершения героических подвигов, но и в условиях будничной, повседневной жизни».<sup>7</sup> В связи с этим особое значение имеет изучение агиографии. В.П.Адрианова-Перетц в названной статье в определенном смысле подводила итог тому, что уже было сделано к этому времени «древниками» и формулировала задание будущим поколениям исследователей древнерусской литературы. Так, ею были выделены работы И.П.Еремина и Д.С.Лихачева, В.В.Виноградова.

В статье 1949 года «Киевская летопись как памятник литературы» И.П.Еремин так представил летописную характеристику князя в агиографическом стиле XII века: «. . . новый агиографически просветленный образ идеального князя, блистающего всеми возможными христианскими, даже специально монашескими добродетелями».<sup>8</sup> 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 или зла, «злодейства» или «святости».<sup>9</sup> В этом ученый видит стремление летописца свести все многообразие действительности к некоему «абстрактному идеалу», каким являлся в советское время идеал христианский. Но важно, что в этих работах агиографический стиль уже наделялся идеальной природой, здесь формировалась «норма», вырабатывались определенные приемы представления этой нормы жизни правоверного христианина – «умилительная чувствительность», «цветистая, патетическая фразеология», панегиризм и лиризм. Этот агиографический идеал, по мнению В.П.Адриановой-Перетц, был перенесен на русскую почву уже в готовом виде через переводную религиозно-дидактическую литературу, житийные образы византийских подвижников.

Д.С.Лихачев в монографии 1958 года «Человек в литературе Древней Руси» сделал попытку «рассмотреть художественное видение человека в древнерусской литературе и художественные методы его изображения».<sup>10</sup> Этот акцент на художественности древнерусской литературы не случаен.

<sup>6</sup> Там же. – С.42.

<sup>7</sup> Там же. – С.43.

<sup>8</sup> Еремин И.П. Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ, М., Л., 1949, т. VII. – С. 85.

<sup>9</sup> Там же. – С. 85.

<sup>10</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. // Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т.3. Л., 1987. – С.3.

Четкое объяснение этому мы находим в статье редакционной коллегии к юбилейному тому Трудов отдела древнерусской литературы, посвященному 90-летию академика Д.С.Лихачева. 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».<sup>11</sup> Так возникла идея метода литературного анализа древнерусских текстов, широко распространенного до сегодняшнего дня в медиевистике.

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».<sup>12</sup> Таким образом был указан и путь изучения языка агиографических сочинений, но лишь последние десятилетия отмечены исследовательским интересом к функционированию языка в житийных текстах.<sup>13</sup> Сравнительно недавно был заявлен и новый подход лингвоантропологического анализа 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)<sup>14</sup>, 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

<sup>11</sup> ТОДРЛ, СПб., 1997. Т. L. – С.3.

<sup>12</sup> Виноградов В.В. О языке художественной литературы. М., 1959. – С. 117.

<sup>13</sup> См., например; Топоров В.Н. Святость и святые Колесов В.В.

<sup>14</sup> Завальников В.П. Языковой образ святого в древнерусской агиографии (проблематика взаимной обусловленности лингвистического и экстралингвистического содержания языкового образа человека в определенной социокультурной ситуации) Автореферат дис. на соиск. уч. ст. филол. наук. Омск, 2003.

– 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», 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», имели определенный набор концептов. И задача исследователя найти способ адекватного определения концептуализации действительности, например, в таких произведениях древнерусской литературы, как жития. Несомненно, что идя от византийской традиции авторы подобных 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 и 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 нашем случае житие святого, имеет целый ряд установок, сближающих его с нормативно книжными текстами, но в то же время он содержит и элементы коммуникативной ситуации, то есть он устремлен к решению задач воспитания социума в определенной культуре. То есть автор жития должен воплотить Истину, через ряд явных свидетельств, представленных в тестах-образцах, которые и являются опорными в моделировании заданного смысла, и в фактах самой реальности жизни, которые могут быть интерпретированы соответствующим образом. Именно концепты практического разума и дают возможность появления новых текстов. В древнерусском тексте, в том числе и в житиях, есть важнейшие смысловые блоки, в которых прежде всего и сформулированы главные идеи христианского учения. Это заголовок, это зачин, это обобщения и выводы основной части, это концовка. Эти новые лингвистические подходы позволяют по-новому понять строение житийных текстов, как текстов иной словесной культуры, восходящей к христианской традиции.

Тем не менее и в настоящее время сохраняется взгляд на житие как на исторический источник. Как об этом справедливо пишет В.Лепяхин, жития

изучаются для сбора исторических, бытовых данных по «истории колонизации» определенных российских территорий, например, русского Севера или Сибири, 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 каноном, 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».<sup>15</sup> 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<sup>16</sup>, что явно недостаточно для понимания произведения церковной литературы.

С точки зрения христианства, жития «как литература спасения» призваны духовно преображать человека, и такие тексты явно нуждаются в ином инструментарии для анализа. На это и должны быть направлены усилия исторической поэтики. Действительно историческая поэтика сегодня не только исследует генезис некоторых приемов и принципов словесного творчества, но и «расшифровывает» произведения других эпох и не только художественных, но и религиозных, и научных и др., то есть ставит вопрос об определенном культурном коде,<sup>17</sup> который должен знать исследователь, занимающийся культурной интерпретацией произведения другой культурной эпохи.

Общепризнанным является тот факт, что средневековая литература является литературой канонической. Канон (греч. правило, образец) в литературном тексте предполагает наличие определенной структуры организации повествования. Житийный жанровый канон в свое время определил Хр. Лопарев на основе анализа текстов житий византийских святых. Он отмечает, что уже в X веке в византийской агиографии была выработана строгая схема жития, которая во многом была определена «образцом», а именно биографиями знаменитых мужей древней Греции, принадлежащих перу Ксенофонта, Тацита, Плутарха и др. «Как памятник литературы, такая биография всегда состоит из трех основных частей – предисловия, главной части и заключения».<sup>18</sup> Далее исследователь выделяет и другие обязательные приметы жанрового канона. Заглавие жития, в

<sup>15</sup> Лепахин В. Икона и иконичность. СПб., 2002. - С. 260.

<sup>16</sup> См. наиболее известные работы: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. (М., 1988); Лопарев Х.М. Греческие жития святых VIII-IX вв. ПГ., 1914; Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973; Руди Т.Р.О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // ТОДРЛ, Т.1? 1997. – С.133-143 и многие другие.

<sup>17</sup> Историческая поэтика.

<sup>18</sup> Лопарев Хр. Византийские жития... С.15.

котором указывается месяц и день памяти святого, его имя с указанием типа святости. В риторическом вступлении автор-агиограф всегда уничижает себя перед святым, оправдывает свою дерзость необходимостью написать житие святого «памяти ради». В основной части описания земного пути святого также есть обязательные элементы: упоминание о благочестивых родителях, место рождения святого, рассказ о его учении, о том, что с детства святой уклонялся игр и зрелищ, но посещал храм и усердно молился. Затем описание аскетического пути к Богу, рассказ о смерти и посмертных чудесах. В заключении содержится похвала святому. Строгое следование житийному жанровому канону обусловлено церковно-служебным назначением этих текстов. «Житие святого само составляло принадлежность богослужения в день его памяти, будучи обязательно прочитываемо в церкви на 6 песни канона после кондака и икоса, и потому само настраивалось обыкновенно на возвышенный хвалебный тон церковных песней и чтений, который требовал от него не столько живых конкретных черт в обрисовке личности и деятельности святого, сколько черт именно типических, отвлеченных, чтобы сделать эту прославляемую личность чистым олицетворением тоже отвлеченного идеала».<sup>19</sup> Таким образом очевидно, что житийный текст моделировался по определенной схеме, которая соответствовала аскетическому подвигу святого.

Понятие подвига в христианской аскезе достаточно сложно. Это одновременно и процесс деятельности и определенная установка сознания человека, которая и порождает аскетический подвиг. Человек устремлен к Богу, ради этого он преодолевает естество. Начальные элементы его установки: Спасение, Молитва, Любовь помогают ему в этом. Итак, 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».

Сегодня вслед за отцами церкви христианская антропология видит в человеке слитное, динамическое единство, многоуровневую иерархическую систему со множеством связей и сцеплений между уровнями. Все это необходимо подчинить единому знанию, единой цели. Это подчинение происходит путем самоорганизации, потому что в самом человеке есть организующее и управляющее начало, которое и ведет через обожение к соединению с Богом. «Обожение – истинное соединение двух горизонтов бытия, причем осуществляющееся лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси». В целом весь путь Подвига есть обожение. Обожненное бытие

---

<sup>19</sup> Знаменский П. Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII века // Православное обозрение, 1882, февраль. - С.300-301.

П.Флоренский ? определяет как бытие «лучевидное», имеющее начало, но не имеющее конца. Святость для подвижников и аскетов и есть благая завершенность, исполнение главного желания, спасение души для вечной жизни. Таким образом, достижение святости есть исполнение человеческой судьбы в ее высшем призвании. Святость удостоверяет полноту и завершенность земной судьбы подвижника и его соединение с Богом. В целом, согласно христианскому учению, весь тварный мир ждет Преображения и Спасения.

Согласно существующим определениям святой – это человек, причастный Богу, обоженный, преображенный под действием Благодати Божией. В таком человеке оказывается восстановленной его первоначальная, неповрежденная грехом природа. В святом произошло воссоединение человека с Богом. Это, согласно учению отцов церкви, возможно только через Христа, через принятие Христом человеческой природы. Таким образом человек, следующий во всем Христу, соучаствует в Божестве по благодати и становится святым. Итак, святой – это канонизированный церковью человек. Канонизация есть установление Церковью почитания святому в формах общественного богослужения. «Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых еще не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, то есть обращения к усопшим праведникам ею еще не прославленным»<sup>20</sup> (Г.Федотов). Ясно одно: святой – это человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью. На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью. Соборный образ святости – СВЯТАЯ РУСЬ. Это не оценка реального соответствия Руси и выдвигаемого ею понятия, а направленность на святость вопреки всему, признание ее высшей целью и вера во всеобщее распространение ее в будущем.

Восприятие и анализ русских житий представляет собой «встречу сознания» современного человека с “умным деланием” древней аскезы, мистическим опытом духовных практик Православия.

По мнению С.С.Хоружего, современным гуманитариям необходимо прежде всего осмыслить восточно-христианский (православный) дискурс в универсуме европейского разума<sup>21</sup>. Сегодня восточно-христианский дискурс понимается как патристико-аскетическое мышление, отразившееся в сочинениях отцов церкви, житиях святых, патериках и т.д. Восточно-христианский дискурс - это прежде всего установка обожения (православная мысль, православный опыт, духовные практики) .

Как справедливо пишет исследователь, в русской мыслительной традиции в силу ряда причин сложилось так, что язык теоретического мышления, язык понятий не был востребован из восточно-христианского дискурса, хотя был там развит в патристическом и паламитском богословии и в аскетической антропологии, а заимствован из западной интеллектуальной

<sup>20</sup> Федотов Г.

<sup>21</sup> Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. – С. 10 и др.



традиции, причем заимствования оказывались частичными и не согласованными.

Итак, парадигма обожения есть ключевая парадигма православного сознания, отсюда особое внимание исследователей должно быть направлено на методологию и герменевтику опыта, причем опыт аскезы - это пережитый опыт, это духовная практика. Так возникает вопрос о вербализации этого духовного опыта, во-первых, и анализ подобных текстов с позиций филологической науки, во-вторых.

С понятием духовной практики в Православии соотносится дискурс “энергий”. Это оказывается теснейшим образом связано с и концепцией человека третьего тысячелетия. В целом в современной антропологической проблематике закономерно возник интерес к ПРЕДЕЛЬНЫМ ФЕНОМЕНАМ человеческого бытия (ср. философские изыскания XX века на Западе - философия Батая, Фуко, Делеза и др.). Духовная практика представляется как методически выстроенный духовно-душевный или чаще холистический (затрагивающий также соматику) процесс последовательно-поэтапного продвижения, восхождения к определенному искомому состоянию - цели, “телосу” данной практики: причем телос, или “высшее духовное состояние”, принадлежит области Антропологической Границы (определение С.С.Хоружия). Православие трактует обожение как актуальную онтологическую трансформацию, “превосхождение” человеческой природы, которое заключается во всецелом соединении человеческих энергий с Божественными энергиями (благодатью) - причем именно последним принадлежит движущая и совершающая сила онтологической трансформации. Процесс духовной практики начинается с ПОКАЯНИЯ или ДУХОВНЫХ ВРАТ. Покаяние – это сильнейшее эмоционально-аффективное состояние, которое резко ломает привычные стереотипы поведения, естественные законы и означает начало иного способа существования. В христианской литературе выработан целый ряд особых покаянных состояний сознания: страх Божий, память смертная, сокрушение, духовный плач, дар слезный и т.д.

В мистическом опыте на антропологической границе происходит трансформация самих средств и способов восприятия мира, возникают перцептивные феномены, в традиции житийной древнерусской 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 преображается, 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 нужно приобрести в результате духовной практики, которая есть ПОДВИГ. (Возможно появление прелести, которая также является проявлением якобы сверхприродного восприятия, но получаемого внешними чувствами без предваряющего отверзания чувств внутренних)

Основные ступени ПОДВИГА суть таковы: ПОКАЯНИЕ - БОРЬБА СО СТРАСТЯМИ - ИСИХИЯ - СВЕДЕНИЕ УМА В СЕРДЦЕ - НЕПРЕСТАННАЯ 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 свою особую психологическую проблематику и традиция аскетических текстов дает обширный материал опытного пережитого знания.<sup>22</sup>

Задача филологического анализа подобных текстов состоит в том, чтобы вычленил в этом материале опыт, описанный соответствующим ему языком, и жанровый канон, который облегчает восприятие сложнейших смыслов житийных и аскетических произведений.

Вслед за современными языковедами и историками культуры следует сказать, что само понятие святости и соответствующее слово святой является очень древним, в основе русского слова лежит праславянский элемент (\*svent), восходящий к индоевропейской основе и обозначающий возрастание, набухание, увеличение объема. В языческие времена это понятие связывалось с действием особой плодоносящей силы. По сути, вся деятельность человека ориентирована на святость КАК НА ИДЕАЛ. Отсюда – СВЯТОЕ СЛОВО, СВЯТАЯ ВЕРА, СВЯТАЯ ПРАВДА, СВЯТОЕ ДЕЛО И т.д. На этой старой языческой основе возникло принципиально новое христианское понимание святости как явления духовного, трактуемого как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе, созидание себя духовного.<sup>23</sup>

В связи с анализом текста Жития Сергия Радонежского особый интерес представляет русская культура XIV века. В это время наблюдается возрождение исихастского движения на Руси. К этому исихазму принадлежали такие крупные деятели эпохи, как Сергей Радонежский и Нил Сорский, Феофан Грек и Андрей Рублев.

Исихазм (греч. безмолвие, покой) - определенная школа духовной практики, появившаяся в IV веке и развивающаяся до наших дней. Важнейшим элементом исихастской практики является непрестанная

<sup>22</sup> См. об этом : Аналитический Словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. СПб.; М., 1995. С.42-147; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. - С. 22-186.

<sup>23</sup> См. : Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. – С. 7 и др.; Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. – С. 4—160.

Иисусова молитва. Этот опыт был первоначально осмыслен и описан в таких текстах, как “Духовные беседы” преп. Макария Египетского и трактаты Евагрия Понтийского. В целом же аскетическая литература обширна и многожанрова. Это и жития, и легенды, и проповеди, и трактаты. Несомненно, на исихастскую традицию оказало влияние наследие позднеантичных школ, аскетизм стоиков, мистика неоплатонизма. Общая схема духовной практики была не нова. Это путь, ведущий через очищение души к бесстрастию и далее к мистическому созерцанию-соединению с Богом. Новым было взятое из иудейской традиции покаяние. Противостояние души и тела сменяется холизмом. Борьба со страстями превращается в “умное художество”, своего рода искусство самоанализа и управления сознанием, основанном на новых подходах к психологии человека. Главным содержанием этой духовной практики стала школа молитвы, понимаемой как личное диалогическое общение с Богом. Аскетический подвиг или мистический путь выстраивался как ряд восходящих ступеней молитвенного Богообщения, которое, развиваясь и углубляясь, трансформирует и преображает человека. Человек понимает жизнь как новый род бытия, сутью которого становится Любовь (прежде всего Божественная Любовь), означающая совершенную взаимоотдачу, взаимопроникновение. Это бытие имеет онтологический горизонт совершенного общения и любви личности. При этом в Богообщении Бог воспринимается как Божественный Свет. Главным священным событием в исихазме становится Преображение. Фаворский свет предстает как сверхприродное соединение начал Света и Личности. Полноту этого соединения определяет Обожение. Это центральное понятие исихазма и это является мистическим и антропологическим идеалом Православия. Обожение - вид мистического трансцензуса. Но мистика обожения не есть мистика экстаза, медитации или созерцания. Духовная практика исихазма направлена к целостному преобразению “тварной падшей” природы человека в природу Божественную. Это и есть Обожение, которое совершается в результате СИНЕРГИИ, особого соработничества, согласного действия свободной воли человека и Божественной благодати. Синергия - вторая ключевая концепция исихазма, определяющая процесс Обожения как личный трансцензус. В отличие от античной и восточной мистики Обожение не предполагает растворения или утраты личности, наоборот, требует усиления индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но это действительный трансцензус, преодоление “ветхого” бытия греха, смерти и конечности для иного Божественного бытия. Прообразом, архетипом этого бытия является Пасха, главный праздник в Православии. В целом представленный комплекс состоит не столько из идей, сколько из конкретного пережитого опыта и представляет собой своеобразную антропологическую модель, отличительной чертой которой является онтологическая открытость: расширение и динамическое видение феномена человека.

Эти общие идеи исихазма получили свое развитие в XIV веке. Исихазм утверждал, что при Обождении трансформации подвергается не только разум и сознание, но все человеческое существо, включая телесное естество. В эпоху Сергия Радонежского и Андрея Рублева особенно разрабатывается участие тела в молитвенном делании, феномен “умных чувств”, “отверзание” восприятия человека в мистическом опыте. В это время намечается понимание всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку. Но самое главное, в творчестве Григория Паламы было сформулировано важнейшее для исихастской антропологии понятие - это понятие ЭНЕРГИИ. В результате стало ясно, что исихазм в целом есть дискурс энергии: борьба со страстями есть искусство управления множеством всех энергий человека, молитвенное делание означает собирание этих энергий в единое устремление к Богу, а Обождение есть соединение энергий человека с Божественной энергией, благодатью, хотя цельного учения об энергии исихазм не создал.

В XIX веке практика Иисусовой молитвы, во всех ее аспектах, включая соматику получила новое углубление, тонкое проникновение и систематизацию у свв. Игнатия Брянчанинова и особенно у Феофана Затворника, который явился составителем русского варианта “Добротолюбия”. В наше время исихастское учение развивается у свв. Силуана Афонского и его ученика Софрония. Учение об энергиях осмыслялось богословами русской эмиграции: еп. Василием (Кривошеиным), Вл. Лосским, о. Иоанном Мейндорфом.

С.С.Хоружий в специальной работе «Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции»<sup>24</sup> обращает внимание на то, что в данном опыте реализуется совсем иная антропологическая модель, чем известное нам понимание человека в философии Нового времени. Исихазм представляет мистическое опытное знание – чудеса, видения, явления и т.д. В таком случае привычные нам парадигмы и концептуальный аппарат современной науки оказываются непригодны, и современное гуманитарное исследование должно выработать новый сообразный этому материалу дискурс через «расположенное общение и участное мышление». По мнению С.С.Хоружего, необходимо вхождение внутрь и взгляд изнутри, в то же время избегая перехода на позицию безраздельной погруженности и полной идентификации с предметом. Это предполагает формирование диалогической парадигмы гуманитарного исследования, и эта тенденция заложена в герменевтике. «Понятие опыта относится, как бы парадоксально это ни звучало, к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем», - пишет Гадамер.<sup>25</sup> Опыт отчетливо понятен в естественных науках, это научный эксперимент, а в гуманитарных – это восприятие, имплицитное, по выражению Гадамера, «поворот сознания». Таков именно смысл и гегелевской дефиниции в «Феноменологии духа». Еще более неопределенное понятие «внутренний опыт», но ясно, что это пережитый опыт и он

<sup>24</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 187-350.

<sup>25</sup> Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. – С.409.

принадлежит конкретному личному сознанию. Человек может исследовать себя и фиксировать свои состояния лишь в деятельности. Можно согласиться с определением внутреннего опыта как «комплекса интуиций, подкрепляемых своеобразною аксиологией, т.е. это наблюдения себя, фиксации собственных внутренних психических содержаний, и такой опыт составляет необходимую принадлежность развитого самосознания, говорит о богатстве «внутреннего мира», «внутренней жизни».<sup>26</sup> Еще более сложно определить мистический опыт, нет концепции, которая бы определяла сущность и границы этого феномена, хотя еще в 1910 году В.Джеймс писал: «Все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания».<sup>27</sup> Он выделил четыре главных признака мистических переживаний: неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли. Современная философская мысль выделяет два горизонта бытия: события наличного бытия и виртуальные события. Именно виртуальные события и события трансцендирования – два рода событий, улавливаемых и описываемых лишь в дискурсе энергии, но не в эссенциальных дискурсах традиционной метафизики.<sup>28</sup>

Для разрешения сложившейся кризисной ситуации необходимо обратиться к герменевтическому подходу, который предполагает прежде всего правильное понимание текста. Задача понимания текста другой культуры и другой эпохи ставит перед исследователем задачу «воссоздания» мира Древней Руси в современных нам категориях и понятиях, хотя картина древнего мира принципиально отличается от нашего миропонимания. Это в свою очередь, диктует поиск новых способов интерпретации текстов, порожденных другими историческими эпохами, опирающихся на авторские, а не исследовательские представления о мире. То есть то, что сегодня называется собственно ГЕРМЕНЕВТИКОЙ. Как особое научное направление подошел к разработке герменевтики как «методологии понимания, истолкования и использования в настоящем любых текстов, символов и практик прошлого. Во второй половине 19 века герменевтические принципы разрабатывал Дильтей, связав их с выявлением СМЫСЛА ТЕКСТА. Конкретную методику герменевтического анализа текстов разработал Х.-Г. Гадамер. К концу XX века и в России оформились философская, лингвистическая, психологическая и другие герменевтики. Чем принципиально отличается герменевтический подход от позитивистского, так это тем, что исследователя интересует не буквальное значение языка текста, а концепт смысла. То есть речь идет о выявлении в текстах прошлых эпох новых уровней информации, до сих пор еще не бывших предметом внимания. Для этого необходимо «описать «грамматику и морфологию» языка культуры, которую использовал автор текста, определить логику, согласно которой строился текст, установить ТИП информации. «Рационалистический и позитивистский подходы ориентировали

<sup>26</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – С.196.

<sup>27</sup> Джеймс В.

<sup>28</sup> Хоружий С.С.

исследователей на вполне однозначное использование информационных сообщений для создания научных исторических реконструкций (разработан мощный инструментарий, чтобы установить «как это было на самом деле» с помощью проверки по другим источникам. В таком случае ученые опираются на собственную интуицию и здравый смысл).» Но сегодня очевидна полная неудовлетворительность этого положения, потому что научное исследование больше похоже на предположения и догадки. С другой стороны, сильной чертой гуманитарных исследований является их открытость и неисчерпаемость прочтений смыслов. К. Аймермахер пишет: «Неполная рационализируемость объектов исследования явно требует . . . определенной непрозрачности и открытости сложного исследовательского инструментария, чтобы не быть односторонним и неадекватным. Это можно считать слабостью научных исследований в области культуры, но в то же время это и определенное преимущество, которыми гуманитарные дисциплины обладают перед так называемыми точными естественными науками».<sup>29</sup> Итак, чтобы правильно понять текст, необходимо знать цель, которую ставил перед собой автор текста, а также об основных социальных функциях, которые должен был выполнять текст в обществе. Это возможно, как считают современные исследователи, через методiku 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».<sup>30</sup> Таким образом главная задача, стоящая перед современным исследователем словесной культуры прошлого – это понять цель написания текста и через основные концепты национальной культуры понять ту информацию, которую хотел оставить автор и которую пытается воспринять современный 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 средневекового времени и современного человека. Так возникает еще одна проблема - передачи научным языком сделанных наблюдений и выводов.

Задача подлинно филологического анализа состоит в том, чтобы суметь различить в этом материале истинный пласт опыта (база данных), пласт языка или аутентичной передачи внутренней реальности и пласт поэтики, то есть устойчивых элементов жанра.

---

<sup>29</sup> Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. М., 1998. С. 21.

<sup>30</sup> Степанов Ю.С. Словарь русской культуры Опыт исследования. М., 1997. – С. 7.

Исихастский опыт, начиная с IV века, описан в трудах Макария Египетского, Максима Исповедника, С XIVв. Григория Паламы. С XVIII века началось русское возрождение исихазма. Это труды Паисия Величковского, Серафима Саровского, Тихона Задонского и др. В наше время это сочинения Софрония Афонского. Но это аскетическая литература с соответствующим стилем и жанровой системой. Что касается житий, то при всей близости к аскетической традиции, (житийный текст так же рассчитан на жизненное воздействие, на установление живой связи между читателем и героем текста), это другой жанр. И если аскетический рассказ – живой, личный рассказ о добытом опыте, автор и герой тут одно лицо и читатель-подвижник 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 тройне: святостью, своей кончиной, посредничеством автора жития. Тем не менее святой подвижник заключает в себе тот же аскетический опыт, но передает его не сам, а опосредованно, через агиографа, хотя и в житиях есть фрагменты текста от «первого лица», в которых напрямую фиксируется мистический опыт подвижника.

Один из интереснейших памятников русской агиографии Житие Сергия Радонежского посвящен выдающемуся общественно-политическому деятелю Руси второй половины XIV века и великому русскому святому, основателю и игумену подмосковного Троицкого монастыря (впоследствии Троице-Сергиевой лавры).

О Житии Сергия Радонежского имеется достаточно большая исследовательская литература.<sup>31</sup> В свое время открытием стали зарубежные работы о нем Б.Зайцева и Г.Федотова. Ярким примером современного прочтения этого текста является раздел в исследовании В.Н.Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». В 10 главе “Некоторые итоги” В.Н.Топоров подчеркивает, что его тема – святые и святость. “Сергий Радонежский интересует здесь нас именно как носитель той особой духовной силы, которая называется святостью”, - пишет он.<sup>32</sup> Но проявить себя эта сила может только в земной жизни человека. Поэтому исследователь рассматривает прежде всего такие темы, как Сергий и церковь, Сергий и государство, Сергий и мирская власть, Сергий и русская история. Именно в этих «проективных пространствах» святость обнаруживает себя, хотя и в ограниченном масштабе. Среди русских святых Сергий Радонежский занимает особое место. В тысячелетней истории христианской святости на Руси это место – центральное. Церковь определила сергиевский тип святости как преподобие. К преподобным относились святые, чей подвиг состоял в

<sup>31</sup> Топоров В.Н.

<sup>32</sup> Топоров В.Н. Святость и святые. . . Т. II. – С. 538.

монашеском подвижничестве, аскезе, предполагавшей отказ от мирских привязанностей и стремлений, следовании Христу, которым этот тип святости и был предуказан в словах, обращенных к апостолу Петру – «И всякий, кто оставит дома или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф., 19, 29). Получая при пострижении новое рождение для жизни во Христе, монах своей святой жизнью открывает, являет собой подобие Божие и становится преподобным Божиим. Такое определение типа сергиевой святости свидетельствует о глубоко верном сознательном выборе (надо помнить, что почти в течение века для этого Церковь на Руси не знала преподобных святых) и о чуткой интуиции. В это время святыми становились исключительно князья и реже святители, «разряд святых из епископского чина, почитаемых церковью как предстоятели церковных общин, которые своей святой жизнью и праведным пастырством осуществляли промысел Божий о Церкви в ее движении к Царству Небесному».<sup>33</sup>

Сергий Радонежский, несомненно, был самой яркой фигурой XIV века на Руси. Более того, XIV век – это век Сергия, «прихождение в себя после долгого омрачения, это начало нового пустынножительского подвижничества... это прорыв духовной жизни на Руси на новую высоту»<sup>34</sup>. Новое подвижничество, которое мы видим со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от русского подвижничества более древнего периода. Это подвижничество пустынножителей. Все известные нам монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство из них пережило Батыев погром или позже было восстановлено (Киево-Печерский монастырь). Но прекращение святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время (например, в Москве). Но большинство святых этой эпохи уходят из городов в лесную пустыню. Каковы были мотивы нового направления монашеского пути, мы можем только гадать. С одной стороны, тяжелая и смутная жизнь городов, все еще время от времени разоряемых татарскими нашествиями, с другой – самый упадок городских монастырей могли толкнуть С.141) ревнителей на поиск новых путей. Но, взяв на себя труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они поднимают духовную жизнь на новую высоту, еще не достигаемую на Руси.

Основоположник нового иноческого пути, преподобный Сергий не изменяет основному типу русского монашества, как он сложился в Киеве XI века.

<sup>33</sup> Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. – С.99

<sup>34</sup>



обо показателен фрагмент текста о памяти святого: «Поне же свѣтла, иИтак, из многочисленной и разнообразной аскетической литературы мы выделяем жития, и конкретно Житие Сергия Радонежского.

Этот памятник агиографии посвящен известному церковному и общественно-политическому деятелю Руси, создателю и игумену подмосковного Троицкого монастыря (впоследствии Троице-Сергиевой лавры). Он поддерживал политику централизации московских князей, был сподвижником князя Дмитрия Донского в его подготовке к битве на Куликовом поле в 1380 году, был связан с кругом деятелей митрополита Алексея и константинопольского патриарха Филофея и т.д., а в духовной практике он был исихастом.

Древнейшая редакция Жития Сергия была создана современником Сергия Елифанием Премудрым через 26 лет после смерти святого, то есть в 1417-1418 гг.<sup>35</sup> 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, такие как Житие Антония Великого, Николая Мирликийского и др. Как считают исследователи, епифаниевская редакция Жития Сергия 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»<sup>36</sup>. Древнейшая Епифаниевская редакция не сохранилась в полном виде, во второй половине XV века она была переработана другим выдающимся книжником эпохи Пахомием Логофетом (Сербом). Он, вероятно, выполнял официальное задание 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. Для анализа воспользуемся авторитетным изданием Памятников литературы Древней Руси,<sup>37</sup> где воспроизводится издание архимандрита Леонида по Троицким спискам XVI века (РГБ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 698, № 663), в которых в большей степени сохранился текст Епифания.

Древнейшая Епифаниевская редакция (хотя в первоначальном виде она до нас не дошла) многократно привлекала исследовательское внимание и историков, и искусствоведов, и литературоведов, но прежде всего как ценный исторический источник. Медиевисты в результате текстологической работы в основном представляют историю текста, появление тех или иных

<sup>35</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV-XVI вв. Ч.1. А-К.Л., 1988. – С.330.

<sup>36</sup> Там же. - С.331.

<sup>37</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIV- середина XV века. М., 1981. – С. 256-429. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

редакций памятника, количество списков, состав сборников и т.д., хотя литературная история произведения сложна и противоречива.

В целом период конца 14- начала 15 вв., называемый периодом второго южно-славянского влияния, характеризуется особым духовным подъемом, что связано с распространением исихазма на Руси. Основные идеи исихастского учения состояли в непрестанной молитве, безмолвии и обожении. С.В.Авласович провела сравнительный анализ византийских и русских исихастских житий и пришла к выводу, что наряду с традиционными особенностями русские жития этого периода, имеют ряд уникальных черт. Это касается прежде всего творчества Епифания Премудрого и особенно его «Жития преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского». Так, греческая, болгарская и сербская агиография этого времени насыщены УКАЗАНИЯМИ на практику исихазма. Они содержат поучения о непрестанной молитве, руководства для желающих научиться молитве Иисусовой. В качестве примера исследовательница называет жития Саввы Сербского, Григория Синаита, Григория Паламы, Иоанна Рыльского и др. У Епифания Премудрого, наоборот, слово исихазм не употребляется ни разу, хотя, как известно, он бывал на Афоне и, хорошо зная греческий язык, несомненно, читал богословские и аскетические исихастские сочинения. Тем не менее Епифаний неоднократно упоминает о непрестанной молитве Сергия: «и всегдашнее моление, еже присно к Богу приношаше...», «молитвы непрестанныя, стояния несѣдальнаа...», «егда блаженный в хижинѣ своей всенощную свою единѣ беспрестани творяше молитву...» Более того, Епифаний сам текст жития уподобляет молитве.

Житие Сергия Радонежского начинается почти теми же словами, с которых начинается церковная служба. «Слава Святей, и Единосущней, и Животворящей, и Нераздельней Троице всегда, ныне и присно и во веки веком... Ср. Первые слова Жития Сергия: « Слава Богу о въсьемъ и всяческихъ ради, о них же всегда прославляется великое и Трисвятое Имя, Еже присно прославляемо есть! Слава Богу вышнему Иже въ Троици славимому, Еже есть упование наше...и животь нашъ, въ Него же въруемъ вън же крестихомся, о Нем же живемъ и движемся есмы!..»

Очевидно, что перед нами своего рода интерпретация священнического возгласа. В результате возникает «благоговеиная интонация». Таким образом Епифаний как настоящий исихаст сам должен был молиться при написании текста жития и молился, судя по начальным словам, и тем самым заставлял молиться читателя Жития.

Кроме того начало текста представляет собой прославление Бога в традициях стиля «плетение словес». «Слава Богу о всемъ и всячьскихъ ради, о них 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! Въсть бо Господь славити славящая его и благославляти благословящая его, еже и присно

прославляет своя угодники, славящая его житиемъ чистым и богоугодным и добродѣтельнымъ» (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 собой благодарение Богу. « Благодарим Бога за премногу его благость . . . еже дарова намъ такова старца свята, глаголю же господина преподобнаго Сергия в земли нашей Русстѣй...» ( С.256)

Основным признаком исихастского текста в Житии Сергия Радонежского Епифания Премудрого является мотив света или божественного огня, который напрямую связан с исихастской идеей богообщения и обожения. Действительно, в епифаниевском тексте мы находим многочисленные примеры подробного описания божественных озарений, что соответствовало богословскому вопросу о природе нетварного, фаворского света. (Например, не только видение птиц, видение Богородицы, но и определение Сергия как «свѣща», «звѣзда», особо показателен фрагмент текста о памяти святого: «Поне же свѣтла, и сладка, и просвѣщающесе нам всечестных наших отецъ въсия память, прсвѣтлою бо зарею и славою просвѣщающесе, и нас осиявають. Свѣтла бо въистину, и просвѣщенна, и всякая почести от Бога и радости достойна...» )

Таким образом можно сделать вывод, если Жития греческих исихастов сродни богословию и поучению, то Житие Сергия, написанное Епифанием, «близко к славословию» (С.В.Авласович), в которое он вовлекает и самого читателя.

Вторая особенность исихастского текста – восприятие письма как богодухновенного, что выражается в мотиве письма «против воли», по принуждению свыше, точнее по внушению свыше, то есть это богодухновенные тексты. Этот мотив звучит у многих греческих исихастов, есть он и в традиционном житийном вступлении Епифаниевского текста: «Въсхотѣх умлѣчати его (Сергия) добродѣтели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостойнство мое запорѣщает мне млѣчати. Помысль болѣзньный, веля ми глаголати, скудость же ума заграждает ми уста, велящее ми умлѣкнути...но обаче лучше ми есть глаголати, приму поне малую некую ослабу и почию от многих помысль ...» Агиограф в большей степени доверяет своему духовному опыту. Неслучайно, и в послании «Некому другу своему Кириллу» Епифаний особо выделяет дар Феофана Грека, который во время работы не смотрел на образцы, беседовал с проходящими, но видел нечто «умными очами» «чувственныма бо очима разумную видяше доброту си». То есть для Епифания, как для исихаста, особую ценность имеет именно этот момент озарения, духовного видения. В произведениях отцов церкви, на которые ориентировался в своем творчестве Епифаний Премудрый, утверждалась мысль о том, что писать о Боге можно было только то, что открылось автору в озарении, а озарения можно было достичь в результате непрестанной молитвы. Поэтому и в агиографии, и в гомилетике, и в богословии исихастов

обязательно присутствуют молитвенные обращения, покаянные мотивы, уподобление текста разным молитвословиям.

Третья особенность исихастского текста состоит в «плетении словес». Умение красиво говорить и писать, подчинение речи определенному ритму, лирическая проникновенность свидетельствовала о святом даре автора. В словесном мастерстве исихасты видели причастность высшей гармонии, вечному совершенству. Это и свидетельствовало о богодухновенности текстов. Настоящий гимн, по учению отцов церкви, должен был служить продолжительной молитве, и быть не столько пищей для ума, сколько для души и сердца, должен был способствовать отрешению человека от всего земного, погружению в самого себя. Цель исихастского учения и состояла в погружении человека в самую сущность мироздания, а через это приближение к Богу, к самому высокому и принятие Его в себя. Поэтому так важны для исихастских произведений звучания слов, словесные образы, символы, ритм, рифмы, игра слов, причудливые синтаксические конструкции и т.п. Так возникало «словесное кружево». В этих текстах мы наблюдаем особое отношение к слову как Логосу. В озарениях авторов и происходит созерцание Бога-Слова. Только благоукрашенная речь, длинные лирические отступления, тонкие смысловые оттенки позволяли приблизиться к святому и Богу. Неслучайно, Г.М.Прохоров, размышляя о творчестве Елифания, называл его стиль «панегирической медитацией». В результате особого построения фразы (цепочки синтагм) возникало «умилительное чтение», способствующее горячей сердечной молитве и полному оставлению всех телесных и житейских забот. ( Пример

Кроме этого в исихастских текстах есть еще СКРЫТЫЙ план произведения, который призван зафиксировать мистический опыт личного молитвенного подвига святого. Например, современный исследователь наследия Симеона Нового Богослова отмечает: «Симеон дает свое толкование агиографическому сюжету, каждый святой, по его мнению, видел Бога, даже если об этом не говорится в житии»<sup>38</sup>. Епифаний ничего не пишет об озарении и причащении Сергия огню как об определенном событии, но зато его текст содержит постоянные указания на пронизанность светом всего, что связано с Сергием. « Поне же свѣтла, и сладка, и просвѣщенна нам всечестных наших отецъ възсия память, пресвѣтлою бо зарею и славою просвѣщающесея, и нас осиявають. Свѣтла бо въистину, и просвѣщенна, и всякая почести от Бога и радости достойна...( )». Несомненно, что для Епифания как для исихаста это служила определенным знаком причастности святого высшему, «невечернему свету». Можно привести ряд примеров скрытого указания на мистический опыт святого. «...поне же от юности

<sup>38</sup> Иеромонах Илларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998. С. 223.

очистися Церкви бытии Святаго Духа и предуготова себе съсуд святъ и избранъ, да вселится Богъ в нь. . .» ( )

Исихастское учение постоянно акцентировало внимание на факт снисхождения благодати Святого Духа в сердце молящегося и на вселении Бога в него. Таким образом слова Епифания о том, что Сергий был сосудом, в который вселился Бог, свидетельствуют так же о принадлежности этого текста исихастской традиции. Но это мог понять только человек, знающий учение о непрестанной молитве. Таким образом исихастские жития становились текстами потаенными, текстами для посвященных. Об этом размышлял и Симеон Новый Богослов, подчеркивая, что истинное содержание житийных текстов раскрывается не каждому читателю, а тем, кто старается подражать святым, имеет некоторый собственный аскетический опыт.

Следующая наиболее яркая примета стиля «плетения словес» Епифания – это синонимический ряд именовании святого. В этом Епифаний идет от традиции отцов церкви Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова и др. Например, обозначение учительства Сергия: «мльчальником удобрение, иереомъ красота, священникомъ благолепие, сущий вождь и неложны учитель, добрый пастырь, правый учитель, нелестный наставник, умный правитель, всеблагый наказатель, истинный крѣмник . . .» Как видим автор ищет и не находит слов для точного определения божественной сути святого. Это важнейший способ богословствования в исихазме, идущий от древности. При этом богословствование соединяется с озарениями, с песнословием. «В Житии есть нечто от акафиста – ритм, анафоричность, цифровая символика, - нечто от Ареопагитик т нечто от преподобного Симеона. Нпифаний вторит всем трем указанным источникам, но не копирует ни одного из них. Он создает свой собственный ряд наименований, отличающихся той особенной метафористичностью, благоговением, умилением, множеством аллюзий с Псалтырю, которые во многом и обеспечивают Житию Сергия Радонежского его уникальное звучание», - пишет современная исследовательница.<sup>39</sup>

Выяснив основные черты Жития Сергия как текста исихастского плана, перейдем к характеристике основных элементов жанрового житийного канона. Епифаниевское произведение строится в строгом соответствии с канонам. В нем есть вступление от автора, есть основная часть, повествующая о земном пути святого, есть и заключение, хотя возможно, повествование о посмертных чудесах возникло позднее. Эта часть имеет тенденцию к продолжению, поскольку появляются все новые рассказы о заступничестве святого и таким образом возникают новые редакции текста.

<sup>39</sup> Авласович С.В. Житие Сергия Радонежского и литературные традиции Православного Востока: особенности преемственности // Филологический ежегодник. Вып. 5-6. Омск, 2004-2005. С. 39-40.

Земной путь Сергия начинается с чудесного рождения. В первых словах Епифаний сообщает о благочестивых родителях Сергия. «Съи преподобный отецъ нашъ Сергие родися от родителя доброродну и благовѣрну: от отца, нарицаемого Кирилла, и от матере именем Мариа, иже бѣста Божию угодницы, правдивы пред Богомъ и пред человеки, и всячьскими добродѣтели исполнены же и украшени, якоже Богъ любит.» (с.262). Эти слова напрямую соотносятся с жанровым каноном, но далее автор-агиограф сообщает о чуде, которое произошло еще до рождения Сергия. Мариа будучи беременной пришла в воскресенье в церковь и во время святой литургии, когда должны были приступить к чтению Евангелия, внезапно закричал младенец. Далее Епифаний подробно, увлекая читателя, описывает как женщины искали ребенка по углам и за пазухой у Марии. Она от страха плакала и наконец созналась, что есть у нее ребенок, но в утробе. Мужчины тоже в ужасе стояли молча, и только иерей понял это знамение. Мариа же до родов носила младенца в утробе. Как «нѣкое сокровище многоцѣнное».

Еще один пример может представлять для нас интерес. Это Житие Сергия Радонежского, одного из самых почитаемых святых на Руси, носителя особой духовной силы. (Топоров, с.539) Сергей мог оставаться всю жизнь иноком-пустынником и не устраивать общежительного монастыря, не выполнять поручения митрополита Алексия, за которым стоял великий князь, не благословлять Дмитрия перед Куликовской битвой, и остаться святым. Но весь погруженный в духовное, живя в Боге, Сергей немало сделал и для «мира» и в этом отношении его опыт заслуживает большего внимания. Размышляя о Сергии, о его человеческом существе, люди понимают, что есть тайна его главной силы, она прикрыта некоторой преградой и эта преграда имеет провиденциальный характер. Епифаний Премудрый, составитель Жития Сергия, пишет о невозможности до конца понять Сергия. «Невозможно бо есть постигнути до конечного исповедания, яко же бы кто могль исповедати доволно о преподобнѣм сем и отци великом старци, иже бысть въ дни наша, и времена, и лѣта, въ странѣ и въ языцѣ нашем, поживе на земли аггельским житиемъ . . .» Он пишет про «худой разум», «растленный ум», которые не в состоянии раскрыть истину. И современный исследователь Биbihин отмечает, что наш метод (имеется ввиду научный метод познания) никогда не поднимется или не опустится на тот уровень, где у нас есть шанс встретиться с истиной, потому что у истины всегда «свой» метод, не наш» (Биbihин, 1993, 76.)

Итак мы можем лишь приблизиться к пониманию того человеческого типа, который был воплощен в Сергии. Мало что можно узнать о его внешности из текста Жития. «Бѣша же видѣти его хождениемъ и подобиемъ аггелолепными сѣдинами чѣстна, постом украшена, въздержанием сияя и

братолюбиемъ, смиренъ, кротокъ взоромъ, тихъ хождениемъ, умилень видѣниемъ, смиренъ сердцемъ, высокъ житиемъ добродѣтельнымъ, почтенъ Божию благодатию». Это скорее нравственно-панегирический портрет. Единственно, что мы можем узнать из жития о его внешности, так это только то, что он был очень здоров физически. «И поне же младу ему сущу и крѣпку плотию – бѣше бо силенъ бывъ тѣломъ, могый за два человека...» Известно, что аскетизм Сергия был далек от крайностей. Он не носил ни вериг, ни других истязаний плоти. Сергей с отроческих лет обладал удивительной трезвостью ума, тонким пониманием границы между возможным и должным, чувством реальности. Он был приверженцем «среднего Пути», который оказывался в итоге лучшим, верным духу согласия и открытости, широте-полноте и глубине=интенсивности религиозного духа и творчества. Г.Федотов в своих размышлениях о Сергии писал, что бесовские искушения и видения темных сил начались очень рано и были особенно часты и мучительны в зрелом возрасте. Удивительно, что этому немного уделяется места в тексте жития. Молодость, сила, здоровье чаще всего беспечны, самодостаточны, в это время бдительность ослабляется и темные силы бросают ему вызов. Но Сергей знал это, он понимал, что путь злой силы к нему проходит через его тело и учился управлять своим «физическим». Тогда против него выступил сам диавол, пишет составитель Жития. «Диавол же похотными стрѣлами хотя уязвити его» Дав прямой ответ на этот вопрос автор жития к нему больше не возвращается. «Преподобный же, очютивъ брань вражию, удрѣжа си тѣло и поработи е, обуздавъ постомъ; и тако благодатию Божиею избавленъ бысть. Научи бо ся на бѣсовския брани въоружатися: яко же бѣсове грѣховною стрѣлою устрелити хотяху, противу тѣхъ преподобный ЧИСТОТНЫМИ СТРЕЛАМИ стреляше, стрѣляющихъ на мрацѣ правыя сердцемъ». Так сила духа оказалась больше, чем телесная сила, и тело подчинилось духу, точнее дух не позволил физическому осуществить себя в соответствии с требованиями и тела и жизни: телу это стоило страданий, жизни – беспотомственности. Но выбор был сделан, цена этой победы видимо, была большой, житие об этом умалчивает, но это свидетельствует о высоте его духа, о масштабах личности. Это был новый уровень святости, остающийся вершиной русской святости и сейчас, через шесть веков. Ключевский писал, что тихий, кроткий, смиренный Сергей неслышно, незаметно, ненасильно – ни в отношении людей, ни в отношении самой жизни – тихой и кроткой речью, неуловимыми, бесшумными нравственными средствами, про которые не знаешь, что и рассказать, изменил всю ситуацию несравненно больше по своим масштабам и основательнее, чем любая революция. Он сделал великое дело, собрав дух народный для освобождения от татаро-монгольского ига. Свет, исходящий от Сергия, упал на его духовных детей, и вся Русь была его. И сам Сергей был плоть от плоти этого народа, собрав его лучшие качества и прежде всего смиренность.

Тот же Г.Федотов писал, что» в лице Преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова,

можем назвать МИСТИКОМ, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. В конце жизни Сергия стали посещать видения горних сил. В эпизоде посещения Богоматерью Сергия сообщается, что сначала была молитва Сергия и пение акафиста. По завершении акафиста Сергий, который уже предвидел случившееся сказал своему ученику: « Чадо! Трезвися и бодрствуй, поне же посѣщение чюдно хочеть нам быти и учасно в сей часъ» И тут же раздался глас: «Се Пречистаа грядет!» нестерпимой яркости свет озарил Богоматерь, явившуюся в сопровождении апостолов Петра и Иоанна. Сергий «паде ниць, не могый трѣпѣти нестерпимую оную зарю» Когда все кончилось Сергий увидел Михея, лежащего на земле «яко мертва», поднял его и просил его призвать к нему Исаака и Симона, чтобы поведать им обо всем тоже «по ряду». При этом Сергий просил не говорить никому из братии о чуде, пока Господь не возьмет его Сергия из этой жизни.

Показателен и эпизод с воскрешением умершего ребенка.

Интересный материал дает Житие Сергия и для понимания идеи молчания-безмолвия и Троичной идеи. В безмолвной глубине, в молчании скорее всего и имело место Откровение Святой Живоначальной Троицы Сергию, как вероятно, и Андрею Рублеву. «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно слышать музыку самого его струения... Эти мгновения бессмертны, и они же – самые преходящие из всего содержания, но их мощь вливается и в человеческое творчество... Бубер, 1993, с 22)

С.Булгаков писал «Уже признано, что Преп. Сергий был и остается воспитателем русского народа, его пестуном и духовным вождем. Но нам надо познать его и как благодатного руководителя русского богословствования. Свое богословие заключил он не в книги, но в события жизни своей. Не словами, но делами и этими событиями молчаливо учит он нас богословению. Ибо МОЛЧАНИЕ есть речь будущего века, а ныне оно есть слово тех, кто еще в этом веке вступил в будущий. Молчаливое слово, сокровенное, предстоит собирать в слова, переводить на наш человеческий язык. (Булгаков, 1991, с.345-346).

Жития святых являют собой особое чтение не познавательно-развлекательное, а душеспасительное. То есть это чтение предполагает мысленное прохождение подвига святого, в результате чего и происходит духовное очищение читающего и в конечном итоге его Преображение. Но сегодня у массового читателя в основном утрачен навык чтения житий и необходимо способствовать на всех уровнях его восстановлению для восстановления духовного здоровья нации.