

**«СКАЗАНИЕ О ПЕРВОМ ЖИТЕЛЬСТВЕ МОНАХОВ...
ГДЕ НЫНЕ СТОИТ ОБЩЕЖИТЕЛЬНАЯ
САРОВСКАЯ ПУСТЫНЬ»:
ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ
(ЖАНР И АВТОБИОГРАФИЗМ)**

© **Корнилов Захар Алексеевич** (2023). ORCID: 0000-0002-6277-5077, SPIN-код: 8498-5871, магистрант, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (Российская Федерация, 603950, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23), kornilovzet@gmail.com.

В статье рассматриваются особенности поэтики «Сказания о первом жительстве монахов...», созданного основателем и первоначальником Саровской пустыни иеромонахом Исаакием в начале XVIII в. «Сказание...» Исаакия принадлежит к жанровой традиции повести об основании монастыря: как и в других произведениях этого жанра, в памятнике сочетаются элементы жития (дидактизм, патериковая композиция, агиографическая стилистика) и летописи (документальность и хронологическая направленность повествования, задействие жанров погодной записи и летописной повести). Отличительной особенностью «Сказания...» является автобиографическое начало: значительная часть повествования ведется от первого лица, автор – одновременно рассказчик и главный герой саровской истории. В отличие от жития Аввакума, в «Сказании...» Исаакия автобиографизм гораздо в большей степени ограничен житийным каноном: автор намеренно сокращает свое присутствие в «Сказании...», прибегая для этого к разным средствам (передача своей биографии другому персонажу, риторическая обработка речи, упрощенное представление внутреннего мира персонажей – как места состязания добра и зла, «пересборка» событий личной жизни с помощью литературных топосов). В то же время эти средства не вытесняют автобиографизм полностью: отдельные фрагменты повествования обладают опознаваемой авторской субъектностью – географически точное описание места основания монастыря, психологически детализированная исповедь монаха Илариона, чудесное знамение, насыщенное бытовыми деталями, истории «неправедных монахов», в которых – через скрупулезную фиксацию поступков действующих лиц – одновременно выявляются характеры автора и конфликтующих с ним героев; наконец, последняя часть «Сказания...» – рассказ о церковном строительстве, рисующий панорамную картину жизни провинциального монастыря начала эпохи петровского правления. Таким образом, «Сказание о первом жительстве монахов...» несет в себе важнейшую особенность русской литературы XVII в. – противоречивость поэтики, балансирование на грани различных жанров, старых и новых способов повествования.

Ключевые слова: Саровская пустынь, повесть о монастыре, жанровый синтез, автобиографизм в древнерусской литературе.

I

«Сказание о первом жительстве монахов...»¹ первого саровского строителя иеромонаха Исаакия стоит у истоков литературной традиции Саровской пустыни, крупнейшего центра русского монашества в XVIII – начале XX в. «Сказание...» было создано Исаакием предположительно около 1709–1710 гг. [Орлов 1904, VI]; единственный известный нам список памятника относится к середине XIX в. (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. № 103²), текст одного из более древних списков (в. п. XVIII в.) был издан в 1904 г. Н.И. Орловым [Сказание 1904].

Иеромонах Исаакий (1669–1737 гг., в миру Иван Федорович, в схиме – иеросхимонах Иоанн), постриженник арзамасского Введенского монастыря, приходит в пустынь «на речках Сатисе и Сарове, между тех речек в самом устье» [Сказание 1904, 3] около 1690 г., и вскоре на этом месте собирается монашеская община. Усилиями Исаакия в пустыни возводится деревянная церковь во имя Пресвятой Богородицы и Ее Живоносного Источника (освящена в 1706 г.), в 1710 г. митрополит Стефан (Яворский) официально назначает Исаакия строителем пустыни, а в 1711 г. утверждает составленный первоначальником общежительный саровский устав³. Благодаря заботам Исаакия обитель разрастается: в нее приходит все больше монахов, расширяются ее земельные владения, возводятся новые храмы. В 1730 г., приняв к этому времени схиму с именем Иоанн, старец

¹ Полное название – «Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоноснаго Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь».

² Здесь и далее ссылки на архивные документы даны по [Романенко 2010].

³ Древнейший список устава (посл. четв. XVIII в.) хранится в РГАДА. Ф. 357. № 267. Л. 11–48 об. Устав издан: Устав общежительных Сатисо-градо-Саровския пустыни / преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном. М., 1897. 145 с.

передает обязанности строителя и живет в пустыни на покое до ареста в 1734-м и трагической кончины в 1737 г.⁴

Параллельно с попечением над монастырем Исаакий активно и успешно занимался миссионерской деятельностью среди раскольнических скитов, чему способствовала «замечательная для своего времени широта его религиозного образования» [Орлов 1904, V]. Исаакий положил начало монастырской библиотеке, в которой нашлось место и его собственным текстам: сочинениям на тему раскола («Сказание о обращении раскольников заволжских...»⁵ и «Похвала на обращение и увещание к обратившимся»⁶) и «Сказанию о первом жительстве монахов...» – истории обители от основания до освящения первой церкви [Орлов 1904, IV–V; Романенко 2010; Степашкин 2018, 96–114].

Написанное в начале XVIII в., «Сказание о первом жительстве монахов...» сохраняет преемственность с литературным процессом предыдущего столетия. С точки зрения художественной формы сочинение Исаакия можно отнести к жанровой традиции повести или сказания о монастыре (об основании монастыря): зародившись в к. XV – нач. XVI в., эта традиция достигает наибольшей продуктивности в XVII в. [Корнилов 2022, 10; Прохоров 1991, 155]. Темой «Сказания...», как точно сформулировано в его названии, является история Саровской пустыни от «первого жительства» монахов-отшельников до возведения церкви Живоносного Источника. Подобная тема может быть раскрыта средствами разных жанров в зависимости от прагматического намерения автора.

С одной стороны, «Сказание...» служит задаче прославления монастыря: Исаакий уделяет много места рассказу о жизни праведников, подвизавшихся в саровских урочищах, и о проявленных в пустыни божественных знамениях, удостоверяющих ее святость. Не менее четкое выражение в «Сказании...» получает дидактическая интенция: Исаакий ведет повествование «в пользу слышащим» [Ска-

⁴ Об обстоятельствах последних лет жизни Иоанна см. [Степашкин 2018, 108–114].

⁵ Иоанн, иеросхим. Сказание о обращении раскольников заволжских // Братское слово. 1875. Кн. 3. С. 359–552.

⁶ Иоанн, иеросхим. Похвала на обращение (заволжских старообрядцев) и увещание к обратившимся. Тамбов, 1878. 4, 65 с. (Прибавление к Тамбовским Епархиальным Ведомостям).

зание 1904, 12] (т. е. насельникам пустыни – главным адресатам сочинения⁷), раскрывая как нравственный смысл всей в целом монастырской истории, так и прикладную поучительность отдельных ее эпизодов. Данная функциональная специфика закономерно определяет доминирование в памятнике агиографического жанрового начала. В «Сказании...» без труда опознается структурная схема патерика: оно представляет собой сборник из относительно равных по объему глав, функционально и формально сближающихся с патериковыми «словами». Рассказывая об истории пустыни, Исаакий задействует весь привычный «жанровый репертуар» патерика: краткое житие инока (главы о первых насельниках Феодосии и Герасиме, серия глав об Иларионе, глава «О житии монаха Иринея...»), торжественное слово (глава об освящении церкви), похвала святому («О смерти монаха Иринея»), рассказ о чудесном знамении (особенно частотный жанр «Сказания...»: свидетельства о чудесном сиянии, колокольном звоне, громе, обретении креста, видения монаха Илариона и рассказчика). Практически все «Сказание...» выдержано в агиографическом стиле, логике которого подчинен не только тщательный подбор риторических языковых средств (произведение отличается сугубая украшенность стиля: обилие церковнославянской лексики и этикетных метафор, сложный синтаксис, вплетение в рассказ сюжетных топосов и богословских отступлений), но и, например, концептуализация центрального для «Сказания...» образа Саровской пустыни: дается символическое уподобление новоучрежденной обители сакральному центру восточнославянского православия – Киево-Печерской лавре.

С другой стороны, прославление монастыря и его братии не единственная цель, которую ставит перед собой Исаакий. Его также интересует история монастыря в целом, в том числе ее повседневная сторона, не связанная напрямую с религиозно-нравственными смыслами: вселение в пустынь послушников, их пострижение или исход из пустыни, конфликты в монашеской общине (истории иноков Герасима Кезенца, Филарета Муромца, Авраамия и др.), эпизоды общения автора с раскольниками, затяжной юридический процесс вы-

⁷ С большой вероятностью фрагменты «Сказания...», посвященные пустынным святым и чудесам, писались специально для чтения вслух за трапезой – традиционная форма бытования житий в монастырских стенах [Ключевский 1871, 399].

деления участка земли под церковь, наконец, история строительства в пустыни: поставление креста, возведение часовни и церкви. Перед нами, очевидно, летописный метод отбора повествовательного материала, ориентированный на возможно большую степень документальности⁸ и полноты охвата событий. Для упорядочения этого материала автор избирает летописную же форму, облекая исторический рассказ в такие «малые жанры», как погодная запись (для кратких известий, как приход нового послушника⁹) или летописная повесть (включает в себя, как правило, несколько глав и содержит относительно завершённый, автономный от остального повествования сюжет; таковы главы, посвященные монахам Герасиму Кезенцу и Авраамию, причем повесть о последнем предварена особым предисловием; как летописную повесть можно атрибутировать и последнюю тематическую часть «Сказания...» – историю возведения церкви Живоносного Источника)¹⁰. Наличие этих жанров подразумевает и типично летописный способ структуризации повествования: тематически разнородные главы группируются по хронологическому принципу. С летописным стилем в «Сказании...» связано и частое употребление формулы «В лето...», хотя – в отличие от «жесткой хронологической сети» «классических» летописей [Лихачев 1979, 265] – система датировки событий не определяет собой архитектонику произведения (уступая патериковому принципу членения на «слова»-главы). Летописная жанровая природа «Сказания...», несомненно, была отрефлексирована автором (а вероятнее всего, и намеренно конструировалась им¹¹), о чем говорит данная в одной из глав

⁸ Вплоть до введения в рассказ реальных документов: письма [Сказание 1904, 81] или челобитной [Сказание 1904, 84, 120].

⁹ См., например, главу «О пришествии монахов Севастиана и Федора в бельцах и о пострижении монаха Геласия», полностью составленную из погодных записей: [Сказание 1904, 101–102].

¹⁰ Понятия «погодная запись» и «летописная повесть» (наряду с понятием «летописный рассказ») введены и рассмотрены И.П. Ереминым в отношении Киевской летописи [Еремин 1966, 98].

¹¹ Учитывая композиционную и смысловую завершенность «Сказания...», логично заключить, что памятник представляет собой стилизацию под летопись – прием, не чуждый жанру повести о монастыре [Семячко 1993, 288]. В то же время скрупулезность и точность датировок позволяет говорить о реальном монастырском летописце (или, по

метахарактеристика жанра: «Яже бо о них [монахах] и о случившихся при них вещех повествует нижеследствующее *летописание сицевое*» (курсив мой. – З.К.) [Сказание 1904, 72].

Таким образом, в «Сказании о первом жительстве монахов...» находит проявление главная жанровая особенность повестей о монастырях – синтез агиографической и летописной жанровых форм, их переплетение на различных уровнях текстовой структуры: архитектоники, композиции, стиля, художественного времени и т. д. Причину этого синтеза мы усматриваем в коренной двойственности монастырского локуса, которой его наделяет средневековая система мировоззрения: монастырь расположен на границе между «землей» и «небом», его история разворачивается одновременно в обоих хронотопах, за которыми закреплены разные средства изображения – агиографические, абстрагирующие, с установкой на идеализацию и назидательность, и летописные, конкретизирующие, с опорой на фактологию. Столкновение этих тенденций и создает в конечном счете сложную жанровую ситуацию «Сказания...»¹².

II

Своеобразие поэтики «Сказания...» не исчерпывается инвариантными признаками жанра повести о монастыре. Особый интерес представляет достаточно выраженная автобиографичность памятника. Если первые главы «Сказания...» имеют традиционный для жизни тип наррации (повествователь сохраняет продиктованную житийным этикетом отстраненность по отношению к действию; рассказ ведется «от третьего лица»), то начиная с 20-й главы («О приходе онаго монаха обратно в пустыню...») этот тип меняется на пер-

предположению Е.В. Романенко, дневнике [Романенко 2010, 428]), положенном в основу «Сказания...». Скорее всего, работа над текстом велась по методу создания древнерусского жития – путем риторической обработки предварительных черновых записей, сделанных «по ходу дела» (об этом методе см. [Лихачев 2015, 218–220], характеристика жанра монастырского летописца дана В.О. Ключевским [Ключевский 1871, 413–416]).

¹² Ср. наши выводы по двум другим представителям жанра повести о монастыре: [Корнилов 2021, 21; Корнилов 2022, 10–14].

воличную повествовательную форму¹³: экзегетический повествователь (Исаакий – автор «Сказания...») трансформируется в диегетического персонажа-рассказчика¹⁴ (Исаакий и автор, и участник монастырской истории, которую он излагает). В результате в «Сказании...» конструируется автобиографический дискурс: автор-рассказчик постепенно занимает позицию главного действующего лица и центральной точки зрения в структуре повествования.

Разработку автобиографических мотивов в «Сказании...» необходимо рассматривать в контексте общей проблемы автобиографизма в древнерусской литературе. Исследуя эту проблему применительно к агиографии, Е.В. Крушельницкая предлагает выделять автобиографизм средневекового и нового типа.

Средневековый автобиографизм «не имеет своего жанрового оформления и развивается в недрах других жанров» [Крушельницкая 2005, 110], таких как расспросная речь, записка-воспоминание о почитаемом наставнике, завещание-устав игумена – основателя монастыря, исповедь. При всем многообразии «свойств автобиографизма» в такого рода текстах (не исключая его применения в качестве художественного приема, как в рассказе Иннокентия о Пафнутии Боровском, повести Мартирия Зеленецкого и житии Елеазара Анзерского), раскрытие личности автора не является в них первоочередной целью [Крушельницкая 2005, 110]. Симптоматично, что автобиографизм получал развитие преимущественно в документальных жанрах, находившихся в меньшей зависимости от литературного канона. Внутри же более «узаконенных» жанров автобиографизм вступал в конфликт с этикетным образом «грешного и недостойного» автора-агиографа, становился гораздо более скованным, а иногда и полностью элиминировался при создании финальной редакции текста¹⁵.

¹³ Этот момент четко зафиксирован в тексте: «В то же лето 1691 ко оному монаху приидох и аз из Темникова и бых с ним» [Сказание 1904, 31].

¹⁴ Здесь и далее используется терминология Е.В. Падучевой [Падучева 2010, 203–204].

¹⁵ Так, если повесть Мартирия Зеленецкого «своим “стихийным” автобиографизмом выходит на передовые рубежи инновационных литературных процессов» [Крушельницкая 2005, 109], то в составленном на ее основе житии полностью устранены как автобиографические элемен-

Новый автобиографизм, возникший, по мнению исследовательницы, не ранее второй половины XVII в., получает полноценное жанровое воплощение в автобиографическом житии (ярчайшие представители жанра – жития Аввакума и Епифания), в котором на место главного предмета изображения становятся сам автор и его внутренний мир, вводится «новая концепция главного автобиографического героя – героя действующего... Это концепция не пассивно-созерцательного, но деятельного личностного начала...» [Крушельницкая 2005, 111]. Эта новация, подготовленная возросшим значением личности в культуре и, как следствие, «коренным изменением в творческом сознании» древнерусского книжника [Крушельницкая 2005, 111], привела к фундаментальному пересмотру отношений автора и канона, отмене или переосмыслению всех конвенций, выработанных предшествующим литературным процессом, и изобретению новых приемов построения нарратива [Робинсон 1963, 85].

«Сказание о первом жительстве монахов...» тяготеет к средневековому типу автобиографизма. В плане жанровой оформленности автобиографическое начало реализуется в «Сказании...» побочным образом – внутри жанра повести о монастыре¹⁶. Личная история автора-рассказчика не позиционируется Исаакием в качестве центральной темы или цели повествования и не нагружается идеологическими коннотациями, как в старообрядческих житиях. И хотя по уровню проработки психологического и социально-бытового контекстов некоторые автобиографические фрагменты «Сказания...» нередко сближаются с творениями Мартирия Зеленецкого или Епифания, стилистическая система памятника накладывает жесткие ограничения на проявления авторской индивидуальности: Исаакий последовательно минимизирует роль собственного «голоса» в по-

ты, так и стилистическая индивидуальность источника [Крушельницкая 1992, 17].

¹⁶ Как демонстрирует Е.В. Крушельницкая, автобиографические мотивы довольно типичны для повестей о монастырях: к этому жанру могут быть отнесены повесть Мартирия Зеленецкого и житие Елеазара Анзерского [Крушельницкая 1992, 16, 20]; среди других примеров можно назвать повесть об Устьшехонском Троицком монастыре [Прохоров 1994, 180] и повесть о Борисоглебском монастыре (в финальной части: [Повесть о Борисоглебском монастыре 1892, 14–16]).

вествовании, прибегая для этого к различным механизмам «перевода» автобиографического дискурса в агиографический. Рассмотрим некоторые из этих механизмов.

В начале «Сказания...» Исаакий прибегает к наиболее радикальному приему усечения авторского «я» – передаче фрагмента своей биографии полностью вымышленному герою. В «Сказании...» в качестве основателя пустыни фигурирует отнюдь не автор-рассказчик (репрезентирующий Исаакия), но «некий» юноша-инок Иларион: на протяжении нескольких глав этот герой играет роль сюжетного центра повествования (по-прежнему ведущегося в традиционной аукториальной форме), однако является не кем иным, как «альтер эго» автора. На эту догадку наводит заметная схематичность образа Илариона: мы практически ничего не узнаем об обстоятельствах его жизни (остается неизвестным ни его мирское имя, ни то, откуда он родом, ни монастырь, где он принял постриг, ни место, куда он отбыл из пустыни¹⁷), что резко диссонирует с характеристиками остальных персонажей, всегда, как минимум, вписанных в локальный контекст. Другая «улика», наталкивающая на мысль о фиктивной природе персонажа, – история первых лет его пустынножительства (глава «О бытии в пустыни...»), якобы поведенная самим Иларионом в беседах с автором: в этой фактически исповеди обращает на себя внимание необыкновенная скрупулезность психологических описаний, которую естественно рассматривать как итог самонаблюдения самого Исаакия (не зря эта история, в отличие от остального повествования об Иларионе, дана как монолог от первого лица).

История Илариона – от юности до исхода из Саровской пустыни – представляет собой, по сути, автобиографический нарратив, отчужденный от авторского субъекта. Причину такого расщепления естественно соотнести с христианской моралью: руководствуясь идеалом смирения, Исаакий отказывается от «славы» основателя

¹⁷ При этом обстоятельства исхода Илариона («...и отиде из пустыни в некий монастырь; взят бо, по умолении братии, в иеромонашество» [Сказание 1904, 47]) дублируют аналогичное событие в сюжете рассказчика (см. главу «О исшествии из пустыни в Арзамас, в Введенской монастырь первоначальника»).

монастыря, полностью уступая ее Илариону¹⁸. В качестве архетипической модели такого типа вымысла можно рассматривать фрагмент из Второго послания апостола Павла к Коринфянам (12 глава, стихи 1–5): апостол рассказывает о своем мистическом опыте (восхищении до третьего неба) как о событии, произошедшем с неназванным по имени «человеком во Христе», причем предваряют и заключают описание этого опыта фразы с этической семантикой: «Похвалитися же не пользует ми...» (2 Кор. 12, 1); «...о себе же не похвалюся, токмо о немощех моих» (2 Кор. 12, 5). Словно в подражание Павлу, Исаакий создает намеренно абстрактного, «некоего» персонажа, которому передоверяется рассказ о сокровенных переживаниях – «видениях и откровениях Господних» (2 Кор. 12, 1); биография Илариона включает в себя шесть свидетельств о видениях, ему же приписана упомянутая выше исповедь¹⁹. При этом у Исаакия, по-видимому, нет цели мистифицировать читателя²⁰, скорее нарратив от третьего лица представляет собой освященную традицией форму удостоверения приобретенного опыта, придания ему ценности в глазах читателя. Одновременно с этим изъятие личной истории из индивидуального биографического контекста придает ей необходимую обобщенность для включения в контекст учительный: Исаакию важно не сосредоточить внимание читателя на переживаниях конкретного лица, но представить образец праведного – и правильного – монашеского жития. Неудивительно поэтому, что сюжет Илариона шаг за шагом воспроизводит топику жития преподобного – основателя монастыря: герой мечтает о постриге («...иже [юноша] желанием зельным желаше прияти на ся ангельский образ» [Сказание 1904, 21]); его ре-

¹⁸ Разумеется, в данном случае этическая норма резонирует с нормой поэтической – этикетным запретом на любые проявления авторского «я» за пределами строго очерченного круга топосов [Ключевский 1871, 402–407].

¹⁹ Интересно, что реминисценции из этого послания Павла встречаются в житии Аввакума, однако протопоп обращается не к мистической, а «земной» части автобиографии апостола [Менделеева 2005, 282–284].

²⁰ То, что за маской Илариона скрывается сам первоначальник, заметили уже первые его биографы. См., например: Авель, иером. Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. 2-е изд. М., 1860. С. 11–13.

шение уйти в монастырь мотивируется тремя видениями (типичными по набору мотивов: явление церкви и богородичной иконы, чудесный голос, видение собственного пострига); после пострижения в монастыре Иларион начинает искать безмолвия и «разгорается» желанием удалиться в пустынь; во время первого посещения пустыни он устанавливает крест на приглянувшемся месте (которое «весьма бысть ядобно к безмолвию» – топос *locus amoenus*); во сне иноку является мать и с плачем просит его не отдаляться от семьи, но монах остается непреклонен; поселившись в пустыни, он решает ископать пещеру, на что получает благословение святого – Илариона Киевского; в пустыни он долго борется с плотскими искушениями и в конечном счете одерживает над ними победу (ср. группы мотивов, выделенные Т.Р. Руди: [Руди 2006, 497–499; Руди 2011]). Как мы видим, персональный опыт Исаакия «перекодируется» на конвенциональный язык жития, что задает однозначное направление интерпретации его жизненного пути: отделенное от автора, слово о себе обретает надындивидуальное звучание, возвышаясь до авторитета слова агиографического и слова учительного.

Описанная трансформация личной истории подвига в житие вымышленного монаха хорошо иллюстрирует другой механизм сокращения авторского присутствия, который часто применяется в «Сказании...», – наложение на автобиографический материал категорий житийного стиля. Исаакий запечатлевает в рассказе собственные действия, наблюдения, оценки, а иногда и внутренние состояния, однако делает это лишь в той мере, в какой ему позволяет изобразительный инструментарий агиографии.

Базовым ограничением, кладущим жесткий предел субъектности повествования, является риторически изошренная манера письма Исаакия. Правильный церковнославянский язык покрывает все участки нарратива, снимая любую возможность речевой индивидуализации. Так, рассказ Илариона «о страстех и нападении диавола...» [Сказание 1904, 33] – самая исповедальная часть «Сказания...» – ориентирован на традицию экспрессивно-эмоционального варианта агиографического стиля²¹. Взяв за основу стандартный топос «святой подвергается нападкам и искушениям бесов» [Руди 2006, 499], Исаакий рисует красочную картину духовного борения героя: ам-

²¹ Об этом варианте см. [Лихачев 2015, 122–137].

плифицирует описания душевных и телесных мук, акцентирует внимание на непереносимости страданий, прибегая к синонимическим рядам («К сему же бысть ми страх и ужас велий, и леность, и пренемогание, и сон безмерный, и конечное отчаяние...») [Сказание 1904, 35]) и абстрактной метафорике («...сердце мое люто боляше щемлением и трясешся, трепещуще, яко на ните, или яко лист на древе ветром колебашся...») [Сказание 1904, 34]), драматизирует рассказ, выводя мысли Илариона в виде реплик бесов, выступающих на «подмостках» его души («Тогда паче окружиша мя скверни помыслы, глаголюще мысли и сердцу: несть ти здесь спасения, понеже Бог не слышит твоя молитвы...») [Сказание 1904, 34]), изображает героя в картинной позе молитвенного возрыдания и в момент наивысшего эмоционального накала вводит в текст объемную молитву, составленную по образцу покаянных святоотеческих молитв [Сказание 1904, 35–37], чередует гипертрофированные картины страданий с контрастными по тону описаниями «тишины великой и мира», наступающих после молитвы или причастия [Сказание 1904, 37, 41–42]. Все эти приемы до предела семиотируют исповедь Илариона, направляя ее восприятие в религиозно-практическом русле – как образца для моделирования собственного аскетического делания, в то время как лежащий в основе исповеди индивидуальный психологический опыт как бы заговаривается, вытесняется «на обочину» авторского и читательского интереса (этот эффект в разы усиливается тем, что исповедь изъята из сферы авторского «я» и вложена в уста идеализированного персонажа).

Рассказчик в «Сказании...», хотя и выступает главным двигателем сюжета, чаще всего проявляет себя в соответствии с агиографическим стереотипом авторства (о чем говорит уже тот факт, что рассказчик остается анонимным). Документальная фиксация поступков автора не уравновешена настолько же тщательным раскрытием их психологического измерения. Переживания рассказчика передаются с помощью небольшого набора слов, номинирующих лишь ограниченное количество эмоций: радость, печаль, страх, гнев, удивление и т. п. («исполнися радости и веселия», «оскорбихся», «разгневахся», «попремногу чудихся», «смятохся зело» и др.).

Столь же мало внимания уделено переживаниям и мыслям других действующих лиц «Сказания...», характеры которых конструируются с опорой на средневековое представление о человеческой душе как объекте борьбы потусторонних сил [Лихачев 2015,

124–125]. Каждый этически значимый поступок того или иного героя Исаакий мотивирует либо доброй волей Бога, либо злой – дьявола. Развитие характеров возможно лишь внутри оппозиции «греховность – праведность» и лишь как быстрый переход от одного к другому, обусловленный сверхъестественным вмешательством. Старообрядец Иоанн Корелин «Божием наставлением» переходит из раскола в лоно церкви, «зело каюся о преждебывшем его прельщении», и преображается в идеального подвижника, являя «образ покаяния и обращения» [Сказание 1904, 68]. Монах Авраамий, поначалу имевший «любовь... к пустыне и пустынным монахам», «послежде, по диаволи же зависти, от ученичества отпаде и во врага бысть велия» [Сказание 1904, 80], «злоба» Авраамия постепенно возрастает, пока не доходит до точки кульминации, в которой мгновенно разрешается полным раскаянием: «...позна Авраамий, по милости Божией, прегрешения своя... и смирился предомною, со слезами прося прощение...» [Сказание 1904, 100]. Развернутое религиозное толкование получает рассказ «о страстех» спившегося монаха Герасима Кезенца: «...аще ли и добродетели имеет человек некия, а не смирится, ни кия же пользы себе на исцеление не имеет, но паче в нем грех вкореневається, *ибо яве есть разумети от сея повести.* <...> О смирении же и духовной любви он [Герасим] не внимаше, того ради диавол его паки злобою пореваше, потом же уныние на него налагаше, от сего паки в пьянственную страсть его низлагаше...» (курсив мой. – З. К.) [Сказание 1904, 54]²². Подобные богословские отступления, как и сюжеты перехода от добра к злу и обратно, варьируют один из главных мотивов «Сказания...» – борьбу дьявола и Бога за судьбу монашеской общины²³. На этот сакральный надличностный сюжет и ориентиру-

²² Характерно, что жизнеописание Герасима строится по той же схеме, что и традиционное житие, но со знаком минус: уход в затвор оборачивается побегом из монастыря, пребывание в пустыни – скитальчеством и разгулом, благочестивая молитва – молитвой лицемерной, божественные видения – бесовскими мечтаниями. Таким образом, даже радикально отклонившись от канона с точки зрения темы, повествование продолжает опосредованно подчиняться ему.

²³ Этот мотив непосредственно артикулируется автором: [Сказание 1904, 49, 77–80]. Похожие коннотации можно найти и в других повестях о монастырях: ср., в частности, [Корнилов 2022, 21].

ется авторская точка зрения: Исаакий возвышается над личным восприятием своих современников, его цель не раскрыть индивидуальное своеобразие характеров, но проследить через людские судьбы неисповедимые пути Божественного Промысла.

Особое место в становлении древнерусского автобиографизма играла мистическая составляющая: так, отталкиваясь от жанра видения, Епифаний Соловецкий разрабатывает метод созерцания души «сердечными очами» [Робинсон 1958, 207–208]. В «Сказании...» присутствуют развернутые автобиографические свидетельства о видениях, однако, в отличие от наполненных психологической и бытовой конкретикой рассказов Епифания, эти свидетельства тяготеют к традиционному для агиографического жанра видения дидактическому символизму и не предполагают эмпатического «вживания» читателя в мистический опыт автора (хотя бы уже потому, что чаще всего передаются не от первого лица, а из уст Илариона). Особенно показателен в этом плане сон Илариона после первого посещения пустыни (глава «О видении ужасном»): это видение является наиболее обстоятельно описанным, но одновременно и самым «литературным» во всем «Сказании...», будучи построено по схеме драматической мистерии. Рассказ о сне (открытый традиционной житийной формулой: «...монах... от путнаго труда, в келье своей, восклонься на одр, усну и абие бысть в страшном видении» [Сказание 1904, 24–25]) состоит из двух симметричных «актов», предваренных подробным описанием места действия (келья Илариона в пустыни); каждый из актов включает в себя эффектный вход умственного прилога (сначала в образе толпы, затем – матери и родственников), затем его реплику – увещание оставить мысль о пустынножительстве, далее ремарку об эмоциях сновидца (хладнокровии или смущении) и ответную реплику, в которой он дает отпор искушению. Нетрудно заметить, что описанный сюжет представляет собой «инсценировку» определенной стратегии поведения – одного из ряда стереотипных приемов борьбы с искусом, которые следовало усвоить монаху-пустыннику. Эта обучающая модель и составляет главное содержание сна, по отношению к которому изобразительный ряд – с вплетенными в него автобиографическими деталями – играет строго подчиненную роль канала передачи. Как и в исповеди, автобиографическое начало в видениях

Илариона отделено от личного измерения, служа лишь источником образов²⁴ для назидательных аллегорий.

Строгая стилистическая норма, которой неукоснительно придерживается Исаакий, сужает границы авторского присутствия в повествовании, накладывая запрет на гибкость языка и сопротивляясь натуралистическим тенденциям в изображении человека. Однако это не закрывает все «лазейки», через которые дискурс повествования о себе может проникнуть в произведение. Такими «лазейками» в «Сказании...» являются отдельные тематические фрагменты: описание места пустыни, истории монахов, поддавшихся искушению, некоторые эпизоды авторской рефлексии и самоописания мистической жизни, наконец, история построения церкви Животворящего Источника. На этих отрезках сюжетное повествование зачастую ведется с меньшей оглядкой на житийный нарративный трафарет: в поле зрения рассказчика попадает множество подробностей обстановки или поведения, источником которых служат личные воспоминания Исаакия и которые напрямую не предусмотрены каноном. Отступление от агиографического стереотипа каждый раз имеет свою прагматику, но можно говорить и о единой функции, объединяющей разрозненные автобиографические моменты, – это стремление к документальности, воспринятое «Сказанием...» от жанра летописи. Подобно летописцу, Исаакий – на меньшем событийном и временном масштабе – ставит целью «зафиксировать событие, не дать ему забыться, исчезнуть из памяти последующих поколений» [Лихачев 1979, 262]²⁵. Таким образом, условия для реализации автобиографического начала в «Сказании...» предопределяются в том числе синтетической жанровой природой памятника.

Рассмотрим теперь функциональное разнообразие автобиографических элементов в «Сказании...» на примере нескольких его эпизодов.

²⁴ Или даже только начальных импульсов для таковых образов: так, непростые отношения Исаакия с семьей, которые угадываются в видении, полностью поглощены житийным топосом «конфликт святого с родственниками, не желающими отпускать его в монастырь».

²⁵ В одном случае эта цель заявлена автором напрямую: «Не подобает молчанию предати и о прочих живших в пустыне сей монасех, в которое времена быша, колико и како жиша» [Сказание 1904, 58].

Автобиографическая детализация может возникать в результате натуралистической разработки отдельного топоса или «первичного жанра» жития. «Сказание...» начинается с двух глав, посвященных подробному описанию места, на котором была основана пустынь: «О месте сея Сатисо-градо-Саровския пустыни и о красоте его, и о градех» и «О наречении имени сего места». Уже первые слова описания («Место же есть сие весьма прекрасно...» [Сказание 1904, 1]) указывают на топос, от которого отталкивается автор, – это *locus amoenus*, или «прекрасное место», где поселяется пустынный [Руди 2011, 522–523]. В агиографии XVI–XVII вв. намечаются два направления деформации этого топоса, которые можно наблюдать и в повестях о монастырях: либо в сторону эстетизации, когда описание места разворачивается в пейзажную зарисовку [Дмитриев 1972, 198–202] (таковую встречаем, например, в повести об Устьшехонском Троицком монастыре [Прохоров 1994, 169]), либо в сторону познавательности (так, описание острова Валаам в сказании о Валаамском монастыре составлено с необыкновенной «фактологической точностью» [Охотина 1993, 125, 136–137]). Исаакий следует по второму пути и разворачивает этикетную фразу в обстоятельный географический очерк, в котором описана флора, фауна, рельеф, археология и история пустынного места. Автобиографизм здесь встает на службу познавательной функции: автор использует личные наблюдения (например, над структурой «градов» – руин древнего мордовского поселения²⁶) для возможно более полного и точного описания места и, отталкиваясь от собственной индукции, пытается достоверно реконструировать его прошлое (в том числе с привлечением в качестве аргументации обнаруженные монахами и крестьянами артефакты)²⁷.

²⁶ Научная ценность этих замечаний признается современными исследователями [Грибов 1997, 31].

²⁷ Последнее особенно замечательно на фоне других повестей о монастырях, многие из которых начинаются с легендарных повествований [Семячко 1993, 288]. Исаакий же замолкает ровно там, где, по идее, должна начаться легенда: «От которых человек грады те создашася, и како оно место опусте, и с котораго времени... о том всем нынешних времен человеком отнюдь не ведомо...» [Сказание 1904, 6]. Симптоматично, что авторы позднейших сочинений саровской традиции отошли от эпистемологической «скромности» первого строителя: начиная с середины XVIII в. к истории пустыни присовокупляется полностью вы-

Автобиографические детали – при всех усилиях автора по их нейтрализации – «оживляют» в том числе и исповедь Илариона. Например, в череду эпизодов душевной борьбы вкрапляется динамичная сцена «чувственного» нападения на монаха. Автор описывает необыкновенное физиологическое состояние: «...абие изменися тело мое и бысть, яко иное» – и подмечает реакцию на нее героя через нарастающие по экспрессии жесты: Иларион «от страха» громко восклицает: «...о Господи, помилуй мя в час сей», по некотором времени берет икону и, прижав ее к груди и «лобзаяще часто», продолжает молиться, наконец, не в силах терпеть, с иконой в руках выбегает из кельи и босыми ногами по снегу («...сущей тогда зиме...») бежит до кельи монаха Герасима, «не малым расстоянием от моей [Илариона] кельи отстоящей», где находит временное утешение [Сказание 1904, 38–39]. Высокий эмоциональный градус этой сцены находится в полном соответствии с общим пафосом стиля, но, благодаря точным сюжетным деталям, не теряет тесной связи с автобиографическим контекстом. Авторская саморефлексия – облаченный в осязаемые образы лично «выстраданный» опыт – безусловно, лежит в основе подробнейших описаний душевных и телесных мук Илариона: чувства тошноты от стоявшего в келье «смада» («...от смада же того едва дыхати ми возможно бе, уста бо и ноздри мои от того смада занимахуся: тяжек бо зело тот смад»), воплощенного в материальной среде ощущения душевного хаоса («...но и тамо [на службе] мя такожде не оставляху тыя страсти и скорби, и воздух весь мняшеся зрети мною колеблющя, обуреваем суща от духов нечистых...»), болезненной обостренности восприятия, также перенесенной вовне тела («...верхняя часть кадила опустися, и бысть от того пущения звук, яко велий гром, или яко пушечное стреляние, яко всему месту и церковным стенам трястися») [Сказание 1904, 38–40] и т. п.

Один раз Исаакий приводит и полностью автобиографический эпизод чуда (глава «О знамении, бывшем в пустыне, на источнике, у пещеры»), резко отличный от остальных знамений, чудес и видений в «Сказании...» своим бытовым содержанием. Сюжет главы воспроизводит повседневное (т. е. полностью локализованное в «посюстороннем» мире) происшествие, запомнившееся автору в силу его ин-

мышленная легенда о татарском городе Сараклыче и князе Бехане [Грибов 1997, 32–33].

терпретационного потенциала: во время закладки сруба под церковь к Исаакию подбирается змея, но не успевает нанести укуса, будучи нечаянно раздавлена бревном. Описанный случай воспринимается автором – о чем сообщается в кратком комментарии в конце главы – как «некое знамение от Бога» о Его благоволении церковному строительству [Сказание 1904, 119]. Этот небольшой рассказ дает альтернативный житийному способ конструирования чуда, активно осваивавшийся в агиографии XVII в.: чудесное событие не дедуцируется из житийной схемы, но как бы прорастает сквозь ткань натуралистически схваченной бытовой ситуации (ср. подобный прием в Житии Аввакума [Робинсон 1963, 67; Ранчин 2007, 242]). Отсюда и измененный характер истолкования знамения: автор не констатирует символический смысл события как безусловную данность, но лишь предполагает в нем сверхъестественный смысл: «...в мысли моей вспомнюх аз, яко некоему знамению быти сему от Бога» [Сказание 1904, 119] – интерпретация переносится из «экзегетической» области всезнающего автора в сферу индивидуальных ассоциаций персонажа-рассказчика²⁸.

Более зримое воплощение автобиографизм находит в историях «неправедных» монахов, с которыми довелось встречаться и жить Исаакию: Герасима Кезенца (спившегося бродяги), Авраамия (обманом заполучившего священство) и нескольких других, упомянутых более кратко (иеромонах Савватий, Филарет Муромец, диакон Иаков, «подруг» Герасима монах Серапион и др.). В этих оформленных как отдельные главы или серия глав сюжетах принцип автобиографической детализации разворачивается в полной мере: Исаакий скрупулезно фиксирует все поступки персонажей, совершенные ими «во грехе», что явно смещает повествование в сторону «индуктивного художественного изображения мира» [Лихачев 1979, 160], контрастно выделяя противоречивые и динамичные образы «прельщенных» монахов на фоне «иконописных» фигур саровских праведни-

²⁸ Впрочем, истолкование знамению все же дается, но не одновременно рассказу о происшествии, а задолго до него – в предисловии к части «Сказания...», посвященной церковному строительству (глава «О начале строения святыя церкви...»: [Сказание 1904, 105]), так что эпизод со знаменем сохраняет свою автономию от богословских схем и читается как непосредственное отражение автобиографического события.

ков (Герасима Краснослободца, Феодосия, Ириная и др.). Столь заметное отклонение от агиографического трафарета обусловлено, во-первых, спецификой предмета повествования: жизнь повстречавшихся Исаакию монахов сама по себе представляет собой отклонение от монашеского идеала; а во-вторых, вытекающей из этой специфики дидактической целью: необходимо как можно нагляднее изобразить поступки грешника и то, к каким плачевным последствиям они приводят. Отметим, что такого рода причина для внедрения в повествование конкретных, эмпирически подмеченных деталей человеческого поведения вполне признается каноном [Лихачев 1979, 158], но Исаакий допускает ощутимую диспропорцию: созданные образы «грешников» выходят за пределы дидактической задачи и обретают самоценность как индивидуальные характеры. В результате столкновения абстрагирующего и «эмпирического» подхода к построению образа в главах, посвященных «неправедным» монахам, формируется как бы две параллельные образные структуры с пересекающимися, но несовпадающими функциями.

Первая структура выстраивается по агиографическому стереотипу, образуя «каркас» сюжета о монахе-грешнике. Этот стереотип, в частности, составляют следующие устойчивые мотивы: рассмотренный выше мотив дьявольского наущения и парный с ним мотив покаяния, мотив «волка в овечьей шкуре» (Филарет и Авраамий поначалу притворяются смиренными, чтобы затем, войдя в доверие автору, раскрыть свой «злой нрав»), мотив контраста между внешним благообразием или талантом и внутренним нечестием (Филарет наделен прелестным лицом, Герасим обладает певческим даром) и связанный с ним мотив проявления греха через внешнее уродство или убожество (тело Филарета смердит после смерти, Герасим «бысть наг, валяся по улице» [Сказание 1904, 58]), мотив одержимости бесом, отраженный в хаотичных пространственных перемещениях грешника в противоположность неисходному пребыванию в пустыни праведника, уподобление персонажа библейским героям-антагонистам (Авраамий сравнивается с Иудой и Каином) и др.

Вторая же структура характера собирается из тщательно зафиксированных поступков персонажей и, с одной стороны, выполняет упомянутую выше дидактическую функцию, наполняя образ «грешника» собственно изобразительным содержанием, но, с другой стороны, конструирует яркие и «жизнеподобные», подспудно психологизированные (в той мере, в какой образ действий персонажа выяв-

ляет его личностные черты) и вписанные в контекст отношений внутри монашеского сословия образы духовно заблудших людей, способные вызвать заинтересованность и даже сочувствие читателя.

Описанные структуры накладываются друг на друга, наделяя каждый сюжетный мотив двойным значением: богословским и социально-психологическим. Так, начальный эпизод жизни Герасима Кезенца – уход в затвор и побег из него в ту же ночь – однозначно толкуется автором как результат дьявольского искушения («...диавол вложи в сердце его страх и ужас велий» [Сказание 1904, 48]), но в контексте дальнейшей истории Герасима предстает событием, выявляющим главную константу характера монаха – его постоянное метание между суровым аскетизмом и распутством, – которая воспроизводится на протяжении всего последующего жизнеописания. В целом биография Герасима – от первого «искушения» до последнего известия о попойке в Москве – может быть интерпретирована как история «падения», выигранной диаволом борьбы за человеческую душу (эта интерпретация эксплицитно дана автором: [Сказание 1904, 53]) и одновременно как социально типичная²⁹ и психологически достоверная история постепенно спивающегося монаха, показанная глазами ее свидетеля. Другой персонаж, выпукло изображенный в «Сказании...», – Авраамий, сюжетная линия которого строится вокруг его карьерной авантюры (вопреки церковным установлениям он добивается рукоположения в иеромонахи), встретившей жесткое противостояние со стороны рассказчика. С одной стороны, образу Авраамия предзадано назидательно-символическое толкование: серия глав, посвященная монаху, открывается масштабным предисловием (в главе «О смерти монаха Иринея») о намерении

²⁹ В связи с Герасимом в «Сказании...» рассказывается о его «подруге» Серапионе, представителе той же категории бродяжничающих монахов: [Сказание 1904, 65–66]. Разумеется, речь не идет о целенаправленном введении этого персонажа для нужд реалистической типизации – отображение социального типажа происходит «стихийно», это не более чем фактологический слепок с реальности, если и содержащий в себе какие-либо коннотации, то не художественные, а богословские. Тем не менее вряд ли читатель XVIII в. не опознал бы в образах Герасима и Спиридония известное ему социальное явление – сама возможность такой ассоциации уже говорит о выходе этих образов за пределы агиографического дискурса.

дьявола разрушить саровскую общину, действуя через «лжеименного христианина» (в предисловии дан подробный портрет этого «духовного типа», образующий рамку для религиозной интерпретации образа Авраамия). Авраамий выступает прямым орудием «врага» в истории пустыни: в какой-то момент он начинает угрожать самому ее существованию (пишет донос на первоначальника, обвиняя его в расколе), но божественное попечение о месте обрекает его козни на неуспех³⁰. С другой стороны, «означающим» этого символического смысла является подробный автобиографический рассказ о конфликте Авраамия с первоначальником, и в этом рассказе «злоба» Авраамия оформляется в конкретные черты характера: настойчивость и «пронырство» в достижении цели; умение располагать людей к себе и обращать новоприобретенные связи в свою пользу; щепетильное внимание к своей и чужой репутации (больше всего Авраамий страшится «срама» перед людьми – неудивительно, что главным орудием его борьбы против первоначальника становятся клевета и донос); моральный прагматизм (герой не только не гнушается обманом и клеветой, но и способен на жестокое насилие, в случае если жертва не способна дать отпор, как в отношении «подруга» рассказчика – Пахомия). Эти черты, резонируя с абстрактным образом «лжеименного христианина» из риторического предисловия, одновременно складываются в психологически убедительный портрет монаха-«карьериста».

Образы «неправедных» монахов «заряжены автобиографизмом» не только в силу их значительной детализации, выводящей их за рамки житийных трафаретов и почерпнутой из воспоминаний автора, но и в силу того, что они вступают в прямой конфликт с рассказчиком, понуждают его к активному действию, в котором кристаллизуется авторская субъектность. Таков момент кульминации противостояния рассказчика с Герасимом Кезенцем – узнав, что Герасим украл его личные вещи, продал их и потратил деньги на вино, пер-

³⁰ Сюжет о «чуждопосетителе», нарушающем богоустановленный порядок жизни обители, можно встретить не только в «Сказании...» Исаакия. Ср., в частности, пришлого инока, нарушившего жизнь Троицкого Устьшехонского монастыря [Прохоров 1994, 170], или послушника Иоанна Толстошеева, виновника «дивеевской смуты» (ср. его характеристику в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря...» Леонида Чичагова [Корнилов 2022, 22]).

воначальник отправляется к монаху в келью, чтобы обличить его в «окрадении»: «...бе бо сын мне некогда был духовной». Однако увещания ни к чему не приводят: Герасим не смиряется, «во всем оправдая себя». Тогда рассказчик, разгневавшись, бьет Герасима железом по плечу, «хотя его утраштити», но это лишь больше ожесточает одержимого страстями монаха, и Герасим нападает в ответ, после чего его оттаскивают «прилучившиеся ту людие». Увидев, что Герасим остается «в злобе непреклонным», рассказчик удаляется к себе в келью, «не повелевая ему [Герасиму] жити ту, да отъидет, аможе хошет» [Сказание 1904, 57–58]. Таким образом, событие разрыва между героями происходит по инициативе автора, воспроизведено с его точки зрения и передано рядом выразительных жестов-поступков, дающих определенное представление о стоящей за рассказом личности. Вполне определенное представление о личности автора дает история его взаимоотношений с Авраамием. Рассказчик занимает бескомпромиссную позицию в отношении манипуляций своего духовного сына, не поддаваясь ни на мольбу, ни на угрозы, стойчески выдерживая несправедливую клевету и доносы. Будучи сугубо благочестивой и направленной на охранение канонических правил, эта позиция, однако, выделяется на фоне попустительства других участников истории: архимандрита Павла, игумена Афанасия и монаха Стефана, закрывающих глаза на незаконность поступка Авраамия, – и характеризует автора как морально непреклонного человека. Качество, априорно присущее житийному герою по правилам этикета, в «Сказании...» выявляется изнутри конкретной автобиографической ситуации.

Пожалуй, максимальным образом прием автобиографической детали используется в последней, самой обширной (около трети всего текста) части «Сказания...», посвященной заботам Исаакия о возведении в пустыни деревянной церкви во имя Пресвятой Богородицы и Ее Живоносного Источника. Эта часть более всех остальных удалена от житийно-патериковых сюжетных схем: топосы и мотивы, традиционно оформляющие подобную тематику, редко встречаются здесь «в чистом виде» (например, видение нижегородского архиепископа Исаяи, благословляющего церковное начинание, или чудесный колокольный звон над возводимой церковью) и чаще всего даны как авторские интерпретации повседневных событий (рассмотренный выше эпизод закладки церкви). Но и эти интерпретации «растворяются» в основном сюжете, сфокусированном на бюрократических

перипетиях процесса отмежевания земли под церковь и получения грамоты на ее строительство³¹. Этот длительный и многосоставный процесс, инициированный и доведенный до конца Исаакием, несомненно, воспринимался им как важнейшее событие в истории пустыни – отсюда авторская заинтересованность рассказать обо всех юридических нюансах в предельно документальной манере, с возможно большей точностью и полнотой. Как результат такой интенции, повествование, до этого локально ограниченное, размыкается в «большую историю»: рассказ охватывает почти пять лет жизни пустыни, разворачивается в Москве и в соседних с Саровом деревнях и поместьях, вовлекает множество персонажей из разных сословий (монахов, чиновников, помещиков, крестьян и мещан) и дает точный слепок работы бюрократического аппарата России в ранние годы петровского правления. В этой своеобразной «церковной эпопее» находится место всем тем проявлениям и функциям автобиографизма, которые мы отмечали в предыдущих частях «Сказания...».

Как и в «географических» главах, автобиографизм в этой части «Сказания...» подчиняется документальной и познавательной целям. Исаакий освещает все этапы довольно запутанного юридического процесса, порой настолько вдаваясь в нюансы, что в некоторых главах повествование начинает напоминать деловой документ (см., например, главу «О поездке в уезд подъячаго с наказом о той земле брать сказки»); столь же важно для автора целиком воссоздать хронологию строительства: начиная с подготовки бревен и до момента освящения, с упоминанием имен подрядчиков, жертвователей, дарителей пустыни и указанием дат событий с точностью до дня.

В самом начале «летописной повести» о возведении храма обнаруживаем характерный фрагмент авторской рефлексии. Завязка всего эпизода церковного строительства оформлена как внутренний диалог рассказчика («О начале строения святяги церкви Пресвятяги Богородицы, Живоноснаго Ея Источника, еже в кое время и лето тако бысть о ней промысл»), который несет двойную функциональную нагрузку: во-первых, дает образец благочестивого размышления

³¹ Мотив приобретения земли под монастырь (по совету или милости помещика) встречается и в других повестях о монастырях («Повесть о создании Крестомаровской общежительной пустыни» или «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря...»), но нигде этому сюжету не уделяется столько внимания, сколько в «Сказании...» Исаакия.

(как долгой медитации прежде всего над нравственным содержанием приходящих на ум идей), а во-вторых, психологически мотивирует «желание о церковном строении», соотнося возникшую у рассказчика идею с контекстом его отношения к пустыни как к святому месту, удобному для безмолвного жития и покаяния, равно как и с контекстом прагматическим: церковь необходимо строить уже потому, что в пустыни собралось достаточно монахов – иначе общине грозит обвинение в расколе.

Наконец, повествование насыщено персонажами, чье поведение передано в той же двойной (агиографической и «эмпирической») парадигме характера, что и поведение «неправедных» монахов из предыдущих глав: действуя либо по воле Бога, либо по наущению дьявола (что напрямую разъясняется в авторских комментариях), эти персонажи, однако, не остаются одномерными благодаря изображению их в ситуациях, не сконструированных по литературным схемам и зачастую типических для той социальной среды, которой принадлежит персонаж. Например, в двух маленьких контрастных сценах рисуется образ чиновного лица – подьячего Алексея Спиридонова. В первой сцене он находит повод остановить делопроизводство по церкви, «хотя взяти... многое даяние от дела» [Сказание 1904, 121]; во второй же сцене (написанной с явной иронией) первоначальник обещает Алексею «за труды», и – «О чуде предивнаго!» – сердце подьячего «умягчается»: он «немедленно» пишет благословенную грамоту, «и не точию... о строении, но и о освящении, о чем и в прошениях наших отнюдь не написано» [Сказание 1904, 139–140]. На контрасте построен и образ князя Илариона Кугушева, который сначала дает обещание помочь с выделением земли под церковь, а затем медлит с выполнением этого обещания (что, разумеется, Исаакий интерпретирует сначала как Божий промысл, а затем как дьявольский искус). Образ Кугушева достраивается за счет социальной обстановки, в которой он действует: жест обещания он дает в своем поместье, где играет роль хлебосольного и богобоязненного хозяина, чему соответствует и подчеркнутая идеализация его образа в тексте, однако вне этой декорации и соответствующей роли, когда рассказчик посещает князя на постоялом дворе в Москве, обещание легко теряет силу.

В летописи церковного строительства реализуется в том числе и потенциал конфликтных ситуаций, которые открывают «окно» в мир душевных движений авторского субъекта. История возведения церк-

ви, полная разнообразных «препятствий», с которыми не устает бороться рассказчик, дополняет представление о его нравственной стойкости, проявленной в конфликте с Авраамием, – стойкостью в противостоянии жизненным вызовам, а также позволяет оценить выдающиеся организаторские способности первоначальника. Отдельное внимание стоит обратить на динамичную и психологически емкую сцену столкновения рассказчика и приказного человека бояр Леонтьевых по имени Андрей. Имея поручение от бояр заявить права на соседнее с пустынью село и прилежащие к нему уголья, Андрей собирает крестьян и отправляется на место строительства церкви, «хотя то начатое церковное дело разорити и основание разметати» [Сказание 1904, 150]. Завидев первоначальника, спешащего к церкви на шум, Андрей обращается к нему с криком и бранью и велит крестьянам разметать начатую постройку. «Тогда аз, – пишет Исаакий, – не мало в себе оскорбихся о нечаянной пришедшей напасти... и не имый, что рещи, молчах...» [Сказание 1904, 151]. Но затем, «пришед в себя» после начального смущения, монах поступает вопреки ожиданиям нападающего: «...[аз] рекох к нему сице: якоже волиши, тако и твориши... мы бо о сем никоего ныне сопротивления имеем... И абие с сим глаголом зря на него, склабяся, взем его, Андрея, за руку десную и рекох к нему: сейчас ныне да умолчим... да идеши во убогую нашу келью, да тамо, что надлежит, нам о всем да изречеши. И тогда он, Андрей, абие от ярости и от гнева укротися...» [Сказание 1904, 151]. Поступок Исаакия, несомненно, содержит в себе дидактическое измерение (прямо иллюстрируя христианскую заповедь о непротивлении злу), но свободно считывается и как повседневная конфликтная ситуация, которая отражает не только личное восприятие рассказчика, но и его коммуникативный стиль – еще одна деталь живого образа авторского «я», «стихийно», помимо воли самого Исаакия возникающего в его сочинении.

Как мы отметили ранее, «Сказание о первом жительстве монахов...» целиком принадлежит к литературному процессу XVII в. и вполне отражает противоречивость этого «переходного» времени.

«Сказание...» противоречиво на уровне жанра, синтезируя в своей поэтике черты летописи и патерика. Синтетическая жанровая природа обусловлена тематической и функциональной двойственностью памятника: история монастыря разворачивается одновременно

в небесном и земном планах и предоставляет материал как для дидактических, так и документально-познавательных интенций автора. Синтез летописи и жития проявляется на разных уровнях «Сказания...», но наиболее заметен по нерегулярной композиции памятника, совмещающей структурные принципы патерика и монастырского летописца. «Сказание...» Исаакия следует считать одной из самых последовательных и объемных реализаций жанровой модели повестей о монастырях, гораздо более близкой к «официальной» церковной литературе, нежели «рядовые» вариации этой модели, как правило принадлежащие к низовым потокам русской агиографии.

Другое противоречие «Сказания...» связано с его автобиографизмом. С одной стороны, дискурс повествования о себе реализован в памятнике довольно мощно: благодаря зоркому авторскому взгляду рассказ пополняется деталями, не предусмотренными агиографическим принципом отбора, начиная от археологических сведений и заканчивая воссозданием сложных характеров или детальным описанием работы российской бюрократии. Возможность попадания такого материала в «Сказание...» обеспечил «летописный элемент» жанрового синтеза: автобиография становится на службу документальному началу.

С другой стороны, учитывая время создания памятника, нельзя не отметить сугубый консерватизм Исаакия. Автобиографические, да и в целом «раскодирующие» тенденции в «Сказании...» встречают жесткое сопротивление со стороны традиции, и традиция одерживает верх: личный опыт автора не занимает центрального места в повествовании, наоборот, активно вытесняется из него – отчуждается от авторского «я», абстрагируется, подчиняется житийным схемам и дидактическим целям. Конфликт авторской субъектности и ограничивающего ее канона Исаакий безоговорочно разрешает в пользу канона, хотя и неспособен полностью устранить из «Сказания...» следы своего присутствия.

Источники

Повесть о Борисоглебском монастыре 1892 – *Повесть о Борисоглебском монастыре (около Ростова) XVI века* / сообщение Хр. Лопарева. СПб., 1892. (Памятники древней письменности. Вып. 86).

Романенко 2010 – Романенко Е.В. *Иоанн* // Православная Энциклопедия. Том 23. Иннокентий – Иоанн Влах / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2010. С. 427–431.

Сказание 1904 – Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятыя Богородицы, Живоноснаго Ея Источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. Выпуск 49. Материалы для истории Тамбовской епархии. Т. 1. Тамбов, 1904. С. 1–162

Литература

Грибов 1997 – Грибов Н.Н. *Средневековое городище на месте бывшего Саровского монастыря* // Древности Нижегородского Поволжья. Выпуск 1. Н. Новгород, 1997. С. 31–58.

Еремин 1966 – Еремин И.П. *Литература Древней Руси: (этюды и характеристики)*. М.; Л., 1966.

Ключевский 1871 – Ключевский В.О. *Древнерусские жития святых как исторический источник: исследование В. Ключевского*. М., 1871.

Корнилов 2021 – Корнилов З.А. *Жанровый синтез в древнерусских повестях о монастырях на примере «Повести о создании Крестомаровской общежительной пустыни»* // Палимпсест. Литературоведческий журнал. 2021. № 3 (11). С. 7–27.

Корнилов 2022 – Корнилов З.А. *«Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» Леонида Чичагова: древнерусские жанровые параллели* // Палимпсест. Литературоведческий журнал. 2022. № 2 (14). С. 7–29.

Крушельницкая 1992 – Крушельницкая Е.В. *Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы XVI–XVII вв. (жития Филиппа Иранского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, автобиографическое Сказание Елеазара Анзерского): автореф. дис. ... канд. фил.наук*. СПб., 1992.

Крушельницкая 2005 – Крушельницкая Е.В. *К вопросу об автобиографизме в древнерусской литературе* // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 102–121.

Лихачев 1979 – Лихачев Д.С. *Поэтика древнерусской литературы*. 3-е изд. М., 1979.

Лихачев 2015 – Лихачев Д.С. *Человек в литературе Древней Руси*. СПб., 2015.

Менделеева 2005 – Менделеева Д.С. *Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола* // Герменевтика древнерусской литературы. 2005. № 12. С. 186–312.

Орлов 1904 – Орлов Н.И. *Предисловие* // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. Выпуск 49. Материалы для истории Тамбовской епархии. Т. 1. Тамбов, 1904. С. I–X.

Охотина 1993 – Охотина Н.А. *«Сказание о Валаамском монастыре» – неизвестное сочинение второй половины XVI в.* // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 47. С. 121–147.

Падучева 2010 – Падучева Е.В. *Семантические исследования: семантика времени и вида в русском языке; семантика нарратива*. М., 2010.

Прохоров 1991 – Прохоров Г.М. *Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре* // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 136–162.

Прохоров 1994 – Прохоров Г.М. *Повесть об Устьиехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске* // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 163–206.

Робинсон 1958 – Робинсон А.Н. *Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии* // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 203–224.

Робинсон 1963 – Робинсон А.Н. *Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII века* // Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963. С. 3–135.

Руди 2006 – Руди Т.Р. *О композиции и топике житий преподобных* // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500.

Руди 2011 – Руди Т.Р. *Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топике)* // Русская агиография: исследования, материалы, публикации. СПб., 2011. С. 517–530.

Семячко 1993 – Семячко С.А. *Из комментария к тексту «Летописца Воскресенского Солигалыцкого монастыря»: (К характеристике вымышленной летописи)* // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 284–290.

Степашкин 2018 – Степашкин В. А. *Серафим Саровский*. М., 2018.

"THE STORY ABOUT THE FIRST RESIDENCE OF THE MONKS... WHERE THE CENOBITIC SAROV HERMITAGE IS NOW LOCATED": FEATURES OF POETICS (GENRE AND AUTOBIOGRAPHISM)

© **Kornilov Zakhar Alekseevich** (2022), ORCID: 0000-0002-6277-5077, SPIN-code: 8498-5871, BA in Philology, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (23 Gagarina Avenue, Nizhny Novgorod, 603950, Russia), kornilovzet@gmail.com.

The article examines the poetical features of "The Story about the First Residence of the Monks...", created by the founder of the Sarov Monastery monk-priest Isaac at the beginning of the 18th century. "The Story..." by Isaac belongs to the genre tradition of the story about the foundation of a monastery: like in other works of this genre, the monument combines elements of life (didacticism, patericon related composition, hagiographic stylistics) and chronicles (documentary and chronological orientation of the narrative, the use of genres of an annual recording and a chronicle story). A distinguishing feature of "The Story..." is its autobiographical nature: a significant part of the narrative is conducted in the first person, the author is

both the narrator and the protagonist of the story. Unlike the life of Avvakum, Isaac's autobiography is much more limited by the hagiographic canon: the author deliberately reduces his presence in "The Story...", using various means for this purpose (transferring his biography to another character, rhetorical processing of speech, simplified representation of the inner world of characters – as a place of competition between good and evil, "reassembling" personal life events with the help of literary topoi). At the same time, these means do not completely suppress autobiography: some fragments of the narrative have a marked author's subjectivity. These fragments include a geographically accurate description of the monastery founding site, a psychologically detailed confession of Monk Hilarion, a miraculous episode saturated with everyday details, stories of "unrighteous monks" in which – through scrupulous fixation of the actions of the actors – the characters of the author and heroes with whom he comes into conflict are simultaneously revealed; finally, the story about church construction, in which a panoramic picture of the life of a provincial monastery at the beginning of Peter the Great's reign is drawn. Thus, "The Story about the First Residence of the Monks..." carries the most important feature of the Russian literature of the 17th century – the inconsistency of poetics, balancing on the edge of various genres and methods of narration.

Keywords: Sarov Monastery, the story about a monastery, genre synthesis, autobiography in ancient Russian literature.

References

(Articles from Scientific Journals)

Корнилов 2021 – Kornilov Z.A. *Zhanrovyy sintez v drevnerusskikh povestyakh o monastyryakh na primere "Povesti o sozdanii Krestomarovskoy obshchezhitel'noy pustyni"* [Genre Synthesis in Old Russian Stories about Monasteries on the Example of "The Story of Foundation of Krestomarovskaya Cenobitic Hermitage"]. *Palimpsest*, 2021, no. 3 (11), pp. 7–27. (In Russian).

Корнилов 2022 – Kornilov Z.A. "Letopis' Serafimo-Diveyevskogo monastyrya" Leonida Chichagova: *drevnerusskiye zhanrovyye paralleli* ["Chronicles of St. Seraphim-Diveyevo Monastery" by Leonid Chichagov: Old Russian Genre Parallels]. *Palimpsest*, 2022, no. 2 (14), pp. 7–29. (In Russian).

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

Грибов 1997 – Gribov N.N. *Srednevekovoye gorodishche na meste byvshego Sarovskogo monastyrya* [Medieval Settlement on the Site of the Former Sarov Monastery]. *Drevnosti Nizhegorodskogo Povolzh'ya* [Antiquities of the Nizhny Novgorod Volga Region.]. Issue 1. Nizhny Novgorod, 1997, pp. 31–58. (In Russian).

Крушельницкая 2005 – Krushel'nitskaya E.V. *K voprosu ob avtobiografizme v drevnerusskoy literature* [On the Question of Autobiography in Old Russian Literature]. *Russkaya agiografiya. Issledovaniya. Publikatsii. Polemika* [Russian

Hagiography. Research. Publications. Controversy]. Saint Petersburg, 2005, pp. 102–121. (In Russian).

Менделеева 2005 – Mendeleyeva D.S. *Protopop Avvakum: literaturnyye obliki russkogo raskola* [Protopop Avvakum: Literary Images of the Russian Schism]. *Germenevtika drevnerusskoy literatury* [Hermeneutics of Ancient Russian literature]. Col. 12. Moscow, 2005, pp. 186–312. (In Russian).

Орлов 1904 – Orlov N.I. *Predisloviye* [Introduction]. *Izvestiya Tambovskoy uchenoy arkhivnoy komissii* [Proceedings of the Tambov Scientific Archival Commission]. Issue 49. Vol. 1. Tambov, 1904, pp. I–X. (In Russian).

Охотина 1993 – Okhotina N.A. *"Skazaniye o Valaamskom monastyre"* – *neizvestnoye sochineniye vtoroy poloviny XVI v.* ["The Legend of the Valaam Monastery", an unknown composition of the second half of the XVI cent.]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 47. Saint Petersburg, 1993, pp. 121–147. (In Russian).

Прохоров 1991 – Prokhorov G.M. *Skazaniye Paisiya Yaroslavova o Spaso-Kamennom monastyre* [The Story by Paisii Yaroslavov about the Spaso-Kamenny Monastery]. *Knizhnyye tsentry Drevney Rusi. XI–XVI vv. Raznyye aspekty issledovaniya* [The Book Centers of Ancient Rus'. XI–XVI cent. Different Aspects of Research]. Saint Petersburg, 1991, pp. 136–162. (In Russian).

Прохоров 1994 – Prokhorov G.M. *Povest' ob Ust'shekhonskom Troitskom monastyre I rasskazy o gorode Belozerske* [The Story of the Ust-Shekhonsky Trinity Monastery and Stories about the Town of Belozersk]. *Knizhnyye tsentry Drevney Rusi. XVII v. Raznyye aspekty issledovaniya* [The Book Centers of Ancient Rus'. XVII cent. Different Aspects of Research]. Saint Petersburg, 1994, pp. 163–206. (In Russian).

Робинсон 1958 – Robinson A.N. *Zhitiye Epifaniya kak pamyatnik didakticheskoy avtobiografii* [The Life of Epiphanius as a Monument to Didactic Autobiography]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 15. Moscow; Leningrad, 1958, pp. 203–224. (In Russian).

Робинсон 1963 – Robinson A.N. *Tvorchestvo Avvakuma i Epifaniya, russkikh pisateley XVII veka* [The Work of Avvakum and Epiphany, Russian Writers of the XVII century]. *Zhizneopisaniya Avvakuma i Epifaniya: Issledovaniye I teksty* [The Biographies of Avvakum and Epiphany: Research and Texts]. Moscow, 1963, pp. 3–135. (In Russian).

Руди 2006 – Rudi T.R. *O kompozitsii i topike zhitiy prepodobnykh* [On the Composition and Topic of the Lives of the Venerable]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 57. Saint Petersburg, 2006, pp. 431–500. (In Russian).

Руди 2011 – Rudi T.R. *Pustynnozhiteli Drevney Rusi (iz istorii agiograficheskoy topiki)* [The Desert Dwellers of Ancient Rus' (from the History of Hagiographic Topics)]. *Russkaya agiografiya: issledovaniya, materialy, publikatsii* [Russian Hagiography: Research, Materials, Publications]. Saint Petersburg, 2011, pp. 517–530. (In Russian).

Семячко 1993 – Semyachko S.A. *Iz kommentariya k tekstu "Letopistsa Voskresenskogo Soligalitskogo monastyrya": (K kharakteristike vymyshlennoy letopisi)* [From the Commentary to the Text of the "Chronicle of the Resurrection Soligalitsky Monastery": (To the Characteristics of the Fictional Chronicle)]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 48. Saint Petersburg, 1993, pp. 284–290. (In Russian).

(Monographs)

Еремин 1966 – Eremin I.P. *Literatura Drevney Rusi: (etyudy i kharakteristiki)* [Literature of Ancient Rus': (Etudes and Characteristics)]. Moscow; Leningrad, 1966. (In Russian).

Ключевский 1871 – Klyuchevskiy V.O. *Drevnerusskiye zhitiya svyatykh kak istoricheskiy istochnik: issledovaniye V. Klyuchevskogo* [Old Russian Lives of the Saints as a Historical Source: a Study by V. Klyuchevsky]. Moscow, 1871. (In Russian).

Лихачев 1979 – Likhachev D.S. *Poetika drevnerusskoy literatury* [Poetics of Old Russian Literature]. 3rd ed. Moscow, 1979. (In Russian).

Лихачев 2015 – Likhachev D.S. *Chelovek v literature Drevney Rusi* [The Man in the Literature of Ancient Rus']. Saint Petersburg, 2015. (In Russian).

Падучева 2010 – Paducheva E.V. *Semanticheskiye issledovaniya: semantika vremeni i vida v russkom yazyke; semantika narrative* [Semantic studies: semantics of time and species in Russian; semantics of narrative]. Moscow, 2010. (In Russian).

Степашкин 2018 – Stepashkin V.A. *Serafim Sarovskiy* [Seraphim of Sarov]. Moscow, 2018. (In Russian).

(Thesis and Thesis Abstracts)

Крушельницкая 1992 – Krushel'nitskaya E.V. *Avtobiograficheskiye istochniki i ikh ispol'zovaniye v pamyatnikakh zhitiynoy literatury XVI–XVII vv. (zhitiya Filippa Iranskogo, Gerasima Boldinskogo, Martiriya Zelenetskogo, avtobiograficheskoye Skazaniye Eleazara Anzerskogo)* [Autobiographical Sources and Their Use in Monuments of Hagiographic Literature of the XVI–XVII cent. (Lives of Philip of Iran, Gerasim of Boldino, Martyr of Zelenets, autobiographical Tale of Eleazar of Anzersk)]. PhD Thesis Abstract. Saint Petersburg, 1992. (In Russian).

Поступила в редакцию 19.01.2023