

ПУСТЫННОЖИТЕЛИ ДРЕВНЕЙ РУСИ (ИЗ ИСТОРИИ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТОПИКИ)*

Монашеские жития занимают особое место в агиографической традиции Древней Руси: более двух третей всех почитаемых русских подвижников составляют *преподобные*.¹ Неудивительно поэтому, что именно в иноческих житиях сформировалась самая, пожалуй, разработанная литературная топка.² Целью настоящего сообщения является анализ одного из мотивов древнерусских житий преподобных, а именно — мотива пустынножительства, который реализуется в жизнеописаниях святых монахов в совокупности различных литературных топосов.³

Пустынничество (или отшельничество, анахоретство) — одна из трех основных форм монашеского жизнеустройства, которая исторически предшествовала двум другим — общежительству (или киновии) и скитничеству, из-за его промежуточного положения именуемому также «средним» или, по слову Иоанна Лествичника, «царским» путем.⁴ То обстоятельство, что уединенное жительство вдали от мира было исходной формой монашеской жизни, нашло отражение в языке: собственно, сами термины «монашество», «монах», «мона-

* Статья написана при финансовой поддержке РФГНФ (проект № 11-04-00293 а).

¹ См.: *Сергий, архим.* Полный Месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и доп. Владимир, 1901. Т. 2: Святой Восток. С. 579—627, 657—665.

² См. об этом подробнее: *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431—500.

³ Используя термин «топос», я понимаю его в том расширенном значении, которое он приобрел в современном литературоведении: топосом может быть любой повторяющийся элемент текста (художественная константа) — от литературной формулы до мотива или сюжета. См., например: *Číževský J.* Zur Stilistik der altrussischen Literatur: Topik // *Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag* am 28. Februar 1956. Wiesbaden, 1956. S. 107; *Obermayer A.* Zum Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft // *Toposforschung* / Hrsg. von Max L. Baeumer. Darmstadt, 1973. S. 265—267. (Wege der Forschung; Bd. 395); *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991. С. 218. (Slavistische Beiträge; Bd. 278). Ср.: *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin; New York, 2005. S. 11, 355. (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.; Bd. 6).

⁴ См., например, об этом: *Гролимунд В.* Между отшельничеством и общежитием: Скитский устав и келейные правила. Их возникновение, развитие и распространение до XVI века // *Монастырская культура: Восток и Запад.* Сб. ст. / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1998. С. 122—135; *Монашество и монастыри в России, XI—XX века: Ист. очерки* / Отв. ред. Н. В. Синецына. М., 2005. С. 4. Подробное изложение «трех чинов» монашеского жития в его святоотеческом понимании см. у Паисия Величковского: *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского.* М., 1847 (репринт. изд.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 2001). С. 238—256. За указание мне этого издания благодарю Т. Б. Карбасову.

стырь» восходят к греческим *μονάζειν* (быть одному, жить уединенно), *μοναχός*, *μοναστής* (живущий уединенно), *μοναστήριον* (уединенное жилище).⁵

Пустынничество Древней Руси, ведущее свое начало от одного из основателей русского монашества, Антония Печерского, получило в течение последующих веков довольно широкое распространение (особенно — на Русском Севере) и просуществовало в различных формах до самого конца Средневековья. Преподобный Антоний,⁶ уроженец города Любеча, по сведениям его Жития, принял постриг на Афоне,⁷ после чего, вернувшись в Киев в начале 50-х гг. XI в., поселился уединенно в пещере на берегу Днепра. Отшельническая жизнь Антония, с одной стороны, стала истоком русского пустынножительства, с другой — послужила началом русского монашества в целом: когда через некоторое время вместе с Антонием поселились Никон Великий и Феодосий Печерский — будущий основатель русской киновии, — это дало начало первому на Руси монастырю, Киево-Печерскому.⁸ Антоний и Феодосий Печерские, таким образом, представляют на русской почве две основные линии древнего монашества: они продолжили дело своих великих предшественников, которым символическим образом оказались тезоименны — отшельник Антоний Печерский последовал в своем подвижничестве основателю пустынного монашества Антонию Великому, а первый русский игумен Феодосий Печерский уподобился отцу палестинского общежительного монашества Феодосию Великому.⁹

Как известно, Житие Антония Печерского, написанное в 70-е или 80-е гг. XI в., не дошло до наших дней, но его следы сохранились в других памятниках — Повести временных лет, «Сказании, чего ради прозвася Печерский монастырь»

⁵ См.: *Смирнов С. А.* Монашество // *Христианство: Энциклопед. словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 148.* Ср.: *Лисовой Н. Н.* Восемнадцатый век в истории русского монашества // *Монашество и монастыри в России, XI—XX века. С. 189.* Высказанное недавно С. В. Минеевой особое мнение о том, что «жития отшельнические исторически, видимо, возникли даже позднее, чем жития преподобнических, поскольку этот тип подвижничества являлся вторичным по отношению к общежительному монашеству» (курсив мой. — *Т. Р.*), не подкреплено какими бы то ни было ссылками на источники. См.: *Минеева С. В.* Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких). Курган, 1999. С. 122. Необходимо отметить, что названная работа С. В. Минеевой включает в себя сравнительную характеристику отшельнических и преподобнических житий (см. с. 121—129), которые исследовательница склонна рассматривать как «самостоятельные жанровые разновидности внутри агиографии».

⁶ Его мирское имя, Антипа, упоминается лишь в одном списке Повести временных лет — в составе «Летописца Переяславля Суздальского» (см.: ПСРЛ. М., 1995. Т. 41. С. 56). См. об этом: *Назаренко А. В., Турилов А. А.* Антоний // *Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 602.*

⁷ Высказывалась и иная точка зрения, в соответствии с которой местом пострига Антония Печерского следует считать Болгарию. См. об этом: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. 167—169.

⁸ См.: *Смолич И. К.* Русское монашество, 988—1917. Жизнь и учение старцев: (Прил. к «Истории Русской Церкви»). М., 1999. С. 24—26.

⁹ Ср.: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри, X—XVII вв. // *Православная энциклопедия. М., 2000. Том «Русская православная церковь». С. 305.* Г. П. Федотов писал, что в обители святых Антония и Феодосия сосуществовали «два потока духовной жизни: один — пещерный, аскетико-героический, другой — надземный, смиренно-послушный, социально-карикативный. Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двоякой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско-сирийско-афонской» (*Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 76—77).

и Киево-Печерском патерике.¹⁰ Следует отметить, что среди многочисленных житий русских преподобных вообще крайне мало собственно *отшельнических* агиобиографий. Это и понятно: подвиг скрывшегося от людей и мира подвижника далеко не всегда оказывался известен за пределами его пустыни. В качестве примера житий отшельников-анакоретов можно назвать жизнеописания двух севернорусских подвижников — Никодима Кожеозерского¹¹ и Никандра Псковского¹² (оба относятся к XVII в.). Первый из них, прожив в монашестве более 49 лет, 36 из них провел в уединении во «внутренней пустыни» на реке Хозьюге, «близ великаго моря-окиана»;¹³ второй пустынножительствовал в общей сложности более 50 лет в Псковских пределах. Другой яркий пример жизнеописания пустынников являют собой так называемые «Повести о соловецких пустынножителях» — сборник рассказов патерикового типа об отшельниках, подвизавшихся в конце XVI — первой половине XVII в. на островах Соловецкого архипелага.¹⁴

Однако, говоря об относительно малом числе отшельнических житий в литературе Древней Руси, вместе с тем следует отметить, что пустынноческие мотивы в той или иной степени присутствуют не только в житиях *анакоретов*, но и в большинстве *традиционных монашеских* житий. Это вполне закономерно: многие русские преподобные проводили значительную часть своей иноческой жизни вне стен монастыря, удаляясь для аскетических упражнений, уединения и безмолвия за его ограду. Такие поселения могли находиться недалеко от обители (тогда они назывались «отходными кельями»¹⁵), но чаще стремящийся к уединению инок уходил в глухие, безлюдные, «непроходные» места — лесную «пустыню», где он мог, удалясь от всего мира, безраздельно посвятить себя Богу. Так появлялись многочисленные отшельнические «пустыни», за которыми часто закреплялось имя их устроителя. Так, например, основанная Кириллом Новоезерским на Красном острове озера Нового отшельническая пустынь, которая выросла впоследствии в общежительный монастырь, спустя еще почти полвека после смерти святого продолжала именоваться «пустынью Кирила Белого»;¹⁶ а пустынь, основанная в XVI в. в пределах Соли Вычегод-

¹⁰ См.: *Творогов О. В.* Житие Антония Печерского // *Словарь книжников*. Л., 1987. Вып. 1. С. 135—136; *Назаренко А. В., Турилов А. А.* Антоний. С. 602.

¹¹ См. о нем: *Соколова Л. В.* Житие Никодима Кожеозерского // *Словарь книжников*. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 374—377; *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: Автореф. дис. (...) канд. филол. наук. Екатеринбург, 2005.

¹² См. о нем: *Каган М. Д., Охотина Н. А.* Житие Никандра Псковского // *Словарь книжников*. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 370—374; *Охотникова В. И.* 1) Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в. // *ТОДРЛ*. СПб., 2003. Т. 54. С. 435—490; 2) Житие Никандра Псковского: К вопросу о первоначальной редакции жития // *ТОДРЛ*. СПб., 2004. Т. 56. С. 481—500; 3) Поздние редакции Жития Никандра Псковского // Там же. С. 501—565.

¹³ РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 24 об.—83 об.

¹⁴ См. об этом памятнике, а также публикации его текста: *Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и Повести о Соловецких пустынножителях // *Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь* / Ред. тома С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 491—506.

¹⁵ Так, например, в Житии Павла Обнорского читаем: «И по благословиению свягаго Сергия отиде вдале от монастыря *въ отходную келию* и пребысть в ней лѣтъ 15...» (Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказатель / Сост.: И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2005. С. 78. (Памятники рус. агиогр. литературы)).

¹⁶ См. об этом: *Карбасова Т. Б.* История почитания преподобного Кирилла Новоезерского // *Русская агиография*. Т. 1. С. 514. Ср. именование *пустынью* Анзерского скита в «Сказании об Ири-

ской Христофором Коряжемским,¹⁷ до сегодняшнего дня носит имя Христофоровой пустыни.

Для некоторых преподобных отшельничество было началом их монашеского пути, как, например, для Сергия Радонежского, однако чаще подвижники уходили «во внутреннюю пустыню» после многих лет, проведенных в обители под началом опытного старца: уход из монастыря для уединенного жительства ради духовного совершенствования позволялся, как правило, только искушенным инокам. Образующиеся таким образом поселения отшельников часто, в свою очередь, вырастали впоследствии в большие общежительные монастыри, когда к прославившемуся аскетическими подвигами пустынножителю начинала собираться монашеская братия. Недаром такие, расположенные в глухих северных лесах, обители именуются «пустынными монастырями»¹⁸ — в противоположность монастырям иного типа, располагавшимся на территории городов.¹⁹

Особенно значительным было движение пустынножителей, начавшееся во второй половине XIV в., когда в глухие, заболоченные земли северо-востока Руси пришли ученики Сергия Радонежского — Димитрий Прилуцкий, Сергей Нуромский, Павел Обнорский и многие другие, создавшие здесь со временем целый ряд крупных монастырей. Другими важнейшими центрами монастырской колонизации стали позднее Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри.²⁰

Однако роль пустынножительства в истории русского монашества, безусловно, не ограничивается монастырской колонизацией и освоением внутренних земель. Другой важной стороной этого явления была его духовно-нравственная составляющая: бежавший в «непроходимую пустыню» инок, как правило, был движим стремлением оставить все мирские помыслы и «работать единому Господу» в безмолвии и постнических трудах, в то время как жизнь

нархе Соловецком»: «В той же *Анзерской пустыни* бѣ тогда строителем монахъ Елеазарь...» (РНБ, Софийское собр., № 452, л. 328 об.). Впрочем, можно привести и примеры иного рода: так, *отходная пустынь* патриарха Никона (располагавшаяся на территории Ново-Иерусалимского монастыря) в XIX в. стала именоваться *скитом*. См. об этом: *Горячева М. Ю.* Отходная пустынь патриарха Никона: Материалы исследований // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. Г. М. Зеленская. М., 2002. С. 23, 35. Об одновременном употреблении различных наименований в отношении одного и того же монашеского поселения см. также: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри, X—XVII вв. С. 313—314. Вообще, приходится признать актуальность высказывания Н. К. Никольского, писавшего в начале XX в.: «**Терминология относительно внутреннего строя монастырей в русской литературе крайне неустойчива**» (*Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397—1625). СПб., 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение. С. 149, сн. 42).

¹⁷ Христофор Коряжемский известен, кроме прочего, тем, что излечил от «скорбной болезни» супругу Ивана Грозного царицу Анастасию. Издание «Сказания о Христофоровой пустыни» см.: *Власов А. Н.* О памятниках устюжской литературной традиции XVI—XVII вв.: (Создатели и составители некоторых литературных произведений Великого Устюга и Соли Вычегодской) // Книжные центры Древней Руси: XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования / Ред. тома Р. П. Дмитриева; Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991. С. 328—343. См. также: *Буланин Д. М., Романова А. А.* Сказание о Христофоровой пустыни // *Словарь книжников*. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 628—630.

¹⁸ См.: *Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1988. Т. 2: Курс русской истории. С. 233—237.

¹⁹ Например, древнейшие «ктиторские» или «княжеские» монастыри Киева. См. о них: *Смолич И. К.* Русское монашество, 988—1917. С. 24—25.

²⁰ См. об этом подробнее: *Синицына Н. В.* Русское монашество и монастыри, X—XVII вв. С. 312—315.

в общежительном монастыре с его развитым хозяйством и многочисленными монастырскими «службами» далеко не всегда могла предоставить ему такую возможность. Таким образом, русское пустынножительство XIV—XVII вв. осуществляло своего рода возврат к аскетическим корням и идеалам древнего монашества. В своих духовных устремлениях оно оказалось близко возникшему в XVI в. движению «нестяжателей» и тому молитвенно-созерцательному направлению в монашеском делании, которое традиционно связывается с именем Нила Сорского.²¹

Обратимся теперь к древнерусским житиям преподобных, в которых мотив пустынножительства получил самое широкое распространение, и попытаемся выявить наиболее активно используемые его элементы. Следует сразу отметить, что большинство топосов этого типа, как и древнерусская топи́ка в целом, ориентировано на византийские образцы (жития Антония Великого, Павла Фивейского, Кириака Отшельника, Илариона Великого, Иоанна Молчальника и др.).

1. Если в житии рассказывается о том, что монах уходил на уединенное жительство из монастыря, то «уход в пустыню», как правило, описывается после фрагмента, повествующего о *нежелании приятия святым «славы от человек»*. Традиционно этот агиографический пассаж строится по следующей схеме: когда слава о подвигах святого распространяется по обители, то во избежание людских почестей и ради стяжания славы Божией святой просит игумена отпустить его на уединенное житие в пустыню. Устойчивая формула «нежелания славы от человек» восходит, как можно думать, к евангельскому чтению «возлюбиша бо паче славу челове́ческую, неже славу Божию» (Ин. 12: 43),²² причем евангельский мотив путем «обратного прочтения» преобразован в ней из негативно окрашенного в позитивный.

Приведу пример из жития вологодского подвижника Григория Пельшемского: «Сей же святыи, *не ища славы челове́чския, но ища славы Царя Небеснаго и желая будущаго вѣка*, и нача помышляти преподобны в сердце своем единому жити и в пустыни, без молвы и без славы мира сего».²³

Сравним соответствующий фрагмент в житии другого вологодского подвижника, Герасима Болдинского: «Преподобный же Герасимъ, *не ища славы от человекъ, но от Бога небесныя славы взыскупа, тѣмъ тяжко си внят, еже от человекъ славиму быти. (...)* Посемъ же убо желание прииде ему, еже отъити в пустыню и уединитися единому Богу свѣдущему безвѣстная и тайная».²⁴

²¹ См.: Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003; Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 2005.

²² Ср.: «Како вы можете вѣровати, славу друг от друга приемлюще, и славы, яже от единаго Бога, не ищите» (Иоан. 5: 44).

²³ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказатель / Сост. И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 155. (Памятники рус. агиогр. литературы). Здесь и далее курсив в цитатах мой.

²⁴ Цит. по: Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты. СПб., 1996. С. 219.

2. При описании обретения святым места его будущих пустынных подвигов, как правило, используются различные библейские цитаты, две из которых, из Псалтыри, — чаще других: «Се, удалихся бегая и водворихся в пустыни, чаях Бога спасающего мя от малодушия и от бури» (Пс. 54: 8—9) и «Се(й) покой мой в век века, zde вселюся, яко изволих и» (Пс. 131: 14).²⁵ Эти чтения из псалмов, которые можно условно обозначить как «цитаты вселения», имели широчайшее распространение в древнерусских житиях преподобных, которые здесь также ориентировались на византийскую традицию: первая из названных цитат, «цитата пустыни», присутствует уже в Житии Саввы Освященного. Из русских подвижников, в житиях которых в той или иной форме использованы «цитаты вселения», можно назвать Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Александра Свирского, Зосиму и Савватия Соловецких, Антония Сийского, Мартирия Зеленецкого, Филиппа Ирапского, Нила Столбенского, Феодосия Тотемского и многих других.

3. Поиск места будущего пустынного поселения традиционно описывается в житиях в устойчивых формулах. Подвижник ищет для своего уединения «место подобно» (или «удобно», «чисто», «угодно», «нарочито», «красно» и т. д.) — т. е. место, подходящее для воплощения его духовных устремлений. Этот мотив представляет собой вариант античного топоса «прекрасного (или приятного, любимого) места» (*locus amoenus*),²⁶ адаптированного еще в византийской агиографии к житиям преподобных.²⁷ Нужно отметить при этом, что результатом поиска святого часто оказывается «место неутешное» (соответствует топосу «ужасного места», *locus terribilis*) — «непроходная пустыня», окруженная мхами и болотами, которые делают ее недоступной для случайных путников.²⁸ Это, безусловно, неслучайно: именно «неутешное», «скорбное» место и было более всего «угодно» стремящемуся к уединению ради аскетических подвигов иноку, а потому топосы *locus amoenus* и *locus terribilis* в пустынных житиях часто сосуществуют. Так, например, в двух различных редакциях Жития Евфросина Псковского место вселения преподобного в пустыню на реке Толве названо в одном случае «прекрасно и нарочито», а в другом — «ненарочито, и мало, и скудно».²⁹

²⁵ Более подробно см. об этом: Руди Т. П. Об одном мотиве житий преподобных («вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сб. в честь О. А. Белобровой / Под ред. М. А. Федотовой. М., 2006. С. 15—36.

²⁶ См. о нем, например: Lexicon des Mittelalters. Stuttgart; Weimar, 1999. Bd. 5: Hiera-Mittel bis Lukanien. Sp. 2066; Garber K. Der Locus amoenus und der Locus terribilis: Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer — und Landlebendichtung des 17. Jahrhundert. Köln, Wien, 1974; Haß P. Der «locus amoenus» in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs. Bamberg, 1998.

²⁷ Об использовании топосов «возлюбленного места» (*locus amoenus*) и «ужасного места» (*locus terribilis*) в византийской агиографической традиции см.: Pratsch Th. Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. S. 143—146.

²⁸ По наблюдениям Томаса Пратша, сочетание топосов *locus amoenus* и *locus terribilis* при описании ухода преподобного в пустыню (Rückzug, anachoresis — reclusio) или трансформация одного мотива в другой были известны уже в византийской агиографии (Житие патриарха Никифора). См. об этом: Ibid. S. 143.

²⁹ См.: Охотникова В. И. Краткая редакция жития Евфросина Псковского по рукописи из собрания Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 604—605.

Приведу пример реализации топоса *locus terribilis* в Житии пустынножителя Никодима Кожеозерского, ушедшего по благословию своего учителя, Крутицкого митрополита Пафнутия, сначала в Кожеозерский монастырь, а затем, когда земная слава настигла его и там, — в пустыню на реку Хозьюгу: «*Мьсто же оно, идьже преподобный вселися, велми неутышно бысть, понеже округ его имущее болота и мхи непроходимыя. Таже устройвь преподобный себѣ близь рѣки Хозьюги на краи блата того кѣлеицу малу, токмо бы в мѣру единаго челоуѣка, и вниде в ню, радуяся, и живяше ту, благодаряще Бога Израилева и Пречистую Его Богоматерь*».³⁰

А вот как описывает агиограф место подвигов другого севернорусского пустынножителя, Никандра Псковского: «*Таже слышав от юности о некотором месте во области Великаго Новаграда, меж дороги псковския и порховския, велми пусто и никим же не знаемо, от сел же и от весей от всех стран велми далеко разстояние имуще, блата же и мхи велми непроходны никим же*».³¹

Автор Жития Лонгина Коряжеского — текста весьма безыскусного, почти лишённого риторических пассажей и традиционных элементов топики, — при описании места, в котором поселился будущий основатель Николо-Коряжеского монастыря, также упоминает его пустынность и заболоченность: «*Прииде же начальник Логин во уезд Соли Вычегодцкой вверх Вычегды реки на усть Коряжемки реки в пусто место и возлюби себе житие пустынное. И вселися ту в пустынное место <...>. Место же <...> ту было пусто и велми блатно и мокро*».³²

Примеры можно было бы продолжить — их огромное количество. Добавлю, что, описывая радость подвижника, вселившегося в пустыню, которую он «любляше, яко младенець матерне объятие» (Житие Макария Унженского),³³ агиограф часто использовал библейский образ «пустынелюбной горлицы» (Пс. 83: 4), которая в агиографической традиции символизирует любителя пустынного безмолвия, и шире — чающих спасения христиан (см., например, жития Сергия Радонежского, Димитрия Прилуцкого, Антония Сийского, Сергия Нуромского и др.).

4. Основной составляющей пустынножеской топики являются, безусловно, аскетические сюжеты и мотивы. Эта группа топосов используется при описании «трудов и подвигов» святого, направленных на умерщвление его плоти и укрепление духа.

а) Основной пищей отшельника — и в византийской, и в русской агиографии — традиционно является то «пустынное былие», которое, по выражению

³⁰ РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 38—38 об.

³¹ Цит. по: *Охотникова В. И.* Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в. С. 466.

³² Цит. по: *Власов А. Н.* Житие Лонгина Коряжеского // Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. 1, вып. 2: Рукописные книги XIV—XVIII вв. Вологодского областного музея / Под ред. П. А. Колесникова. Вологда, 1987. С. 422.

³³ РНБ, собр. ОЛДП, Ф. 21, л. 84 об. Использованная в приведенном фрагменте параллель «инок-пустыня — младенец-мать» известна и по другим текстам. См., например, покаянный стих «Приими мя, пустыня, яко мати чадо свое», известный в рукописной традиции с середины XVI в. (см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII веков / Сост. Л. А. Петрова и Н. С. Серегина; Под ред. А. А. Амосова и Г. М. Прохорова. Л., 1988. С. 166—170, 303—304).

автора Жития Онуфрия Великого, «сладко въ устѣхъ паче меда».³⁴ В русских памятниках этот топос присутствует в различных вариантах. Так, например, Александр Свирский, по свидетельству его Жития, смешивал былие с перстью: «И в та лѣта не вкусих никакоже хлѣба, но былие, иже от земля самовъзрастшее, с перстию смѣсив и адох. А иногда же, чадо, нѣколько время доволно едину токмо персть ядах».³⁵ В Житии Никандра Псковского указывается название травы, которой долгие годы питался подвижник: «Оттоле же прииде в то же пустынное место и ту трудолюбно поживе много лет 15, питаяся травою, еже нарицается уж, около же преподобнаго хижы той ростяше».³⁶ Кирилл Новоезерский, по свидетельству его Жития, питался в пустыне болотной травой *вахтой*, сосновой корой и грибами.³⁷

Большое разнообразие в конкретизации этого мотива предоставляют жизнеописания соловецких пустынножителей. В Повести о пустынножителе Андрее рассказывается о том, что трава, которой он питался более 58 лет, была показана ему Божиим посланником — неким «мужем светообразным». Автор подробно описывает устройство тех «корытец», в которых пустынный замачивал в своей пещере данную ему Богом траву: «В пещерѣ же видехъ в землю утверждены четыре сошки, и на нихъ положены двѣ дщицы и два корытца. Во единомъ бысть трава намочена, в другом же вода».³⁸ В другом рассказе того же памятника повествуется о некоем пустыннике, который питался «мхомъ бѣлымъ, квашенымъ с брусникою».³⁹ Белый мох и корни травы вахты упоминаются и в Повести о Феофане, подвизавшемся на Анзерском острове во 2-й половине XVIII — начале XIX в. († 1819): в начальном фрагменте памятника говорится о том, что пищей здешних пустынников было «вахтовое корение съ бѣлым мхом»; позднее, в рассказе об ученике Феофана, пустынножителе Клименте, подробно описывается пища этого пустытника: «Онъ же показа корение вахтовое, рече: Сие истирал аки муку, съ толченою березовою корою смѣсивши, творю хлѣбцы, сими питаюся, слава Бога».⁴⁰

Иногда агиограф не только описывает скудную пищу удалившегося от мира подвижника в соответствии с законами житийной топики, но и дает вполне реалистическое объяснение этому явлению, которое порой может идти вразрез с традициями изображения аскетических подвигов святого. Так, в Житии Вар-

³⁴ «И бывают тѣмъ пустынная былиа сладка въ устѣхъ паче меда...» (цит. по: *Леннгрэн Т. П.* Сборник Нила Сорского. М., 2000. Ч. 1. С. 206. (Studia philologia)).

³⁵ Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Сост.: И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2002. С. 50. (Памятники рус. агиограф. литературы). По мнению Н. В. Пак, этот фрагмент Жития Александра Свирского может являться литературным заимствованием (см.: *Пак Н. В.* К проблеме источников Жития Александра Свирского: переводные жития // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри / Ред. тома С. А. Семячко. СПб., 2001. С. 151).

³⁶ Цит. по: *Охотникова В. И.* Житие Никандра Псковского: К вопросу о первоначальной редакции жития. С. 498.

³⁷ «Ядь же бысть его трава вахта, и сосновая кора, и губы всякия» (Житие Кирилла Новоезерского / Подгот. текста, пер. и коммент. Т. Б. Карбасовой // БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 368).

³⁸ Цит. по: *Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и Повести о Соловецких пустынножителях. С. 494.

³⁹ Там же. С. 503.

⁴⁰ ИРЛИ, Дрвнлехранилище им. В. И. Малышева, Вологодское собр., № 18, л. 2, 5. Благодарю О. В. Панченко, указавшего мне эту рукопись.

навы Ветлужского⁴¹ — иерея из Великого Устюга, ушедшего на уединенное жительство на реку Ветлугу, где он, по свидетельству его агиографа, «единь 28 лѣтъ поживе даже до честнаго своего къ Богу отшествия»,⁴² читаем: «Пребысть же преподобный въ той дикой пустыни многа лѣта, Богу работая во псалмопѣнии и молитвахъ единь, питаяся былием и вершиемъ дубовымъ, не бѣ бо хлѣба у него, понеже пустыня тая имѣ разстояние от жилища чловѣческаго сто поприщъ и больши».⁴³

Особенно интересный вариант реализации топоса «пустынной яди» находим в Житии Никодима Кожеозерского: сообщив о том, что пищей этого отшельника, в соответствии с канонем, была лишь растущая вокруг трава («Пища же его бѣ — былие пустынное собираше и симъ токмо питашесе...»), автор в следующей же фразе сообщает о том, что, помимо этого, Никодим в своей пустыни корчевал лес и выращивал себе на пропитание репу, причем излишки ее отправлял братии в Кожеозерский монастырь. А далее читатель узнает, что, кроме того, Хозьюгский пустынный ловил и солил для себя рыбу («квасяше ю дондеже бы червемъ от нея исходити»), а в начале своего пустынного пребывания даже принимал коровье молоко, посылаемое ему из монастыря, но «послѣди же и сего весма отречеся воздержания своего ради».⁴⁴ Таким образом, в житийном тексте оказались соединены содержательно исключаящие друг друга традиционный византийский топос⁴⁵ и конкретное описание той реальной пищи, которой Никодим мог питаться в лесной глуши.

б) Другим распространенным топосом пустынноаскетической аскезы (как, впрочем, и монашеской в целом) является *малый сон* подвижника. Агиограф, как правило, говорит о том, что день святой проводил в трудах, а ночь — в молитвах. При этом тот краткий сон, которому святой предавался лишь для того, чтобы «ума не погрешити»,⁴⁶ был не «на ребрах», т. е. не лежа, а стоя или сидя.

В Житии Нила Столбенского традиционный мотив конкретизирован описанием реального приспособления — двух больших крюков, с помощью которых святой поддерживал свое тело во время сна: «...бѣ бо у преподобнаго в кѣльи водружены два крюка великии в крѣсь мѣсто, на нихъже от многоаго труда, опираяся, мало сна приимаше, на ребрехъ же преподобный во всей жизни своей никогдаже почиваль».⁴⁷ В Житии Никодима Кожеозерского упоминается другое монашеское приспособление для сна стоя — веревки («ужи»): «Бдение же его толико бяше, яко мало сна приимаше, и сего не на ложи, но стоящу ужема поддержим. Аще же когда утруждься ногама, то седа мало поспаше, тем же аки безплотен

⁴¹ См. о нем: Романова А. А. Житие Варнавы Ветлужского // Словарь книжников. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 372—374.

⁴² ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 881, л. 5 об.

⁴³ Там же, л. 16 об.

⁴⁴ РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 40—40 об.

⁴⁵ Это вполне объяснимо — агиограф прямо называет тех византийских отцов-пустынников, подвигам которых «ревновал» Никодим Кожеозерский: «...ревноваше же преподобный попремногу житию великихъ святыхъ и преподобныхъ отецъ: Антонию Великому, и Онуфрию, и Павлу Фивейскому» (Там же, л. 39 об.).

⁴⁶ См., например, в Житии Антония Сийского: «Сну же толико повиновашеся, елико безсониемъ ума не погрѣшити» (цит. по: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000. С. 284).

⁴⁷ РНБ, собр. ОЛДП, Q. 61, л. 66 об.

показая».⁴⁸ Как видим, доведенный до минимума сон святого делает его, по мнению автора жития, подобным бесплотным ангелам.

5. Этот мотив — уподобление пустынноика и монаха вообще ангелам (*imitatio angelorum*) — является поэтической доминантой монашеской топики.⁴⁹ Отрекшийся всех мирских благ, беспрестанно умерщвляющий свою плоть подвижник сам становился в глазах средневекового книжника подобен бесплотным силам, что с наибольшей яркостью отразилось в известной византийской формуле «земной ангел, небесный человек», которая получила невероятно широкое распространение в русских житиях и службах святым (можно назвать жития Сергия Радонежского, Александра Свирского, Александра Ошевенского, Антония Сийского, Германа Соловецкого и многих других).

Характеристика жизни пустынноика как равноангельской нашла отражение в разнообразных формулах. Назову здесь лишь некоторые из них: «живый без попечения, яко аггел», «житие красно и равноангельское поживше», «во плоти сый, аггелское житие являше», «житие аггелское на земле показа», «явися равноангеле на земли», «подражателю святых аггел» и др.

Этот феномен нашел отражение и в иконографической традиции: один из иконографических типов Иоанна Предтечи — первого христианского аскета-пустынноика — изображает его в облике ангела («Иоанн Предтеча Ангел пустыни»)⁵⁰.

6. Важнейшим мотивом пустынноических житий является любовь подвижника к безмолвию. Определения «пустынное» и «безмолвное» часто составляют своего рода двуединство при описании отшельнического жития: они взаимодополняют друг друга, являясь одновременно окказиональными смысловыми синонимами. Приведу некоторые примеры.

Житие Нифонта и Серапиона Кожеозерских: «Той благоразумный мужь Сергей (<...> помысли в сердцы своемъ, како бы (<...>) поревновати преподобныхъ отецъ житию и получитьи бы желаемое свое намерение, еже есть *пустынное и безмолвное* иноческое пребывание».⁵¹

Житие Никодима Кожеозерского: «Начать убо блаженный Никодимъ помышляти в себѣ, како бы ему избѣжати славы сея временныя и обрѣсти бы *пустынное и безмолвное житие*».⁵²

⁴⁸ Цит. по: *Полетаева Е. А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции: (На материале северо-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 214—215, Прил. II.

⁴⁹ См. об этом: *Frank K. S.* Ἀγγελικὸς βίος: *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum.* Münster, 1964; *Pydu T. P.* «Imitatio angeli» (проблемы типологии агиографической топики) // Русская литература, 2003. № 2. С. 48—59. О мотивах уподобления ангелам в болгарской и сербской агиографии см. также: *Podskalsky G.* *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien,* 865—1459. München, 2000. S. 300, 364 u. a. Ср. историко-культурный анализ использования «ангельских мотивов» в древнерусских источниках о монашестве как элемента парадигмы «социальной смерти» в статье: *Steindorff L.* Einstellungen zum Mönchtum im Spiegel altrussischer Quellen // Archiv für Kulturgeschichte. 1993. Bd. 75, Heft 1. S. 65—90.

⁵⁰ См. об этом: *Кондаков Н. П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876. С. 212—213. (Записки Имп. Новороссийского ун-та; Т. 21).

⁵¹ РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 18.

⁵² Там же, л. 34 об.

Сказание о Христофоровой пустыни: «Сей убо старец Христофор (...) вселися в пустыню: и ту трудися о Господе, и житие безмолвно возлюби, паче пустыное, моляся Богу и Пресвятей Богородице непрестанно».⁵³

Повесть о Нило-Сорском ските: «Отселе убо вам, подражателем и рачителем *пустынного и безмолвнаго жития* и лобзающим покаяние, о той дивнѣй пустыни сице повѣдати начнемъ».⁵⁴

Известно, что молчальниками были Никандр Псковский, Никодим Кожеезерский и Павел Обнорский, проживший несколько лет в дупле старой липы. В Житии Павла тема безмолвия является центральной. Еще будучи в монастыре Сергия Радонежского, святой, «зело любя безмолвие», постоянно удерживал свой язык, поскольку «от недержания языка вся злая бывает и от многоглаголания немощно убежати греха».⁵⁵ Когда, желая избежать славы, он удаляется из монастыря в «отходную келью», то «пребысть в ней 15 лѣтъ, со всяцем тщанием и усердием *Господеву работая в безмолвии*».⁵⁶ Но со временем и там безмолвие святого стали нарушать приходящие к нему для бесед иноки — и тогда Павел, испрося благословения игумена, удалился в пустыню, где «живуще лѣта доволна *в безмолвии*, себе внимая присно от мирских молвъ удалитися и всего человекскаго жития ошаяся, *бесѣдовати к Богу желая в молчании*».⁵⁷ Мысль о пользе безмолвия и пагубе многоглаголания проводится в житии неоднократно, причем для усиления аргументации автор прибегает к авторитету византийской агиографии. Так, он дает прямую ссылку на Житие Арсения Великого, в котором повествуется о том, что святому было сказано самим Господом: «Арсение, бежи, молчи, безмолствуй, — та бо суть корения несогрешению».⁵⁸ В другом случае цитата из Жития Иоанникия Великого о том, что «в пустынях молва ничимже градских мятежей разньствует»,⁵⁹ введена в текст без указания на источник, т. е. является немаркированной, или имплицитной.

Нужно отметить, что в большинстве преподобнических житий именно желание безмолвствовать называется в качестве основной цели, ради которой святой стремится к уединению. Приведу лишь несколько примеров.

Житие Кирилла Белозерского: «Помышля же и сѣ еже нѣгде далече от мира уединитися и тамо *безмольствовати*».⁶⁰

В Житии Дионисия Глушицкого, как и в Житии Павла, говорится о том, что святой удалился в пустыню именно потому, что его безмолвие в монастыре стали нарушать во множестве приходившие к нему для духовного наставления братья: «И яко мнози бяху к нему приходяще и безмолвие пресѣцающе, тѣмже

⁵³ Цит. по: *Власов А. Н.* О памятниках устюжской литературной традиции XVI—XVII вв. С. 330.

⁵⁴ Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. С. 395.

⁵⁵ РНБ, собр. М. П. Погодина, № 650, л. 446.

⁵⁶ Там же, л. 446 об.

⁵⁷ Там же, л. 448.

⁵⁸ Там же, л. 447—447 об.

⁵⁹ Там же, л. 447. Ср. в Житии Иоанникия Великого: «...поразумѣвъ же убо, яко яже в пустынях молва никакоже градскихъ разньствует ему мятежей» (цит. по: *Леннерен Т. П.* Сборник Нила Сорского. М., 2002. Ч. 2. С. 182. (Studia philologia)).

⁶⁰ Житие Кирилла Белозерского: Текст и словоуказатель / Сост. И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Д. Г. Демидов и др.; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2000. С. 28. (Памятники рус. агиогр. литературы).

стужив си, помышляше единъ безмолствовати <...> и устремися в пустыню на полуденную страну...»⁶¹

В Житии Корнилия Комельского безмолвие называется условием безгрешной жизни: «Желание же присно имѣя упразднитися наединѣ безмолствовати, еже есть мати безгрѣшию».⁶²

7. Еще одним обязательным пустынночским топосом является мотив борьбы святого с бесами, получивший самое яркое воплощение уже в Житии Антония Великого. В этом топосе можно выделить несколько составляющих:

а) целью бесовского ополчения является изгнание пустытника с того святого места, где он подвизается;

б) борясь с нечистыми духами, святой читает «запрещальные молитвы» во отгнание бесов, которые имеют своим источником Псалтырь («Да воскреснет Бог, и расточатся врази его, и да бежат от лица его ненавидящие его. Яко изчезает дым, да изчезнут: яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия, а праведницы да возвеселятся» (Пс. 67: 1—4); кроме того, традиционным элементом подобных описаний являются формулы «без вести их сотвори» или «без вести бысть», которыми характеризуются посрамленные и изгнанные из жилища святого бесы;

в) устрашающие пустытника демоны часто преображаются в диких зверей, змеев, гадов или воронов. Приведу как наиболее характерный пример из Жития Александра Свирского: «Видѣвше же бѣси себѣ утесняемы, и помалѣ боящися изгнания от мѣста оного, и преображахуся убо овогда в звѣря, овогда же въ змя, покушающися утратити святого».⁶³ Однако этот традиционный мотив иногда приобретает в житиях вполне реалистическое наполнение: в ряде случаев бесы «преображаются» не в условных «чудовищ», а в разбойников, которые нападают на святого, желая изгнать его из своих мест (известно, что пустытники иногда селились в разбойничьих хижинах).

В поздних текстах такие «преображения» иногда получают самые неожиданные очертания. Так, в Повести о Соловецком пустынножителе Феофане досаждающие подвижнику бесы являются ему то «аки рыболовцы», грозящие ему смертью, то «во образѣ знаемых поморовъ», хотящих утопить его в море, то «во образѣ кемскаго протопопа», а однажды — даже «в видѣ штатных служителей», которые якобы по приказу архимандрита вынуждают его покинуть пустыню и вернуться в монастырь.⁶⁴ Такие образы, безусловно, имеют конкретно-историческое происхождение, поскольку сама повесть представляет собой яркий исторический документ, свидетельствующий об «обысках» и гонениях на пустынножителей, которым они подвергались в XVIII в. как со стороны государства, так и со стороны монастырских властей.⁶⁵

⁶¹ Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказатель. С. 109.

⁶² Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказатель / Сост. И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Л. А. Захарова, К. Н. Лемешев; Под ред. А. С. Герда. СПб., 2004. С. 35. (Памятники рус. агиограф. литературы).

⁶³ Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель. С. 57.

⁶⁴ ИРЛИ, Дрвлекхранилище им. В. И. Малышева, Вологодское собр., № 18, л. 1—21 об.

⁶⁵ Раздел «О монастырях» изданного в 1722 г. «Прибавления к Духовному Регламенту» запрещал строительство «скитов пустынных» (см.: *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и

8. Последним пустынночским топосом, о котором хотелось бы кратко упомянуть, является мотив «дикие звери покоряются святому», хорошо известный как восточной, так и западной агиографии.⁶⁶

Живущий в пустыне подвижник может изображаться в окружении «дивных зверей», которые ничуть его не боятся и принимают пищу из его рук: о Кирилле Новоезерском в житии говорится, что он «живяше же со звѣрми 20 лѣтъ»;⁶⁷ Никодима Кожеозерского его ученик Иоанн Дятлев застаёт в окружении лесных оленей, которые при виде чужих людей тут же разбегаются;⁶⁸ Сергей Нуромский, придя в пустыню к Павлу Обнорскому, видит святого, кормящего из рук «малых птиц», во множестве «обретающихся» вокруг него (сидят на его голове и плечах), при этом пустыннику «предстоят» «великий звѣрь, яже глаголется медвѣдь, и лисица со зайцем».⁶⁹ В самом же Житии Павла Обнорского повествуется о том, что дикие звери — «человекоядцы» — становились кроткими рядом с пустынником и не творили ему никакого вреда, а «великий звѣрь уена»⁷⁰ по заповеди старца ходил вместе с его ослом.⁷¹

В Житие просветителя лопарей Трифона Печенгского включена главка «О звѣри, сотворшемъ преподобному пакость». В ней рассказывается о том, как в келью к Трифону явился огромный медведь, опрокинул квашню, которую святой поставил «ко испечению хлѣбовъ», «и начать уготованное тесто ясти». Трифон повелел зверю выйти из кельи, после чего «взя велие древо, бияше звѣря, рече: „Во имя Иисусъ Христово даю ти многи раны яко грѣшному“», — и запретил появляться у его жилища.⁷²

Яркая картина мирного сосуществования пустынника и диких зверей рисуется в Житии Варнавы Ветлужского: «Прихождаху же къ нему и дивии звѣрие медвѣди мнози и живуще близъ его келии, ничтоже зла дѣяху ему. Онъ же хождаше между ими аки между скотами, зря на нихъ, и утѣшаяся, и благодаря великаго Бога, яко тии звѣрие кротки ему быша».⁷³

Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2: Материалы. С. 28—29). Это не могло не сказаться на положении любителей пустынного безмолвия, которых принудительно возвращали в покинутые ими без игуменского благословения монастыри. Н. Н. Лисовой пишет об этом: «Так, монахов, сбежавших и возвращенных, надлежало „держать по смерть во оковах в трудах монастырских“» (Лисовой Н. Н. Восемнадцатый век в истории русского монашества. С. 206).

⁶⁶ См. о нем, например: *Anti E. Santi e animali nell' Italia padana secoli IV—XII*. Bologna, 1998; *Alexander D. Saints and animals in the Middle Ages*. Woodbridge, 2008; и др.

⁶⁷ Житие Кирилла Новоезерского. С. 368.

⁶⁸ См.: РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, л. 66—66 об. Ср. эпизод в Житии Михаила Клопского: когда из монастыря пропадает олень, вместе с ним исчезает и юродивый, а спустя три недели приводит его обратно, причем олень идет «не привязан ничим». Однако в данном случае агиограф внес в описание «реалистическую» деталь: олень следует за святым, так как тот держит в руке мох (см.: Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л. А. Дмитриева. М.: Л., 1958. С. 56, 93).

⁶⁹ См.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 650, л. 403 об.

⁷⁰ Помимо основного значения («дикий зверь, подражающий человеческому голосу», «гiena») древнерусские азбуковники фиксируют для слова «(о)уена» значения «медведь, медведица» и «рысь». См.: Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000. С. 34, 251; ср.: Средневековый бестиарий. М., 1984. С. 87.

⁷¹ См.: РНБ, собр. М. П. Погодина, № 650, л. 450 об.

⁷² См.: РНБ, собр. А. А. Титова, № 4192, л. 166 об.

⁷³ ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 881, л. 17.

Как правило, агиографы сопровождают рассказы такого типа рассуждением о том, что истинно боголюбивому человеку покоряется всякая тварь — как то было дано Адаму до преступления им заповеди Божией.

* * *

Подведем краткие итоги. Основные пустынножизненные топосы являются важнейшим элементом поэтической системы житий преподобных. К ним относятся большей частью те сюжеты и мотивы, которые связаны с духовно-нравственной основой иноческой жизни, уходящей корнями в аскетику древнего монашества. Смысловую и художественную доминанту пустынножизненного топики составляет блок аскетических мотивов, среди которых — жестокий пост («хлеб и вода», «сухоядение», «пустынное былие»), дневные труды и ночная молитва, бессонное пребывание, безмолвие, умерщвление плоти и др. Особую группу составляют топосы, используемые при описании поисков подвижником места его пустынных подвигов. Здесь особенно часто используются так называемые «цитаты вселения» (Пс. 54: 8—9; 131: 14) и некоторые библейские образы, связанные с темой пустыни («пустынелюбная горлица»).

Топика древнерусских житий пустынножителей — как и житийная топка Древней Руси в целом — ориентирована на византийскую агиографию, но византийские реалии естественным образом получали адаптацию и видоизменялись на новой почве в соответствии с местными историческими или климатическими особенностями.

Мотив пустынножительства может присутствовать не только в отшельнических житиях, но и в житиях преподобных. Подвижник уходит из монастыря в пустыню, желая избежать «славы от человек». Однако, как правило, подвиги святого вновь привлекают к нему учеников и последователей, результатом чего является создание новой обители. Таким образом, сюжет об уходе в пустыню обычно становится в житии тем зерном, из которого вырастает рассказ об устройении нового общежительного монастыря. Эта причинно-следственная связь житийных сюжетов является, безусловно, отражением тех исторических связей, которые объединяют противоположные по внутреннему устройению формы монашеского жития — пустынножительство и киновию.