

А.В. Носов

**«ДУХОВНАЯ БРАНЬ» ПРЕПОДОБНЫХ XIV–XV ВВ.
В ХОДЕ САКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА**

A.V. Nosov

**“SPIRITUAL WARFARE” OF THE VENERABLE FATHERS
OF THE 14th–15th CENTURIES IN THE COURSE
OF THE SACRALIZATION OF SPACE**

Аннотация. Работа посвящена житийным сюжетам, повествующим о «духовной брани» основателей монастырей XIV–XV вв., которая происходила в период между вселением отшельника в избранное пустынное место и созданием монастыря. Именно в это время происходил процесс сакрализации пространства будущей обители — преобразования нечистого, «чужого» места в святое. Большое количество житий преподобных, описывающих практики сакрализации пространства, включают эпизоды борьбы с демонами. Анализ данных агиографических сюжетов позволяет утверждать, что в представлении многих агиографов мотив противостояния бесам является неотъемлемой частью четко оформленной и одновременно оригинальной системы описания духовного освоения места, на котором возникнет монастырь. По замечанию агиографов, преподобные удалялись в глухие, безлюдные места, подвластные демонам. Начало сакрализации этих мест (водружение креста, часовни, подвиги молитвы и воздержания) воспринимается в житиях как сильнейший удар по бесам. В свою очередь демоны пытались устроить отшельников и прогнать их с избранного места самыми изощренными способами. Усиливая реалистичность бесовских наваждений, агиографы описывали их появления в человеческом или зверином облике. В отдельных памятниках сообщается, как дьявол направлял разбойников, язычников или окрестных жителей с целью навредить или даже убить преподобных. Эти сюжеты представляют собой разновидность мотива «духовной брани», в котором страх перед духовной опасностью дополняется угрозами физической расправы. В каждом случае отшельник должен был устоять перед нападками и не покидать выбранного места до

Носов Артём Владимирович, специалист по учебно-методической работе кафедры истории России до начала XIX века исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, научный сотрудник Архива РАН

Nosov Artem Vladimirovich, Specialist in Educational and Methodological Work, Department of the History of Russia up to the Early 19th Century, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; Research Fellow, Archive of the Russian Academy of Sciences

+7-910-540-15-93; js32r@yandex.ru

полной победы над демонами. Соответствующие житийные эпизоды сопровождаются описанием способов борьбы отшельников с наваждениями. По представлению агиографов, иноки использовали в качестве «оружия» молитвы, сотканые из стихов псалмов и новозаветных цитат, Иисусову молитву и крестное знамение. Согласно житиям, появление обители на месте подвигов преподобного становилось возможным только после его победы над бесами, которая нередко знаменовала переход к завершающей стадии процесса сакрализации пространства.

Ключевые слова: «монастырское возрождение», агиография, демонология, основание монастыря, «духовная брань», отшельники.

Abstract. The work covers hagiographic motifs which recount the “spiritual warfare” experienced by the founders of monasteries in the 14th–15th centuries. The spiritual struggle was waged in the period between the settlement of a hermit in a chosen wilderness desert place and the creation of a monastery. It was at this time that the site of the future monastery underwent the process of sacralization, i.e., the transformation of an unclean, “alien” place into a holy one. A large number of the lives of saints, reporting the practice of the sacralization of space, include episodes of the fight against demons. The analysis of these hagiographic motifs suggests that, in the view of many hagiographers, the theme of resisting demons was an integral part of a clearly defined and simultaneously original system of describing the spiritual assimilation of the site where the monastery was to appear. According to the hagiographers, the saints retired to remote, deserted places, inhabited by demons. The beginning of the sacralization of these places (the erection of the cross, the chapel, the exploits of prayer and abstinence) is perceived in the lives of saints as a strong blow to the demons. In their turn, the demons tried to frighten the hermits and drive them away from their chosen place in the most cunning ways. To enhance the realism of demonic delusions, hagiographers described their appearance in human or bestial form. Some texts reported how the devil sent robbers, pagans or local residents in order to harm or even kill the saints. These descriptions represent a separate kind of “spiritual warfare” motif, in which fear of spiritual danger is complemented by threats of physical assault. In each case, the hermit had to resist the attacks and stay in the chosen place until the complete victory over the demons. Corresponding hagiographic episodes are accompanied with a description of the practices adopted by hermits to struggle with delusions. According to hagiographers, the monks used such remedies as the Jesus Prayer and the sign of the cross, as well as prayers built from psalm verses and New Testament quotations. According to the vitae, the appearance of a monastery on the site of the deeds of the monk became possible only after his victory over demons, which often marked the transition to the final stage of the process of sacralization of space.

Keywords: “monastic revival”, hagiography, demonology, founding of a monastery, «spiritual warfare», hermits.

* * *

Основатели монастырей XIV–XV вв., уединившись в безлюдных чащах или на далеких островах, занимались духовным и хо-

зайственным освоением «чужого» мира. Пребывание отшельника в «нечистом» месте представлялось опасным для его души, поскольку он покинул свой монастырь, а новая обитель еще не появилась¹. Иномыренная враждебность окружающего пространства воспринималась вполне реальной². Житийный канон предполагает появление мотива «духовной брани», подразумевающий бесовские наваждения, сразу после вселения святого в пустыню, когда он подвизался в одиночестве³. Агиографы систематически подчеркивали, что аскеты нередко селятся в местах, подвластных демонам, что объясняется стремлением отшельников к борьбе с бесами⁴. Епифаний Премудрый точно сформулировал эту идею в словах дьявола, обращенных к Сергию Радонежскому: «Избѣжи, изиди отсюду и к тому не живи здѣ, на мѣсте сем: не мы бо наидохом на тя, но паче ты нашель еси на нас»⁵.

Зачастую наваждения полностью исчезают в житиях или (реже) переходят на уровень сугубо личной и непрестанной брани монаха в результате завершения сакрализации пространства будущего монастыря⁶. Данная проблематика слабо освещена в историографии, что побуждает обратить на нее пристальное внимание. Необходимо изучить представления агиографов о противостоянии преподобных XIV–XV вв. бесам, чтобы сформировать наиболее полную картину сакрализации пространства.

Идея борьбы святого с демонами — неотъемлемый атрибут святости⁷. Проблема духовной брани ярко отразилась в византийской агиографии. Выдающиеся переводные памятники пользовались

¹ Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. I. Таллин, 1992. С. 408; Кузьмина М.К. Канон преподобнического жития сквозь призму библейских цитат. М., 2017. С. 113.

² Теребихин Н.М. Сакральная география Русского севера. Архангельск, 1993. С. 8–9.

³ Руди Т.Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // Русская агиография. Т. 2. СПб., 2011. С. 528.

⁴ Махов А.Е. Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 61; Рассел Дж.Б. Князь тьмы: добро и зло в истории человечества. СПб., 2001. С. 148; Лаушкин А.В. Преподобный Савватий и пятисотлетняя традиция соловецкого отшельничества // Соловецкое море: историко-литературный альманах. Вып. 8. Архангельск; Москва, 2009. С. 67–68.

⁵ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 300.

⁶ Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 55–57, 161–164; Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 10–15; Носов А.В. Основатели монастырей и практики сакрализации пространства Русского Севера в конце XIV — первой четверти XV вв. // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. Вып. 6: Шестые чтения памяти академика РАН Л.В. Милова. Материалы к международной научной конференции. Москва, 21–22 ноября 2019 г. Москва, 2019. С. 55–59.

⁷ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 156.

большой популярностью на Руси, начиная с Жития Антония Великого⁸. В русской книжности тема борьбы с бесами продолжила свое развитие и заняла заметное место в Житии Феодосия Печерского и в Киево-Печерском патерике, которые оказали значительное влияние на последующую русскую агиографию⁹.

Т.Р. Руди и М.К. Кузьмина справедливо считают, что мотив противостояния преподобного бесам наиболее последовательно представлен в житиях XV–XVII вв. в рамках общего мотива освоения пустынного места, на котором впоследствии возникнет монастырь. Этот сюжет строится по выверенной схеме, изобилует житийными топосами, библейскими цитатами и аллюзиями¹⁰. Развитая система топики наряду с уникальным событийным разнообразием эпизодов духовной брани говорят о высокой оригинальности описаний этого мотива как с точки зрения творчества агиографов, так и с позиции оценки фактов, включаемых в данные сюжеты.

В житиях преподобных проявления духовной брани делятся, чтобы на сюжеты с прямым и опосредованным участием бесов — через суеверных людей или язычников, разбойников и диких зверей, которых, по мнению агиографов, дьявол направлял, чтобы навредить отшельникам или даже убить их. В.А. Грихин заметил, что мотив духовной брани пустынножителя распространяется в русской агиографии с Житием Сергия Радонежского, стоящего у истоков «монастырского возрождения» XIV–XV вв. Епифаний Премудрый придал реалистичное содержание сюжету противостояния святого бесам. Они физически приближались к подвижнику, окружали его и противились духовному освоению места: «Это не мелкие пакостники, <...> какими они представлены в Житии Феодосия Печерского, а “пустынные страшилища”, чьи действия наполнены живыми образами самой мрачной и пустынной природы»¹¹.

По словам Е.А. Полетаевой, ни один пустынный не мог избежать борьбы с демонами, но, претерпев все искушения, инок мог удостоиться богообщения. На примере духовных подвигов Трифона Печенгского исследователь показывает, что помимо его миссионерской деятельности не менее важно было «освятить молитвой, под-

⁸ Буланин Д.М. Житие Антония Великого // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1. СПб., 1987. С. 132–135.

⁹ Волкова Т.Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // *ТОДРЛ*. Т. 33. Л., 1979. С. 228–237; Конявская Е.Л. Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV века // *Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв.* Сб. 3. М., 1992. С. 302–303; Житие Феодосия Печерского // *БЛДР*. Т. 1. СПб., 1997. С. 370–372, 392.

¹⁰ Руди Т.Р. Пустынножители... С. 528; Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 154–157, 163–164.

¹¹ Грихин В.А. Лекции по древнерусской литературе. М., 2017. С. 286.

вигом воздержания (чистотой) нечистое первоначально пространство (остров, лесной участок), заселенное бесами или диким <...> народом»¹². Противостояние отшельника бесам происходило в рамках физической колонизации нового места (строительство кельи, расчистка леса под место для будущей церкви и других монастырских построек) и его духовного освоения (водружение креста, часовни, храма, совершение молитвенного правила и богослужебного круга)¹³.

По мнению В.В. Калугина, свидетельства о конфликте Трифона Печенгского († 1582) с лопарями Кольского полуострова написаны в Житии в соответствии с канонам исповеднического жития, предполагающего гонения на миссионера. Исследователь убедительно доказывает, что некоторые детали описания данного сюжета были заимствованы из Московской Библии 1663 г. Библейские цитаты уподобляют преподобного Христу, а также отражают реальность смертельной опасности, исходившей от язычников¹⁴. К тому же агиограф неустанно подчеркивает лопарское «идолобъсие» и связывает их культ со служением бесам: «... яко звѣрие дивии почитаху бѣсовъ»¹⁵. Все это свидетельствует о высоком значении эпизодов духовной борьбы с бесами в контексте сакрализации пространства.

Обычно подобное противостояние завершалось победой преподобного¹⁶. Неслучайно поражение сил зла¹⁷ зачастую происходит в результате цитирования стихов псалма: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази его» (Пс. 67, 2). С его помощью в житиях оформляется мотив «преобразования грешного, нечистого пространства, в сакральную, освященную молитвой» землю¹⁸. Это позволяет расце-

¹² 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. С. 199.

¹³ Терехихин Н.М. Указ. соч. 55–57. С. 161–164.

¹⁴ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М., 2009. С. 87–88, 186–187.

¹⁵ Там же. С. 185, 186.

¹⁶ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 505.

¹⁷ Речь идет об агиографических свидетельствах победы преподобных над бесами в рамках сакрализации пространства будущего монастыря. Церковь считает, что первая победа над демонами происходит в рамках таинства крещения, после которого бесы всю жизнь пытаются досажать христианину, призванному бороться с ними (Иванов М.С. Бес // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 684). Это относится и к монахам (Рассел Дж.Б. Указ. соч. С. 150–154). Святые отцы видели путь духовного возрастания в непрестанной борьбе иноков с бесовскими наваждениями и внутренними искушениями (Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т. 1. М., 2012. С. 50). Тем важнее рассмотрение свидетельств о духовной брани в связи с сакрализацией пространства.

¹⁸ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 161–162.

нивать духовную брань как неотъемлемую часть сакрализации пространства.

А.В. Лаушкин убедительно показал, что Савватий Соловецкий удалился на Соловки в поисках борьбы с демонами, которые господствовали в нечистых местах лесных дебрей и на островах, по соседству с язычниками и нечестивцами¹⁹.

В Житии неоднократно появляется мотив противостояния прпп. Савватия и Зосимы силам зла. Как и в случае с Сергием Радонежским, «невидимая брань» преподобных была осязаемой. О духовной борьбе прп. Савватия говорится еще во время его пребывания в Кирилловом монастыре, где святой «четам бѣсовѣским и самому дьяволу не малу язву наложи»²⁰. В описании отшельнической жизни первых иноков на Соловках важное место занимает эпизод об изгнании ангелами карельской семьи, желавшей прогнать монахов с острова, который также несет в себе следы духовного противоборства²¹. После этого прп. Савватий остался зимовать на острове в одиночестве, и против него ополчились демоны²². Однако ранние редакции не сообщают о борьбе прп. Савватия с бесами на Соловках. Этот сюжет был заимствован и сокращен из дальнейшего повествования Жития о противостоянии прп. Зосимы темным силами²³.

«Видѣвше же бѣси поругаемы и изгоняемы от острова молитвами преподобнаго Зосимы, и тако начаша вооружитися на нь... И приидоша нечистии дуси на преподобнаго Зосиму, скрегчюще зубы, овии въ змяя воображахуся, друзии же в различныя звѣря и гады... <...> змяя зияюще, хотяще и пожрети, звѣрие же рыкающе, мнящеся растерзати его. Раб же Божий Зосима никакоже убоися... И знаменався непобѣдимымъ оружиемъ животворящаго креста, глаголя: “Да воскреснетъ Богъ, и разыдутся врази Его...” И тако вся вражиа сила безъ вѣсти быша»²⁴.

Перенесение сюжета о борьбе с демонами было обусловлено не только духовной близостью святых, но также подобием обстоятельств: одинокая зимовка в окружении еще неосвященного пространства острова. Житие описывает противостояние прп. Зосимы как центральный эпизод в процессе сакрализации, отмечая, как бесы «сподвигошася на нь всѣю силу, елико ихъ тамо жилище имяху».

¹⁹ Лаушкин А.В. Указ. соч. С. 67–68.

²⁰ Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). Т. II. М., 2001. С. 150.

²¹ Там же. С. 166–168.

²² Там же. С. 153–154.

²³ Там же. Т. I. С. 150.

²⁴ Там же. Т. II С. 162.

Пережив наваждения, прп. Зосима победил всю нечистую силу, обитавшую на Соловках, и, по замечанию агиографа, обрел власть над этими духами²⁵. Победа стала возможной благодаря молитвенному подвигу святого, кристаллизованному в цитировании стихов 67-го псалма и обращении к силе креста как к «непобедимому оружию». Упоминание креста здесь неслучайно, поскольку указанная молитва традиционно соотносится с поклонением кресту и прославлением крестной силы²⁶. Немаловажно, что бесы являлись преподобным в образах самых страшных, однако, вполне реальных животных и змей, а не в самоличном inferнальном облики. Всё это могло устроить как одинокого подвижника, так и других иноков, подвизавшихся на Соловках.

Интересно мнение, что даже распространенные топические вставки Спиридона-Саввы в Житии прпп. Зосимы и Савватия о непрестанных молитвах и бдениях перед описанием наваждения являются выражением постоянного монашеского «делания» с целью ведения духовной борьбы с бесами, ради которого святые и удалились на Соловки²⁷. Принимая это во внимание, можно сделать вывод, что тема духовного противостояния с бесами в Житии фактически становится центральной.

Идея использования креста в качестве орудия против демонов ярко и емко раскрывается в более позднем Житии Стефана Комельского († 1542), где в эпизоде борьбы с бесами преподобный молится словами одного из седмичных светильников²⁸. Он объясняет богословие креста: «*Крест — хранитель вся вселенная, крест — красота церкви, крест — верных утверждение, крест — ангелов слава и демонов язва*»²⁹ (курсив мой. — А.Н.). В первом примере подразумевается, что крест как величайшая христианская святыня может быть вписан в любое пространство и способен освятить его. В последнем случае осмысливается двойственное действие крестной силы, которая сокрушает демонов и восславляет ангелов. Примечательно, что в агиографии отшельники традиционно соотносятся с ангелами, поскольку с монашеским постригом они принимают ангельский чин³⁰. Монах, как и ангел, олицетворяет воина, призванного сражаться с демонами³¹. Это объясняет восприятие духовной борьбы преподобного

²⁵ Минеева С.В. Указ. соч. С. 162–163.

²⁶ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 161.

²⁷ Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 51–52.

²⁸ ОР РГБ. Ф. 299. № 261. Л. 29–29 об.

²⁹ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 162.

³⁰ Руди Т.Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. Т. 57. СПб., 2006. С. 434–436.

³¹ Игнатий (Брянчанинов). Указ. соч. С. 50, 82.

добных с бесами как естественный процесс в рамках сакрализации пространства. Данные смыслы также согласуются и с фактом появления обители. Об этом красноречиво свидетельствует летописная запись об основании Аркажского монастыря: «... съруби Аркадъ игумень церковь святая Богородицы Успение и състави собе мана-стырь; и бысть крестьяномъ прибежище, ангеломъ радость, а дья-волу пагуба»³².

В Сказании о Валаамском монастыре агиографом XVI в. дается развернутое описание природы в контексте противостояния монахов бесам. Представленную автором картину отличает историческая достоверность³³, а также семантическое и глубинное богословское осмысление. В Сказании приводится подробная характеристика Карельской земли при описании расселения народов: «Инѣх же на премножайших водах и в велицѣхъ лѣсах насели и рыбами преумножи, и красновидных звѣрей кожами одаривъ»³⁴. Согласно Сказанию, местное финно-угорское население отрицательно характеризуется, поскольку эти народы изменили Богу, прельстившись дьяволом и возложив божью славу на обожествляемые вещественные предметы: «... от камня, и от вод, и от лѣсовъ богатства прошаху, и имъ честь въздаваху»³⁵.

Леса, воды и камни — неотъемлемые элементы карельской природы, которые, по мнению агиографа, использовались язычниками в религиозных практиках и тем самым осквернялись³⁶. Вероятно, автору Сказания в третьей четверти XVI в. были хорошо знакомы языческие рудименты Карельской земли. В начале 1530-х гг. новгородский архиепископ Макарий приводил тот же перечень культовых объектов³⁷; схожий список предметов языческого культа находим и в русских поновлениях к вопросным статьям Покаянных книг³⁸. Однако Сказание возводит лес, воду и камни в разряд божественных даров, которыми Господь наделил разные народы³⁹. Средневековый

³² Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 29.

³³ Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 25–34.

³⁴ Сказание о Валаамском монастыре // БЛДР. Т. 13. СПб., 2005. С. 446.

³⁵ Там же.

³⁶ Гальковский Н.М. Борьба Христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. С. 1–2; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 59; Агапкина Т.А. Лес // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 97–98.

³⁷ ПСРЛ. Т. IV. Вып. 3. Л., 1929. С. 565.

³⁸ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. Одесса, 1894. С. 405.

³⁹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 98; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 98.

человек искал в природе образ Божий, она была для него символом невидимого мира⁴⁰. Поэтому описание природы вне контекста языческого, «бесслужительного» культа приобретает положительные тона: Ладожское озеро велико и глубоко подобно морю, а его вода — сладка и здрава; Валаам — прекрасен, «многолѣсенъ и многоводен»⁴¹.

Приведенные житийные примеры позволяют говорить об основных причинах, по которым преподобные прибегали к сакрализации нечистого пространства: 1) желание пройти особо тяжелое испытание духовной брани путем борьбы с бесами, 2) стремление очистить конкретное место от негативной, демонической семантики (в частности, от рудиментов язычества) и вернуть ему первоначальное значение, заложенное Богом при сотворении мира.

В рассматриваемых сюжетах описаны кульминационные моменты молитвенных практик святых. Благодаря молитвам преподобные чудесным образом изгоняли демонов с избранного места, что приближало их к завершению сакрализации пространства будущего монастыря. Выше было отмечено использование молитвы и креста в качестве оружия для борьбы с бесами. Рассмотрим возможные варианты бесовских наваждений и способы противостояния им в представлениях агиографов.

Эпизоды духовной брани с участием демонов вселяли ужас перед опасностью не только физического, но и духовного свойства. Демоны в агиографической и фольклорной традиции являются в облике антропоморфном, зооморфном, смешанном антропо-зооморфном и бесплотном⁴². Обратимся к житийным известиям, где демоны являются преподобным в человеческом облики.

Антропоморфный облик. Исследователи справедливо отмечают особую реалистичность образов темных сил в Житии Сергия Радонежского⁴³. Однажды ночью дьявол в окружении бесов явился прп. Сергию в храме. Их облик совмещает в себе признаки как книжной, так и народной культуры. Вместо традиционных для русской иконографии всклокоченных волос или скоморошьего колпака на голове бесов⁴⁴, демоны явились святому в литовских одеждах и остро-

⁴⁰ Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 77.

⁴¹ Сказание о Валаамском монастыре... С. 448; ср.: Минеева С.В. Указ. соч. Т. II. С. 164–165.

⁴² Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 252; Махов А.Е. Указ. соч. С. 87–88; Успенский Б.А. Облик черта и его речевое поведение // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012. С. 18.

⁴³ Борисов Н.С. Сергей Радонежский. М., 2014. С. 42–43; Грихин В.А. Указ. соч. С. 286.

⁴⁴ Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М., 2008. С. 185.

конечных шапках⁴⁵. «Книжное» восприятие бесов отражено в их речевом поведении — в отличие от народной традиции, дьявол изъяснялся на церковнославянском⁴⁶: «Аще ли не избѣжеши отсюду, то растрѣгнем тя, и умреши в руках нашихь...»⁴⁷. В решающий момент противоборства преподобный воззвал к Господу стихами псалма «Да воскреснет Бог...» (Пс. 67, 2–4). В качестве другого оружия в Житии упомянут крест, находившийся в руках прп. Сергия во время молитвы. В результате дьявол исчез, однако спустя несколько дней бесы снова вернулись к святому. Житие содержит пространную цитату монолога одного из демонов, который вселяет ужас в отшельника и под страхом смерти пытается прогнать его. Преподобный окончательно изгнал силы зла молитвой, за что был прозван агиографом «победителем бесов»⁴⁸.

Молитва наряду с крестом воспринимаются в Житии оружием борьбы с бесами («въоружився молитвою», «оружия мѣсто имѣа честный крестъ»), также автором Жития приводится цитата из Лествицы⁴⁹, в которой Иисусова молитва подразумевает оружие: «Въ нихже <...> мѣстех устрашаешия, не лѣнися без молитвы проходить, но молитвою въоружися, и руцѣ распростерѣ, Иисусовым именемъ бий ратники»⁵⁰.

В данных сюжетах Елифаний Премудрый затронул вопрос о власти демонов над людьми. Ему удалось показать, что бесы бессильны перед отшельником, уповающим на Бога, они пытаются лишь уstrasшить его. Сергия Радонежский в его представлении — это «храборъ

⁴⁵ Д.И. Антонов и М.Р. Майзульс отмечают, что образ островерхих шапок в Житии прп. Сергия был заимствован из иконографии, которая появляется с XVI в. (Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011. С. 94–96, 123). Тезис о заимствовании кажется сомнительным, поскольку описания наваждений демонов включены в епифаниевский текст Жития, составленный около 1418 г. (Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 159; Кириллин В.М. Очерки о литературе Древней Руси. Сергиев Посад, 2012. С. 82–88). Остроконечные шапки были отличительным признаком бесов и нечестивцев в мусульманской и христианской традиции (Тарасов А.Е. Еще раз о символике наказания новгородских еретиков в 1490 г // Восстанет цесарь в опустевшей земле: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова. СПб., 2020. С. 202–203).

⁴⁶ Успенский Б.А. Указ. соч. С. 17, 25.

⁴⁷ Житие Сергия Радонежского... С. 300.

⁴⁸ Там же. С. 302.

⁴⁹ Речь идет о 21-й степени Лествицы (см. древнейший список в библиотеке Троице-Сергиевой лавры 1334 г.: ОР РГБ. Ф. 304/І. № 10. Л. 42–42 об.). Иоанн Лествичник неоднократно обращается к уподоблению молитвы оружию в контексте духовной брани (Л. 9, 12, 41 об., 42 об. и пр.).

⁵⁰ Житие Сергия Радонежского... С. 302, 306; Игнатий (Брянчанинов). Указ. соч. С. 82.

воинъ», который «въоруженъ и облъченъ въ силу духа», а демоны не имеют даже власти над свиньями⁵¹ (ср. Мф. 8, 31–32). Схожие интенции характерны и для западноевропейского богословия⁵². Поэтому агиограф рассматривает только страх в качестве реальной угрозы со стороны бесов.

Повествуя об усилении молитвенной практики и борьбы со страстями, Епифаний выражает еще одну важную деталь аскетического опыта Иоанна Лествичника, согласно которому именно эти подвиги способствуют успешной борьбе с демонами даже в нечистом пространстве: «Не мѣстная темность и пустыни укрьпить на ны бѣсы, но душевное бесплодство»⁵³. Показательна ориентация Епифания на опыт ранних отцов церкви в вопросе борьбы с демонами. В XI в. ученый византийский монах Михаил Пселл упоминал как оружие против бесов не только имя Иисуса и крестное знамение, но и призывание святых, чтение Евангелия, использование освященного масла или воды⁵⁴. Но «развитые практики» противостояния бесам не отразились ни в Житии прп. Сергия, ни в других памятниках.

Житие Кирилла Челмогорского представляет собой памятник поздней северорусской агиографической традиции. Изначально он состоял из двух произведений XVII в., которые впоследствии переписывались вместе⁵⁵. При описании начала подвижнической жизни преподобного на Челме-горе сообщается, что он ополчился против «невидимаго врага» и с благодарением Богу терпел напасти от бесов⁵⁶. Вскоре прп. Кириллу явился дьявол «на яве мерский», который угрозами пытался прогнать отшельника. В словах сатаны заметно влияние Жития Сергия Радонежского, а именно сюжета о втором наваждении бесов на святого. Однако в Житии прп. Кирилла дьявол пугает его не демонами, а окрестным некрещеным населением, которое представляют для подвижника не меньшую опасность: «... имуть тя изгнати от места сего»⁵⁷. Преподобный осенил себя крестным знамением, произнес молитву «Да воскреснет Бог», и дьявол исчез. Агиограф подразумевает под крестным знамением и молитвой оружие борьбы с бесами, которые стремятся изгнать отшельника из места своего обитания.

⁵¹ Житие Сергия Радонежского... С. 306.

⁵² Махов А.Е. Указ. соч. С. 65–66.

⁵³ ОР РГБ. Ф. 304/1. № 10. Л. 42 об.

⁵⁴ Махов А.Е. Указ. соч. С. 59.

⁵⁵ Новый Олонецкий патерик... С. 297–299.

⁵⁶ ОР ГИМ. Барс. 794. Л. 3

⁵⁷ Там же. Л. 6 об.

Как и в случае с прп. Сергием, демоны вскоре вернулись к Кириллу Челмогорскому. «Бесовский полкъ» обвязал его келью веревками, и демоны закричали страшными голосами: «Повлечемъ келлию и ввержемъ ю в езеро». Преподобный также перекрестился, но на этот раз произнес пространную молитву, сотканную из различных фрагментов Священного Писания (Пс. 54, 1–4; Рим. 8, 5)⁵⁸. Одна из цитат почти дословно восходит к Пс. 117, 12, но если псалмопевца обступили «все народы», то прп. Кирилла окружили бесы⁵⁹. Также из этого псалма была заимствована идея противостояния врагу с помощью имени Господа, что согласуется с восточной аскетической традицией⁶⁰. Всё это свидетельствует о кратном усилении молитвенного удара по демонам. В результате сатана завопил из-за того, что монах его победил и разогнал всю его силу. Прп. Кирилл в ответ проклял его, вознес славу Богу и добавил: «... азъ не боюся тебе и мрачныхъ привидений твоихъ вовеки»⁶¹. Это знаменовало поражение бесов.

В Житии Павла Обнорского тема духовной брани появляется при описании жизни анахорета на берегу р. Нурмы в контексте усиления молитвенных практик. Житие подчеркивает, что тем самым прп. Павел первым начинает сражаться с демонами: «Видѣвше же бѣсове себе изгонимы, велми зѣло въздвигоша на нь брань»⁶². Житие упоминает, что демоны стремились прогнать его с этого места. Прп. Павел «многа и неизреченна приять вначалѣ от бѣсовъ досаждения», осенял себя крестным знамением, после чего бесы исчезали⁶³. Примечательно, что Сергей Радонежский, благословляя прп. Павла на отшельническую жизнь, подарил ему медный крест: «... и дасть ему непобѣдимое оружие — крестъ Господень»⁶⁴. По мнению агиографа, этот крест стал незаменимым оружием прп. Павла в борьбе с демонами.

Житие Сергия Нуромского также повествует о дьявольских пакосях против Павла Обнорского. Однажды он отправился в лес, а когда вернулся, то обнаружил свою келью разрушенной. С этой печалью он пришел в монастырь Сергия Нуромского, который утешил

⁵⁸ ОР ГИМ. Барс. 794. Л. 7–7 об.

⁵⁹ «Господи Боже мой, обыдоша мя беси, яко пчелы сотъ, и разгордешася на мя яростию своею яко огонь во тернии, и имене(м) Господнимъ противляхся имъ» (ОР ГИМ. Барс. 794. Л. 7 об. – 8).

⁶⁰ ОР РГБ. Ф. 304/І. № 10. Л. 42–42 об.; *Игнатий (Брянчанинов)*. Указ. соч. С. 76.

⁶¹ ОР ГИМ. Барс. 794. Л. 8.

⁶² Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского / Под ред. А.С. Герда. СПб., 2005. С. 81.

⁶³ Там же. С. 82.

⁶⁴ Там же. С. 80.

его стихом 14-го псалма: «Богъ намъ прибѣжище и сила» (Пс. 14, 2). Вернувшись в свою пустынь, прп. Павел убедился, что его келья стоит невредима⁶⁵.

Зооморфный облик. Нередко в житиях преподобных бесы описываются в облики диких зверей или пытаются натравить их на отшельников⁶⁶. Перевоплощения бесов в животных также нашли яркое отражение в древнерусской иконографии⁶⁷. В Житии Саввы Крыпецкого повествуется, как бесы превращались «въ змиа, иногда въ зверя и различныа гады», чтобы утратить и прогнать святого⁶⁸. Житие Стефана Комельского, подвизавшегося в первой половине XVI в., поясняет, что «превращаяся убо врагъ сы дѣмонъ во звѣрское видѣние, в медвѣдя и волки»⁶⁹. В витиеватых рассуждениях автора Жития Александра Ошевенского звери отождествляются с бесами: «И не будет тамо лва иже есть диявола, ниже звѣрей лукавых, сирѣчь злых бѣсовъ»⁷⁰. В том же памятнике рычание бесноватого, исцелившегося от мощей святого, сравнивается со звериными рыками⁷¹. Примечательно, что в народной культуре акустические проявления демонов и зверей также пересекаются и даже дублируются⁷². Также в старообрядческой книжности и каргопольской фольклорной традиции с XVIII в. бытует предание об изгнании прп. Александром змей с места, где он основал Ошевенский монастырь, хотя Житие об этом не свидетельствует⁷³.

В Житии Сергия Нуромского повествуется, как преподобный стоял ночью на молитве в своей келье, и ее обступили бесы в образе зверей и «скрежетаху зубы своими на святого». Преподобный ограждал себя крестным знамением и по молитве, состоящей из стихов псалмов 24-го и 85-го (Пс. 24, 18–20; Пс. 85, 16–17), оставался нетронутым⁷⁴.

⁶⁵ Там же. С. 158–159.

⁶⁶ *Пигин А.В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 333–334; *Рассел Дж.Б.* Указ. соч. С. 149.

⁶⁷ *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Указ. соч. С. 74–76.

⁶⁸ *Охотникова В.И.* Рукописная традиция Жития Саввы Крыпецкого // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. С. 318.

⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 299. № 261. Л. 29.

⁷⁰ *Пигин А.В.* Пространная редакция Жития Александра Ошевенского // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. Т. 3. СПб., 2017. С. 247.

⁷¹ Там же. С. 265.

⁷² *Гура А.В.* Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 305.

⁷³ *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общечества. Т. 1. М., 2008. С. 327, 330–331; Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013. С. 348.

⁷⁴ Жития Павла Обнорского... С. 151.

Житие Павла Обнорского сообщает о посещении подвижника животными: «Звѣрие же дикии человекоядци, сущеи ядовиты приходяху к нему, ни в чем же не вредяще». Более того, они начали слушаться прп. Павла: лисы и зайцы приходили к нему за пищей. Всё это свидетельствует в пользу победы Павла Обнорского над бесовскими кознями. Среди зверей также упоминается «великий зверь уена, по заповѣди старчи съ ослом его вкупѣ ходяше»⁷⁵. Одно из значений «уены» — это медведь. Однако известно и другое, подразумевающее великого ядовитого зверя с человеческим лицом, обвитого змеями⁷⁶.

Житие Сергия Нуромского упоминает, что к прп. Павлу приходили лиса, заяц и медведь. А однажды святой стоял у своей кельи и кормил слетающихся к нему птиц⁷⁷. Это яркое свидетельство преображения окружающего пространства. Агиограф подчеркивает, что духовные подвиги святого ограждали приходящих к нему зверей от влияния демонов. В более раннем Житии Сергия Радонежского также сообщается, как дикие звери приходили к келье отшельника. Прп. Сергия повадился посещать медведь, который слушался святого и приходил к нему полакомиться хлебом⁷⁸. Так в Житии прослеживается духовное сближение прп. Павла с Сергием Радонежским — ученика с наставником.

Окрестные жители, разбойники. В отдельных случаях агиографы повествуют, как бесы наводили на преподобных агрессивно настроенных окрестных жителей и разбойников, которые хотели ограбить и нередко убить отшельника.

В Житии Кирилла Белозерского говорится, что преподобный первым нанес удар по бесам в месте их обитания, подвизаясь в отшельнической келье «противу невидимаго врага кознем», и в результате дьявол понял, «яко оттуду изгнанъ быти хощеть святым». В памятнике описаны различные бесовские злодеяния против прп. Кирилла. Среди них два эпизода, когда люди, наученные дьяволом, пытались убить преподобного, поджигая кельи и направляя на него разбойников⁷⁹. Прп. Кирилл оставался невредимым, поскольку «Пречистая прикрывает его от находящ золь»⁸⁰.

⁷⁵ Жития Павла Обнорского... С. 83.

⁷⁶ Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 146.

⁷⁷ Жития Павла Обнорского... С. 159; Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 32.

⁷⁸ Житие Сергия Радонежского... С. 304.

⁷⁹ Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Сост. Г.М. Прохоров. СПб., 1994. С. 76–80.

⁸⁰ Там же. С. 80–84

В Житии Сергия Нуромского присутствует эпизод, в котором дьявол навел на него разбойников. Они «емше святого без милости и биша, <...> оставльше святого еле жива, отъидоша»⁸¹. После нападения прп. Сергей решил ни за что не покидать берег Нурмы. В другой раз прп. Сергей снова стоял на молитве, а «злии же свирѣпии разбоиницы, яко звѣрие дивии устремишася къ кѣлии святого, хотяше яко волцы разсторгнути блаженнаго». Прп. Сергей воззвал в молитвах к Богу (Пс. 37, 21–22; Пс. 146, 11), и разбойники в испуге убежали. С тех пор никто не пакостил отшельнику⁸². Агиограф, рассуждая об этом известии, повествует, что прп. Сергей не оружием в буквальном смысле, а упованием на Бога и молитвой победил восстающих на него, имея в руке лишь вервицу для совершения молитв⁸³. Как и в других памятниках, Житие уподобляет молитвы оружию в борьбе с бесами, но это следует из контекста. Примечательно, что агиограф, вероятно, подражая Пахомию Логофету⁸⁴, собрал тексты молитв из разных стихов псалмов, среди которых отсутствует часто используемый 67-й псалом.

Язычники. Особенно ярко агиографы описывали взаимоотношения преподобных с язычниками. В Средневековье было распространено представление о том, что язычники и суеверные люди находятся под влиянием дьявола. Более резкая позиция книжников гласила, что язычники поклоняются и служат бесам, а значит, они заведомо настроены против христианства⁸⁵. Именно такой образ язычников закрепляется в житиях преподобных. Заведомо враждебные отшельникам, язычники стремятся убить монахов и уничтожить объекты христианского почитания. Как правило, преподобные боролись с подобными напастями так же, как и с бесами — силой креста и молитвы. Язычники хотели убить Лазаря Муромского, они сожгли его келью, крест и часовню, но в результате усиления молитвенной практики отшельник стал свидетелем видения о скором появлении монастыря, после чего он восстановил крест и часовню, и нападки окрестных жителей сразу же прекратились⁸⁶. Источниковый потенциал житийных сюжетов о противостоянии преподобных

⁸¹ Жития Павла Обнорского... С. 152.

⁸² Там же. С. 154.

⁸³ Там же. С. 155.

⁸⁴ Кириллин В.М. Указ. соч. С. 123–124.

⁸⁵ Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 112–114; Белова О.В., Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 182.

⁸⁶ Носов А.В. Формирование сакральной топографии Муромского острова во второй половине XIV в. по Житию Лазаря Муромского // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2020. № 1 (17). С. 168–174.

язычникам кратно превосходит заявленные цели данной статьи и требует дальнейшего изучения.

* * *

В представлениях агиографов само появление преподобных в пустынных местах и совершаемые ими духовные подвиги мыслились как нападение на бесов. Сакрализация нечистого пространства являла собой смертельный удар по могуществу демонов над местом, избранным для монастырского строительства. Бесы стремились отразить эти нападки и безуспешно пытались прогнать святых.

В житийных эпизодах бесы не являлись преподобным в бесплотных образах, они принимали человеческий или звериный облик. При этом из-за собственной ограниченной природы бесы не могли причинить существенный вред отшельнику. Поэтому духовное противостояние выражалось в агиографии через испытание страхом реальной, физической опасности. Исключением служат эпизоды, в которых демоны настраивали разбойников, язычников или окрестных жителей против преподобных. Но в таком случае причиняемый вред исходил от реальных людей, а не от сил потустороннего мира.

Житийный мотив «духовной брани» включает в себе важнейший момент исторической и богословской перспективы. В ходе противостояния преподобный осознавал, что борьба с бесами есть неременный атрибут его спасения — высшей цели аскетизма. В результате подвижники ощущали защиту и близость к Богу⁸⁷. Победа над бесовскими наваждениями воспринималась агиографами как преодоление искушения оставить избранное место. Поэтому торжество преподобного над побежденными бесами открывало путь к завершению сакрализации пространства будущей обители.

Анализ житий преподобных показал, что создание монастыря становилось возможным только в результате очищения места от влияния демонов. Выявленная связь житийного мотива духовной брани с процессом сакрализации пространства существенно дополняет известную в историографии картину представлений агиографов о духовных подвигах русских отшельников и открывает новые перспективы для изучения «монастырского возрождения» XIV–XV вв.

⁸⁷ Кузьмина М.К. Указ. соч. С. 165.

References

- Agapkina T.A. *Les* [Forest] // *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic Antiquities: Ethno-Linguistic Dictionary]. In 5 vols. / Ed. by N.I. Tolstoy. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 2004. P. 97–98.
- Almazov A. *Taynaya ispoved' v pravoslavnoy vostochnoy tserkvi* [The Sacrament of Confession in the Eastern Orthodox Church]. Vol. 1. Odessa: Tipografiya shtaba Odesskogo voyennogo okruga, 1894. 609 p.
- Antonov D.I., Mayzul's M.R. *Demony i greshniki v drevnerusskoy ikonografii: semiotika obraza* [Demons and Sinners in Old Russian Iconography: The Semiotics of the Image]. Moscow: Indrik, 2011. 375 p.
- Belova O.V. *Slavyanskiy bestiariy: slovar' nazvaniy i simboliki* [Slavic Bestiary: A Dictionary of Names and Symbols]. Moscow: Indrik, 2001. 318 p.
- Belova O.V., Petrukhin V.Ya. *Fol'klor i knizhnost': mif i istoricheskiye realii* [Folklore and Bookishness: Myth and Historical realities]. Moscow: Nauka, 2008. 262 p.
- Borisov N.S. *Sergiy Radonezhskiy* [Sergius of Radonezh]. 5th ed. Moscow: Molodaya gvardiya, 2014. 298 p.
- Bulanin D.M. *Zhitiye Antoniya Velikogo* [Life of Anthony the Great] // *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Old Russia]. Is. 1. Leningrad: Nauka (Leningradskoye otdeleniye), 1987. P. 132–135.
- Gal'kovskiy N.M. *Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevney Rusi* [The Fight of Christianity with the Remnants of Paganism in Old Russia]. Vol. 1. Kharkov: Yeparkhial'naya tipografiya, 1916. IV, 376 p.
- Grikhin V.A. *Leksii po drevnerusskoy literature* [Lectures on Old Russian Literature]. Moscow: Greko-latinskiiy kabinet, 2017. 480 p.
- Gura A.V. *Demonologicheskiye svoystva zhivotnykh v slavyanskikh mifologicheskikh predstavleniyakh* [Demonological Properties of Animals in Slavic Mythological Representations] // *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Narodnaya demonologiya* [Slavic and Balkan Folklore. Folk Demonology]. Moscow: Indrik, 2000. P. 303–313.
- Gurevich A.Ya. *Kategorii srednevekovoy kul'tury* [Categories of Medieval Culture]. Moscow: Iskusstvo, 1984. 303 p.
- Ignatiy (Bryanchaninov). *Asketicheskiye opyty* [Experiences from the Ascetic Life]. Vol. 1. Moscow: Litagent "Blagozvonitsa", 2012. 827 p.
- Ivanov M.S. *Bes* [Demon] // *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 4. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya", 2002. P. 683–686.
- Kalugin V.V. *Zhitiye Trifona Pechenskogo, prosvetitelya saamov v Rossii i Norvegii* [Life of Tryphon of Pechenga, Enlightener of the Saami in Russia and Norway]. Moscow: Drevlekhranilishche, 2009. 600 p.
- Kirillin V.M. *Ocherki o literature Drevney Rusi* [Essays on the Literature of Ancient Rus']. Sergiyev Posad: Izdatel'stvo Moskovskoy dukhovnoy akademii, 2012. 286 p.
- Kloss B.M. *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Vol. 1. *Zhitiye Sergiya Radonezhskogo* [Life of Sergius of Radonezh]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1998. 564 p.
- Konyavskaya E.L. *Nravstvennoye znachenie Kiyev-Pecherskogo paterika v drevnerusskoy kul'ture XV veka* [The Moral Significance of the Kiev-Pechersk Patericon

in Old Russian Culture of the Fifteenth Century] // *Germenevtika drevnerusskoy literatury X–XVI vv.* [Hermeneutics of Old Russian Literature from the 10th through the 16th Centuries]. Is. 3. Moscow: Tipografiya Ministerstva kul'tury SSSR, 1992. P. 288–312.

Kuz'mina M.K. *Kanon prepodobnicheskogo zhitiya skvoz' prizmu bibleyskikh tsitat* [The Canon of the Monastic Life through the Prism of Biblical Quotations]. Moscow: Vodoley, 2017. 399 p.

Laushkin A.V. *Prepodobnyy Savvatiy i pyatisotletnyaya traditsiya solovetskogo otshel'nichestva* [Venerable Sabbatius and the Five-Hundred-Year-Old Tradition of the Hermits of Solovky] // *Solovetskoye more: istoriko-literaturnyy al'manakh* [The Sea of Solovky: Historical and Literary Almanac]. Is. 8. Arkhangel'sk; Moscow: [S. n.], 2009. P. 67–77.

Lidov A.M. *Iyerotopiya. Sozdaniye sakral'nykh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya* [Hierotopia. The Creation of Sacred Spaces as a Kind of Creativity and a Subject of Historical Research] // *Iyerotopiya. Sozdaniye sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevney Rusi* [Hierotopia. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Old Russia]. Moscow: Indrik, 2006. P. 9–31.

Lotman Yu.M. *O ponyatii geograficheskogo prostranstva v russkikh srednevekovykh tekstakh* [On the Concept of Geographical Space in Russian Medieval Texts] // Lotman Yu.M. *Izbrannyye stat'i* [Selected Articles]. Vol. I. Tallin: Aleksandra, 1992. P. 407–412.

Makhov A.E. *Sad demonov. Slovar' infernal'noy mifologii Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya* [The Garden of Demons. Dictionary of Infernal Mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Intrada, 1998. 319 p.

Mineeva S.V. *Rukopisnaya traditsiya zhitiya prepodobnykh Zosimy i Savvatiya Solovetskikh (XVI–XVIII vv.)* [Handwritten Tradition of the Life of Saints Zosimas and Sabbatius of Solovky (16th to 18th Centuries)]. Vol. I. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2001. 796 p.

Nosov A.V. *Formirovaniye sakral'noy topografii Muromskogo ostrova vo vtoroy polovine XIV v. po zhitiyu Lazarya Muromskogo* [Formation of the Sacred Topography of the Murom Island in the Second Half of the 14th Century according to the Life of Lazar of Murom] // *Vestnik Universiteta Dmitriya Pozharskogo*. 2020. N 1 (17). P. 165–186.

Nosov A.V. *Osnovateli monastyrey i praktiki sakralizatsii prostranstva Russkogo Severa v kontse XIV — pervoy chetverti XV vv.* [The Founders of Monasteries and the Practice of Sacralizing the Space of the Russian North in the Late 14th and the First Quarter of the 15th Centuries] // *Rus', Rossiya: Srednevekov'ye i Novoye vremya* [Rus', Russia: Medieval and Modern Times]. Is. 6: *Shestyte chteniya pamyati akademika RAN L. V. Milova. Materialy k mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [The Sixth Readings in Memory of Academician L. V. Milov. Materials for the International Scientific Conference]. Moscow: MGU imeni M.V. Lomonosova, 2019. P. 55–59.

Okhotina-Lind N.A. *Skazaniye o Valaamskom monastyre* [The Legend of the Valaam Monastery]. Saint Petersburg: Glagol, 1996. 245 p.

Pigin A.V. *Narodnaya mifologiya v severnorusskikh zhitiyakh* [Folk Mythology in the North Russian Lives of Saints] // *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 48. Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin, 1993. P. 331–334.

Poletayeva E.A. *“Ukhod v pustynyu” v drevnerusskoy i staroobryadcheskoy traditsii (na materiale severnorusskoy agiografii i staroobryadcheskikh sochineniy)* [“Re-

treating to the Wilderness” in the Old Russian and Old Believer Traditions (Based on Northern Russian Hagiography and Old Believer Writings)] // *Ural'skiy sbornik. Istoriya. Kul'tura. Religiya* [Ural Collection. History. Culture. Religion]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, 1998. P. 198–215.

Rudi T.R. *O kompozitsii i topike zhitiiy prepodobnykh* [On the Composition and Topoi of the Lives of the Saints] // *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 57. Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2006. P. 431–500.

Rudi T.R. *Pustynnozhiteli Drevney Rusi (iz istorii agiograficheskoy topiki)* [Wilderness-Dwellers of Old Rus (from the History of Hagiographic Topoi)] // *Russkaya agiografiya* [Russian Hagiography]. Vol. 2. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2011. P. 517–530.

Russel J.B. *Knyaz' t'my: dobro i zlo v istorii chelovechestva* [The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History]. Saint Petersburg: Yevraziya, 2001. 407 p.

Tarasov A.E. *Yeshche raz o simbolike nakazaniya novgorodskikh yeretikov v 1490 g.* [Revisiting the Symbolism of the Punishment of Novgorod Heretics in 1490] // *“Vosstanet tsesar' v opustevshey zemle”: lyudi, vremya i prostranstvo russkoy istorii. K 70-letiyu professora N.S. Borisova* [“The Caesar will Rise in the Deserted Land”: People, Time and Space of Russian History. To the 70th Anniversary of Professor N.S. Borisov]. Saint Petersburg: Aletea, 2020. P. 194–206.

Terebikhin N.M. *Sakral'naya geografiya Russkogo Severa* [Sacred Geography of the Russian North.]. Arkhangel'sk: Izdatel'stvo Pomorskogo mezhdunarodnogo pedagogicheskogo universiteta, 1993. 220 p.

Tolstoy N.I. *Yazyk i narodnaya kul'tura: ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture: Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow: Indrik, 1995. 509 p.

Toporov V.N. *Svyatost' i svyatyie v russkoy dukhovnoy kul'ture* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture]. Vol. 1. Moscow: Gnozis; Yazyki russkoy kul'tury, 1995. 874 p.

Uspenskiy B.A. *Oblik cherta i yego rechevoye povedeniye* [The Looks of the Devil and His Speech Behavior] // *In Umbra: demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manakh* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System. Almanac]. Is. 1. Moscow: RGGU, 2012. P. 17–65.

Volkova T.F. *Khudozhestvennaya struktura i funktsii obraza besa v Kiyev-Pecherskom paterike* [The Artistic Structure and Functions of the Image of Demon in the Kiev-Pechersk Patericon] // *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 33. Leningrad: Nauka (Leningradskoye otdeleniye), 1979. P. 228–237.

Yukhimenko E.M. *Literaturnoye naslediyе Vygovskogo staroobryadcheskogo obshchezhitel'stva* [Literary Heritage of the Vygovsky Old Believer Community]. Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2008. 686 p.

Поступила в редакцию
15 ноября 2021 г.