

ДЛМ 41(49)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

**ТРУДЫ ОТДЕЛА  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ**

---

**XLIX**

**ДБ**

С.-ПЕТЕРБУРГ  
1996

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ  
«ТРУДОВ ОТДЕЛА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»

*Генрик Бирнбаум (Лос-Аджелес), Санте Грачотти (Рим), А. С. Демин (Москва), Н. С. Демкова (С.-Петербург), Стефан Кожухаров (София), Лудольф Мюллер (Тюбинген), Н. Н. Покровский (Новосибирск), Анджей Поппэ (Варшава), Е. К. Ромодановская (Новосибирск), Ганс Роте (Бонн), Л. И. Сазонова (Москва), Антониос-Эмилиос Н. Тахиаос (Фессалоники), О. В. Творогов (С.-Петербург), В. Л. Янин (Москва)*

Главный редактор серии Д. С. Лихачев

Редакторы: А. А. Алексеев, М. А. Салмина

Рецензент О. П. Лихачева

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
согласно проекту 96-01-16299*

*Серия основана в 1934 г.*

ISBN 5-86007-031-4

© Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом)  
Российской Академии наук, 1996  
© Издательство «Дмитрий Буланин»,  
1996

---

---

## Памяти Льва Александровича ДМИТРИЕВА

Д. С. ЛИХАЧЕВ

### Лев Александрович Дмитриев

(опыт портрета)

Охарактеризовать, представить читателям облик Льва Александровича необыкновенно трудно: он был скромен и никак не стремился проявить себя в каких-либо запоминающихся поступках. Он всегда был самим собой, не «показывал себя» и не стремился изобразить свои чувства какими-либо жестами, мимикой, резкими словами.

Будучи уже членом-корреспондентом АН (а в прошлом — боевым офицером), он не носил личину важности. Резко не выражал он и своих чувств — радости или огорчения. Всегда ровный в настроении, он неохотно отрывался от работы или каких-либо домашних дел. Был необыкновенно точен, не торопясь поспевал, но и не приходил слишком рано, как это обычно бывает с людьми нервными и озабоченными. Он был приветлив, но не выражал радости сверх меры. В нем не было заметно стремления возвыситься себя над собеседником или, напротив, желания понравиться окружающим уступчивостью или излишней любезностью.

Ровный в обращении со всеми, он вызывал к себе искреннее уважение и тех, кто с ним соглашался, и тех, кто не разделял его взглядов.

Единственно, в чем он стремился превозмочь себя, — это в выражении своих горьких чувств по поводу утраты близких. Он стремился также скрыть свою усталость, свое порой плохое самочувствие, а когда бывал чем-либо недоволен, то выражал свое недовольство откровенно. Но в очень серьезных случаях он становился как бы другим, мог вспылить, громко и резко высказаться, никого не боясь и не стесняясь.

Научные интересы Льва Александровича строго соответствовали его скромному внешнему облику, его манере держаться. Он любил древнерусскую литературу, русский фольклор как таковой, а не свои мнения и идеи по тому или иному вопросу фольклористики и русистики. Он не принадлежал к типу ученых «открывателей» (хотя открытий у него было достаточно много), а был типичным научным работником. Наибольшее значение он придавал научным изданиям памятников, выполняя их как для ученых, так и для широких читателей, которых считал достойными тщательно изданных и кропотливо откомментированных текстов. Он любил хорошее спокойное оформление книги, любил самый процесс создания книги на всех его стадиях и поэтому часто дружил с издательскими работниками, среди которых в его времена было немало превосходных специалистов-книжников. Издатели книг, любившие свое дело, были его друзьями. Красоту

книги он ценил как удобство обращения с нею. Он радовался изданиям, которые были удобны для домашних библиотек, которым было место на столе у ученого, и тем, что должны были быть в библиотеках, а также на школьной парте.

Стоит поговорить и о его личных вкусах в чтении для отдыха. Он любил литературу «для народа», охотно читал народные сказки — сказки всех народов. Читал классиков, особенно русских, не гоняясь за модными авторами.

Я не берусь перечислять все, что он любил читать «для себя», но вспоминаю, что делился он со мною впечатлениями от чтения Бунина, Л. Толстого, Зайцева, Шмелева, Лескова, русских мемуаров...

Он читал и читал своих учителей по университету — особенно Томашевского, Эйхенбаума.

Он был верным другом и хорошим товарищем, преданным учеником своих университетских учителей. Он был всегда готов отправиться в Москву, в Псков, в Петрозаводск на семейные праздники друзей. Помнил все семейные праздники и аккуратно слал поздравления.

Он был красив: помню внимательный взгляд его синих глаз. Всегда скромно одетый в пиджачный костюм какого-то неопределенного цвета со скромным галстуком.

Разговаривая с посетителями в Отделе, он был деловит и никогда не затягивал разговора дольше, чем это было нужно для решения вопроса. Тем самым он экономил время — и себе и собеседнику.

Когда теперь я прихожу в Отдел и сажусь за свой стол, я неизменно вспоминаю Льва Александровича, чей стол, никем не занятый, стоит впереди моего (мы не мешали друг другу, нам даже удобнее было сидеть в одной комнате). Мне всегда кажется, что Лев Александрович все еще сидит на своем стуле с круглой подушкой, вот-вот обернется и спросит меня о чем-либо, внимательно смотря на меня из-под мохнатых бровей. «Так мы будем организовывать очередную выездную сессию Отдела весной в Вологде? Приглашают!».

---

Е. Г. ВОДОЛАЗКИН

## Первый год без Льва Александровича Дмитриева

48-й том Трудов Отдела древнерусской литературы посвящался 70-летию дорогого всем нам человека, а вышел уже после его смерти, став томом его памяти. Несмотря на траурное сообщение в начале, в статьях этого тома нет еще никаких посмертных интонаций. Это еще диалог, предполагающий ответ. Удивительным образом весь этот год после ухода Льва Александровича такой диалог продолжался и в самом Отделе древнерусской литературы. Случалось, что ответы на вопросы находились в его письменном столе. Вспоминались его мнения. Ему продолжали идти письма.

21 февраля 1994 г. исполнился год — первый год без Льва Александровича Дмитриева. В этот день в Пушкинском Доме (ИРЛИ) состоялось заседание его памяти.

Открылось заседание выступлением Дмитрия Сергеевича Лихачева. Речь шла о нравственности в науке. Бытующее мнение, что научная истина не зависит от того, кто ее устанавливает, никогда не делало выводы «объективнее»; более того: покров «независимости» позволял выдавать за истину нечто навязываемое науке извне. Гораздо разумнее, указал Д. С. Лихачев, признать точку зрения автора, подход за «дополнительный элемент». Докладчик предостерег против придания исключительных прав какому-то одному методу, например марксистскому, если говорить применительно к истории нашей страны. По счастью, марксистский подход в науке никогда не был вполне последовательным.

Забегая вперед, добавим, что в этот день неоднократно звучала тема влияния официальной идеологии на науку и их неизбежного противостояния. Как отметил В. С. Бахтин, даже в самые лютые годы Лев Александрович обходился без ссылок на тех лиц, которых предписывалось цитировать. Не будучи человеком жестким, Л. А. Дмитриев тем не менее всегда имел твердую собственную позицию, которая была очевидна для всех.

Первый доклад не случайно был о личности ученого. Сама конференция была личной, потому что Лев Александрович был Личностью. Д. С. Лихачев отметил, что роль персонального начала особенно велика при современном состоянии науки, когда далеко не все выводы подлежат проверке, ведь проверкой зачастую может стать лишь еще раз проделанная работа. Волей-неволей здесь встает вопрос о доверии. Степень доверия исследователей к трудам Л. А. Дмитриева чрезвычайно высока. Говоря о научной нравственности Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачев подчеркнул

неизменную корректность его выводов. Л. А. Дмитриев никогда не выходил за рамки того, что ему позволял материал исследования. Работы ученого, по выражению Д. С. Лихачева, «держат истину на коротком поводке».

Это особенно заметно при чтении работ Л. А. Дмитриева о «Слове о полку Игореве». Эти работы не только по содержанию, но и по методике исследования являются образцом. Уже сам корректный подход Л. А. Дмитриева к «Слову» был до некоторой степени укором многочисленным создателям фантазий на тему этого произведения. Ряд докладов был посвящен Л. А. Дмитриеву как выдающемуся исследователю этого памятника. В выступлении Л. В. Соколовой был представлен обзор основной проблематики слововедческих работ Л. А. Дмитриева. Уже ранние работы ученого по «Слову» показывают, что у него не было периода научного становления. В 1952 г. для издания памятника в «Большой серии» «Библиотеки поэта» им подготовлен текст «Слова», комментарии и вступительная статья. Аспирант выполнил сложнейшую работу по комментированию «Слова» на высоком научном уровне. Л. В. Соколова подробно остановилась на монографии 1960 г. «История первого издания „Слова о полку Игореве“», ставшей одним из важнейших исследований памятника. Как отметила Л. В. Соколова, уже одна эта книга стоила того, чтобы все последующие исследователи вспоминали Л. А. Дмитриева с благодарностью. В этой монографии автором впервые были собраны, опубликованы и исследованы все архивные материалы, связанные с первым изданием «Слова о полку Игореве». В книге впервые воссоздана интереснейшая история печатания первого издания. Наряду с другими ведущими специалистами по «Слову», Л. А. Дмитриеву выпало отстаивать аутентичность памятника.

Доклад О. В. Творогова освещал деятельность Л. А. Дмитриева как редактора «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“». Были отмечены огромная работоспособность и исключительная требовательность Л. А. Дмитриева к себе. Все знавшие Льва Александровича могут засвидетельствовать, что он обладал красивым почерком. Столь же красив почерк его научных трудов, отметил О. В. Творогов. В них нет не подкрепленных фактами суждений, неточных ссылок. Все эти качества исследователя в полной мере отразились в его работе над «Энциклопедией». В шутку Лев Александрович предлагал после выхода «Энциклопедии» объявить 10-летний мораторий на исследования «Слова о полку Игореве», так как всякий, прочитавший «Энциклопедию», смог бы узнать, что все его догадки уже когда-то высказывались в прошлом. Несмотря на загруженность, Л. А. Дмитриев был исключительно внимательным редактором. Смерть оборвала его работу на последних буквах алфавита: он не успел дочитать лишь отрезок от «Ф» до «Я». Но он не только редактировал «Энциклопедию». Он был одним из ее основных авторов. Л. А. Дмитриевым написано более 60 обширных и очень важных для «Энциклопедии» статей. О. В. Творогов указал, что, обращаясь к знакомым темам, Л. А. Дмитриев не допускал самоплагиата. Все статьи его были им написаны заново, и каждая такая статья была новым шагом в изучении памятника. В качестве примера О. В. Твороговым были приведены статьи, затрагивающие такие проблемы, как авторство «Слова», а также переводы памятника и реминисценции в русской литературе XIX—XX вв. Особого внимания заслуживают статьи Л. А. Дмитриева об исследователях — таких, например, как В. Н. Перетц, Н. К. Гудзий, И. П. Еремин, Д. С. Лихачев. Важно было, что статьи о крупных исследователях написал сам первоклассный исследователь «Слова» — со своим взглядом на проблему и методологию исследования. В высшей степени важны и статьи Л. А. Дмитриева по близкой ему теме первого издания

«Слова». Энциклопедические статьи ученого углубляли положения прежних его работ.

В докладе «К изучению „Слова о полку Игореве“: вещей Боян и пророк Давид» М. В. Рождественская обратилась к новым аспектам разрабатываемой ею в свое время темы. Начало работы над этой темой было поддержано Л. А. Дмитриевым. Исследователями прежде отмечалось сходство «Слова о полку Игореве» и «Слова на воскресение Лазаря», но конкретные сопоставления обычно ограничивались сюжетом о гусельной игре Бояна и пророка Давида. Однако памятники связаны между собой гораздо более тесно не только на фразеологическом, но и на тематическом, цитатном и поэтическом уровнях. В своем докладе М. В. Рождественская остановилась только на одной из множества других параллелей: Боян и царь Давид, рассматривая ее в треугольнике «Слово о полку Игореве»—«Слово на воскресение Лазаря»—«Задонщина». Более тесные совпадения двух последних памятников между собой в ряде фрагментов допускают постановку вопроса об использовании автором «Задонщины», помимо «Слова о полку Игореве», и «Слова на воскресение Лазаря». Необходимо учесть, что «Слово на воскресение Лазаря» обнаруживает столь явные параллели со святоотеческой и апокрифической литературой на тему воскресения и сошествия во ад, бытовавшей в XII—начале XIII в., что, как кажется, нет сомнений в его древнем происхождении. Одним из существенных мотивов «Слова о полку Игореве», не выраженных в «Задонщине», является мотив «гибели воскресения» или «плена и спасения». Этот же мотив лежит в основе «Слова на воскресение Лазаря», типологически сближая последнее со «Словом о полку Игореве». И параллель Боян—пророк Давид — одно из проявлений типологической близости.

Второй важнейшей стороной научных занятий Л. А. Дмитриева является изучение им древнерусской агиографии. О Л. А. Дмитриеве как исследователе житий шла речь в докладе Н. С. Демковой. Она отметила тщательность и доскональность изучения материала в монографии «Житийные повести русского Севера». Л. А. Дмитриеву пришлось разработать особую методику текстологического исследования с тем, чтобы восстановить литературную историю не только отдельных произведений, но и целых изменяющихся циклов текстов («Сказание о битве новгородцев с суздальцами» или цикл легенд о новгородском епископе Иоанне). Важное методологическое значение имеют выводы Л. А. Дмитриева для решения вопроса о связи легендарных биографий с политической борьбой в Новгороде в XIV—XVI вв., об особенностях новгородской школы легендарных жизнеописаний. Интересно, отметила докладчица, что на работы Л. А. Дмитриева почти нет полемических откликов. Это вызвано бесспорностью выводов ученого. Н. С. Демкова высказала также пожелание увидеть под одним переплетом в отдельном издании работы Л. А. Дмитриева, не вошедшие в его монографию. Это было бы важно для всех исследователей древнерусской литературы.

В продолжение сделанного Л. А. Дмитриевым в исследовании древнерусской агиографии с докладом «Из агиографии русского Севера: Житие Артемия Веркольского в рукописной традиции Веркольского монастыря» выступила Н. В. Савельева. Один из разделов монографии Л. А. Дмитриева о севернорусских житиях посвящен этому произведению. На основании 38 списков Л. А. Дмитриевым была изучена литературная история «Жития Артемия Веркольского», указаны редакции и время их создания. Основываясь на этих выводах исследователя и привлекая новые списки жития, Н. В. Савельева обратилась к более частным проблемам этого памятника (о

места переписки рукописей с текстом Жития, бытовании памятника в Веркольском монастыре и т. д.). Докладчица подчеркнула, что новонайденные списки не меняют предложенную Л. А. Дмитриевым стемму и подтверждают его выводы об этапах создания текста.

Н. В. Понырко обратилась к еще одному важному этапу научной деятельности Л. А. Дмитриева — участию в 11-томном издании «Памятников литературы Древней Руси». Как известно, эта работа получила недавно Государственную премию России. Для ПЛДР, редактором которых он был, Львом Александровичем переведены и прокомментированы «Сказание о Борисе и Глебе», Киево-Печерский патерик, «Слово о погибели Русской Земли», «Сказание о Меркурии Смоленском», «Житие Михаила Клопского» и другие произведения. Одновременно с работой над этим изданием Л. А. Дмитриев выступил с рядом статей и докладов о проблемах перевода древнерусских литературных произведений на современный русский язык и о роли билингвистических изданий вообще. Л. А. Дмитриев видел здесь проблему потому, что высказывалось сомнение в целесообразности подобного рода изданий (например, Ю. Лощицею). И пафос Л. А. Дмитриева был не случаен. В докладе прозвучало сравнение Льва Александровича с древнерусским книжником, каковым он, занимающийся долгие годы древнерусской литературой, стал: ведь, предлагая перевод памятника в неразрывной (и намеренной) связи с оригиналом, мы, по сути дела, создаем последнюю редакцию этого произведения. Каждое время переписывает тексты заново, отметила Н. В. Понырко, и в этом смысле мы такие же писцы, какими были наши предки. Но истинный «книжник» нашего времени не перечеркивает предыдущий текст. Эти тексты существуют как двуединство. Билингвистический способ издания — новая ступень прочтения текста. Н. В. Понырко прочла несколько замечательных отрывков из переводов Льва Александровича. Она сказала, что темы и исследователи находят друг друга не случайно, и в определенном смысле тема — лицо исследователя и его судьба.

В заключение первой части заседания В. П. Бударягин рассказал о Л. А. Дмитриеве как археографе. Археографическая деятельность Л. А. Дмитриева началась еще в студенческие годы. Отчет об экспедиции в Заонежье в 1948 и 1949 гг. стал одной из первых научных публикаций исследователя. Л. А. Дмитриев был частым гостем в Древлехранилище, знал о нем все: о конференциях, выставках, новых находках. Л. А. Дмитриев всегда осознавал свою причастность к археографии, был неперенным участником археографических отчетов и конференций. Но было и другое Древлехранилище. Было место, куда Лев Александрович приходил поговорить — о прочитанном, о минувшем. Это было личным. Оттого и утрата эта — личная.

Во второй части заседания звучали воспоминания о Льве Александровиче. Выступали его однокурсники: фольклорист, член Союза писателей России В. С. Бахтин, преподаватель русского языка и литературы Т. А. Велецкая (текст ее выступления прочитал В. С. Бахтин), доктор педагогических наук, профессор М. Г. Качурин, профессор Псковского университета Е. А. Маймин (текст выступления прочитал А. Г. Бобров). Выступил Р. Ш. Ганелин, историк, член-корреспондент РАН, друживший со Львом Александровичем также с университетских времен. От однополчан Л. А. Дмитриева по 115-му зенитно-артиллерийскому полку взял слово М. С. Бумштейн. Рассказать о Л. А. Дмитриеве как одном из организаторов Музея «Слова о полку Игореве» приехала из Ярославля сотрудница музея Л. М. Зуб. Воспоминаниями о Льве Александровиче делились его коллеги —



сотрудники Пушкинского Дома О. А. Белоброва и Ю. Д. Левин, преподаватель Псковского пединститута В. И. Охотникова, сотрудник Библиотеки РАН А. А. Амосов, редактор «Памятников литературы Древней Руси» Е. М. Малинина и медиевист из Нижнего Новгорода Т. В. Черторицкая.

Память Льва Александровича Дмитриева в этот день пришли почтить многие. Только записавшихся в журнале Отдела оказалось 114 человек. Для тех, кто знал Льва Александровича, это неудивительно. Хотелось бы, чтобы все выступления, прозвучавшие на заседании, были опубликованы отдельной книгой, как то неоднократно и предлагалось. Это важно потому, что эпитеты, сопровождающие имена выдающихся ученых в их научном бессмертии, со временем достигают обобщенности, когда живых черт уже не различить. Такие черты проступают в рассказах друзей, коллег, и нужно, чтобы это осталось.

В заключение этого краткого сообщения о заседании в Пушкинском Доме позволю себе одно собственное воспоминание. Когда-то Лев Александрович рассказывал, что в блокадные дни на него напала «куриная слепота». Прямо на улице. Видны были только линии крыш, а ниже — ничего. И когда его спросили, как же он добрался домой, Лев Александрович ответил, что шел, глядя на небо. Слушая этот рассказ Л. А. Дмитриева, никто не думал о том, каким символичным он покажется после его смерти.

Утром 21 февраля все собирались на кладбище. На могиле Льва Александровича Дмитриева была отслужена панихида. Вечная память.

А. А. ПИЧХАДЗЕ

## К истории четъего текста славянского Восьмикнижия

История славянского четъего (т. е. неслужебного, полного) текста Восьмикнижия изучена значительно хуже, чем история ветхозаветных текстов, читавшихся за богослужением. Рукописная традиция насчитывает несколько десятков списков Восьмикнижия или его частей; древнейшим из них является Лаврское Пятикнижие конца XIV в. Этот огромный рукописный материал почти не введен в научный оборот; существует критическое издание только книги Бытия.<sup>1</sup>

Известно, что первоначально Кирилл и Мефодий перевели отрывки (паримьи) из Ветхого Завета, которые читались за богослужением; из паримий, расположенных в порядке праздников и дней, отмечаемых церковью, для церковного употребления был составлен сборник — Паримейник. Четий перевод ветхозаветных текстов появился позже паримейного. Очевидно, первоначальный перевод Восьмикнижия был выполнен Мефодием — в этом переводе сохранилась книга Руфь в хорватском глаголическом бревиарии 1396 г.<sup>2</sup> Мефодиевский перевод остальных книг Восьмикнижия утрачен.

На рубеже IX—X вв. Иоанн экзарх Болгарский указывал на существование только одного перевода четъего текста Священного Писания — перевода, выполненного Мефодием.<sup>3</sup> Однако, по-видимому, уже в начале X в. в Болгарии был предпринят новый перевод Восьмикнижия: в приписке, завершающей Восьмикнижие в Архивском хронографе XV в. (Ар<sub>1</sub>),<sup>4</sup> сообщается, что это — ветхозаветные книги, «преложеныя от греческаго языка в словенский» Григорием пресвитером по повелению болгарского царя Симеона.<sup>5</sup> Считается, что сохранившиеся славянские списки содержат именно этот новый перевод, в котором в какой-то мере использован перевод Мефодия.<sup>6</sup> О том, что новый болгарский перевод был выполнен не позже

<sup>1</sup> Михайлов А. В. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1900—1908. Вып. 1—4. Все материалы из книги Бытия приводятся по этому изданию.

<sup>2</sup> *Glagolitica. Publicationes palaeoslavicae Academiae Veglensis: Vajs J. Liber Ruth. Veglae*, 1905, fasc. 1; Михайлов А. В. Древнеславянский перевод книги Руфь // *Русский филологический вестник*. Варшава, 1908. Т. 60. с. 1—36.

<sup>3</sup> См.: Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. С. СХСХIII.

<sup>4</sup> Сиглы списков раскрыты в конце статьи.

<sup>5</sup> Евсеев И. Е. Григорий пресвитер, переводчик времени царя Симеона // *ИОРЯС*. СПб., 1902. Т. 7, кн. 3. С. 356—366.

<sup>6</sup> Алексеев А. А. Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов*. М., 1988. С. 134—135.

X в., свидетельствуют цитаты и отрывки из четых отделов Ветхого Завета у древнерусских писателей XI—XII вв., совпадающие с текстом библейских четых списков.<sup>7</sup>

Однако четый текст славянских списков неоднороден. На это неоднократно обращал внимание А. В. Михайлов, представивший в критическом аппарате своего издания книги Бытия (указанного выше) многочисленные разночтения славянских рукописей. Настоящая статья основывается на материалах издания А. В. Михайлова и наших собственных наблюдениях над текстом книги Исход.

Славянская рукописная традиция сохранила текст Восьмикнижия в трех разновидностях, и отношения между этими тремя группами во многом неясны. Одна из них представлена южнославянскими списками (Гр, Сев, Р<sub>3</sub>, Б<sub>3</sub>), другая — русскими, третья (к ней принадлежат три русских списка: Л, Ар<sub>1</sub>, Тр<sub>3</sub>) занимает промежуточное положение между ними. Несмотря на ряд расхождений, сходство всех трех групп достаточно велико для того, чтобы утверждать, что в их основе лежит один и тот же славянский перевод (в неслужбных, четых частях).<sup>8</sup>

Если основа текста всех трех групп одна и та же, то возникает вопрос, являются ли варианты той или иной группы результатом редактуры или стихийного развития текста. Поскольку редактирование библейских текстов у славян, как правило, сопровождалось пересмотром по греческому оригиналу, для ответа на этот вопрос необходимо сопоставить характерные чтения групп с греческим текстом. Наиболее показательные результаты такого сопоставления в четых частях свидетельствуют, что в ряде случаев южнославянские списки (к которым часто примыкают списки промежуточной группы) оказываются ближе к оригиналу, чем русские:<sup>9</sup>

	<i>Южнославянская группа</i>	<i>Русская группа</i>
Быт. XIX 4: τὴν οἰκίαν	домъ + Л <sup>10</sup>	градъ
XXVI 33: τὸ ὄνομα τῆ πόλει	имѧ градъ томѹ	имѧ кладѧзи градъ тѧн
XXXVII 13: πομαίνουσιν	пачѣть + Л, Ар <sub>1</sub>	идошѧ
Исх. III 17: ἕκ τῆς (редкий вариант τῆς γῆς τῆς κακώσεως)	изъ работы	изъ земля егупетскы
III 18: γερουσία Ἰσραήλ (редкий вариант γερουσία τῶν υἱῶν Ἰσραήλ)	старци имѧн + Л, Ар <sub>1</sub> , Тр <sub>3</sub>	сѣбе имѧн
IV 1: τῆς φωνῆς μου	не послышанть рѣчи моѧ (моѧ Ар <sub>1</sub> , Тр <sub>3</sub> , монх Сев)	мене
IV 9: ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ	вода нже возмешн отъ рѣки + Л, Ар <sub>1</sub> , Тр <sub>3</sub>	∅
IV 10: τῷ θεράποντί σου	нача глѧти рѧеу своему + Тр <sub>3</sub> (твоему Л, Ар <sub>1</sub> )	рѧеу твою
IV 18: καὶ ἀποστρέψω	наѹ н обратанса + Ар <sub>1</sub> (ωбратиши Тр <sub>3</sub> )	∅
XL 16: ἐνετείλατο αὐτῷ κύριος, οὕτως ἐποίησεν	заповѣда емѹ ꙗ̅· тако гѧтвори	заповѣда ꙗ̅ Монсен

<sup>7</sup> Михайлов А. В. Опыт С. ССXXXVI—ССXXXVII.

<sup>8</sup> Там же. С. 322—324

<sup>9</sup> Чтения списков приводятся в нормализованной орфографии. Если вариант соответствует фрагменту приведенной фразы, этот фрагмент выделяется курсивом. Знак ∅ обозначает отсутствие текста. Текст Септуагинты с разночтениями цитируется по изд. Brooke A. E., McLean N. The Old Testament in Greek. Cambridge, 1909. Vol. 1, part 2.

<sup>10</sup> Из списков промежуточной группы в издании А. В. Михайлова приведены Л и Ар<sub>1</sub>.

Этот перечень можно было бы пополнить примерами пропусков в списках русской группы (Быт. XXXI, 27; XXXII 16; XXXIX 8; XLII 23).

Реже фиксируются случаи, когда русские списки оказываются существенно ближе к оригиналу в текстовом отношении (о свободе перевода речь пойдет далее), чем южнославянские:

	<i>Южнославянская группа</i>	<i>Русская группа</i>
Исх. IV 4: ἐπελάβετο τῆς κέρκου	пять	пять за ошнелз
V 2: τῆς φωνῆς	∅	его же послышан азз рѣчи
V 2: τὸν κύριον	его	ѣа (ѣа)
V 23: ἀφ' οὗ	почто же + Л, Ар <sub>1</sub> , Тр <sub>3</sub>	отнеиже

Сюда можно добавить гаплографический пропуск в Исх. XL 10—11, где в южнославянской группе после слов *и да помажеши тревникъ* пропущено: *приношении и вѣа съуды его и да ос(вѣа)тнши тревникъ*.

Некоторые расхождения в четъем тексте южнославянской и русской групп объясняются зависимостью от разных греческих списков:

	<i>Южнославянская группа</i>	<i>Русская группа</i>
Быт. XX 14:	ДИДРАГМЫ + Л, Ар <sub>1</sub> δίδραχμα	ДИДРАГМЫ СРЕБРА δίδραχμα ἀργυρίου — вариант нескольких минускулов
Исх. IV 18:	НАИ СЪ МИРОМЪ ЧАДО βάδιζε εἰς εἰρήνην, πορεύου εἰς εἰρήνην — варианты нескольких минускулов	НАИ САДВАЪ βάδιζε ὑγιαίνων
V 3:	СТРАХЪ φόβος A m	УВОИ φόβος
VI 26:	ОТЪ ЗЕМЛѦ ЕГИПЕТКЫѦ + Л ἐκ γῆς Αἰγύπτου	ОТ ЕГУПТА ἐκ Αἰγύπτου A и многие минускулы
VIII 19:	∅ ∅	ЗНАМЕНИЕ τὸ σημεῖον A M

Если примеры первой категории, т. е. случаи большей текстовой зависимости от греческого оригинала, можно было бы объяснить лучшей сохранностью первоначального перевода в списках той или иной группы, то варианты, отражающие разночтения греческих кодексов, едва ли можно истолковать иначе, нежели допуская для одной из групп исправление — хотя бы спорадическое — по греческому тексту. А. В. Михайлов затруднялся ответить на вопрос, какая из двух групп — южнославянская или русская — содержит исправленный текст.<sup>11</sup> Действительно, материал, которым мы располагаем, пока еще слишком скуден; тем не менее, учитывая большую текстовую близость южнославянской группы к оригиналу, можно высказать предположение, что сверке — хотя и очень несистематической — подвергся текст именно этой группы.

Интересно отметить еще одно характерное чтение южнославянской группы, источник которого нам неизвестен. В Исх. III 14 Яхве открывает Моисею свое имя. В списках южнославянской группы это место читается

<sup>11</sup> Михайлов А. В. Древнеславянский перевод книги Руфь. С. 14.

так: азъ ѿмъ ѿн и ѿн. В списках русской группы находим здесь азъ ѿмъ ѿн, в списках промежуточной группы — азъ ѿмъ ѿцин в соответствии с греческим ἐγὼ εἶμι ὁ ὄν. В Вульгате читается ego sum qui sum, в версиях Акилы и Феодотиона — ἔσομαι ἔσομαι, в еврейском тексте — 'əh'jəh 'šəg 'əh'jəh. Вариант южнославянской группы не соответствует ни одному из приведенных источников и является, по-видимому, вторичным.

Важную проблему представляет собой определение текстологического статуса промежуточной группы: ее списки могут отражать либо первоначальный вид текста, на основе которого в дальнейшем сложились две разновидности — южнославянская и русская, либо результат вторичного смешения, контаминации текстов южнославянской и русской групп. В приведенных выше примерах списки Л, Ар<sub>1</sub>, Тр<sub>3</sub>, как правило, разделяли чтения южнославянской группы, следующие греческому оригиналу. Однако в некоторых примерах сиглы Л, Ар<sub>1</sub>, Тр<sub>3</sub> при чтениях южнославянской группы отсутствуют — в этих случаях списки промежуточной группы разделяют чтения русской группы. В XL 16 списки промежуточной группы имеют чтение **заповѣда емѹ г(спод)ѧ** — видимо, результат контаминации: в южнославянской группе **заповѣда емѹ г(спод)ѧ** · тако **сѧтворѣн**, в русской — **заповѣда г(спод)ѧ Монѣн**.

В просмотренных четьих частях списки промежуточной группы имеют только один самостоятельный текстовый вариант, весьма важный, но не поддающийся, к сожалению, однозначной интерпретации. В Исх. IV 16 только Л, Ар<sub>1</sub>, Тр<sub>3</sub> адекватно отражают греческий текст: **и [Дарон] же да будут ѹгта тѡма, а ты [Моисей] буди емѹ кѧ в(ог)ѹ, та прѡс тоѹ θεѡν**; в остальных списках конъектура **какже в(ог)ѧ**. Поскольку других следов исправления по греческому оригиналу в списках промежуточной группы не обнаруживается, вариант в Исх. IV 16, возможно, следует интерпретировать как пример сохранения списками этой группы исконного чтения первоначального перевода, хотя нельзя исключить и сверку с оригиналом.

В этой группе встречаются и явно вторичные поправки. Индивидуальные чтения промежуточной группы (т. е. противостоящие чтениям остальных групп) вообще довольно редки, например, **покии** вместо **погѹкии** в Исх. IV 6, **лучше** вместо **ѹне**, **боле** в Исх. XVI 3. Самым ярким из них является вариант в Исх. IV 10, где Моисей, отказываясь идти к фараону с просьбой отпустить евреев из Египта, ссылается на свое косноязычие. В греческих кодексах здесь читается οὐκ εὐλόγος (εὐλάλος, εὐγλωσσοσ) εἰμί 'я не красноречив' или οὐχ ἱκανός εἰμί 'я не способен'. Славянские списки следуют первому варианту: в русской группе читаем **нѣмъ науѣтъ**, в южнославянской — **нѣмъ науѣтъникѧ**. Списки промежуточной группы дают следующие варианты: **нѣмъ науѣчи** Тр<sub>3</sub>, **не науѣихъ емъ никогоже** Л, **немъ накыкаѧ** Ар<sub>1</sub>; это не что иное, как попытка перевести южнославянское **науѣтъ** 'владеющий словом, умеющий хорошо говорить' — слово, очевидно, чуждое древнерусскому книжнику, хотя и этимологически правильно соотношенное им с глаголом **науѣтити** 'научить, внушить'. Показательно, что эта конъектура была сделана без обращения к греческому тексту.

Таким образом, текст промежуточной группы, по-видимому, носит смешанный характер; вероятно, он возник в результате исправления текста русской группы по тексту южнославянской группы; в дальнейшем в него вносились добавочные изменения. Есть основания предполагать его восточнославянское происхождение.

Если текст промежуточной группы является вторичной контаминацией, то главная текстологическая проблема сводится к взаимоотношению южнославянской и русской групп. Определить место и время возникновения их

протографов можно только на основе анализа их языковых особенностей. Традиционно роль главного критерия в решении этого вопроса отводится лексике. Нужно иметь в виду, однако, что для четьих славянских текстов синонимия характерна в гораздо большей степени, чем для кирилло-мефодиевских переводов, поэтому применять лексический критерий здесь значительно труднее. Пары синонимов, позволяющих отличить кирилло-мефодиевские переводы от более поздних, оказываются нерелевантными для характеристики южнославянской и русской групп четьего текста. Достаточно указать, например, что в обеих группах равноправно употребляются такие синонимы, как *радн* — *дѣла*; *вѣнѣти*, *нзѣти* — *вѣлѣзѣти*, *нзлѣзѣти*; *полати*, *прѣлати* — *вхлѣати*; *послати* — *пурѣти*. В тексте русской группы встречаем *прѣлѣтити* и *поглѣтити*, *плѣз(а)ти* и *прѣлѣмыкати*, *схнмх* и *схборх* (в южнославянской группе *поглѣтити*, *прѣлѣмыкати*, *схнмх*).

Но особенно богат синонимами текст южнославянской группы. Здесь фиксируются *жрътка* (и производные) и *трьба* (и производные; в русской группе в соответствующих местах везде *трьба* и производные), *олтарь*, *жрътвникъ* и *трьбникъ* (в русской группе *трьбникъ*), *жъзл* и *паница* (в русской группе *жъзл*), *кранница пѣтъ* и *коньчана пѣтъ* (в русской группе *коньчана*), *взпокадѣти* и *взпращи* (в русской группе *взпращи*), *коленница* и *чаще* — *оружие* (в русской группе *коленница*), *окчл* и *агньц* (в русской группе *окчл*), *рухо*, *имѣние* и *одежда* (в русской группе *рухо*) и др. Можно предположить, что такое обилие синонимов — позднейшее явление по сравнению с более однородным состоянием лексики русской группы. Часть этих синонимов появилась под влиянием кирилло-мефодиевских текстов: например, такие лексемы, как *жрътка*, *олтарь*, *взпокадѣти* 'запращь' типичны для Паримейника. Таким образом, в протографе южнославянской группы четья лексика частично заменялась паримейной.

Другая часть синонимов, по-видимому, проникла в текст под влиянием той языковой среды, где возник протограф южнославянской группы. Так, вариант русской группы *коленница* в соответствии с греческим *ἄρτα* представляется исконным: именно этот перевод преобладает в Паримейнике, хотя и здесь иногда фиксируется *оружие* в значении 'колесница'; вариант *оружие* характерен для южнославянских переводов, возникших несколько позже, — четьего перевода Песни Песней,<sup>12</sup> Псалтыри с толкованиями Феодорита Киррского,<sup>13</sup> Толковых пророков.<sup>14</sup> Еще одно исконное чтение русской группы — *рухо*; эта лексема не сохранилась в южнославянских языках, вытесненная вариантом *рухо*, которым и было заменено в протографе южнославянской группы более архаичное чтение русской группы *рухо* в Быт. XXXVI 6 (в греч. *τὰ σόματα*);<sup>15</sup> в Исх. X 10 и 24 греческому *ἄλοσκειῖ* также соответствует в русской группе *рухо*, а в южнославянской группе оно заменено на описательные выражения *одежда избранных* и *ино имѣние*. Аналогичное соотношение наблюдается в распределении вариантов *кладѣзь* и *кладѣнцѣ*. Архаичная форма *кладѣзь* была вытеснена в болгарском и сербохорватском языках вторичной формой *кладѣнцѣ*, перестроенной, как предполагают, по аналогии с *студѣнцѣ* (показательно, что *кладѣнцѣ* не зафиксировано в канонических старославянских текстах).<sup>16</sup> В русской группе

<sup>12</sup> Алексеев А. А. «Песнь Песней» в древней славяно-русской письменности. М., 1980. Ч. 2. С. 23. (Предварительные публикации Института русского языка АН СССР. Вып. 134).

<sup>13</sup> Погорелов В. Чудовская Псалтырь XI в., отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. С. 162.

<sup>14</sup> Евсеев И. Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897. С. 92.

<sup>15</sup> Михайлов А. В. Опыт... С. 321.

<sup>16</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1967. Sv. 15. S. 24.

сохраняется чтение *кладѣзи*, в южнославянской оно последовательно заменяется на *кладенъци* (Быт. XXI 14, 19, 24, 30—31, 33; XXII 19; XXIV passim; XXVI passim; Исх. II 15; VII 19; VIII 5).

Таким образом, лексические данные как будто указывают на то, что текст русской группы более архаичен, чем текст южнославянской группы. Видимо, об этом же свидетельствуют непереуведенные гречизмы и гебраизмы в тексте русской группы; для южнославянской группы характерна тенденция заменять их славянскими эквивалентами. Так, в Быт. XXXVII 35 в списках русской группы читается *адз* (ѣдоу), а в списках южнославянской и промежуточной групп — *наки* (в Р<sub>3</sub> *гробѣ*). Правда, в Быт. XLIV 31 греческому ѣдоу только в Ар<sub>1</sub> соответствует *наки* (в Р<sub>3</sub> *гробѣ*), а в остальных списках, как русских, так и южнославянских, читается *адз*. В Исх. XVI 16, 18, 22, 32, 33, 36 в русских списках читается *гоморѣ* (γόμερο), в то время как показания списков южнославянской группы расходятся: одни сохраняют чтение русских списков, в других в Исх. XVI 16, 18, 22 фиксируется *мѣбра*, а в Исх. XVI 32, 33, 36 — *гѣжда*. Непоследовательная замена заимствований в южнославянской группе и частичное сохранение чтений русской группы подтверждают предположение о том, что списки южнославянской группы содержат позднейшую переработку первоначального перевода, а списки русской группы фиксируют стадию, более близкую к его исконному состоянию.

	<i>Южнославянская группа</i>	<i>Русская группа</i>
Быт. XLIV 17: μετὰ σωτηρίας	съ мироу съ спѣомн	съ спѣомъ
Исх. III 18: θύσασμεν	поклонимся и пожремъ	положимъ тѣбѣ
IV 10: ἰσχυρόφωνος	худоулажен есмь и непотребен	худоулажен (есмь)
V 21: ἴδοι ὁ θεὸς ὑμᾶς	да виднть и въздасть вамъ	вижь вамъ

Текст южнославянской группы вообще отличается гораздо большей свободой в передаче оригинала, чем перевод, представленный в списках русской группы. В нем встречаются плеоназмы:

Иногда слово добавляется для того, чтобы сделать текст понятнее; например, в Быт. XL 13 греческое ἐπὶ τὴν ἀρχιερωσύνην 'на [должность] главного виночерпия' в русской группе переведено буквально — старѣишиннѣтву медарьску, а в южнославянской и промежуточной группе — въ санъ старѣишиннѣтка медарьска.

В Исх. XII 35 к словам *испросиша отъ егуптянъ гжуды златагы и сребреныя и ризы* в списках южнославянской группы добавлено: *избранны рекше даднть нам да украсимъ прѣд г(осподо)мъ б(огом)ъ, и помолшеша пакы принешемъ нхъ, и подаша имъ кже кое избранное гтажанне одежное по словеси г(оспод)ню*. Этой вставки нет в греческих кодексах; она представляет собой своего рода пояснительный комментарий, попытку растолковать то, что недосказано в тексте.

Вообще буквализм свойствен южнославянской группе в гораздо меньшей степени, чем русской; для нее характерна опора скорее на контекст, чем на греческий оригинал. В Быт. XX 26 в списках русской группы читается *ни азъ слышахъ но днѣ* 'и я не слышал, но [только] сегодня [услышал]'; союз *но* в значении 'только, разве что' калькирует здесь гречь ἄλλᾳ. В южнославянской группе читаем *ни азъ слышахъ тхню* (только Л, развѣ Р<sub>3</sub>) *днѣ*. В Быт. XXXVII 18 греческому ἐλουνήσουσιν 'злоумышляли [убийство]' в русской группе соответствует *гзловнша*, в южнославянской — *мѣбѣшаша*. В Исх. IV 4, где речь идет о жезле Моисея, превращавшемся в змею, греч. κέρκος 'хвост' в южнославянской группе передано как *дрѣжале* (в остальных списках *снѣкъ*), т. е. соотнесено по смыслу не со змеей, а с жезлом. В

Исх. XI 7 в русской группе читается не **взкоммѣтъ ни пѣтъ гзыкомъ** (τῆ γλώσσῃ) **вкоммѣ**; в южнославянской группе более верное с точки зрения физиологии, хотя и более далекое от оригинала чтение **гзѣтанѣмъ вкоммѣ**. В Исх. XI 9 греч. πλῆθύνων πλῆθύνω в русской группе передано буквально — **умножѣа умножѣу**, в южнославянской — **приложж и еще умножѣти**.

Итак, изложенные факты как будто дают основания предполагать, что в списках русской группы, несмотря на случаи порчи, лучше сохранился исходный вид текста Восьмикнижия, тогда как списки южнославянской группы содержат его позднейшую переработку. Текст южнославянской группы с его свободой по отношению к оригиналу, ориентацией на контекст, установкой на устранение заимствований и пояснительным комментарием близок многим переводам Симеоновской эпохи. Однако исследованный материал не дает оснований для атрибуции этого перевода — как, впрочем, и перевода, представленного в русских списках: поскольку не удается подметить последовательного, системного сходства лексики и переводческих приемов с каким-либо надежно атрибутированным текстом, мы не можем приписать ни один из этих переводов той или иной конкретной переводческой школе.

Нет сомнений в южнославянском происхождении текста как южнославянской, так и русской группы. Среди лексем, характерных исключительно для русской группы, обращают на себя внимание **плѣз(а)ти**, **плѣжж** 'ползти' и **прѣчѣниѣ** 'мука, терзание'. В русской группе глагол **плѣз(а)ти** употребляется наряду с паримейным **прѣмыкатѣа** (в южнославянской группе, как и в Паримейнике, только **прѣмыкатѣа**). **Плѣз(а)ти** часто встречается в Шестодневе Иоанна экзарха, в том числе и в цитатах из книги Бытия, где в списках русской группы отмечено **плѣз(а)ти**.<sup>17</sup> Этот глагол хорошо известен по болгарским переводам X в. — Супрасльской рукописи, Изборнику Святослава 1073 г., XIII Словом Григория Назианзина XI в. и др. (в Беседах Григория Двоеслова он отмечен в аллюзии на книгу Бытия).<sup>18</sup> Что касается редкого слова **прѣчѣниѣ**, то оно фиксируется в Исх. IX 14, где Яхве угрожает фараону: **азъ нипущу къ прѣчѣниѣ шомъ къ (ε)рдце твою** (в греч. τὰ συναντήματα 'кара, наказание', буквально — 'посещение'). В южнославянской и промежуточной группе **прѣчѣниѣ** заменено на **маротѣ** — чтение, опирающееся не столько на оригинал, сколько на контекст. **Прѣчѣниѣ** также известно по ранним болгарским переводам — Златострую XII в., Житию Иоанна Златоуста (список XV в.).<sup>19</sup> Кроме того, для русской группы характерно употребление глагола **рѣчѣти** в значении 'хотеть'. Глагол **рѣчѣти** в этом значении широко распространен как в древнеславянской письменности, так и в живых славянских языках; он известен уже по старославянским памятникам. Тем не менее в южнославянской группе он довольно регулярно заменяется на **(вз)хотѣти** (Исх. VIII 32; X 27; XI 10; но ср. Быт. XLVIII 19: **взхотѣ Рз, рѣчи** — все остальные списки). Впрочем, этот факт следует отнести к особенностям не столько русской, сколько южнославянской группы.

Из индивидуальных лексических особенностей южнославянской группы интересно отметить наречия **окимо** 'вокруг' и **болѣ** 'лучше'. **Окимо** засвидетельствовано преимущественно в ветхозаветных текстах: помимо Бытия (XXIII 17) и Исхода, где это слово фиксируется в списках южнославянской

<sup>17</sup> Михайлов А. В. Опыт... С. 64, 78, 234.

<sup>18</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1973. Sv. 25. S. 54; Срезневский. Материалы. 1895. Т. 2. С. 975.

<sup>19</sup> Срезневский. Материалы. Т. 2. С. 1714.



и промежуточной групп, оно отмечено в Книге пророка Иоила, а также в Житии Парфения (древний — до XI в. — южнославянский перевод, список XV в.).<sup>20</sup> В живых славянских языках следов этого наречия как будто не обнаруживается. Напротив, *болк* в значении 'лучше' хорошо сохранилось в сербохорватском и словенском (с.-хорв. *bólje*, словен. *bolje*). Это слово зафиксировано в списках южнославянской группы в Исх. XVI 3: *болк бы да быхомъ измѣри* (в русской группе *унѣ бѣ да быхомъ измѣри*, в промежуточной *лучше быхомъ измери*). Пожалуй, *болк* 'лучше' — единственная диалектная особенность, позволяющая делать предположения о месте возникновения протографа южнославянской группы: возможно, это был западный ареал южнославянской области.

Итак, отдавая себе отчет в недостаточности обследованного материала, можно попытаться представить историю четьего текста Восьмикнижия хотя бы в общих чертах. По-видимому, близкий к исходному вид текста сохранился в списках русской группы. Этот текст возник позже мифодиевского перевода; лексические особенности указывают на его южнославянское происхождение и близость к болгарским переводам X в. В дальнейшем (более точная датировка затруднительна) исходный текст подвергся переработке, направленной на его объяснение, истолкование, на то, чтобы сделать его менее зависимым от оригинала и более понятным славянскому читателю. Переработка была осуществлена у южных славян, возможно, на западе южнославянской области. В результате исправления текста русской группы по тексту южнославянской группы не позже XIV в. возникла контаминация, представленная в списках промежуточной группы. Она сопровождалась некоторыми заменами в тексте, в том числе и лексическими. Не исключено, что эта контаминация возникла на Руси и имела целью приблизить текст к древнерусским языковым нормам.

Древнейшим свидетелем существования четьего текста книги Исход является Строгановский паримейник XIV в. (РНБ, Q.п.I.14), в котором некоторые паримьи (например, на среду и субботу Страстной недели) переписаны с четьего текста южнославянской или — что более вероятно — промежуточной группы. Но если пример Строгановского паримейника, заменяющего паримейный текст четым, уникален, то внесение паримейного текста в четьи списки, напротив, представляет собой обычное явление в древнеславянской традиции.

Известно, что мифодиевские переводы включают в себя отрывки из Паримейника почти без переработки.<sup>21</sup> В Лаврском Пятикнижии паримьи списаны с Паримейника Древнейшего типа. Во всех дошедших до нас списках русской группы, кроме Ак<sub>3</sub>, Тр<sub>2</sub>, Ун, паримейные отрывки в большинстве своем переписаны с Паримейника Поздней редакции, которая возникла у южных славян в XIII—XIV вв.<sup>22</sup> Вот, например, как распределяются разночтения в отрывке Исх. XIV 2—14, который входит в состав паримьи на Страстную субботу (XIII 20—XV 1):

<sup>20</sup> Там же. С. 508.

<sup>21</sup> Алексеев А. А. Кирилло-мифодиевское переводческое наследие... С. 128.

<sup>22</sup> Пичхадзе А. А. К истории славянского Паримейника // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 162—170.

<i>Паримейник Древнейшего типа</i>	<i>Паримейник Поздней редакции и русская группа</i>	<i>Южнославянская группа</i>
2: глн шѣдше оплчнѣтє сѧ прѧмоѣ Павлн межи	рци обратнѣше сѧ да воннѣствунѣт прѧмо при дѣвернн (дворнн) посреди	вѣщан обратнѣше сѧ да да сѧ вполчѣть прѧмо оградѣ межи
3: блудѣть	<i>Паримейник:</i> ныранѣт <i>Русская группа:</i> блудѣт	прельщанѣть сѧ
4: вслѣдѣ сѣтворнша тако	сѣзидн сѣтворнху инѣ	вслѣдѣ сѣтворнша тако
5: другова отпущѣтнѣ	слугѣ еже отпущѣтнѣ	мужем отпущѣтнѣхомѣ
6: ввпавдн	ввпавже	ввпавже
8: н другова погнаша вслѣдѣ	∅ погна сѣзидн	н мужем его погна вслѣдѣ
9: инузннцн н вон него прѧмоѣ Павлнн	воннѣство н конннцн прѧмо при дѣвернн (дворнн)	инузннцн н вон прѧмо оградѣ
11: нзведе ны үчитн	нзведе еси нас үмрѣтн	нзведе ны на смѣтѣ
12: глѣхомѣ да порабѣтѧмѣ	рѣѣхомѣ рабѣтѧтн	вѣщѣхомѣ да рабѣтѣмѣ
13: нкоже виднѣтє	ннже бо образѣм үзнѣтє	нкоже виднѣтє

За исключением расхождения в XIV 3 (ныранѣт/блудѣт), текст Паримейника Поздней редакции и русской группы полностью совпадает. Аналогичная ситуация в паримьях на Страстной понедельник (Исх. I 1—20), Страстную среду (Исх. II 11—22), Страстную субботу (Исх. XII 1—11).

А. В. Михайлов считал, что Поздняя редакция Паримейника появилась в результате исправления Паримейника по четьему тексту.<sup>23</sup> Однако есть основания предполагать обратное. По приведенной выше таблице видно, как велики отличия русской группы от южнославянской в рассмотренном паримейном отрывке; в четырех частях такого глубокого расхождения между текстом русской и южнославянской групп не наблюдается (ср. ниже). Резкое отличие текста русской группы от южнославянской в паримейных частях едва ли можно объяснить иначе, нежели влиянием Паримейника. Кроме того, по своим языковым особенностям паримейные отрывки в списках русской редакции заметно отличаются от четырех частей. Крайний буквализм в переводе, являющийся отличительной чертой Поздней редакции Паримейника, характерен для паримейных отрывков четырех списков русской группы, но чужд четьему переводу в непаримейных частях. Обращает на себя внимание и гетерогенность лексики в паримейных и четырех частях списков русской группы. Так, например, только в паримейном отрывке (Исх. XVI 1) встречается **вззѣтнѣ** в значении 'двинуться, тронуться' (ἀλῆραι) — то же чтение и в паримейниках Поздней редакции; в других местах употребляется **вззѣдннжѣтнѣ** — как в четырех частях (Исх. XII 37: ἀλόραυτες), так и в паримейных (Исх. XIII 20: ἐξάραυτες, в паримейниках Поздней редакции также **вззѣдннжѣтнѣ**). Только в паримейном отрывке (Исх. I 11) встречается **нарѣтѣтѣ** 'надсмотрщик' (ἐπιστάτης) — то же чтение в паримейниках Поздней редакции; в четырех частях употребляется только **прнѣтѣтнѣ** (Исх. V 6, 10, 13, 14 — ἐρωδιόκτης, ἐπιστάτης). Только в паримейном отрывке отмечено **сѣлнѣтн** (Исх. XII 6: διατρέω) — то же во всех паримейниках; в непаримейных частях — **сѣхрѣннѣтн**, **сѣнѣздѣтн** (Исх.

<sup>23</sup> Михайлов А. В. Опыт... С. 430—444.

XVI 33, Быт. XVII 9, XXXVII 11).<sup>24</sup> Все эти данные как будто свидетельствуют о том, что в четий текст русской группы был включен паримейный текст Поздней редакции, а не наоборот.

Но текст русской группы сходен с Поздней редакцией Паримейника не во всех отрывках, входящих в Паримейник. На отсутствие сходства в 9—15-й главах книги Бытия указывал А. В. Михайлов.<sup>25</sup> В Исх. XIX 10—19 (паримья на Страстной четверг) и в Исх. XXXIII 11—22 (паримья на Страстную пятницу) текст русской группы не обнаруживает близости с Поздней редакцией Паримейника и в основном совпадает с текстом южнославянской группы:

#### Паримья на Страстной четверг, Исх. XIX 10—19

<i>Паримейник Древнейшего типа</i>	<i>Паримейник Поздней редакции</i>	<i>Русская группа</i>	<i>Южнославянская группа</i>
10: <i>ѹтро</i>	<i>зѹтра</i>	<i>ѹтрѣ</i>	<i>ѹтрѣ</i>
12: <i>не възнѣти</i>	<i>еже възнѣти</i>	<i>не възлазнѣти</i>	<i>не възлазнѣти</i>
16: <i>ѹтрьницѣ звѣщаше</i>	<i>ѹтрь шнмаше</i>	<i>свѣтѹ глашаше</i>	<i>свѣтѹ глаголаше</i>
17: <i>стана</i>	<i>полака</i>	<i>плака</i>	<i>плака</i>
18: <i>куршеша дымъ пещи</i>	<i>дымашеша пара пещина</i>	<i>куршеша пара пещина</i>	<i>куршеша / дымашеша пара пещина</i>
19: <i>прѣбываше</i>	<i>предидѹше</i>	<i>исходаше</i>	<i>исходаше</i>

#### Паримья на Страстную пятницу, Исх. XXXIII 11—22

<i>Паримейник Древнейшего типа</i>	<i>Паримейник Поздней редакции</i>	<i>Русская группа</i>	<i>Южнославянская группа</i>
11: <i>ѹнѣ отъ скни (крова)</i>	<i>мноша отъ гѣни</i>	<i>мноша не хрѣма</i>	<i>мноша не хрѣма</i>
12: <i>пави</i>	<i>сказа</i>	<i>повѣда</i>	<i>повѣда</i>
13: <i>знакии бѹдѹть</i>	<i>разумѣнѣт</i>	<i>ѹвѣдѣть</i>	<i>ѹвѣдѣть</i>
14: <i>прѣдѣ тобон наѹ ѹстрои</i>	<i>преднаѹ пред тобон ѹпокои</i>	<i>понаѹ пред тобон ѹстави</i>	<i>понаѹ пред тобон ѹстрои</i>
15: <i>идѣши не възведи мене</i>	<i>шествѹеши да ма не възведеш (изведеш)</i>	<i>идѣши не изводи мене (изведеш)</i>	<i>идѣши (по)идѣши не изведи мене</i>
17: <i>рече</i>	<i>рекаже си</i>	<i>вѣща</i>	<i>вѣща</i>
19: <i>именьмъ гѣньмъ прѣмо тебѣ</i>	<i>именем моиѣмъ гѣ пред тобон</i>	<i>имѣ мое пред тобонъ гѣ</i>	<i>имѣ мое пред тобон</i>
22: <i>въ оконци каменн</i>	<i>въ разгѣни каменни</i>	<i>ѹ дѹпла камыка</i>	<i>и дѹпнаго (и при сквожни) камене</i>
<i>надѣ тобон</i>	<i>надъ тѣ</i>	<i>надъ тобон</i>	<i>надъ тобон</i>
23: <i>видиши</i>	<i>ѹзриши</i>	<i>ѹзриши</i>	<i>ѹзриши</i>

Характерно, что здесь в Исх. XXXIII 17 русская группа сохраняет чтение *вѣща*, зафиксированное и в южнославянской группе; там же, где текст русской группы правился по Паримейнику Поздней редакции, *вѣщати* заменено на *глаголати* (ср. выше Исх. XIV 2, 12). Этот факт, как и весь материал отрывков, входящих в паримья на Страстной четверг и Страстную пятницу, показывает, что первоначально текст русской и южнославянской

<sup>24</sup> Там же. С. 121—122, 382.

<sup>25</sup> Там же. С. 438.

групп в паримейных частях имел не больше расхождений, чем в четвѣх. Действительно, именно такая ситуация наблюдается в списках промежуточной группы Ар<sub>1</sub>, Тр<sub>3</sub>: здесь текст всех отрывков, входящих в Паримейник, в основном совпадает с текстом южнославянской группы. В трех списках русской группы — Ак<sub>3</sub>, Тр<sub>2</sub>, Ун — в некоторых паримейных отрывках (паримьи на Страстной понедельник и Страстную среду) текст в основном совпадает с текстом южнославянской группы, а в других (паримьи на Страстную субботу) — с Поздней редакцией Паримейника. Возможно, исправление паримейных отрывков по Поздней редакции Паримейника проводилось в несколько этапов и в Ак<sub>3</sub>, Тр<sub>2</sub>, Ун отразился промежуточный этап, хотя не исключено, что в этих списках представлена контаминация: одни части списывались с исходного текста, другие — с текста, исправленного по Паримейнику.

Поскольку Поздняя редакция Паримейника возникла в XIII—XIV вв., включение в четвѣй текст паримий в Поздней редакции могло произойти не ранее XIV в. Вопрос о том, где оно было произведено, остается открытым. Нужно иметь в виду, что А. В. Михайлов отмечал совпадение Поздней редакции Паримейника с южнославянскими четвѣими списками в 7—8-й главах книги Бытия (паримьи на вторник, среду, четверг и пятницу третьей недели Великого поста).<sup>26</sup> Согласно со своей концепцией, А. В. Михайлов предполагал исправление Паримейника по четвѣму тексту южнославянской группы; однако, судя по его материалу, возможно и обратное направление правки.

После включения в четвѣй текст паримий в Поздней редакции, по видимому, в XV в. текст русской группы в объеме Пятикнижия был исправлен по еврейскому тексту;<sup>27</sup> при этом существенно обновился язык старого перевода — даже там, где это не было обусловлено влиянием еврейского текста. Некоторые исправления — прежде всего в тех случаях, когда в славянском тексте, как и в Септуагинте, обнаруживался пропуск, — вносились прямо в текст; но по большей части они выписывались в виде глосс на полях. В ряде списков эти глоссы затем включались в текст — иногда наряду с исконными чтениями, а иногда и заменяя их; в некоторых списках исконные чтения оказались вынесенными в виде глосс на поля, а глоссы заняли их место в тексте. Именно последняя категория случаев позволяет утверждать, что исправления по еврейскому тексту вносились после того, как в четвѣй списки были включены паримьи в Поздней редакции: здесь на полях в качестве глосс оказались вынесенными чтения, характерные для Поздней редакции Паримейника.

Так, например, в Исх. I 14 в паримейниках Древнейшего типа читается *брънѣмь* и *плннѣомъ*, а в Поздней редакции Паримейника и четвѣй русской группе — *каломъ* и *брънѣмь*. В списках русской группы Ви<sub>1</sub>, В<sub>2</sub>, П<sub>1</sub>, К<sub>2</sub> к словам *каломъ* и *брънѣмь* на поле даны глоссы: *кирпичъ* и *извѣтъ*. В П<sub>2</sub>, Ег эти глоссы включены в текст, а слова *каломъ* и *брънѣмь* вынесены на поле; в Т<sub>1</sub> в тексте читается *извѣтъмъ* и *кирпичемъ*, на поле — *каломъ*. Вытесненное на поле слово *калъ*, заимствованное четвѣй текстом из Паримейника Поздней редакции, указывает на то, что глоссы подводились к тексту, уже исправленному по Поздней редакции Паримейника. Такие глоссы, как *кирпичъ*, *саранча*, *брънѣцъ* и др., свидетельствуют о том, что эта редактура была осуществлена у восточных славян.

<sup>26</sup> Там же С 435—438

<sup>27</sup> [Горский А. В.] О славянском переводе Пятикнижия Моисеева, исправленном в XV в. по еврейскому тексту // Прибавления к Творениям св. Отцев Б. м., 1860 Ч. 19, кн. 1 С 134—168

Исправление первых пяти ветхозаветных книг по еврейскому тексту стало последним этапом истории четьего текста Восьмикнижия в допечатную эпоху. Позднейшая традиция не учла результатов этой редакции, и в основу печатных изданий был положен текст русской группы в том виде, в каком он читался до внесения в него исправлений по еврейскому тексту. В этом же виде текст русской группы был включен в первый русский полный библейский свод — Геннадиевскую Библию 1499 г.

## ПЕРЕЧЕНЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СПИСКОВ

### Южнославянская группа:

- Бз — ГИМ, собр. Барсова, № 3, XV в.  
 Гр — РГБ, собр. Григоровича, ф. 87, № 1/М. 1684, 1523—1543 гг.  
 Рз — РГБ, собр. Румянцева, ф. 256, № 29, 1537 г.  
 Сев — РГБ, собр. Севастьянова, ф. 270, разд. II, № 1/М. 1431, XV в.

### Промежуточная группа:

- Ар<sub>1</sub> — РГАДА, МГАМИД, ф. 181, № 279/658, XV в.  
 Л — Лаврское Пятикнижие, РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304. I, № 1, XIV в.  
 Тр<sub>3</sub> — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304. I, № 45, XVI в.

### Русская группа:

#### 1. Списки без глосс и исправлений по еврейскому тексту:

а) Списки, в которых текст некоторых паримий не исправлен по Паримейнику Поздней редакции:

- Ак<sub>3</sub> — БАН, № 11.8.4, XVI в.  
 Тр<sub>2</sub> — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, ф. 304. I, № 44, XV в.  
 Ун — РГБ, собр. Ундольского, ф. 310, № 1, XVI в.

б) Списки, в которых текст паримий исправлен по Паримейнику Поздней редакции:

- Ак<sub>1</sub> — БАН, № 45.10.6, XVI в.  
 Ак<sub>2</sub> — БАН, № 45.13.4, XVI в.  
 Б<sub>1</sub> — ГИМ, собр. Барсова, № 1, XV в.  
 Б<sub>2</sub> — ГИМ, собр. Барсова, № 2, XV в.  
 Г<sub>1</sub> — Геннадиевская Библия, ГИМ, Синодальное собр., № 1, 1499 г.  
 Тр<sub>4</sub> — РГБ, собр. Московской Духовной Академии, ф. 173 фонд., № 12, XVI в.

#### 2. Списки с глоссами и исправлениями по еврейскому тексту:

- Ак<sub>5</sub> — БАН, № 17.16.33, XV в.  
 Ар<sub>2</sub> — РГАДА, МГАМИД, ф. 181, № 354/803, XV в.  
 В<sub>1</sub> — РГБ, собр. Волоколамского монастыря, ф. 113, № 8, 1493 г.  
 В<sub>2</sub> — РГБ, собр. Волоколамского монастыря, ф. 113, № 7, XVI в.  
 Ви<sub>1</sub> — Центральная библиотека Академии наук Литвы в Вильнюсе, F19—51, 1514 г.  
 Е — РГБ, собр. Егорова, ф. 98, № 648, XVI—XVII вв.  
 Им — ГИМ, Музейское собр., № 358, XVI в.  
 К<sub>2</sub> — РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, ф. 351, № 2/7, XV—XVI вв.  
 П<sub>1</sub> — РНБ, F.I.1, ф. 550, XVI в.  
 П<sub>2</sub> — РНБ, Q.I.1407, ф. 550, XVI в.  
 Пог<sub>1</sub> — РНБ, собр. Погодина, ф. 588, № 76, XVI в.  
 Р<sub>1</sub> — РГБ, собр. Румянцева, ф. 256, № 27, XVI в.  
 Р<sub>2</sub> — РГБ, собр. Румянцева, ф. 256, № 28, XVI в.  
 С — РНБ, Соловецкое собр., ф. 717, № 74/74, XV—XVI вв.  
 Т<sub>1</sub> — РГБ, собр. Тихонравова, ф. 299, № 453, XVI в.  
 Т<sub>2</sub> — РГБ, собр. Тихонравова, ф. 299, № 279, XVI в.

---

Е. Г. ВОДОЛАЗКИН

## Хронология русской хронографии. Часть 1

Достижения текстологии и источниковедения в области древнерусской хронографии делают необходимым более внимательный взгляд на содержательную сторону хронографов. Речь идет о рассмотрении отечественных сочинений по всемирной истории как жанра, формально-тематического единства. На характерную особенность памятников подобного рода — связь с временем — указывает само их жанровое название: хронограф. Потому так велика роль хронологии в структуре этих произведений, в способе отбора и интерпретации материала.

Предметом настоящего исследования является не столько математико-астрономический аспект хронологии, сколько ощущение времени, выраженное в хронологических категориях. Хронология понимается здесь широко — от простого счета лет до периодизации. Исследование выполнено на материале произведений круга Хронографа по великому изложению, не дошедшего до нас памятника, поддающегося частичной реконструкции.<sup>1</sup> К Хронографу по великому изложению, отражая его различные редакции, восходят Троицкий хронограф, Полная и Краткая хронографические палеи и Летописец еллинский и римский второй редакции.<sup>2</sup> Эти компиляции составляют известную общность и в значительной мере характеризуют собой период ранней русской хронографии, т. е. хронографии до создания Русского хронографа.

Обратимся к первой хронологической проблеме — проблеме охвата событий. Нижняя временная граница названных памятников (исключая Троицкий хронограф, который начинается описанием царствования Навуходоносора) — сотворение мира. В отношении верхней границы наблюдается большее разнообразие. Троицкий хронограф (далее — ТХ), отражающий второй вид Хронографа по великому изложению, завершается кратким сообщением о крещении Руси, присоединенным к изложению византийской истории по Хронике Георгия Амартола. Обе хронографические палеи заканчиваются тем же фрагментом Амартола о Романе Лакапине, что и ТХ, но уже без упоминания о крещении. Наконец, в Летописце еллинском и римском второй редакции (далее — ЕЛ-2) Хроника Амартола была продолжена краткой «рописью императоров», доходящей до Мануила II Палеолога,

---

<sup>1</sup> См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 46—54.

<sup>2</sup> Там же. С. 73.

что, кстати, и позволяет датировать ЕЛ-2 временем не ранее 1391 г.<sup>3</sup> Описание событий, связанных с Русью, в указанных хронографах ограничивается немногочисленными заимствованиями из Хроники Амартола и Летописного свода типа свода 1448 г.<sup>4</sup> Характерная особенность ранней русской хронографии — несвязанность с национальной историографией, летописанием — еще резче выделяется на фоне западноевропейского исторического повествования. В латинских хрониках последовательные записи из области национальной истории естественно продолжают историю всемирную, причем удельный вес национальной анналистики нередко весьма высок. В качестве иллюстрации воспользуемся схемой А. Бринкен, приводимой ею в исследовании латинских хроник. Заштрихованная часть обозначает описание событий до Р. Х., белая — по Р. Х. и черная — собственное время автора, т. е. последние 30 лет.<sup>5</sup>

Рассмотрим хронологические системы, которым следуют привлекаемые памятники. В самом общем виде способы отсчета времени подразделяются на хронологию абсолютную и относительную. Абсолютная хронология имеет основой своей некое событие, от которого ведется последовательный отсчет лет. Хронология относительная единой точки отсчета не имеет и для определения времени в качестве хронологических мет использует правления, общественные и природные катаклизмы и т. д. Такой тип фиксации времени в историографии является древнейшим и был известен еще вавилонянам. Вообще говоря, относительное времячисление гораздо старше любой письменности: примитивные народы, как правило, не знали возраста человека, но знали, кто старший в роде.<sup>6</sup>

Ранняя русская хронография представляет относительную хронологию в нескольких разновидностях. Это, во-первых, известный еще из Библии тип датировки по году царствования. Такие датировки характеризуют самые разнообразные фрагменты хронографов. Это могут быть собственно заимствования из Библии: «В лѣто 3-еє Кирова»<sup>7</sup> (ср.: Дан. 10 : 1); уточняющие хронологию вставки в библейский текст хронографов: «И постави царь Вавилонский Матфанию, строя Ехониина, в него мѣсто въ Иерусалимѣ царя в 4-е лѣто царства Навходоносорова»<sup>8</sup> (ср.: 4 Цар. 24 : 17); заимствования из византийских хроник: «в лѣто 4-е царства своего уби Антониа и Клеопатру»<sup>9</sup> (ср.: Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 205); заимствования из неустановленных источников: «родися святая Богородица отъ Акыма и Анны в 15 лѣто царства Августова, а Иродова царства 19 лѣто».<sup>10</sup>

Соотнесение описываемых событий с годом правления или просто с самим правлением — самый распространенный вид датировки в русской хронографии. Во многом это связано с особенностью основных источников их, византийских хроник, для которых такое времячисление было

<sup>3</sup> Верхняя граница создания памятника — предположительно до 1453 г. (см.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 147, 159). Рассматриваемые хронографы поддаются датировке с трудом и весьма приблизительно. ТХ создан, очевидно, до начала XV в. (см.: Творогов О. В. Хронограф Троицкий // Словарь книжников. Вып. 1. С. 478), палея соотносимы с XV в. (см.: Творогов О. В. Палея хронографическая // Там же. С. 161—162).

<sup>4</sup> См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 158.

<sup>5</sup> Brincken A. D. v. den. Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf, 1957. Tafel 6.

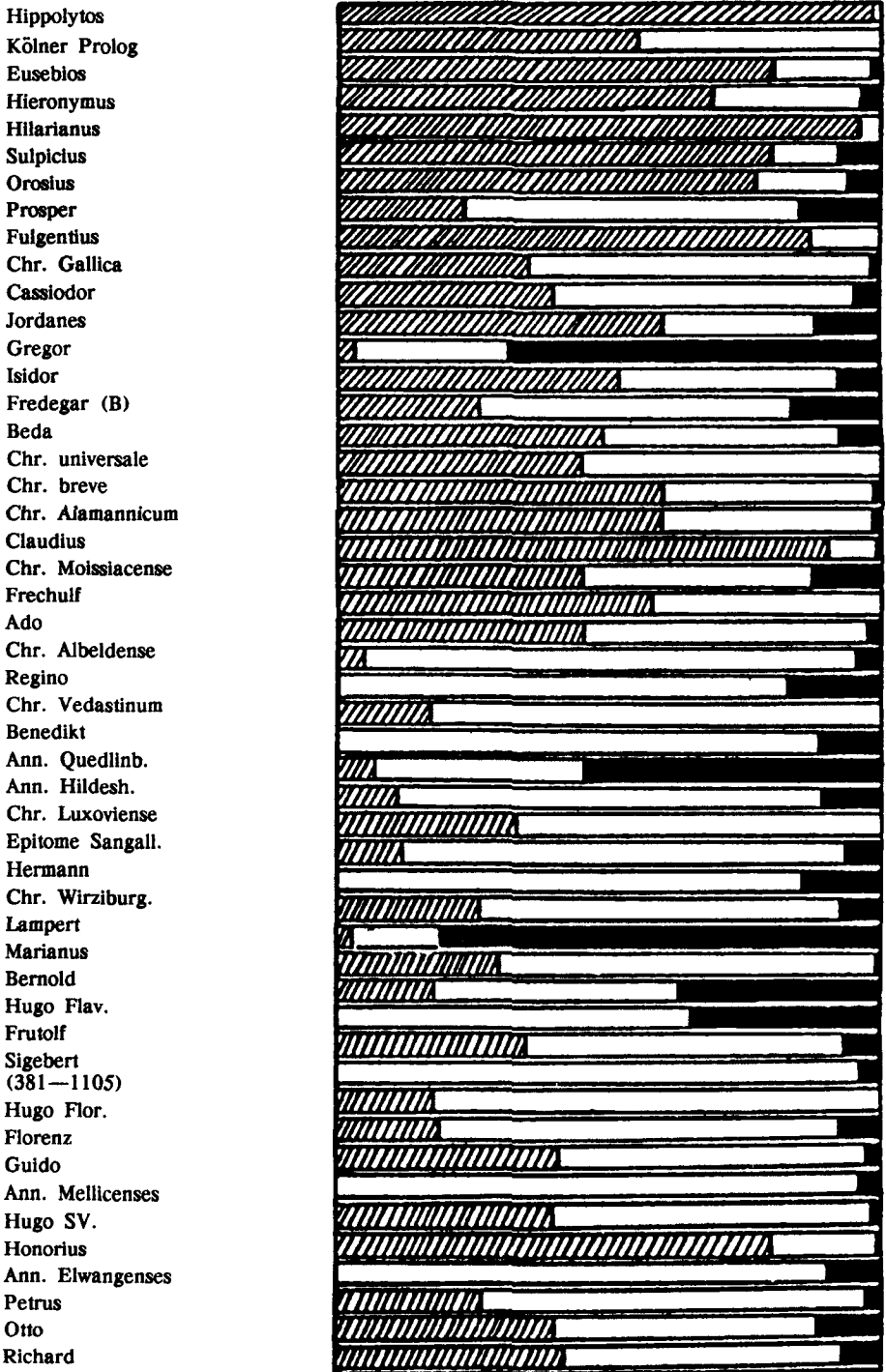
<sup>6</sup> Bickerman E. J. Chronology of the Ancient World. Ithaca; New York, 1980. P. 162.

<sup>7</sup> ЕЛ-2. ГИМ, Чудовское собр., № 51/353, л. 41 б. Орфография примеров упрощена.

<sup>8</sup> Там же, л. 15 б.

<sup>9</sup> Краткая хронографическая палея (далее — КП). БАН, 24.5.8, л. 157 об.

<sup>10</sup> Там же, л. 158.



Всемирная история в латинских хрониках (схема А. Бринкен)



традиционным. На «византийском» отрезке всемирной истории вне всякой конкуренции выступала Хроника Амартола, структура которой и определила композицию соответствующей части наших хронографов.<sup>11</sup> Схема организации материала в Хронике сводится к упоминанию очередного императора, количества лет его правления и описанию бывших в его царствование событий. С теми или иными вариациями этой схеме следуют и русские хронографы.

Имена императоров (особенно в «византийской» части) приобретают самодовлеющую ценность. Все они упомянуты, несмотря на их большую или меньшую роль в истории. Речь идет, в самом деле, об имени, без которого образуется хронологическая лакуна, не восполнимая даже описанием событий, ведь события без прикрепленности к определенной хронологической мете просто выпадают из системы. Это очень важная черта средневековой историографии, определяющая не столько принцип полноты, сколько непрерывности в освещении событий. Таким образом восполняется недостаток «абсолютности» в относительной хронологии хронографов. Здесь уместна параллель с «пустыми» годами русских летописей, проставляемыми для сохранения непрерывности ряда.

В еще большей степени в ранг хронологических символов перечень императоров возводится порой хронографической манерой их нумерации. Это создает иллюзию абсолютной последовательности и преемственности, хотя на деле это не совсем так. Преемственность существует в отношении императоров и империй, в то время как история Греции и республиканский период Рима опущены Хроникой Амартола и рядом ориентированных на нее хронографов. Идея империи и русские хронографы — тема особой работы, здесь мы ограничиваемся констатацией ее влияния на композицию. В рассматриваемых хронографах такие нумерации характеризуют фрагменты, посвященные разным историческим эпохам. В КП нумеруются судьи, причем под первым номером фигурирует Иисус Навин. Счет царей в Самарии в обеих палеях идет от Еровоама. Что же до иудейских царей, то нумерация их начинается не от разделения царств, а от Давида (КП) и даже Саула (Полная хронографическая палея, далее — ПП). Такая нумерация призвана, очевидно, наметить магистраль мировой истории. ЕЛ-2 в этом разделе отмечает лишь 21 царство Охонии и 22, последнее, Седекии. Очередной счет правителей КП открывает Навуходносором и ведет его до «Дария Арсумуанина» (№ 16), подобную же систему находим в ПП и ЕЛ-2. КП перечисляет Селевкидов по Амартолу и, нумеруя их, называет Селевка Никатора № 2 после Александра Македонского. Это стремление открывать новый ряд замыкающим прежнего ряда, как и в отмеченных описаниях иудейской истории, призвано выявить более тесную связь между сменяющимися друг друга эпохами. ЕЛ-2, напротив, нумерует царствования от первого из Селевкидов, таким же образом он поступает и в отношении Птолемеев. В истории Рима ЕЛ-2 и ПП согласно насчитывают 42 императора от Юлия Цезаря до Констанция Хлора и, открывая новый счет с Константина Великого, — 49 императоров до Романа Лакапина (ЕЛ-2 продолжает счет до 84-го императора, Мануила). Фрагментарно, порой с ошибками, им соответствует ТХ. Такое легкое сведение событий к единой системе нумерации объясняется использованием хронографами общего источника — Хроники Амартола. Впрочем, Хроника-то как раз нумерации царств не

<sup>11</sup> См.: Водолазкин Е. Г. Всемирная история в духовном мире древнерусского книжника // РЛ. 1990. № 1. С. 144—148.

ведет, ее ритм задается разделением на главы. Сами же номера восходят, надо думать, к Хронографу по великому изложению.

Счет правителей как выражение династичности и преемственности характерен не только для русской хронографии. Например, в труде выдающегося хрониста XII в. Отона Фрейзингенского император Карл Великий — 69-й по Августе.

Датировка по правителям и годам их правления является, таким образом, преобладающей. В техническом смысле такой метод был удобен тем, что не требовал сложных расчетов. На популярности его в историографии сказалось и то, что он был официальным способом датировки в Византии. Согласно 47-й новелле Юстиниана, события датировались в соответствии с годами правления императоров.

Вместе с тем русским хронографам известны и другие способы «относительной» фиксации времени. Это стало возможным благодаря использованию ряда источников, фрагментарно привнесших свои хронологические системы. Так, в ТХ находим датировку по олимпиаде, попавшую вместе с фрагментом Жития Константина и Елены: «Август самодержец Римския области в 1 лѣто двосотныа алумпияды наречень бысть».<sup>12</sup> Это случайный срез целой хронологической системы, весьма существенной для развития времясчисления. При посредничестве Хроники Иоанна Малалы и ее источников в русских хронографах отразилась еще одна важная традиция — римский счет по консулам, бывший в ходу до упомянутой новеллы Юстиниана 537 г.:<sup>13</sup> «Врута... усекну въ упатию Калвасиа и Полиова, якоже Лукианъ премудрыи римскыи хитростию списа»;<sup>14</sup> «И бысть царь... Архела, сынъ его 9 лѣтъ въ упатию Аламиа и Серулиана, яко Климис гранограф списа»;<sup>15</sup> «Въ 15 лѣто царства Тивериева въ упатию Силуана и Нина».<sup>16</sup> Подобных примеров довольно много.

Рассматривая хронографы как историографию универсальную, необходимо коснуться и проблемы синхронизации. Вопрос сочетания национальных историй во всемирноисторическом потоке стоял уже перед первыми хронистами. Аналогичные вопросы решались и в дохристианские времена, в христианской же историографии они были выведены из области чистой хронологии и получили принципиальное значение. Христианская историография строилась в качестве универсальной системы, охватывающей все события, как охватывает их универсальный божественный план, не забывающий ни об одном народе. Всякая христианская историография, в том числе национальная, осознавала себя в русле мировой (здесь можно вспомнить о начале русских летописей разделением земли между сыновьями Ноя).

Важнейшие задачи синхронизации в христианских хрониках были решены Юлием Африканом и Евсевием Кесарийским. Помимо прочих хронологических мет оба хрониста активно использовали олимпиады, первая из которых состоялась в 776 г. до н. э. Стоит отметить, что первой достоверно датированной личностью Евсевий, очевидно, почитал Авраама, так как «Каноны» открываются именно Авраамом, синхронизируемым с ассирийским царем Нином.

Бытовавшие в Византии синхронизации получили распространение на Руси преимущественно через Хронику Малалы, где, как отмечает Э. М.

<sup>12</sup> Творогов О. В. Материалы к истории русских хронографов. 3. Троицкий хронограф // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 316.

<sup>13</sup> Bickerman E. J. Chronology... P. 162.

<sup>14</sup> ГИМ, Чудовское собр., № 51/353, л. 167б—167в.

<sup>15</sup> Там же, л. 176б.

<sup>16</sup> Там же, л. 177б—177в.

Шусторович, «впервые появляется четкая, детально разработанная схема, претендующая на охват всемирной истории в рамках, доступных в ту эпоху».<sup>17</sup> Из ранних русских хронографов подобными сведениями наиболее охотно пользуется ЕЛ-2: «При судиахъ же бѣ въ еллинѣхъ Промифеусъ, Атласъ, Епимифеусъ, Епаноптисъ Арьгосъ (πανόπτης Ἄργος. — *Е. В.*)... Промифиусъ же грамотичьскую философию древнихъ лѣт увѣдѣти случышася. Епимифеусъ же мусикиискую хитрость обрѣтъ. Давкалионъ же потопы мѣстныхъ списавъ, якоже Евсеви Памфиловъ списа»;<sup>18</sup> в царствование Дария Мидянина, где рассказывается о праздниках пизийцев, добавлено, что «в ня же лѣта бѣ философъ Соломонъ (Σόλων. — *Е. В.*)»;<sup>19</sup> в главе «Начало царства Римскаго» сообщается: «Бѣаху же тогда въ еллинѣхъ учаще философѣ и творци Сфеклись, Иратиклось и Ерерипить, Ираклитось, Иродить и Сократъ, и великий Пифагора».<sup>20</sup> На основе того же Малалы в ТХ: «Се же паки пишет елиньскихъ хронографъ, яко в лѣто Езыкѣя царя иудѣиска быста два брата въ западныхъ странахъ — Ромъ и Римъ».<sup>21</sup> Аналогичный фрагмент есть в КП и ЕЛ-2. В ЕЛ-2 помещена еще одна своеобразная синхронизация по Малале. Это попытка рационализации — а тем самым хронологического осмысления — мифа. Евгемеровские толкования, согласно которым, например, «сыны Божии» 6-й главы Бытия отождествляются с доисторическими царями Вавилона, характерны для средневековья.<sup>22</sup> Вслед за Малалой, в ЕЛ-2 Хронос объявляется сыном Ноя, отцом Зевса, царя Ассирии. Сказано, что Зевс по смерти Хроноса царствовал 62 года, а жил 120 лет. Вторым сыном Хроноса был, по Малале, Нин (часто рассматривавшийся в историографической традиции как первый царь на земле). Его сыном был Зороастр.<sup>23</sup> Таким образом осуществляется причудливая синхронизация античных богов с земными персонажами Библии, перевод из вневременного плана во временной.

Еще одна важная составная часть хронологической системы рассматриваемых памятников — хронологические выкладки. Подобные расчеты в русских хронографах связаны, в первую очередь, с сочинением константинопольского патриарха Никифора «Χρονογραφικὸν σύντομον», славянский перевод которого носит название «Летописецъ вскорѣ» (далее — ЛВ).

Как известно, греческие списки памятника распадаются на две редакции, обозначенные де Боором N и N'.<sup>24</sup> Славянский перевод ЛВ был соотнесен Н. В. Степановым с редакцией N.<sup>25</sup> Опубликованный Н. В. Степановым текст ЛВ из Новгородской Кормчей представляет по принятой ныне классификации 2-ю редакцию славянского перевода памятника.<sup>26</sup> Впоследствии Я. Н. Щаповым была опубликована 1-я редакция ЛВ, более

<sup>17</sup> Шусторович Э. М. Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 68—69.

<sup>18</sup> ГИМ, Чудовское собр., № 51/353, л. 2г—3а.

<sup>19</sup> Там же, л. 35б—35в.

<sup>20</sup> Там же, л. 52г.

<sup>21</sup> Творогов О. В. Материалы... С. 293.

<sup>22</sup> Adler W. Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Synkellus. Dumb. Oaks, 1989. P. 117—122.

<sup>23</sup> ГПБ, собр. Погодина, № 1437, л. 8 об.—9 об. См. также: Шусторович Э. М. Хроника Иоанна Малалы... С. 68—69.

<sup>24</sup> Voog C. de. Nicephori archiepiscopi constantinopolitani opuscula historica. Lipsiae, 1880. P. 80 (далее — де Боор).

<sup>25</sup> Степанов Н. В. Летописецъ вскорѣ патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // ИОРЯС. 1912. Т. 17, кн. 2. С. 254.

<sup>26</sup> См.: Пиотровская Е. К. «Летописецъ вскорѣ» патриарха Никифора // Словарь книжников. Вып. 1. С. 232—233.

точно отражающая греческую редакцию N. Это текст ЛВ в составе Ефремовской Кормчей.<sup>27</sup>

В качестве источника Повести временных лет ЛВ был рассмотрен А. А. Шахматовым, впервые высказавшим предположение о наличии славянского перевода и греческой редакции N'.<sup>28</sup> В летописной статье 852 г. читаются цифры, соответствующие именно этой редакции. Уточняя отдельные сопоставления А. А. Шахматова, Я. Н. Шапов признал вместе с тем, что заключение «об использовании на Руси редакции N', неизвестной в славянском переводе, будет оставаться в силе до тех пор, пока не будут выявлены другие возможные источники дат: 1082 лет от потопа до Авраама, 318 лет от пленения Иерусалима до Александра, 333 лет от Александра до Христа и даты 6360 лет от Адама до Михаила III».<sup>29</sup>

Обратимся к датам, представляемым хронографами. 1082 года от потопа до Авраама читается в КП. Там же находим: «От прѣселения же вавилонскаго до царя Александра лѣтъ ѿ и ѿ».<sup>30</sup> Эти 300 и 1 своим происхождением обязаны, возможно, ошибочному написанию 318, где «и» использовалось в качестве восьми. Но совпадения с редакцией N' не ограничиваются общими с летописью чтениями. В КП и ПП (а также в Толковой палее) находим расчет лет от Адама до Авраама — 3324. Это соответствует редакции N'. В греческой редакции N в этом случае 3310, что отвечает 1-й редакции славянского перевода. В рассматриваемом фрагменте известный нам славянский перевод рассчитывает годы от Адама до «конца Авраамля»,<sup>31</sup> что соответствует ἕως τέλους Ἀβραάμ греческой редакции N. В хронографах же (цитируем по КП) читается «отъ Адама до Арама» согласно с редакцией N'.<sup>32</sup> Еще один пример. В хронологической выкладке от первого года Авраама до исхода ПП, вслед за Толковой палеей, представляет 502 года, в то время как славянский перевод (и редакция N) — 505 лет; 502 соответствует греческой редакции N'.<sup>33</sup>

ПП указывает 1582 года от потопа до исхода. Эта дата в редакции N, а стало быть, в ЛВ, утрачена. Зато в редакции N' находим ἀπό δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ ἕτη αὐφς'. Дата ПП несомненно восходит к редакции N', поскольку замена ζ на в вполне объяснима, тем более что Толковая палея, откуда перешел этот фрагмент, дает правильное чтение — 1587.

В КП и ПП находим сходный текст (цитируем по КП): «В лѣто 3824 Моиси бывъ тогда 80 лѣтъ, а Аронъ 80 и 3 лѣтъ».<sup>34</sup> Такая дата соотносима с фразой редакции N': ἀπό δὲ Ἀδάμ κατὰ τοὺς ο' ἕτη γχπθ', κατὰ δὲ ἄλλους λωκθ'. В переводе ЛВ отразилась только цифра «3689 по Семьдесятнымъ» (Щапов. Поз. 26. Здесь, как и в греческом тексте N, где пропущено ἀπό δὲ Ἀδάμ, дата примыкает к читающемуся ранее ἀπό δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ), поскольку в редакции N κατὰ δὲ ἄλλους отсутствует. Толковая палея, где имеется аналогичный расчет, дает число 3929. Если палеографически

<sup>27</sup> Шапов Я. Н. Византийские хронографические сочинения в древнеславянской кормчей Ефремовской редакции // Летописи и хроники. 1976. М., 1976. С. 252—260.

<sup>28</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 64.

<sup>29</sup> Шапов Я. Н. Византийские хронографические сочинения... С. 241.

<sup>30</sup> БАН, 24.5.8, л. 145.

<sup>31</sup> Шапов Я. Н. Византийские хронографические сочинения... С. 253. Позиция 19 (далее — Шапов; ссылки на издание ЛВ с указанием позиции в дальнейшем помещаются в тексте).

<sup>32</sup> БАН, 24.5.8, л. 19 об.

<sup>33</sup> Де Боор. С. 85.

<sup>34</sup> БАН, 24.5.8, л. 47.

мотивировать переход гюжд' в гцкθ' (что не кажется таким уж невероятным), то можно предположить, что в данном случае, как и в ряде других, эта цифра извлечена хронографами из Толковой палее.

Подведем итог сказанному. Обнаружение в Толковой палее, а вслед за ней в хронографических палеех чтений греческой редакции N', в дополнение к указанным А. А. Шахматовым данным Повести временных лет, позволяет с высокой долей вероятности допускать существование на Руси еще одного перевода сочинения патриарха Никифора — перевода редакции N'.

Расчеты лет в русской хронографии не ограничиваются, однако, фрагментами редакции N'. В ряде памятников находим чтения, общие со 2-й славянской редакцией, представленной в Новгородской Кормчей и Никоновской летописи. Это вставки, сделанные на славянской почве, а именно хронологические выкладки от потопа до разделения народов (529 лет) и от разделения до Авраама (551 год).<sup>35</sup> Первая из них читается в хронографических палеех, ЕЛ-2, а также в Толковой палее. Вторая — в КП, ПП и Толковой палее. Взаимоотношение этих памятников со 2-й редакцией ЛВ требует особого исследования, поэтому ограничимся лишь констатацией указанной общности. Рассмотренные выше хронологические выкладки приводятся в таблице 1, составленной на основе КП.

Таблица 1

Выкладки лет от Адама до Давида в Краткой хронографической палее

Адам									
Потоп	2242								
Столпотворение		2771	529						
3000 лет			228						
Авраам			551	3324	1082				
Исход					430	1053	1582	3824	
Саул								459	4281
Давид									499

Как известно, Толковая палее доводит повествование до Соломона, хронографы же представляют хронологические выкладки и относительно новозаветных событий. Имеются в виду разнообразные расчеты, связанные прежде всего со вселенскими соборами. В монографии О. В. Творогова со ссылкой на наблюдение Е. К. Пиотровской выражена мысль о том, что подобные расчеты — черта поздних списков ЛВ.<sup>36</sup>

В хронологической выкладке относительно 1-го сбора находим ряд соответствий с ЛВ. В обеих палеех читается: «От Адама до Костянтина лѣтъ

<sup>35</sup> В ЛВ эти интервалы на год больше, соответственно 530 и 552 года.

<sup>36</sup> Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 72.

5833»<sup>37</sup> (ПП: 5843). Ср. ЛВ: «от Адама до великааго Костянтина умъртва лѣтъ 5836» (Щапов. Поз. 129). В палеях и ЕЛ-2: «От възнесения Господня до прьваго събора лѣтъ 318. От 1 лѣта царства Костянтинова до 1 Никиискаго собора лѣтъ 12».<sup>38</sup> Этот фрагмент представляет интерес по нескольким причинам. Избранная точка отсчета — «от вознесения» соответствует 2-й редакции славянского перевода ЛВ,<sup>39</sup> но не подтверждается греческим оригиналом: там, как и в 1-й редакции славянского перевода, ἀπὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως, «от вѣч(е)л(овѣ)чения» (Щапов. Поз. 129). Интервал в 318 лет между Рождеством Христовым и 1-м собором верен в системе κατὰ Ἀλεξανδρεῖς, и, как остроумно предполагает Н. В. Степанов, дальнейшее преобразование «от вочеловечения» в «от вознесения» могло объясняться стремлением согласовать этот интервал с византийской эрой, сохранив при этом значимое число 318 (его гармонию с 318 отцами 1-го собора).<sup>40</sup>

Рассматриваемый фрагмент интересен, наконец, тем, что 1-й собор здесь датируется 12-м годом царствования Константина, в то время как на самом деле собор состоялся на 20-м году его царствования. В хронографах указан и этот 20-й год в составе выписки из Хроники Амартола («Съ първыи сборъ бысть, царствующю Константину царю лѣтъ 20»).<sup>41</sup> Подобные противоречия не редкость при использовании разнородных источников.

Текст ЛВ был использован и при определении интервалов между все-ленскими соборами. Менее последовательно эти сведения включает лишь ТХ (там нет выкладок между 1-м и 2-м, 3-м и 4-м соборами). Как показали исследования Я. Н. Щапова, интервалы эти, как и выкладка «от вознесения», отсутствующие в греческом тексте, восходят к особой справке о хронологии соборов, включенной в ЛВ на Руси во второй половине XIII в., так называемому «Разуму (так переводится γυῶσις, — Е. В.) 7 събор».<sup>42</sup> Естественнее предполагать, что памятник этот стал знаком русской хронографии уже в составе ЛВ, это подтверждается наличием сведений, превышающих объем «Разума 7 събор».

Выписки из ЛВ в хронографах существуют, как правило, не сами по себе, а в «обоймах» подобных им хронологических выкладок. В ветхозаветной истории до Соломона такое соседство определено Толковой палеей. Наряду со счетом по годам здесь представлен счет по поколениям: «От Адама до Ноя родовъ 10, а лѣтъ 1468»<sup>43</sup> (КП, ПП и ЕЛ-2), «А от Адама до раздѣlenia лѣтъ 2771, а родовъ 16»<sup>44</sup> (КП, ПП и ЕЛ-2), «А от Адама до Арама лѣтъ 3324, а родовъ 21»<sup>45</sup> (КП и ПП. Ниже эта фраза в КП повторена еще раз, но количество лет уже 3475).<sup>46</sup>

Далее в палеях находим выкладки лет от столпотворения до исхода (1053), от потопа до исхода (1582), от Адама до исхода (3824), от исхода до Саула (459), от Адама до Саула (4281), а также количество поколений от Авраама до Давида (14), от Давида до вавилонского плена (14). В ЕЛ-2

<sup>37</sup> БАН, 24.5.8, л. 181.

<sup>38</sup> Там же, л. 183 об.

<sup>39</sup> Степанов Н. В. Летописец вскоре патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // ИОРЯС. 1912. Т. 17, кн. 3. С. 309.

<sup>40</sup> Степанов Н. В. Летописец вскоре патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // Там же, кн. 2. С. 272—273.

<sup>41</sup> Творогов О. В. Материалы... С. 321.

<sup>42</sup> Щапов Я. Н. Византийские хронографические сочинения... С. 246—250.

<sup>43</sup> БАН, 24.5.8, л. 13.

<sup>44</sup> Там же, л. 19.

<sup>45</sup> Там же, л. 19 об.

<sup>46</sup> Там же, л. 28.

все подсчеты поколений сведены воедино, а также добавлено количество их от вавилонского плена до Христа (14).

Говоря о хронологических расчетах в новозаветной части, нужно упомянуть об одном неустановленном источнике, главная характеристика которого — использование эры от вознесения. В палеях и ЕЛ-2 рассчитывается количество лет от вознесения до смерти Стефана Первомученика, Богородицы, окончания царствования Тиберия, написания Евангелий, 7-го собора.

Определенную роль в качестве источника хронологических выкладок играет и Хроника Амартола. Во всех хронографах выписки из Хроники начинаются расчетом лет от Давида до Седекии. Это заимствование сделано посредством Хронографа по великому изложению, как и большинство общих для всех хронографов фрагментов Хроники Амартола. Дальнейшие выписки тоже были в этом самом раннем хронографе: расчет лет от первого до второго храма, расчет до разрушения Иерусалима от первого и второго храма, от разрушения Иерусалима Антиохом, причем в этих расчетах Амартол ссылается на Евсевия.<sup>47</sup> Идея хронологических выкладок имела свою традицию. Ряд рассмотренных памятников можно продолжить, например, Хроникой Евсевия, Пасхальной хроникой или так называемыми «малыми» хрониками, родственными *Χρονογραφικὸν σὺντομὸν*, служившими в качестве «школьного пособия по истории и хронологии, используемого в образовательных учреждениях», как отмечает З. Г. Самодурова.<sup>48</sup> Диапазон использования хронологических расчетов — от хроник до школ — свидетельствует о значительной их употребляемости. В историко-богословских конструкциях, выстраивавшихся историографами средневековья, подобные расчеты играли роль скреп, соединявших разные эпохи и утверждавших взаимосвязь событий, не столько даже временную, сколько мистическую.

Перейдем к рассмотрению датировок в системе так называемой «абсолютной» хронологии. Единственным памятником, последовательно эту систему представляющим, является КП. Самую незначительную роль этот принцип играет в ТХ. Промежуточную позицию занимают ПП и ЕЛ-2, представляющие, наряду с КП, 3-ю редакцию Хронографа по великому изложению. В анализе рассматриваемых дат мы будем следовать хронологическому принципу.

Точное время сотворения Адама указывает КП: 6 часов дня, в пятницу, 25 марта 1 года. Этот же памятник представляет родословие праотцев в абсолютных датах. Составить такую хронологическую сетку не составляло труда: книга Бытия дает возраст каждого из праотцев ко времени рождения первого сына, количество лет, прожитых после его рождения, и общую сумму лет жизни. Как видим, две последние позиции для построения хронологического ряда, аналогичного ряду КП, даже избыточны. Проблемы библейской хронологии начинаются уже здесь, так как цифры разных текстов Бытия не составляют единства. Возрасты ко времени рождения первенца в Септуагинте (далее — LXX) значительно выше, чем в еврейском и самаритянском текстах. При сложении данных указанных текстов сумма лет ко времени потопа составляет соответственно 2242, 1565 и 1307. Цифры КП соответствуют, хотя и с некоторыми отклонениями, LXX. Данные КП помещены в приводимой таблице 2. Для сравнения в отдельной колонке

<sup>47</sup> Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 298.

<sup>48</sup> Самодурова З. Г. Малые византийские хроники и их культурно-историческое значение: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1968. С. 32.

Допотопная хронология в Краткой хронографической палее

Патриархи	Год рождения (от сотв. мира) КП / ср.: LXX	Год рождения 1-го сына (от сотв. мира)	Возраст ко времени рождения 1-го сына	Год смерти (от сотв. мира)	Общее количество лет жизни
Адам	1/1	230	230	930	930
Сиф	230/230	435	205	1112	912
Енос	435/435	510	75 LXX: 190	1300	905
Каинан	510/625	680	170	1420	910
Малелеил	680/795	845	165	1575	885 LXX: 895
Иаред	845/960	1007	195 LXX: 162	1807	962
Енох	1007/1122	1172	165	1372	365
Мафусаил	1172/1287	1332	160 LXX: 167	2137	965 LXX: 969
Ламех	1332/1454	1520	188		753
Ной	1520/1642	1968	500		

приводятся абсолютные даты, рассчитанные по LXX. Из этой таблицы видно, что в трех случаях возраст ко времени рождения первенца в КП отличается от LXX. В случаях Еноса и Мафусаила на основе этих данных строятся дальнейшие вычисления (и результаты, таким образом, не являются порчей текста), а в случае Иареда в расчетах использовано число 1007, хотя из наличных дат получается 1040. Благодаря столь крупной ошибке в определении возраста Еноса ко времени рождения первого сына, автор датировок КП прошел подводный камень библейской допотопной хронологии: противоречие возраста Мафусаила со временем потопы. По существующим в LXX цифрам, Мафусаил должен был пережить потоп на 10 лет, что, разумеется, невозможно. Эта задача не решается, скажем, у Евсевия и у патриарха Никифора. С другой стороны, с самых ранних времен существовала и традиция преодоления этого противоречия (представлена, например, у Юлия Африкана или автора Пасхальной хроники), когда время потопы с 2242 г., как следует из LXX, отодвигается на 2262 г. В последнем случае сумма лет увеличена за счет повышения возраста Мафусаила ко времени рождения первенца. В КП в качестве даты потопы находим 2242 г., хотя по сумме лет там должно быть 2153. И это не единственное противоречие хронографа на данном отрезке истории. В 1112 г., объявленном как год смерти Сифа, ему было не 912 (количество лет жизни), а 882. Иными словами, чтобы прожить отмеренные ему 912 лет, Сиф должен был бы умереть в 1142 г. Подобным образом, чтобы прожить 905 лет, Енос должен был умереть на 40 лет позже.

Столь подробно разобранный нами фрагмент КП в определенной степени показателен. Средневековая цифирь — будь то греческая, будь то русская — наиболее уязвимый компонент любого памятника. Говоря о разногласии Священного Писания с иными источниками, автор хронологического сочинения «Отъ летаписца избрано вкратцѣ» замечает: «Сие не апостольское писание погрѣши, но или преписующаго погрѣшения бысть, [или] долгаго ради времени пишемая стираются и незнаема бывають. Якоже се егда „твердо“ едина чертица сотрется, то нѣсть разумѣти, „твердо“ ли было или „покой“». <sup>49</sup>

<sup>49</sup> РНБ, Q.XVII.23, л. 7—7 об.



2242-й как год потопа читался во всех памятниках, кроме ТХ, который, напомним, начинается с Навуходоносора. ЕЛ-2 и ПП рассказывают о праотцах, наследуя манеру LXX, т. е. пользуясь относительной хронологией (хотя и с ошибками). В ЕЛ-2, правда, указывается еще 2102-й год от Адама как время вхождения сынов Божьих к дочерям человеческим.

От смерти Ноя до столпотворения КП, как и другие хронографы, обходится без абсолютных дат. От Адама до столпотворения все памятники согласно насчитывают 2771 год, причем КП указывает параллельно и абсолютную дату этого события — 2772 г. Забегая вперед, отметим, что подобным же образом КП датирует и воцарение Александра Македонского: 5209-й год от Адама и «абсолютный» 5210-й. Можно сделать вывод, что в этих случаях год сотворения Адама не рассматривается автором КП как точка отсчета. Впрочем, такой подход не стал общим принципом, и в других случаях (например, в рассказе о потопе) счет от Адама приравнивается к абсолютному.

От Фалека до Авраама хронографы представляют только относительную хронологию. Интересны датировки КП, связанные со временем Авраама. Характеризуя хронологические выкладки, мы уже упоминали расчет лет от Адама до Авраама. Напомним, что известный нам в полном виде славянский перевод сочинения Никифора (т. е. перевод греческой редакции N) дает интервал в 3310 лет от Адама до «конца Авраамля» (ἔως τέλους Ἀβραάμ). Отсылка греческой редакции N к «концу Авраамлю» ошибочна. КП, вслед за Толковой палеей (а в конечном счете за греческой редакцией N'), предлагает 3324 года «от Адама до Арама», где подразумевается рождение патриарха.

Рассмотрим дальнейшие даты. В 3348 г., по КП, Авраам с Лотом отправляются в Ханаан. Аврааму, стало быть, к тому времени исполнилось 24 года, в то время как LXX (и Толковая палей) указывает, что тогда ему было 75. Дальнейшая хронология такова. Завет Бога с Авраамом в 3359 г. (Аврааму, таким образом, 35 лет, а по LXX должно быть 99), явление ангелов в 3372 г. (а являются они в год завета), зачатие Сарры в 3422 г., смерть ее в 3413-м (!) и смерть Авраама в 3499 г.

Анализируя эти даты, можно отметить, что разница чисел 3372 и 3359 равна разнице 99 (возраста Авраама к рождению Исаака) и 86 (его возраста к рождению Измаила), т. е. 13. Иными словами, 3359 г. — это, очевидно, год рождения Измаила, а 3372 — время явления ангелов, зачатия Сарры и рождения Исаака. Датировки событий сместились в отношении самих событий за счет исчезновения указания на рождение Измаила.

Как же соотносятся все эти даты с 3324 г., указанным как год рождения Авраама? С ним связаны только две даты: 3499, смерть Авраама (3324 + 175, количество лет жизни Авраама по LXX), и, вероятно, 3422 как почти соответствующая времени зачатия Сарры. Остальные же даты отмерены явно не от 3324 г. Благодаря сохранению ряда хронологических пропорций LXX, в жизнеописании Авраама можно назвать и дату отсчета. Разница 3348 и 75, 3359 и 86, 3372 и 99 дает 3273 год. Чуть иной результат получаем в вычислениях с использованием количества лет Сарры и различия ее с Авраамом возрастов: 3413 — (127 + 9) = 3277. Отсчет велся от 3273 г. Эта дата есть и в КП, где она сопровождает сообщение о поклонении Фарры идолам. Источник этой даты, использованной как дата рождения Авраама, нам неизвестен. Возможно, это был один из многочисленных апокрифов об Аврааме. Так, время рождения Авраама указывает так называемое «Слово об Аврааме». Собственно говоря, это единственная приводимая апокрифом абсолютная дата, которая варьируется в разных

списках. Укажем некоторые варианты по изданию А. И. Яцимирского: 3003, 3155, 3300, 3305, 3307, 3390.<sup>50</sup>

Таким образом, в этом фрагменте КП представлены две хронологические системы: первая из них основана на дате 3324, извлеченной из сочинения патриарха Никифора, вторая — на дате 3273, причем внутри каждой из систем сохранены пропорции LXX (указание этих пропорций есть и в Толковой палее). Это, впрочем, не отменяет ошибок при объединении указанных систем. Так, явление ангелов Аврааму датируется 3372 г., зачатие Сарры — 3422-м, а ее смерть — 3413-м.

Хронология сюжета об Аврааме на дальнейшие подсчеты влияния не оказывает и сочетается с ними только в тех датах, что основаны на сочинении Никифора. Об Исааке говорится, что, жив 180 лет, он умер в 3575 г., из чего следует 3395 г. как время его рождения. Цифра 3395 согласуется и с выкладкой лет до исхода.

Иов, по КП, прожил 159 лет (3664—3823), хотя LXX насчитывает 248 лет. Что касается дат, относящихся к Иову, полагаем, что дата смерти определялась с расчетом поместить жизнь Иова в эпоху до исхода, датируемого 3824 г. Сама же Книга Иова, как известно, не дает сколько-нибудь точных временных указаний. Комментирующая рождение Иова фраза: «Се бысть за тысящу 925 лѣт до пришествия Христова»<sup>51</sup> помещена здесь ошибочно. Исходя из суммы лет, ее следует относить к сообщению о смерти Исаака (3575 г.).

Происхождение даты голода в Египте — 3612 — нам неизвестно. Дальнейшее указание на приход Иакова в Египет (3000 г.) является, скорее всего, предварительной цифрой (Г), к которой после уточнения намеревались дописать сотни, десятки и единицы.

Время исхода из Египта (3824) установлено, очевидно, исходя из указания Никифора (и LXX) на период в 430 лет между обетованием и исходом. Создание скинии датируется КП 3829 г., хотя из Библии следует, что время, истекшее с момента перехода через Чермное море до скинии, укладывается в пределы одного года. Смерть Аарона обозначена 3864 г., а смерть Моисея — 3871-м, т. е. через 7 лет, что также не соответствует Библии.

Даты периода судей и первых трех царей КП рассчитывает на основе данных Толковой палеи о количестве лет их правления. Данные Толковой палеи в этой части соответствуют данным Хроники Георгия Амартола.

Определение 4281 г. как времени воцарения Саула можно соотнести с подсчетом количества лет от исхода до Саула (459) и от Адама до Саула (4281). У Никифора такой позиции нет.

Еще одной хронологической выкладке — от исхода до Давида 499 лет — есть аналогия в ЛВ, но с другой цифрой: 630. Абсолютная же дата КП для воцарения Давида 4321 г. Обе хронологические выкладки сделаны независимо от Никифора (хотя и наследуя его принцип), и обе за время исхода принимают 3822 г., а не 3824-й, как указано в КП ранее. Далее по 40 лет положено на царствования Давида и Соломона.

После окончания Толковой палеи царствованием Соломона КП привлекает Хронику Амартола и, основываясь на указании количества лет правления в Хронике, рассчитывает абсолютные даты правления царей Иудеи. Нет абсолютных дат только против имен Амона, Иосии и Иоахаза.

<sup>50</sup> Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1. С. 90—91.

<sup>51</sup> БАН, 24.5.8, л. 32.

При описании дальнейших событий ближайшая абсолютная дата 5210 г.: воцарение Александра Македонского. После Александра абсолютная хронология в КП отсутствует до сообщения о рождении Богородицы.

Один из главных выводов, к которым приводит анализ представляемых КП дат: подавляющее большинство их объяснимо на основании входящих в КП источников, в первую очередь Толковой палеи. Более того, особенности хронологии КП как раз и обусловлены сочетанием собственных расчетов с данными этих источников. Иначе говоря, хронологические расчеты производились при создании КП. При этом можно предположить, что все даты для КП рассчитывались отдельно и в процессе создания текста памятника распределялись соответственно описываемым событиям. Об этом свидетельствуют промахи в распределении дат рождения Исаака и Измаила или 1925 лет до рождения Христа, ошибочно отнесенные к Иову. Первую часть нашего исследования завершим сводной таблицей рассмотренных дат.

Таблица 3

Краткая хронографическая палея:  
ветхозаветная история в абсолютных датах

Сотворение Адама	1	Смерть Аарона	3864
Рождение Каина	2	Смерть Моисея	3871
Рождение Сифа	230	Смерть Иисуса Навина	3903
Рождение Еноса	435	Иуда <sup>52</sup>	3904
Рождение Каинана	510	Гофониил	3922
Рождение Малелеила	680	Аод	3930
Рождение Иареда	845	Мегар	4011
Смерть Адама	930	Девора и Варак	4018
Рождение Еноха	1007	Гедеон	4058
Смерть Сифа	1112	Авимелех	4098
Рождение Мафусаила	1172	Фола	4101
Рождение Ламеха	1332	Иаир	4125
Смерть Еноса	1340	Иеффай	4146
«Взятие» Богом Еноха	1372	Есевон	4152
Смерть Каинана	1420	Елон	4155
Рождение Ноя	1520	Авдон	4166
Смерть Малелеила	1575	Самсон	4171
Смерть Иареда	1807	Илий	4231
Рождение Сима	1968	Самуил	4251
Смерть Мафусаила	2137	Саул	4281
Потоп	2242	Давид	4321
Смерть Ноя	2418	Соломон	4361
Столпотворение	2772	Ровоам	4401
Поклонение Фарры идолам	3273	Авия	4418
Рождение Авраама	3324	Аса	4424
Переход в Ханаан	3348	Иосафат	4430
Завет Бога с Авраамом	3359	Иорам	4450
Явление ангелов Аврааму	3372	Охозия	4458
Смерть Сарры	3413	Гофолия	4459
Зачатие Сарры	3422	Иоас	4465
Смерть Авраама	3499	Амасия	4505
Смерть Исаака	3575	Озия	4534
Приход Иакова в Египет	3 ...	Иофам	4586
Голод в Египте	3612	Ахаз	4602
Рождение Иова	3664	Езекия	4618
Смерть Иова	3823	Манассия	4647
Исход	3824	Илья	4684
Сооружение скинии	3829	Иоаким	5140
		Александр Македонский	5210

<sup>52</sup> Здесь и далее указывается время начала правления или деятельности.

Н. И. МИЛЮТЕНКО

## Владимирский великокняжеский свод 1205 года

(Радзивилловская летопись)

Радзивилловская летопись и Летописец Переяславля-Суздальского (далее — ЛПС) являются одними из самых интересных памятников северо-восточного летописания XIII в.<sup>1</sup> Радзивилловская — старейшая русская иллюстрированная летопись. Оба существующих списка, Радзивилловский с миниатюрами (далее — Р.) и Академический без миниатюр (далее — А.), относятся к концу XV в., протограф был выполнен после 1238 г., так как под 6662 (1155) г. упоминаются татары.<sup>2</sup> Миниатюры исследователи относили к XII и XIII вв., когда создавались летописи-источники и сама Р. — текст начала XIII в., оригинал протографа Р. и А.<sup>3</sup>

Р. обрывается на середине статьи 6714 (1205) г., ЛПС продолжается до 6722 (1213) г. Обе летописи до 6714 г. в общем сходны с другими северо-восточными летописями — Лаврентьевской (далее — Лавр.), Троицкой (далее — Тр.), Симеоновской (далее — Сим.) и др. С рассказа о пострижении и смерти Марии, жены великого князя владимирского Всеволода Большое Гнездо (1176—1212), в Р. и ЛПС начинается самостоятельное изложение. Р. обрывается на половине фразы в похвале почившей княгине, ЛПС доводит рассказ до конца, а со второй половины статьи 6714 г. начинается оригинальный текст, не совпадающий ни с какой другой летописью. Под 6683 г. составитель ЛПС изменил текст молитвы, обращенной к Андрею Боголюбскому: вместо просьбы о помощи князю Всеволоду, брату Андрея, появилось моление о заступничестве за своего «благородного сыновца» Ярослава (сына Всеволода Владимирского, переяславского князя после 1212 г.) с просьбой о «прижитии детей благородных». Этот текст и дополнительные упоминания о Переяславле и его жителях под 6683, 6684 и 6685 гг. позволили определить место и время создания ЛПС: Переяславль-Суздальский между 1214—1216 гг.<sup>4</sup> Работа над Летописцем была прервана в 1216 г. после сокрушительного поражения, которое Ярослав и его брат

<sup>1</sup> Издания: Радзивилловская летопись // ПСРЛ. М.; Л., 1989. Т. 38; Оболенский М. Летописец Переяславля-Суздальского, составленный в начале XIII в. М., 1851.

<sup>2</sup> Шахматов А. А. Исследование о Радзивилловской или Кенигсбергской летописи. М., 1902. С. 33—35.

<sup>3</sup> Кондаков Н. П. Заметка о миниатюрах Кенигсбергского списка начальной летописи // Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. ОЛДП. 1902. Т. 2. С. 115—127; Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.

<sup>4</sup> Оболенский К. М. Летописец... С. I—III; Шахматов А. А. Исследование... С. 91, 93—95.

Юрий Владимирский потерпели под Липицами от своего старшего брата Константина и Мстислава Мстиславича Удалого.

А. А. Шахматов впервые указал, что Р. и ЛПС целым рядом индивидуальных, только им двоим свойственных чтений противопоставлены всем другим северо-восточным летописям.<sup>5</sup> Важнейшее отличие — систематическое добавление имени Всеволода к имени его старшего брата Михалки (князь владимирский 1174, 1175—1176) под 6684 (1175) г. Так как нельзя предполагать, что имя Всеволода было потом изъято из летописания его сыновей, то следует предположить, что в Лавр., Тр. и Сим., где его нет, отразилось летописание предшествующего периода, а Р. и ЛПС сохранили текст более позднего летописного свода, выполненного в начале XIII в.<sup>6</sup>

В Р. есть два лишних по сравнению с Лавр. упоминания о Переяславле и переяславцах под 6665 и 6683 гг. Статья 6714 г. обрывается на середине. На этом основании А. А. Шахматов предположил, что Р. — это ЛПС, утративший свое окончание.<sup>7</sup> Отсутствие в Р. всех остальных переяславских дополнений ученый объяснил сличением ЛПС с Лавр. Источником Переяславской летописи Шахматов считал первоначально Владимирский свод 1216 г., а потом Владимирский свод 1214 г., создание Р., т. е. правку ЛПС по Лавр., он относил неизменно к XIV в.<sup>8</sup> История развития владимиро-суздальского летописания по Шахматову выглядит так: Владимирский свод 1185 г. (отразился в соединении с Ростовской летописью в Лавр. и Тр.), Владимирский свод 1193 г. (внесение имени Всеволода в статью 6684 г., редактирование, титулование Всеволода великим князем, сохранился в Р.—ЛПС),<sup>9</sup> Владимирский свод начала XIII в. (1216 или 1214),<sup>10</sup> ЛПС 1216 г., своды первой половины XIII в.: Ростовский (Лавр., Тр., Сим.) и Владимирский (Московский свод конца XV в. и родственные ему летописи).

Точку зрения А. А. Шахматова поддержал М. Д. Приселков, а впоследствии Я. С. Лурье. Но Приселков считал, что правка ЛПС по Лавр. должна была быть сделана в XIII в., а не в XIV, основой ЛПС он считал Владимирский свод 1212 г., составленный при дворе Юрия Всеволодовича.<sup>11</sup>

Я. С. Лурье предполагал существование I Владимирского свода, источника Лавр., и II Владимирского свода начала XIII в. В работе, посвященной специально Р., ученый предложил считать, что не Владимирский свод начала XIII в. был превращен в Переяславскую летопись с последующей переделкой назад во Владимирский свод, а, наоборот, ЛПС, составленный при дворе более энергичного Ярослава Переяславского, превратили во Владимирскую летопись Юрия Всеволодовича.<sup>12</sup>

Иная точка зрения была высказана Г. М. Прохоровым. Он пишет, что Р. — это список Владимирского свода, оканчивавшегося 6714 г., а ЛПС от

<sup>5</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 33—35; 2) Обзорение русских летописных сводов XI—XV вв. М.; Л., 1938. С. 47—48.

<sup>6</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 86—91; 2) Обзорение... С. 11—12, 52—54; Приселков М. Д. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940. С. 59—87; Лурье Я. С. О происхождении Радзивилловской летописи // ВИД. Л., 1987. Т. 18. С. 65—66.

<sup>7</sup> Шахматов А. А. Исследование... С. 36—37.

<sup>8</sup> Там же. С. 90—92, 102—112; Шахматов А. А. Обзорение... С. 51, 365.

<sup>9</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 86—90; 2) Обзорение... С. 15, 53—54.

<sup>10</sup> Г. М. Прохоров указал, что часть ЛПС за 6714—6722 гг. нельзя возводить к Владимирскому летописанию: Прохоров Г. М. Радзивилловский список Владимирской летописи по 1206 г. и этапы владимирского летописания // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 57.

<sup>11</sup> Приселков М. Д. История... С. 59—61, 86—87.

<sup>12</sup> Лурье Я. С. 1) Общерусские летописи XIV—XVI вв. Л., 1976. С. 33; 2) О происхождении... С. 69—70, 75, 70—81.

6714 до 6722 г. содержит текст Переяславского летописца. Обе летописи (Р. и ЛПС) восходят к общему источнику — своду 6714 г.<sup>13</sup>

Никто из исследователей, работавших после Шахматова, не обращался к третьему тексту, опиравшемуся среди своих многочисленных источников и на летопись типа Р.—ЛПС. Это Свод 1518 г., дошедший до нас в составе Львовской летописи (далее — Льв.) (полностью) и в составе Тверской летописи (далее — Тв.) (отрывок до 1255 г. из Ростовского свода 1543 г.). Шахматов определил источник Льв.—Тв. как «первоначальную редакцию, близкую Переяславской».<sup>14</sup> Дополнения начинаются с Повести временных лет и заканчиваются рассказом о смерти Марии Всеволожей. Так как в Льв. и Тв. есть путаница под 6711—6714 гг., а в Р. был сбит порядок изложения под 6711—6714 гг. из-за перемещения одного листа в протографе Р.—А., Шахматов предположил, что в источнике Льв.—Тв. уже были перепутаны листы. Отметим сразу же, что это наблюдение неверно: путаница в Льв.—Тв. (Своде 1518 г., их источнике) не совпадает с путаницей в Р.—А. Этот же дефектный экземпляр Переяславской летописи, по мнению Шахматова, повлиял и на Лавр., где большая лакуна покрывает 6711 (1202)—начало 6713 (1204) гг., и на Новгородскую летопись, где сообщение о походе Ольговичей на Литву попало в статью 6711 (1203) г. из статьи 6713 (1204) г.,<sup>15</sup> и на так называемый Полихрон 1423 г., посредством которого Переяславская летопись повлияла и на Ипатьевскую.<sup>16</sup>

Гипотеза о Полихроне 1423 г. как источнике почти всех летописей XV в. в наше время отвергнута. Исследования А. Н. Насонова и Я. С. Лурье показали, что правильной была первоначальная точка зрения Шахматова на Льв. и Тв. как на памятники, отражающие Свод 1518 г., а не просто протограф Ермолинской летописи (далее — Ерм.) (1904 г.).<sup>17</sup> Составитель свода дополнил Ерм. по целому ряду источников, а с 1418 г. перешел на изложение по Ростовскому своду 1489 г. (сохранился в Типографской (далее — Тип.) летописи) с дополнениями из протографа Ерм. и других сводов.<sup>18</sup>

В интересующей нас части до 1418 г. Ерм. опиралась на летописный памятник особого состава, который Я. С. Лурье определил как «особую обработку» Общерусского свода, отразившегося в НІV и Софийской I (далее — СІ) летописях (иначе — Новгородско-Софийского свода).<sup>19</sup> А. Н. Насонов, впервые выделивший этот источник из состава Московского свода конца XV в. (далее — МС), указал, что существовало две редакции текста: полная в МС и краткая в Ерм. Обе независимо восходят к общему архетипу. Текст Общерусского свода (СІ—НІV) на интересующем нас отрезке XII—XIII вв. был в «особой обработке» существенно дополнен по Владимирскому

<sup>13</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 55—72.

<sup>14</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 46—51; 2) Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод. СПб., 1904. С. 33—48.

<sup>15</sup> На самом деле правильна датировка похода концом 1203—началом 1204 г. (ср. Сим. под 6711 (1203): «Тое же зымы бишася Олговичи с Литвою»), а ошибка из-за компоновки статьи возникла в Р.—ЛПС.

<sup>16</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 47—51; 2) Ермолинская летопись... С. 33—37.

<sup>17</sup> Насонов А. Н. Летописные памятники Тверского княжества // Изв. АН СССР. 7-я сер. Л., 1930. № 9. С. 714—721; Лурье Я. С. Общерусские летописи... С. 156—160; Шахматов А. А. Ермолинская летопись... С. 34.

<sup>18</sup> Лурье Я. С. 1) Общерусские летописи... С. 229—230, 239—240; 2) Две истории Руси XV в. СПб., 1994. С. 18—19; Клосс Б. М., Назаров В. Д. Рассказы о ликвидации Ордынского ига в летописании XV в. // Древнерусское искусство. М., 1984. С. 356—372.

<sup>19</sup> Лурье Я. С. Общерусские летописи... С. 156—160.

своду Юрия Всеволодовича (1207—1247) и южнорусскому летописцу отличной от Ипатьевской (далее — Ип.) редакции (1118—1193 гг.).<sup>20</sup> Оригинальных дополнений о Всеволоде и редакционных отличий Р. от Лавр.—Тр. группы в СИ—НIV и в МС—Ерм. нет, следовательно, эти тексты были вставлены только в Свод 1518 г.<sup>21</sup> Так как основным источником Свода 1518 г. на участке до 1418 г. была Ерм.,<sup>22</sup> то в него вошел и Владимирский свод Юрия Всеволодовича. При этом на него наложился индивидуальный источник Свода 1518 г., летописец типа Р.—ЛПС. Привлекая Льв.—Тв. (Свод 1518 г.), мы получаем столь необходимый для анализа взаимоотношения Р. и ЛПС третий вариант близкородственного текста, что позволит точнее представить этот летописный свод и его источники.

### Анализируемые летописи

Свод, предшествовавший Р. и ЛПС, сохранился, по определению А. А. Шахматова и М. Д. Приселкова, в Лавр. и близкой ей Тр., а также в Сим. В этой группе представлен летописец Константина Всеволодовича Ростовского,<sup>23</sup> начинающийся с рассказа о его приходе на княжение в Новгород в 1205 г. Летописец сохранился в составе самых древних летописных сводов (Лавр., доведенная до 1305 г. в списке 1377, Тр. — свод 1408 г. в списке начала XV в.), что и обусловило неизменное внимание исследователей к периферийной ростовской летописи, хотя еще А. А. Шахматов писал, что в Московском своде XV в. и близких ему летописях сохранились следы столичного Владимирского летописания.<sup>24</sup>

В Лавр. лакуна приходится как раз на 6711 (1202)—начало 6713 (1204) г. К счастью, Сим., рукопись которой находится в очень плохом состоянии, сохранила отсутствующий в Лавр. конец статьи 6711 г., за исключением только нескольких фраз. Следующий пропуск в Сим. начинается только под 6713 г. в рассказе о пострижении Марии Всеволожей и ее смерти. Сим. клала в основу не Лавр., а Тр. Эти летописи отличаются,<sup>25</sup> но сравнение конца статьи 6713 (1204) г., сохранившегося в Лавр., с соответствующим текстом в Сим. показывает, что обе эти летописи совпадают, отличаясь от Р. и ЛПС. В Лавр. и Тр. есть точная дата смерти Елены Всеволодовны, в Р. просто «того же лѣта», в ЛПС «того же мѣсяца в 30» без указания на декабрь. Конец сообщения о погребении в монастыре, построенном Всеволожей, совпадает в Лавр.—Сим. и Р., но отличается от ЛПС, который здесь точно совпадает с Льв.—Тв.: вместо «въ монастыри, юже бѣ церкви създаде великаа и блаженаа княгини Всеволожа» просто «в монастыри материни» (ЛПС). В предшествующем сообщении о смерти и погребении Владимира Муромского в Сим. и Тр. опять дана точная дата с указанием места погребения «въ церкви Христовѣ», в Р. и ЛПС место

<sup>20</sup> Насонов А. Н. История летописания XI—начала XVIII вв. М., 1969. С. 210—235, 260—270.

<sup>21</sup> Ростовский свод 1489 г. во всех списках и редакциях Тип., к сожалению, представлен в сильно сокращенном виде. Ряд общих ошибок Тип.—Льв.—Тв. противопоставляет содержащуюся в них редакцию «особой обработки» Ерм. (статьи 6703—6704 гг., 6710). Наличие двух чтений из Р.—ЛПС под 6705 и 6714 гг. позволяет предположить, что уже в источнике Свода 1518 г., Ростовском своде 1489 г., была использована летопись типа Р.—ЛПС.

<sup>22</sup> Шахматов А. А. Ермолинская летопись... С. 26—48.

<sup>23</sup> Шахматов А. А. Исследование... С. 59—67; Приселков М. Д. История... С. 87—89.

<sup>24</sup> Шахматов А. А. Исследование... С. 87.

<sup>25</sup> Шахматов А. А. Обзорение... С. 37—39.

погребения не указано, в ЛПС в конце заметки проставлена дата «мѣсяца декабря въ 18», в Р. просто: «Того же лѣта». Это позволяет предполагать, что на протяжении всей лакуны мы можем пользоваться Сим., а там, где есть точные указания Н. М. Карамзина, — и Тр. для восполнения Лавр.<sup>26</sup> (см. Табл. 1 — с. 48).

Свод Юрия сохранился в составе «особой обработки» в МС и Ерм., а через посредство Свода 1518 г. — и в Льв. и Тв.<sup>27</sup> Как писал А. Н. Насонов, при создании соответствующего текста летописец XV в. обращался и непосредственно к Тр., которая в свою очередь была основным источником Общерусского свода, кончавшегося 1418 г. (СІ—НІV).<sup>28</sup>

ЛПС сохранился полностью в единственном списке в составе так называемого Архивского сборника, где он присоединен к Хронографу.<sup>29</sup> Существует еще фрагмент в составе Никифоровского сборника БАН 45.11.16 (до 907 г.). Оба списка датируются 70-ми гг. XV в.<sup>30</sup> В Хронографе, к которому присоединен ЛПС в Архивском сборнике, есть выкладка лет, которая указывает на 1262 г. как на год составления данного списка — протографа текста XV в. Так как эта выкладка есть и во втором списке Хронографа, Виленском (где нет ЛПС), то 1262 г. датируется Хронограф — протограф Архивского и Виленского.<sup>31</sup> Так как в ЛПС в начальной части шесть раз упоминаются татары вместо половцев, очевидно, непосредственный протограф ЛПС, как и протограф Р., относится к послемонгольскому времени. Переписчик Архивского сборника уже получил ЛПС в соединении с Хронографом, на это указывает то, что летописному тексту предпослан только киноварный заголовок, а оглавлению и Хронографу — заставки геометрического стиля. Следовательно, протограф ЛПС тоже можно отнести к 1262 г.

В обоих списках ЛПС озаглавлен «Летописец русских царей». Начальная часть, соответствующая Повести временных лет (кончается 1110 г.), отделена от собственно Переяславской части, начинающейся с 1138 г., большим разрывом, заполненным только выписками из южнорусской летописи типа Ип. под 1137 и 1143 гг. (последняя не дублирует статью из Переяславской части). Эти два факта породили большую полемику по вопросу о происхождении начальной части ЛПС и принадлежности ее Переяславскому летописанию.<sup>32</sup> К сожалению, до сих пор исследователям остается неизвестной часть статьи А. А. Шахматова о ЛПС из «Обозрения», содержащая текстологический анализ текста Повести временных лет.<sup>33</sup> Из приведенных материалов видно, что там, где нет дополнений (а их в начальной части очень много), и даже в основе новых редакций известий содержатся чтения, близкие Р., в том числе там, где она расходится с Лавр. и Тр. Так как

<sup>26</sup> Издания: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Л., 1926—1928. Т. 1, вып. 2; Симеоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18; Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950.

<sup>27</sup> Издания: Московский свод конца XV в. // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25; Ермолинская летопись // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23; Львовская летопись // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 20; Тверской сборник // ПСРЛ. СПб., 1863. Т. 15.

<sup>28</sup> Насонов А. Н. История... С. 205—206, 262—270.

<sup>29</sup> РГАДА, ф. 181, № 279/658.

<sup>30</sup> ПСРЛ. Т. 38. С. 5; Описание рукописей БАН. Л., 1969. Т. 3, вып. 2. С. 46—47.

<sup>31</sup> Истрин В. М. Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 317—361; Мещерский Н. А. К вопросу о датировке Виленского хронографа // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. 11. С. 380—386.

<sup>32</sup> Шахматов А. А. Обзорение... С. 127—128; Орлов А. С. О Галицко-волинском летописании // ТОДРЛ. Л., 1947. Т. 5. С. 32—35; Лихачев Д. С. Галицкая литературная традиция в Житии Александра Невского // Там же. С. 42—49, 53—55.

<sup>33</sup> Шахматов А. А. Рукопись «Обозрения»: АРАН, ф. 134, оп. 1, № 110, л. 89—99 об.



Шахматов производил существующую редакцию Р. от ЛПС, а не наоборот, то он предположил, что перед ним тот самый гипотетический Полихрон начала XIV в., который в XV в. отредактировали на основе Переяславской летописи.<sup>34</sup>

К дополнениям редактора XV в. можно отнести только две вставки юридических текстов, небольшое дополнение о латинянах под 988 г. и, возможно, рассказ о кожемяке. Все остальные дополнения и изменения выдержаны в едином стиле и тесно связаны со второй частью ЛПС.<sup>35</sup>

В древнерусском летописании использовался мартовский и ультрамартовский (опережающий на год) стиль летосчисления.<sup>36</sup> Так как под 1203—1205 гг. в большинстве исследуемых летописей происходит переход с одного стиля на другой, то указываются две даты: от сотворения мира по рукописи и в скобках по мартовскому, совпадающему по числу с январским, стилю, например: 6714 (1205) г.

### Радзивилловская летопись, Летописец Переяславля-Суздальского и Свод 1205 года

ЛПС отличается от протографа Р.—А. большей полнотой. Только на отрезке 1175—1205 гг. обнаруживается ряд пропусков в ЛПС по отношению к Р.<sup>37</sup> и Лавр. Избытки ЛПС по отношению к Р.—А. можно разделить на три группы: мелкие (по 1—2 слова); переяславские дополнения; владимиросуздальские известия.

К собственно переяславским дополнениям А. А. Шахматов отнес группу текстов под 6683—6685 гг. Под 6683 г. изменение в молитве, обращенной к Андрею Боголюбскому; под тем же годом три дополнения, оправдывающие переяславцев, выступивших в 6683 г. против Михалки и Всеволода на стороне их соперников племянников Ростиславичей в борьбе за наследство Андрея: «Ярополкъ же поеха... къ дружине къ Переяславлю, а переяславцем не хотящим его, но хотяшѣ Михалка съ братомъ его Всеволодомъ», «ехаша къ Володимерю на Михалка, переяславци же не отъ сердца идяхуть, но принуждениемъ ростовськымъ», к описанию осады Владимира ростовцами и переяславцами летописец неожиданно добавляет: «а съ переяславци имяхуть володимерци едино сердце» (выделенного нет в Лавр.—Тр.—Сим. и Р.—А.). Три дополнения, указывающие на активную роль переяславцев в призвании Михалки и Всеволода в следующем 6684 (1175) г., содержатся в ЛПС: «Володимерци же с переяславци укрепившеся»; «новии люди мѣзинии володимерци с переяславци вразумѣшася»; «Се бо володимерци съ переяславци (прославлени Богомъ) по всей земли». К переяславским дополнениям А. А. Шахматов относил также два текста в статье 6685 г.: слова Всеволода о том, что его привели «володимерци и переяславци», и сообщение, что после выигранной битвы под Липицами против Мстислава

<sup>34</sup> Ошибочность гипотезы о Полихроне XIV в. в целом показал М. Д. Приселков: Лаврентьевская летопись (история текста) // Учен. зап. ЛГУ. Л., 1939. Сер. ист. наук. Вып. 2. № 32. С. 81—82, 118—121.

<sup>35</sup> Милютенко Н. И. 1) Летописец Переяславля-Суздальского в летописании Северо-Восточной Руси начала XIII в.: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1992. С. 7—12; 2) Переяславское сказание о Борисе и Глебе в составе Летописца Переяславля-Суздальского // ТОДРЛ. СПб., 1994. Т. 47. С. 65—81.

<sup>36</sup> Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 24—25, 31—32.

<sup>37</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 66, примеч. 56.

Ростиславича «володимирци, и переяславци, и дружина поведоша колонники». Переяславской вставкой ученый считал и указание под 6665 (1157) г. на то, что Андрей Боголюбский заканчивал церковь Спаса, заложенную его отцом Юрием Долгоруким в «Переяславль Новѣмъ».

Первый из текстов под 6685 г. есть в Р. и в Льв.—Тв., указание на Переяславль — только в Р., второе упоминание переяславцев в статье 6685 г. — только в Льв.—Тв. Все эти тексты А. А. Шахматов безоговорочно считал неустраненными следами переяславской обработки.<sup>38</sup> Все переяславские дополнения можно разделить на три группы: противоречащие всему предшествующему изложению; не подтвержденные ничем; соответствующие остальному тексту.

Упоминания переяславцев под 6683 г. принадлежат к первой группе. По свидетельству всех летописей, после убийства Андрея Боголюбского «ростовци, и суждальци, и переяславци, и вся дружина от мала до велика соѣхашася къ Володимирю» и решили призвать на княжение не Михалку и Всеволода, младших сыновей Юрия Долгорукого, а сыновей их старшего брата Ростислава Юрьевича: Мстислава и Ярополка. К моменту смерти Андрея все четверо находились в Чернигове у Святослава Всеволодовича. Крестоцелованием в Спасском соборе старшинство было признано за Михалкой и Всеволодом. Но по приезде в Суздальскую землю оказалось, что только владимирцы готовы видеть своим князем Михалку. Переяславцы еще из-под Москвы привели к себе Ярополка Ростиславича, а потом вместе с ростовцами, суздальцами и частью владимирцев ходили выгонять из Владимира Михалку. Переяславский летописец, не смущаясь тем, что его версия противоречит всему изложению его предшественника, стремится выгородить своих сограждан.

Вставки под 6684 г. об активном участии переяславцев во вторичном призвании Михалки и Всеволода в следующем году не находят подтверждения в тексте других летописей. Ни дополнения под 6683, ни под 6684 г. в Р. или Льв.—Тв. не вошли.

Упоминания переяславцев под 6685 г. совершенно согласуются с тем, что мы читаем в Лавр. и других летописях.<sup>39</sup> Всеволод в это время был переяславским князем, после смерти Михалки переяславцы оказали ему поддержку и участвовали в битве на Липицах. Ср. в Лавр.: «Всеволодь же поѣха противу ему (Мстиславу Ростиславичу), ...а по переяславци посла Мстислава Ярославича, сыновца ему»; «Князь же Всеволодь, приѣхавъ к Юрьеву, сождався с переяславци, сказа имъ речъ Мстиславлю (Ростиславича), они же рекоша ему...». Ничто не противоречит тезису о том, что эти тексты были во владимирском источнике Р. и ЛПС, и оттуда они попали в названные летописи, а не были внесены непосредственно в ЛПС.

М. Д. Приселков и Я. С. Лурье считали, что церковь Спаса была закончена в 1152 г. Это мнение основывается на том, что под 1152 г. в Тип., НІV, НІV Карамзинской, часть вторая (далее — НК-2), и Никоновской (далее — Ник.) летописях сохранился полный рассказ о строительной деятельности Юрия Долгорукого, очевидно, заимствованный из Общерусского свода, кончавшегося 1418 г. В полной версии «особой обработки» (МС) помещена краткая редакция рассказа, в сокращенной (Ерм.—Льв.—Тв.) — тоже краткая, но другая:

<sup>38</sup> Шахматов А. А. Исследование... С. 36.

<sup>39</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 61.

«Юрьи Володимеричь в Суздальской земли многи церкви създа: на Нерли святую мученику Бориса и Глеба, а в Суздаль постави святого Спаса, а въ Володимери святого Георгия, и градъ Юрьевъ заложи и церковь святого Георгия камену; и Переяславль переведе отъ Клещина, заложь великъ [и създа болши старого — Ник.], и церковь постави святого Спаса въ Переяславли» (НІV—НК-2).

Историки архитектуры писали, что этот текст нельзя рассматривать как хронологическое указание, так как за один год нельзя было построить две крепости — Юрьев и Переяславль (подсчитано, что при постройке последнего нужно было насыпать на болоте 600 000 м<sup>3</sup> земли) и пять каменных храмов. Достоверно известно, что по крайней мере три из них (храм Бориса и Глеба на Кидекше, Георгия во Владимире и Спаса в Переяславле) строила одна и та же артель.<sup>40</sup> Церковь Спаса в Переяславле в перечне НІV, НК-2, Ник. и МС стоит последней, следовательно, она могла в 1157 г. быть недостроенной. В Тип. есть ряд добавлений по сравнению с другими летописями, там сказано, что Юрий не просто «постави» (НІV) или «доспѣ» (Тип.—Ник.) церковь Спаса, но и «исполнь ю книгами и мощми святых дивно». По сравнению с НІV, НК-2, Ник., МС в Тип. произведена перестановка: рассказ о закладке Юрьева и церкви Георгия поменялся местами с рассказом о Переяславле. Возможно, что первоначально сообщение о вложении в церковь мощей и книг относилось именно к Георгиевской церкви, посвященной патрону князя. В МС и Льв. отсутствие указания под 1157 г. на место строительства было восполнено: Владимир в МС и Суздаль в Льв. Первое неверно, так как Спасский собор во Владимире был заложен Андреем в 1162 (Льв.—Тв.) или 1164 г. (Лавр.). Церковь Спаса в Суздале упоминается в перечне под 1152 г. Но неясно, на основании чего нужно безоговорочно принимать версию Тип., а не НІV, и отрицать возможность достройки церкви Спаса в Переяславле Андреем.

Существенно другое указание перечня, то, что Юрий Переяславль «переведѣ от Клещина и заложи великъ градъ». Если это событие имело место в 1152 г. (в 1157 г. Юрий умер), то в 1157 г. Переяславль еще мог расцениваться как «Новый».

Р.—А. и источник Льв.—Тв. взаимно проверяют друг друга, и устанавливается их общая особенность в отношении к ЛПС. Ни одного переяславского дополнения, которое бы противоречило изложению событий в Лавр. и других летописях и которое нужно было бы возводить к ЛПС помимо более исправного протографа Р.—А., в них нет.

Избытки ЛПС по сравнению с Р.—А. в большинстве есть в Лавр.<sup>41</sup> Некоторые общие владими́ро-суздальские известия отсутствуют в Лавр., но есть в Тр.—Сим. или МС. Рассмотрим те известия, которые сближают Р. с Лавр. против ЛПС. Мы будем рассматривать не только отдельные известия, но и частные случаи сходства Р. с Лавр. против ЛПС, в том числе и пропуски в ЛПС (их довольно много).<sup>42</sup>

Р. объединяет с Лавр. ряд общих ошибок, исправленных в ЛПС. Рассмотрим самые важные. Под 6685 г. в Р. и Лавр. содержится неисправный текст в речи переяславцев, обращенной к Всеволоду.<sup>43</sup> «Поѣхати тобѣ

<sup>40</sup> Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси. М., 1961. Т. 1. С. 55; Ионнисян О. М. Основные этапы развития Галицкого зодчества // Древнерусское искусство. М., 1981. С. 41—42.

<sup>41</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 66—67, примеч. 52, 55.

<sup>42</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 37—39; 2) Обзорение... С. 48—49; Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 66—67, примеч. 56.

<sup>43</sup> Шахматов А. А. Обзорение... С. 48.

[поѣди, княже — Лавр.] к нему, насъ переступивъ [перестоявъ — Лавр.], а то [ему — Лавр.] дѣти [ны — Лавр.] и жены». Ср. в ЛПС: «Поеди, княже, к нему, яко ни во что имамъ животь свои за твою обиду, ...аще ны отъ Бога не будетъ помощи, насъ переступивъ, да оно ему жоны наша и дѣти наша». Под 6668 г. в Р.—А. и Лавр. ошибочная дата венчания Ярополка Ростиславича — 3 января. В ЛПС дата тоже неверна, но месяц указан правильно — февраль.<sup>44</sup> Под 6693 г. похвала епископу Луке, умершему в 6697 г., изложена в Р.—А. и Лавр. в настоящем времени («имаша», «възыскаеши»), а в ЛПС — в прошедшем («имяше», «възыскаше»). Если предположить, что кто-то восстанавливал текст Лавр., работая над протографом Р.—А., то следует предполагать, что он систематически восстанавливал все ошибки и несообразности, заменяя логически выстроенный и правильный текст ЛПС.

Под 6694 г. в ЛПС отсутствует речь полочан, под 6695 г. сокращено известие о приходе черниговского епископа Перфирия с посольством от Ольговичей ко Всеволоду. Эти пропуски противопоставляют ЛПС не только Лавр.—Р., но и Тр.—Сим. и МС—Ерм., где похвала Луке и рассказ о Перфирии есть, но сокращены.

Под 6704—6705 гг. Р. содержит ряд пропусков, присущих только ей и Лавр. Их нет в ЛПС, Тр.—Сим. (Летописец Константина) и в МС—Ерм. (Свод Юрия). Один пропуск есть только в Р.—А. — в статье 6704 г. отсутствует первое известие (о рождении Гавриила Всеволодовича) вместе с датой, так, что статья присоединена к 6703 г. В Лавр. и Р. нет конца статьи 6704 г., а в Лавр. пропало еще и начало следующей — дата и первые слова: «В лѣто 6705. Выставъ же искони злыи...» (восстановлено по Р. и Сим.). Вторая половина статьи 6704 (1195) г. содержала, судя по Тр.—Сим. и ЛПС, сообщения о свадьбе Константина Всеволодовича и постригах Владимира Всеволодовича. В ЛПС они изложены очень близко к Тр.—Сим. (К а р а м з и н Н. М. История государства Российского. Т. 3, примеч. 143). В МС—Ерм. кратко сообщается только о свадьбе Константина. Возможно, что такое скопление дефектов под 6704—6705 гг. не случайно. Предположительно это можно связать с редактированием известий за 1194—1196 гг. Тогда Всеволод вынудил своего свата Рюрика Киевского отдать ему города на Руси, которые Рюрик раньше дал своему зятю Роману Волынскому. Это вызвало войну, в которой Всеволод почти не помогал Рюрику, а под конец заключил с его врагами сепаратный мир на одному ему выгодных условиях.

В статье 6705 г. в Р. есть сообщение, присущее только ей и ЛПС, — об изгнании свояка Всеволода Ярослава Владимировича из Новгорода. Завершение этой истории, сообщение о призвании новгородцами Ярослава в следующем 6706 г. есть только в ЛПС. В Р. оно отсутствует вместе с сообщением о постригах Гавриила (есть только в ЛПС) и рождении Иоанна Всеволодовича (есть во всех летописях). Из мелких отличий ЛПС от Р. и других летописей следует указать упоминание в ЛПС того, что из «гробной доски» св. Димитрия истекало миро.

Предположение, что кто-то настойчиво изымал из Р. тексты, если их не было в Лавр., выглядит не очень убедительно. Я. С. Лурье высказал предположение, что в статьях 6704—6705 гг., как и в ряде других отмеченных случаев, мы имеем дело с сознательной правкой:<sup>45</sup> изымались упоминания о братьях Юрия, выступавших против него в 1212—1217 гг., сокращался ма-

<sup>44</sup> Ср.: Бережков Н. Г. Хронология... С. 78—79.

<sup>45</sup> Лурье Я. С. О происхождении... С. 72—73, 76—78.

териал о боковых княжеских ветвях. Последнее положение правильно только для сообщений, которые есть помимо ЛПС в Лавр., Тр. и Сим. Выделенная выше группа не совпадающих в Лавр. и Р. дефектов под 6704—6705 гг., вероятнее, связана с тем, что в основу Лаврентьевской редакции Ростовского летописания (отличается от Тр.—Сим.) была положена та же рукопись, что и в основу летописного свода, сохранившегося в Р.

Исследователи еще не обращали внимания на ЛПС как на цельный литературный памятник. Переяславский летописец провел большую работу над своими источниками. В ПВЛ он переделал некоторые рассказы церковного содержания: о мученичестве варяга-христианина, о приезде царицы Анны к Владимиру и другие; отредактировал статью 1110 г. о вещем сне Александра Македонского.<sup>46</sup> Наибольший интерес в литературном отношении представляет оригинальная часть 1212—1213 гг., подробный рассказ о междоусобной войне после смерти Всеволода Большое Гнездо. Но и в предыдущей части летописец отредактировал и исправил цитаты и религиозные рассуждения в статьях 6694—6696 гг.

Под 6694 г. излагается история столкновения Всеволода с рязанскими князьями. Одобрив своего князя, который отказался заключить с рязанцами мир, владимирский летописец приводит слова о пагубности ложного мира: «...яко же и пророкъ глаголетъ: „Брань славна лучше есть мира студна. Со лстивым же миромъ живуще, велию пакость землям творят“». Эти изречения не принадлежат никакому пророку, а заимствованы из Пчелы из «Слова бб. О мирѣ и о рати». Первое из них не надписано, но помещено после изречения Демосфена, второе принадлежит Фукидиду, между ними в Пчеле стоит изречение Плутарха о воинской доблести.<sup>47</sup> Переяславский летописец неправильную атрибуцию исправил: «въ Бчелѣ.

Он не ограничился только этим. В следующей летописной статье 6695 г. рассказывается о приезде черниговского епископа Перфирия к Всеволоду для примирения его с рязанскими князьями. Владимирский летописец обвиняет епископа в недобросовестности и оправдывает своего князя, хотевшего захватить посла: «Яко глаголетъ мудрый Соломонъ: „Гнѣвъ, укротимъ лжею, проливаеть сваря, а рать не до конца смиряема, проливаеть кровь. А брань славна лучше есть мира студна. Со лживым же миромъ живуще, велию пакость землям творять“». Принадлежность первого изречения Соломону Переяславский летописец сомнению не подверг, хотя в Ветхом Завете похожего текста нет, нет его и в Пчеле. Изречения о брани он опустил как дублирующий текст. Ниже в той же статье содержится небольшое поучение по поводу повальной болезни во Владимире, сплошь составленное из цитат из Псалтири, самостоятельных или в составе молитвенных обращений. Переяславский летописец весь этот набор, включая цитату из Исаяи (Ис. 26: 16), сократил, оставя только один псалтирный текст: «Наказая, накажи мя, Господи, смерти же не предай» (Пс. 117: 18).

В статье 6696 г. по поводу грозы 7 февраля, убившей двух детей и спалившей дом, приводится крайне небрежный подбор цитат из Ветхого Завета. Летописец приводит ту же цитату из Исаяи, которая уже была в предыдущей статье, и Исаяе же приписывает приведенную там же цитату из Псалтири (Пс. 117: 18). Переяславский летописец весь этот текст сократил, а вместо него написал собственный: «Яко пророкъ глаголетъ: „Си суть люди буи, а не мудри“ (Втор. 32: 6). Сего ради и „устрашатся от

<sup>46</sup> Мещерский Н. А. К вопросу об источниках Повести временных лет // ТОДРЛ. Л., 1958. Т. 13. С. 58—65.

<sup>47</sup> Семенов В. Древняя русская Пчела. СПб., 1893. С. 412—413.

гласа грома Твоего, Господи“ (Пс. 103: 7), и блистанием молния да сожжетъ тя». Летописец конкретизировал вину, за которую послано наказание. Цитата из хорошо известного читателю по Псалтири Следованной и Паремии обращения Моисея к евреям должна была напомнить людям, в чем заключалась их бueсть: «И остави Бога, сотворшаго его, и отступи от Бога Спаса своего» (Втор. 32: 15). Эта тема присутствует и в поучении, написанном летописцем на голод 1213 г.: «Чада Божия нарекошася, а творимъ волю дьяволю». Общие морально-этические рассуждения отличают поучения переяславского летописца от поучений его предшественников, где авторы требуют от людей конкретных дел, милосердия и любви к ближним.

Эти тексты не могли принадлежать редактору XV в.: в часть 1138—1214 гг. он не внес никаких дополнений. Пчела как источник используется и в начальной части. На основании изречения Александра Македонского<sup>48</sup> летописец внес в своей рассказ сообщение об отказе царя жениться на дочери Дария.

Отсутствие в Р. всей стилистической правки, внесенной в ЛПС, говорит о том, что Переяславская летопись никогда не была источником Р. В противном случае нужно предположить скрупулезное сличение текста типа Лавр.—Тр.—Сим. с ЛПС по слову. Можно объяснить, почему правке подверглись переяславские дополнения, но маловероятно, что кто-то поставил себе целью восстановление ошибок и повторов в блоках цитат и, главное, безусловно справился с этой задачей.

Очень важно, что все ошибки, исправленные в ЛПС и читающиеся в Р.—А., есть и в Льв.—Тв. Это непонятный текст в обращении переяславцев к Всеволоду, отнесение мясопустной недели к январю, а не к февралю 6683 (1174) г., ошибочная атрибуция цитаты из Пчелы. Нет в Льв.—Тв. ни обширной стилистической правки под 6694—6696 гг., ни переяславских дополнений. Нет в Своде 1518 г. (Льв.—Тв.) и пропусков, присущих только Р.—А., как нет и владимирских известий из ЛПС, не читающихся в других текстах (постриги Гавриила, возвращение Ярослава в Новгород в 6706 (1197) г., сообщения о том, что «гробная доска» св. Димитрия источала миро). Все особенности, объединяющие Р.—А. с ЛПС, в Своде 1518 г. отразились. Это прежде всего редакционные отличия: сокращение пассажа о митрополичьей неправде в статье 6676 г.; добавление имени Всеволода к имени Михалки; отсутствие благочестивых размышлений о пожаре 6701 г.; известие об изгнании Ярослава под 6705 г., которого нет в других летописях. В Своде 1518 г. есть ошибка Р.—ЛПС в датировке пожара 6693 г.; пропуски известий в статьях 6702 и 6703 гг.; редакция известий 6711—6714 гг., отличающаяся от Лавр.—Тр.—Сим. и МС—Ерм. Свод 1518 г. отразил общие отличия ЛПС и Р. от других летописей, но не отразил индивидуальных особенностей ЛПС, и, следовательно, если известие читается в ЛПС и в Своде 1518 г. (Льв.—Тв.), а в Р.—А. его нет, можно предположить порчу протографа Р.—А., переписанного в XIII в. после 1238 г. с более ранней рукописи.

А. А. Шахматов отметил известия, где текст Льв.—Тв. ближе ЛПС, чем Р.: под 6709 (1200) г. — указание на место погребения свести Всеволода; под 6710 (1201) г. — кончина Февронии, вдовы Михалки Юрьевича; под 6713 г. — редакция известий о кончине Владимира Муромского и Елены Всеволодовны.<sup>49</sup> В первых двух случаях можно предположить пропуски в

<sup>48</sup> Там же. С. 43. Н. А. Мещерский источник этого дополнения не определил.

<sup>49</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 49—52; 2) Ермолинская летопись... С. 34—35. Известие о рождении Иоанна Всеволодовича, указанное ученым, читается в Льв.—Тв. в редакции Ерм.

протографе Р.—А. из-за копирования миниатюр. В А. и Р. это не редкость. Ср. повтор фразы о затмении, предшествовавшей известию о смерти Февронии в статье 6710 г., ниже, в статье 6711 г., ошибки в статье 6657 г.<sup>50</sup> Но в известии о смерти Елены Всеволодовны именно Р.—А. дает подробный текст о монастыре, в котором была погребена дочь Всеволода, напротив, в ЛПС это все сокращено и пишется просто «въ монастыри матерни», в Льв.—Тв. явно повторен этот же текст, хотя и с ошибкой — «въ монастыри сестрине». Это позволяет предполагать, что источник Свода 1518 г. отличался от архетипа протографа Р.—А. Предположить, что протограф Р.—А. отредактировали по тексту типа Лавр.—Тр., нельзя. В таком случае следовало бы вставить и указание на место погребения Владимира Муромского, пропущенное в ЛПС и Р.—А., и даты смерти Владимира и Елены, отсутствующие только в Р.—А. (см. табл. 1).

Источником Свода 1518 г. не мог быть сам ЛПС: в Льв.—Тв. нет ни переяславской правки, ни оригинального продолжения ЛПС за вторую половину 1205 (6714)—1213 (6722) гг.<sup>51</sup> Но в Своде 1518 г. читается полностью рассказ о пострижении, смерти и похоронах Марии Всеволожей. Он кончается там, где и в ЛПС, за ним следует известие в редакции Ерм. Это ясно говорит, что источник Свода 1518 г. кончался рассказом о погребении и похвалой Марии, никакого переяславского продолжения он не имел. Подробное повествование о пострижении и смерти жены Всеволода в редакции Льв.—Тв. местами расходится с Р., местами с ЛПС, а в одном месте с ними обоими. Основная часть разночтений — мелкие, но есть и те, которые касаются смысловых различий.

В похвале Всеволожей, завершающей ту часть рассказа, где говорится о ее пострижении, в Р.—ЛПС мы видим одинаковый текст: «Проводиша ю со слезами многими, зане бяшетъ до всѣхъ преизлиха добра благоверная книгини Всеволожаа, [и бѣ — ЛПС] изъ-дѣтска въ страсть Божьемъ [нет ЛПС] [живущи — ЛПС] любяше правду и въздаючи честь епископомъ... подаваше имъ требование». В Льв.—Тв. тексту от слов «проводиша со слезами» до слов «и бѣ изъ-дѣтска» соответствует развернутая похвала, источник которой неизвестен. В Р.—ЛПС ее содержание передано одной фразой: «Зане бяшетъ до всѣхъ преизлиха добра». В летописании известны еще две похвалы Марии: краткая в Лавр., близкая ЛПС, и обширная похвала из Тр.—Сим., совпадающая с Р.—ЛПС и Лавр. только цитатами из Священного Писания. Составитель Свода 1518 г. едва ли сам придумал этот текст. Возможно, он привнес к его дополнительному владимирскому источнику (см. примеч. 51).

<sup>50</sup> Шахматов А. А. Исследование С 26—27

<sup>51</sup> Одна подробность статьи 1212 г. ЛПС находит соответствие в Льв. (но не в Гв.) — указание на возраст Всеволода. Но в Льв. текст совпадает с Тип. Синодальной редакции, а не с ЛПС «И жить отъ рожества своего 60 и 3-х, княживъ въ землѣ Ростовѣи 40 лѣтъ безъ трехъ» (Льв.—Тип.), «Княжи въ Володимери лѣтъ 30 и 6, а всѣхъ лѣтъ и 60 и 6» (ЛПС). Не совпадает ни текст фразы, ни счет лет, говорить о заимствовании здесь не приходится. В Льв.—Тв. был еще один владими́ро-суздальский источник, откуда заимствованы сообщения о неудачной попытке Андрея Боголюбского сесть в Рязани в 1154 г., сообщение, что первая битва Михалки и Всеволода с племянниками в 6684 (1175) г. была «на Дубровице у Яхробола». Под 6701 (1192) г. добавлено «Бысть знамение страшно на небеси учинися небо яко кроваво, до Юрьевския рати за 14 лѣтъ» (А. А. Шахматов считал, что здесь имеется в виду Липицкая битва 1216 г. и допущена ошибка в написании цифр — 24, а не 14. См. Исследование С 90). Под 6710 г. добавлена дата погребения Борисковны «февраля 6», в других летописях даты нет. Остальное см. Шахматов А. А. Ермолинская летопись С 34—35.

<i>Лаврентьевская и Троицкая—Симеоновская</i>	<i>Радзивиловская</i>	<i>Летописец Переяславля- Суздальского</i>	<i>Львовская—Тверская</i>
6709 (1200)	6709 (1200)	6709 (1200)	6709 (1200)
...Тое же зимы явися знамение в лунѣ мѣсяца декабрия въ 24 день, на память святыхъ мученицы Евгении. Наутрие преставися княгиня Ярославля, свѣсть великого князя Всеволода, и положена бысть в церкви святыхъ Богородица в монастыри сестринѣ.	...А тое же зимы явися знамение в лунѣ мѣсяца декабрия въ 29.	...Тое же зимы явися знамение в лунѣ мѣсяца декабрия в 24 день, и наутрие преставися княгини Ярославля, свѣсть великого князя Всеволода, и положена бысть в церкви святыхъ Богородица в монастыри сестринѣ.	...Тое же зимы преставися княгиня Ярославля, свѣсть Всеволожа, и положена бысть у Пречистой в сестринѣ монастыри.
6710 (1201)	<i>(рисунок) известия нет</i>	6710 (1201)	6710 (1201)
...Того же лѣта преставися княгиня Михалкова Феврония мѣсяца августа в 5 день, на память святого мученика Евсегины, и положена бысть в церкви святыхъ Богородица в Суждали.	Тое же зимы явися знамение в лунѣ мѣсяца декабрия в 29.	...Того же лѣта преставися княгини Михалкова Феврония на память святого мученика Евсегины и положена бысть в церкви святыхъ Богородица в Суждали.	...Преставися Михалкова княгиня, нареченна въ черничестве Феврония, августа 5. Положена бысть у святыхъ Богородице в Суздале.
6713 (1204) <i>(лакуна в Лавр.)</i>	6713 (1204)	6713 (1204)	6711 (1202)
...Тое же зимы мѣсяца декабрия в 18, на память святого мученика Севастьяна и дружины преставися Володимерь Юрьевичь муромский князь, и положенъ бысть в церкви Христоѡ (Тр.—Сим.). Того же мѣсяца декабрия в 30 на память святого апостола Тимона преставися великого князя Всеволода дщи именемъ Елена, и положена бысть въ церкви святая Богородица в монастыри, юже бѣ создала великая княгини и блаженая Всеволожа.	...Того же лѣта преставися Володимерь Гургевичь, муромский князь. Того же лѣта преставися великого князя Всеволода дщи именемъ Елена. Положена бысть въ церкви святая Богородица, юже бѣ церковь создала великая и блаженая княгини Всеволожа.	...Тое же зимы преставися Володимерь Гургевичь, князь муромский, мѣсяца декабрия в 18. Того же мѣсяца въ 30 день преставися великого Всеволода дщи именемъ Елена, и положена бысть в церкви святыхъ Богородица в монастыри матери.	...Тое же зимы преставися Володимерь Юрьевичь въ Муромѣ, декабрия 18. Того же мѣсяца 30 преставися дщи Всеволожа именемъ Елене, и положена бысть въ сестринѣ монастыри.



В похвале видно, что источник Свода 1518 г. относился к протографу Р.—А. и к ЛПС как их общий источник. О Марии в уже цитированном месте похвалы в Р. сказано «изъ-дѣтска въ страсъ Божьемъ любяше правду», в ЛПС — «и бѣ изъ-дѣтска живуши, любяше правду» и только в Льв.—Тв. фраза сохранилась в исправном виде: «Бѣ бо изъ-дѣтска въ страсъ Божьемъ живуще, любяше правду». Восстановить этот текст на основании протографа Р.—А. или ЛПС было невозможно, это можно было только списать с их общего источника.

А. А. Шахматов, считая, что источник Льв.—Тв. все же представлял собой Переяславскую летопись, может быть, только не в том виде, как она сохранилась в ЛПС, писал, что в Льв.—Тв. есть та же путаница известий под 6711—6713 гг., которую мы видим в протографе Р.—А. На самом деле ошибки в Р.—А. и Льв.—Тв. не совпадают. В Р.—А. в протографе последние листы оторвались. Лист, содержащий конец похвалы Марии в статье 6714 г., пропал, а предыдущий был вложен в рукопись, что и привело к перемещению известий второй половины 6711 (1202)—начала 6713 (1204) гг. в самый конец Р.—А., а окончания летописи — в середину статьи 6711 (1202) г.<sup>52</sup> В Льв.—Тв. на текст типа Ерм. был наложен текст типа Р.—ЛПС, причем ряд статей дублирует друг друга. Известия из Ерм. всегда стоят на правильном месте, а известия из Р.—ЛПС оказались вне хронологической последовательности. Аналогичная путаница возникла в Льв. и в статье 1152 г., там тоже на краткий текст Ерм. накладывались известия из Р.—ЛПС, из-за чего возникла дублировка известия о походе на Новгород-Северский. Приведем таблицу, из которой видно соотношение текстов и известий (см. табл. 2).

Перемещенные известия в Льв. начинаются раньше, чем в Р. Первый текст, попавший не на место в Льв., рассказ о знаменьях в конце статьи 6710 г., в Р. остался на своем месте, в середине годовой статьи 6711 г. Предположение о перемещении одного известия несостоятельно, ведь в протографе Р. оно должно было занимать меньше половины страницы. Сводчик перепутал, к какому событию относится дата, и оторвал число «мѣсяца февраля 16» от следовавшего за ним текста «приходи Роман ко Вручому на Рюрика». Сам рассказ об этих переговорах он поместил под правильным годом в следующей статье после известия о взятии Киева. Но и здесь допущена ошибка: между описанием разгрома Киева и сообщением о переговорах Романа с Рюриком у Вручего сводчик вставил рассказ из Р.—ЛПС о других переговорах, состоявшихся в следующем, 1203 г. Тогда Всеволод посылал к Роману по поводу Рюрика, который теперь сам оказался пленником захватившего Киев Романа Волынского. Сводчика могло сбить то, что текст статьи 1203 г. в Ерм. и в Р.—ЛПС значительно отличается.

Единственное перемещение, которое можно было бы объяснить путаницей в Р.—А., это перестановка известий о смерти Владимира Муромского и Елены Всеволодовны в конец статьи 6711 г. Но если бы сводчик механически следовал за своим источником, то он должен был бы захватить и известие о крестоцеловании Ольговичей и Всеволода, а оно вообще не отразилось в Льв.—Тв.

<sup>52</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 36; 2) Обзорение... С. 45—66; Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 53.

<i>Ермолинская</i>	<i>Львовская</i>	<i>Радзивилловская—Лет. Пер.-Сузд.</i>
6710 (1201)	6710 (1201)	6710 (1201)
Умер Игорь Черн. <i>нет</i> <i>нет</i>	Умерла Михалкова. (=ЛПС.) Умер Игорь. (=Ерм.) <i>нет</i> Умерла Борисковна (=Р.) (с дополнением).	Умер Игорь Черн. Умерла Михалкова (Р. <i>нет</i> ) Священие ц. Успения Влад. Умерла Борисковна
Война Рюрика и Романа, взятие Киева, посажение Ингваря. <i>нет</i>	Война Рюрика и Романа, взятие Киева, посажение Ингваря. (=Р.) Роман ходил на половцев. (=Р.) ..... <«тое же зимы знамение ...мѣсяца февраля в 16»>. (=Р.—ЛПС из 6711).	Война Рюрика и Романа, взятие Киева, посажение Ингваря Роман ходил на половцев.
	6711 (1202)	6711 (1202)
Взятие Киева Рюриком.	Взятие Киева Рюриком (=Р.) <Переговоры Всеволода с Романом о судьбе Рюрика> (=Р.—ЛПС, 6713)	Взятие Киева Рюриком.
<Тое же зимы знамение бысть> (<Р.—ЛПС), Ерм. (<МС—СІ—НІV—Р.) 16 фев. переговоры Романа с Рюриком и Всеволодом. (<МС)	16 фев. переговоры Романа с Рюриком и Всеволодом. (=Ерм.)	Знамение  16 фев. переговоры Романа с Рюриком и Всеволодом. ( <i>обрыв</i> )
	Умер Владимир Муром. (≅ЛПС) Умерла Елена Всевол. (≅ЛПС) <i>нет</i>	(6713 (1204) — окончание) Умер Владимир Муром. (Р. <ЛПС) Умерла Елена Всевол. (Р. >ЛПС) Ольговичи целовали крест.
<i>нет</i>	6712 (1203)	6714 (1205)
Переговоры Романа с Ольговичами и Всеволодом.	Переговоры Романа с Ольговичами и Всеволодом. (=Ерм.) Знамение 22 янв. (=Ерм.)	Константин послан в Новгород. Пострижение и смерть Всеволожей, похвала. ( <i>обрыв</i> )
Знамение 22 янв. (Р.—ЛПС <i>нет</i> , Сим. ≠МС <i>есть</i> )	<Константин послан в Новгород.> (≠Р.—ЛПС, 6714) Рухнула ц. Успения Рост. (=Ерм.) Поход Романа на половцев, захват Рюрика. (=Ерм.)	..... (6711 — продолжение) Переговоры Романа с Рюриком (конец). 6712 (1203) Переговоры Романа с Ольговичами и Всеволодом. 6713 (1204) Поход Романа на половцев, захват Рюрика. (ниже, другая редакция)
Поход Романа на половцев, захват Рюрика.	Поход Ольговичей на Литву. (=Ерм.) Переговоры Всеволода с Романом о Рюрике. (=Ерм.) Взятие Константинополя. (=Ерм.)	Переговоры Романа с Ольговичами и Всеволодом. 6713 (1204) Поход Романа на половцев, захват Рюрика. (ниже, другая редакция)
Поход Ольговичей на Литву. (≠Р.—ЛПС) Переговоры Всеволода с Романом. Взятие Константинополя в 1204 г. (Р.—ЛПС <i>нет</i> , Сим. <i>есть</i> )	Переговоры Всеволода с Романом о Рюрике. (=Ерм.) Взятие Константинополя. (=Ерм.)	Переговоры Всеволода с Романом о Рюрике. Ольговичи бились с Литвой. (МС=Ерм.) ..... (конец рукописи)

*Продолжение табл. 2*

Умер Олег Черниг.	Умер Олег Черниговский. (=Ерм.)	(нет)
Рухнула ц. Успения	( <i>выше</i> )	(нет)
Умер Владимир Муромский. 6713 (1205)	Умер Владимир Муромский. (=Ерм.) 6713 (1205)	
Константин послан в Новгород. Смерть Всеволожей. (=МС, МС ≠ ЛПС—Р.)	Константин послан в Новгород.. (=Ерм.) Смерть Всеволожей. (=Р.—ЛПС)	(Р.—ЛПС≠Ерм.)

Условные обозначения:

- = : тексты совпадают полностью.
- ≠ : тексты полностью различны.
- ≅ : тексты совпадают с небольшими отличиями.
- < : текст совпадает полностью, но сокращен.
- > : текст совпадает полностью, но имеет дополнения.

Т а б л и ц а 3

<i>Львовская—Тверская</i>	<i>Радзивилловская—ЛПС</i>	<i>Ермолинская</i>
6711	6713 (1204)	
Тое же зимы преставися Володимиръ Юрьевичъ въ Муроме, декабря 18.	Тое же зимы преставися Володимиръ Гюргевичъ, князь Муромский, мѣсяца декабря въ 18. (ЛПС > Р.)	
6712 (1204)		6712 (1204)
Преставися Володимерь Юрьевичъ Муромский.		Преставися Володимерь Юрьевичъ Муромский.
	6714 (1205)	
Того же лѣта посла велики князь Всеволодь сына своего Константина въ Великий Новгородъ.	Марта в 1... посла велики князь сына своего Константина у Великой Новгородъ, а Святослава выведе къ собѣ.	
6713 (1205)		6713 (1205)
Князь велики выведе сына своего Святослава, бѣ бо еще малъ, и посла Костентина въ Великой Новгородъ.		Князь велики выведе сына своего Святослава из Новгорода, бѣ бо еще малъ, а дасть имъ старѣшаго Константина.

Известия о переговорах Романа со Всеволодом в 1203 г., о смерти Владимира Муромского и отправке Константина дублируются. Причем один раз они даются в редакции Р.—ЛПС, а второй раз в редакции Ерм.

Источник Свода 1518 г. (Льв.—Тв.) оканчивался статьей 1205 г. о смерти и погребении Марии Всеволожей. Он не содержал переяславских вставок и переяславской правки текстов. В тех случаях, когда Р. совпадала с предшествующими ей летописными сводами (Лавр.—Тр.—Сим.) и расходилась с переяславской редакцией, этот источник неизменно следовал варианту Р., а не ЛПС. Этот текст отражал все редакционные отличия, противопоставляющие Р. и ЛПС всем другим летописям. Источником Льв.—Тв. не мог быть протограф Р.—А. Когда переписывали в конце XV в. (1490—1500-е гг.) списки Р. и А., в нем отсутствовала последняя страница

с окончанием рассказа о смерти и погребении Всеволожей. Протограф Р.—А., как видно из его сличения с ЛПС и источником Льв.—Тв., был скопирован довольно небрежно, с многочисленными пропусками, были допущены ошибки при копировании в него миниатюр. Последние составитель Свода 1518 г. мог легко исправить, но он не мог восполнить пропущенные известия (например, сообщение о рождении Гавриила и свадьбе Константина под 6704 г.). Если он текст Ерм. заменял на текст, читающийся в Р.—ЛПС, следовательно, его источником была летопись типа Р. без переяславской редакторской правки, но без ошибок и лакун протографа Р.—А.

Против предположения, что это была рукопись XIII в., с которой после 1238 г. копировали список-протограф Р. и А., говорит анализ статьи 1204 г. о смерти Елены Всеволодовны. Источник Льв.—Тв. приводит, как и ЛПС, даты смерти Елены Всеволодовны и Владимира Муромского, в Р.—А. дат нет, но есть подробное указание на место погребения, отсутствующее в ЛПС и Льв.—Тв. (см. Табл. 1). Отсутствие ошибок Р.—А. можно объяснить обращением к протографу их протографа, но это не объясняет, откуда появились даты, которых нет в Р.—А., и почему было выпущено сообщение о церкви, в которой была погребена Елена. Как уже говорилось, правка протографа Р.—А. по летописи типа Тр. исключается, так как все остальные подробности о Владимире и Елене, даже читающиеся в ЛПС, в Р.—А. не вошли.

Источником Льв.—Тв. не мог быть и сам ЛПС, так как в нем не отразились ни оригинальная переяславская часть за 1205—1213 гг. (вторая половина статьи 6714—6722 гг.), ни переяславские дополнения и переяславская правка за 6694—6696 гг. Под 6683—6685, 6693—6696 гг. в Своде 1518 г. ряд текстов сокращен или оставлен в редакции Ерм., но тексты, читающиеся полностью (упоминание об отъезде Ярополка в Переяславль и осаде Владимира под 6683 г., о свадьбе Ярополка под 6683 г., об отношениях с Рязанью под 6694—6695 гг.), совпадают с Р.—А., а не с ЛПС. Характерна правка в статье 6685 г. в речи переяславцев, обращенной ко Всеволоду. Сводчик оставил текст из Ерм., отсутствовавший в Р.—ЛПС, а следовавший за ним пропуск восполнил именно из Р.—А., следовательно, текста ЛПС он не знал: «Богъ съ тобою и твоя правда» (Ерм.), «а насъ перестоявь, а то ему жены и дѣти» (Р.—А.).

Следовательно, источником Свода 1518 г. (Льв.—Тв.) был третий текст, соотносимый с Р.—А. и ЛПС. Это подтверждает и то, что в статье 6665 г. составитель Свода сам добавлял указание на место достройки церкви Спаса (Суздаль), а не взял сообщение о Переяславле, читающееся в Р.—А. и ЛПС. Очевидно, в его источнике его не было.

Как будет показано далее, летопись, предшествовавшая своду, отразившемуся в Р. и ЛПС, была доведена до 1203 г. Этот текст сохранился в летописании Юрия (МС—Ерм.) и Константина Всеволодовичей (Лавр.—Тр.—Сим.). Не случайно, что именно под 1203 г. в Р. помещена последняя миниатюра, изображающая пострижение Рюрика Киевского по приказу Романа. Все остальные события 1204—1205 гг., даже смерть и погребение жены великого князя, не иллюстрированы. Как неоднократно отмечали исследователи, по сравнению с предыдущими летописями в Р.—А. была проведена значительная правка: добавлено имя Всеволода, модернизирован язык XII в., сокращены полные датировки по числу и церковному празднику и др. Возможно, такую правку было сложно вести одновременно с иллюстрированием рукописи. Тогда вначале должен был быть изготовлен Черновой список, с которым и вели работу художники-миниатюристы. События после 1203 г. в Черновом списке и в беловом иллюстрированном

экземпляре приписывались иногда порознь. Это подтверждает различие в тексте статьи 1204 г.

Свод-предшественник иллюстрированного, кончавшийся 1203 г., тоже не был брошен. Это подтверждается тем, что в 1205 г. он был положен в основу собственного летописания Константина Всеволодовича, а позднее в составе Владимирского великокняжеского свода вошел в великокняжеское летописание Юрия Всеволодовича (1212—1216, 1217—1238). Судя по всему, Свод 1203 г. продолжали наращивать приписками вплоть до смерти самого Всеволода (1212 г.). В нем содержалась наиболее подробная редакция сообщений 1204 г. о смерти и погребении Владимира и Елены, были отредактированы и последние известия 1203 г. о судьбе Рюрика Киевского. Рюрик был пострижен в конце 1203 г., Мария Всеволожая умерла 2 марта 1205 г. На работу над беловым списком вполне могло уйти около полутора лет. На то, что сохранившийся в Р.—А. и Лавр.—Тр.—Сим. текст о монастыре, в котором была погребена Елена, был написан уже после смерти его основательницы Марии, указывает приданный ей эпитет. Она названа «блаженной», а при жизни князей обычно именовали «христолюбивыми, боголюбивыми, благоверными». Известие о смерти Марии было последним, внесенным в текст летописи в 1205 г. Когда летописец Ярослава Всеволодовича взял для работы Свод, то уже рассказ о смерти Романа Волынского, походе Рюрика на Галич и другие он писал самостоятельно. Следовательно, 1205 г. был действительно годом окончания данного свода, и его с полным основанием можно называть Сводом 1205 г.

По своему характеру это был великокняжеский свод, составленный при дворе Всеволода Владимирского и направленный прежде всего на восхваление своего князя. Он сохранился в двух видах: иллюстрированный дошел до нас в списках Р. и А., Черновой послужил основой для Переяславского летописания Ярослава Всеволодовича в XIII в. и в XVI в. — источником дополнений для составителя свода 1518 г. Переяславский летописец дошел в списке Архивском полностью, а в Никифоровском — в отрывке. Свод 1518 г. полностью сохранился в Львовской летописи, а в 1534 г. он был использован как источник составителем Ростовского свода. Фрагмент его работы сохранился в Тверской летописи.

### Свод 1203 года

При выявлении особенностей свода, лежавшего в основе Р.—ЛПС (Свода 1205 г.), обычно опираются на текст Лавр. Но, как уже отмечалось, в Лавр. под 6711 (1202) г. начинается лакуна, которая охватывает все статьи до конца 6713 (1204) г. Сохранившийся отрывок статьи 6713 г. в Лавр. уже показывает сходство с Сим. и расхождение с Р.—ЛПС. В Лавр.—Тр.—Сим. нет известия о крестоцеловании Ольговичей, отличается редакция известия о смерти Елены Всеволодовны. Лавр. мало подходит для выделения свода-предшественника свода 1205 г. еще по одной причине: в ней сохранился не Ростовский свод в чистом виде, а его слияние с Владимирским великокняжеским летописанием.<sup>53</sup> Насонов полагал, что в отношении сходства с Владимирским сводом Юрия Лавр. и Тр. идентичны, но это не так. Расхождений немного, но они очень значительны: статьи 1205, 1228—1231 гг.<sup>54</sup> Свод Юрия, сохранившийся в составе «особой обработки» обще-

<sup>53</sup> Приселков М. Д. История... С. 87—88; Насонов А. Н. История... С. 192—196. Приселков относил слияние к 1239 г., Насонов — к 1281-му.

<sup>54</sup> Шахматов А. А. Обзорение... С. 38.

русского свода, кончавшегося 1418 г., Насонов считал начинающимся с 1207 г.<sup>55</sup> Но в его основу было положено уже существовавшее Владимирское великокняжеское летописание, поэтому логично искать рубеж, где начинают расходиться летописи трех братьев-Всеволодовичей, раньше.

Своды, предшествующие ЛПС и Р., датировались по-разному. Шахматов считал, что это был Свод 1185 г., а уже Свод 1193 г. отражал редакционные изменения типа Р.—ЛПС.<sup>56</sup> Приселков считал, что непосредственным предшественником был свод 1193 г.<sup>57</sup> Г. М. Прохоров указывал, что можно выделить рубежи 1175—1177 и 1185 гг.<sup>58</sup> Сравнение летописных текстов за XII в. по Лавр.—Тр.—Сим. (Летописание Константина), МС—Ерм. (Летописание Юрия), Р.—А. и ЛПС показывает, что, за исключением Р. и ЛПС, где представлена редакция Свода 1205 г., остальные летописи мало отличаются друг от друга. Наибольшую сложность здесь представляет работа с МС—Ерм., «особой обработкой», но, если выделить материал из Общерусского свода, южнорусского источника за 1111—1196 гг. и НІ,<sup>59</sup> то мы получим текст, очень мало отличающийся от Лавр.—Тр.—Сим.

1205 г. представляет совершенно другую картину. Здесь отличается и состав статей, и редакция известий. Рассказ о погребении и смерти Всеволожей в Своде 1205 г. уникален и не повторяется никакой другой летописью. Краткое сообщение об отправке Константина на первое его самостоятельное княжение в Новгород в Своде 1205 г. и в Своде Юрия, который здесь, очевидно, наследует традицию летописания своего отца, отличаются (см. Табл. 3). Свод Константина вначале дает фразу в редакции Р.—ЛПС (Свода 1205 г.), а затем переходит на собственное изложение: обширный панегирик своему князю, подробный рассказ о его отъезде с включенным поучением Всеволода сыну: «Месяца марта в 1 день... Всеволод велики князь посла сына своего Константина Новгороду великому на княжение. И бысть радость велика въ градѣ Володимери, яко же рече Давидъ пророкъ: „Сии день, еже сотвори Господь...“» (ср. Табл. 3).

Дальше Лавр. дает вариант, слитый с великокняжеским летописанием, а Тр.—Сим. — первоначальный вариант Ростовского летописца. Там помещен обширный рассказ о пострижении Всеволожей. Перед отъездом Константин посещает мать, при этом она произносит поучение, часть которого просто списана с поучения Ярослава Мудрого в Повести временных лет. Плач Константина по матери также почти дословно списан с плача Бориса по отцу из Анонимного Сказания о Борисе и Глебе.<sup>60</sup> Характер компиляции указывает на руку того же человека, который составил и рассказ об отъезде Константина, сохранившийся не только в Тр.—Сим, но и в Лавр. Там он столь же бездумно вложил в уста владимирцам, скорбящим по уезжающему в Новгород князю, слова из погребального плача по Андрею Боголюбскому из Владимирской летописи. Рассказ о смерти Марии в МС—Ерм. сокращен до одной фразы. Возможно, что в летописании Всеволода он был столь же краток. Со второй половины статьи летописи расходятся полностью. В Тр.—Сим. есть известие о походе Всеволода на волжских болгар, в Своде Юрия и Лавр. — нет; не совпадают известия о смерти Романа Галицкого

<sup>55</sup> Насонов А. Н. История... С. 210—225.

<sup>56</sup> Шахматов А. А. 1) Исследование... С. 67—75; 2) Обзорение... С. 17—18, 53—54.

<sup>57</sup> Приселков М. Д. История... С. 64—87.

<sup>58</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 70—72.

<sup>59</sup> Насонов А. Н. История... С. 262—270; Лурье Я. С. Общерусские летописи... С. 153.

<sup>60</sup> Тот же текст с небольшими изменениями (перестановка частей в поучении Марии, сокращения) передается в Никоновской летописи.

и Волинского, о возвращении Рюрика на великокняжеский стол в Киев. В Тр.—Сим. нет известий Свода Юрия и Лавр. о походе рязанских князей на половцев и о захвате Ростиславом Рюриковичем Вышгорода. С 1206 г. изложение в Тр.—Сим. и Своде Юрия больше совпадает. Каждый летописец превозносит своего князя, и это приводит к появлению других редакций одних и тех же известий. В Своде Юрия, наследовавшем Владимирский великокняжеский свод, лучше сохранился фонд известий о Южной Руси, представленный в Лавр.—Тр.—Сим. в урезанном виде.<sup>61</sup>

ЛПС со второй половины 1205 г. дает совершенно самостоятельное изложение.

Летописи начинают расходиться еще с середины 1202 г. В Тр.—Сим. нет сообщения о знамении «потече небо» осенью 1202 г., но в Тр.—Сим. есть знамение 22 января (явление «4 солнц»), которого нет в Р.—ЛПС. В Своде Юрия есть и те, и другие, были они и в Общерусском своде (СІ—НІV). Следовательно, можно предполагать, что в линии Всеволодова Свода были после 1205 г. соединены и те, и другие. Под 6710/11 (1202)—6711/12 (1203) гг. в Константиновом своде сохранилась первичная по сравнению со Сводом Юрия редакция известий. В Своде 1205 г. представлена та же первичная редакция, но состав статьи перекомпонован. Изложение с 1204 г. в Константиновском летописании и в Своде 1205 г. становится совершенно разным. В Р.—ЛПС нет упоминания о взятии Константинополя, падении церкви Успения в Ростове, смерти Олега Черниговского. В МС и во всех летописях группы «особой обработки»<sup>62</sup> статья 1204 г. осложнена обширным рассказом о взятии Царьграда из Общерусского свода. Возможно, поэтому выпали некоторые известия, которые должны были бы там быть: смерть Елены Всеволодовны и затмение, связанное с падением Константинополя.

В статье 1203 г. ясно виден шов, где сходятся этапы работы разных летописцев. В статье рассказывается о конфликте между Романом Волинским и Рюриком Киевским, бывшим тестем Романа, с дочерью которого он развелся после памятных событий 1196 г. После зимнего похода на половцев Роман захватил Рюрика и постриг в монахи вместе с тещей и бывшей женой. Всеволод послал к Роману и уговорил его отпустить сыновей Рюрика, а старшего, Ростислава, женатого на дочери Всеволода, сделал киевским князем.

В МС—Ерм. и Тр.—Сим. компоновка статьи совпадает: сначала рассказывается о походе на половцев и захвате Рюрика, потом о походе Ольговичей на Литву. Завершается статья рассказом о переговорах Всеволода с Романом. В Своде 1205 г. (Р.—ЛПС) события зимы 1203 (поход на половцев Романа и захват Рюрика, поход Ольговичей на Литву) и весны 1204 г. (переговоры Всеволода с Романом) отнесены к началу 1204 (6713) г. В обоих вариантах (Свод 1205 г. и МС—Ерм. и Тр.—Сим.) читается одна и та же редакция сообщения о походе Романа, захвате Рюрика и походе Ольговичей. В МС—Ерм. текст Владимирского летописания заменен на текст из НІ в сообщении об Ольговичах. Рассказ о переговорах Романа со Всеволодом во всех трех летописных сводах (1205 г., Константина и Юрия) отличается концовкой. В Р.—ЛПС не названы имена сыновей Рюрика, а завершающие фразы литературно не отделаны и больше похожи на черновой набросок. В МС—Ерм. названы имена сыновей Рюрика — Ростислав и

<sup>61</sup> Ср. в МС под 6719, 6720, 6721, 6722, 6726, 6727, 6736 гг.

<sup>62</sup> Кроме Тип., которая повторяет вариант Сим. и Ник.: «Того же лета приходиша фязи на Царьградъ и взяша и, в вѣру свою уставиша, и церковь разграбиша, и многа зла створиша грекомъ».

<i>Летописец Константина</i> (Тр.—Сим.)	<i>Свод 1205 г.</i> (Р.—ЛПС)	<i>Свод Юрия</i> (МС)
<p>Тои же зимы бйшася Ольговичи съ Литвою.</p> <p>...Романъ же послуша великого князя, и зятя его пусти, и бысть князь Киевский, и брата его пусти Володимера. И посади зятя своего Ростислава в Киевѣ.</p>	<p>...Романъ же послуша великого князя и зятя его пусти, и бысть князь Киевский, и брата его пусти.</p>	<p>Побѣдиша князи Ольговичи Литву и избиша ихъ 1000 и 700. (НІ)</p> <p>...Романъ же послуша великого князя Всеволода и отпусти зятя его Ростислава, и брата его Владимира. Князь же велики Всеволодъ посади зятя своего Ростислава въ Киевѣ.</p>
<p>Тои же зимы бйшася Ольговичи с Литвою.</p>		

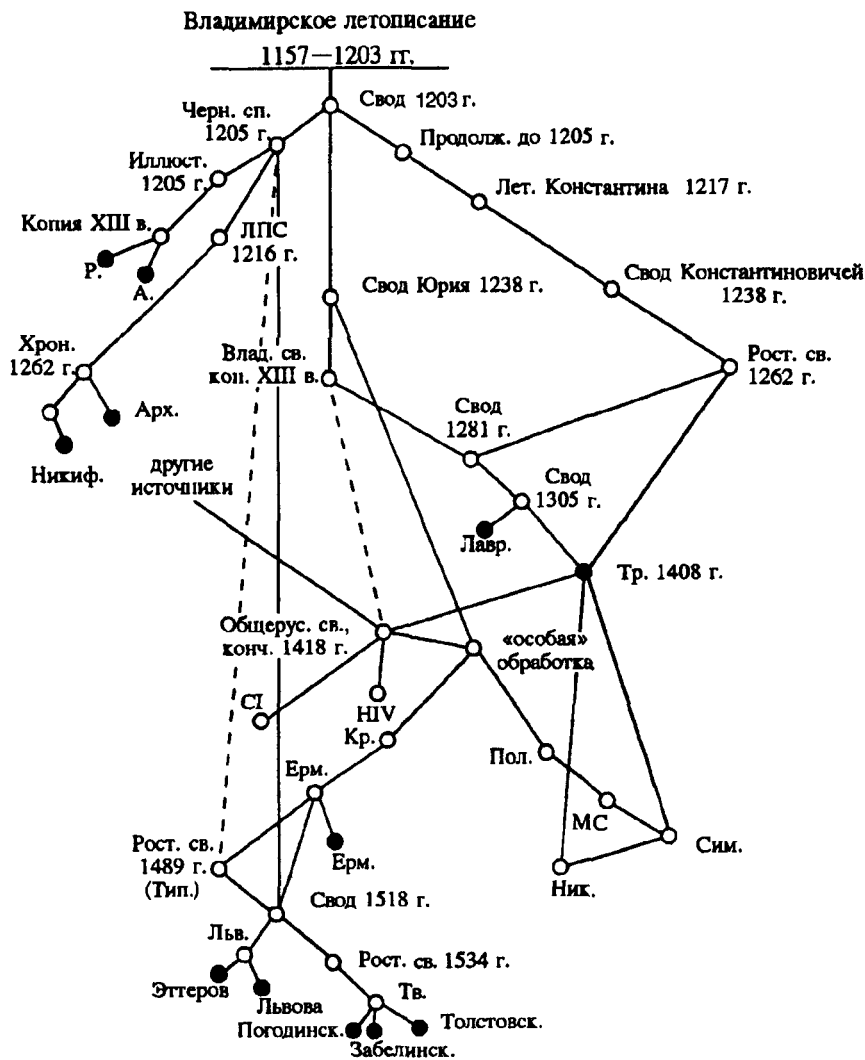
Владимир, текст отличается плавностью и логичностью изложения. В Тр.—Сим. текст соответствует Р.—ЛПС, но к последней фразе приписаны слова из МС. Рассказ о Рюриковичах читается в выписке Н. М. Карамзина (Т. 3, примеч. 110), и нет никаких сомнений, что перед нами редакция Тр., бывшая основным источником Общерусского свода, кончавшегося 1418 г. Следовательно, влияние МС (в СІ—НІV такого текста нет) на Тр. исключается. (см. Табл. 4).

Первоначальной явно была компоновка статьи в Тр.—Сим. и МС—Ерм., когда о событиях рассказывалось в хронологическом порядке. В Своде 1205 г. была предпринята перегруппировка по тематическому принципу: сначала рассказывалось все о Рюрике, потом добавлялось об Ольговичах. Так как все завершилось, очевидно, весной 1204 г., то и начало истории было отнесено в 1204 г., при этом неверную датировку получил поход Ольговичей. В НІ он датирован, как и в Тр.—Сим., зимой 1203 г.

На первоначальном этапе рассказ о Рюриковичах был записан не вполне литературно обработанным. Наследование летописанием Константина именно этой записи подтверждает гипотезу М. Д. Приселкова и А. А. Шахматова о его происхождении непосредственно от свода-предшественника Р.—А. с дополнениями до 1205 г. Приселков указывал, что свод Юрия должен происходить от более позднего Владимирского летописания.<sup>63</sup> Действительно, свод Юрия содержит более позднюю завершенную редакцию. Мы видим, что параллельно с работой над Сводом 1205 г. продолжалось наращивание приписками летописи, доведенной до 1203 г. 1204 г. — год интенсивной работы над беловым списком Свода 1205 г. характеризуется наибольшим расхождением летописей между собой. 1205 г. — последний год в Иллюстрированном своде (Р.—ЛПС) и первый год в Летописце Константина, который, как можно предполагать, откололся от линии великокняжеского летописания в то время, когда Константин уехал в Новгород. 1205 г. летописец Константина, очевидно, формировал самостоятельно (его князь уехал в самом начале года), потому и включил известия, которых нет в Своде Юрия, сам от себя, а некоторые в собственных редакциях. Вследствии незавершенный вариант рассказа о Рюриковичах был исправлен. Такую сверку с великокняжеским летописанием, проведенную либо по приезду в Ростов на княжение в 1207 г., либо после занятия Константином великокняжеского стола в 1216 г., есть все основания предполагать: с 1206 г.

<sup>63</sup> Приселков М. Д. История... С. 89.





Владимирское летописание XIII в. и позднейшие летописные своды.

между обеими летописями наблюдается очень большое сходство. Слияние двух типов рассказа летописец Константина провел, как всегда, неудачно. Он просто приписал к словам «брата его пусти» имя княжича, Владимир, и последнюю фразу из великокняжеского варианта. Так у него получилась дублировка известия о посажении Ростислава в Киеве.

В отличие от Летописца Константина, который получил Свод 1203 г. в неизменном виде и больше уже к нему не возвращался, летописец Юрия наследовал великокняжеский свод Всеволода, где приписки от 1203 г. до 1212, как мы видели на примере статьи 1203 г., могли редактироваться. Уже при Юрии, в 1212—1216 (первое княжение) или в 1217—1238 (после смерти Константина), было произведено редактирование Владимирского летописания задним числом. В статье 1207 г. появился подробный рассказ о военных подвигах Юрия, в статье 1211 г. в благоприятном для Юрия свете трактовался конфликт Константина с отцом. Оба летописца не вносили в свой текст ничего из редакционных изменений, внесенных в свод 1205 г.

Кто же мог быть составителем Свода 1205 г.? Под 1198 г. в Тр.—Сим., под 1202 в МС—Ерм., под 1205 в Лавр. наблюдается переход с ультрамартовского стиля на мартовский. Это явный показатель смены места летописания. Насонов предполагал, что в XIII в. великокняжеское летописание ушло от клира Успенского собора во Владимире и переместилось в Рождественский монастырь.<sup>64</sup> Игуменом там в 1203—1213 гг. был Симон, духовник княгини Марии, верный сподвижник Юрия в борьбе за власть в 1212—1216 гг., с 1213 г. епископ Владимирский. Ему же принадлежит авторство Киево-Печерского патерика. Насонов предполагал, что именно он работал над летописанием Юрия. Возможно, что он работал еще над Сводом 1205 г. В рассказе о погребении Марии он упоминается дважды. Это предположение как будто противоречит тому, что Свод 1205 г. никак не отразился в летописании Юрия. Но в 1213—1216 гг. перед Симоном стояла более срочная задача: редактирование той части летописания, которая касалась его князя Юрия, а не Юрьева покойного отца. Г. М. Прохоров отмечал, что для летописца княгиня Мария была близким человеком,<sup>65</sup> для Симона она была духовной дочерью.

<sup>64</sup> Насонов А. Н. История... С. 199—201.

<sup>65</sup> Прохоров Г. М. Радзивилловский список... С. 73.

Г. М. ПРОХОРОВ

**«Посторонние статьи»  
(в том числе Послание мудрого Феофана)  
в Погодинском № 27 Апостоле и «Слово о житии  
и о преставлении» Дмитрия Донского**

**Погодинский № 27 Апостол**

В пергаменной — судя по всему, XIV или начала XV в. — рукописи находится Послание, совпадающее, как оказалось, с частью «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русаго». Что же это за рукопись и каково соотношение этого Послания со «Словом» о Дмитрии Донском?

Рукопись эта — Погодинский № 27 Апостол,<sup>1</sup> хранящийся в РНБ в Санкт-Петербурге. Наряду с текстом Апостола в ней содержится несколько «посторонних», по выражению Г. А. Воскресенского, статей.<sup>2</sup> За исключением последней, молитвы, это послания. На первое из них (л. 13—13 об.) обратил мое внимание А. А. Алексеев как на совпадающее с Письмом, которое я увидел и выделил в «Слове» о Дмитрии Донском.<sup>3</sup>

Погодинский Апостол принадлежит — это установил Г. А. Воскресенский — к группе списков новозаветных текстов, по редакции и почеркам близких к Чудовской рукописи Нового Завета, связанной с именем митрополита всея Руси Алексея (1354—1378). Это: хранившееся до революции в ризнице Троице-Сергиевой лавры «Четвероевангелие XIV в. преп. Никона, Радонежского чудотворца» (ныне: РГБ, ф. 304, III, № 6/М. 8652) и «Четвероевангелие XIV в. Императорской Публичной библиотеки в собрании гр. Ф. И. Толстова»<sup>4</sup> (ныне: РНБ, Q.п.1.1). В настоящее время эта группа расширена тремя списками Апокалипсиса, сделанными с Чудовского

<sup>1</sup> См. о нем: Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол и Чудовская, усвояемая святителю Алексию, рукопись Нового Завета // Статьи по славяноведению / Под ред. В. И. Ламанского. СПб., 1904. Вып. 1. С. 1—29; Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 38.

<sup>2</sup> Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол... С. 5.

<sup>3</sup> См.: Прохоров Г. М. 1) Непонятый текст и Письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русаго» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 229—247; 2) Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. С. 88—98.

<sup>4</sup> Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол... С. 1.

Нового Завета (РГБ, ф. 304, № 710; ф. 310, № 1; РНБ, Q.п.1.6),<sup>5</sup> и одним списком Евангелия (РНБ, собр. Погодина, № 21, — недавняя находка Т. В. Ткачевой).

Погодинский № 27 Апостол — цитирую опять Г. А. Воскресенского — «писан на 122 листах в 8-ку, на довольно тонком и гладком пергамене, в два столбца по 37 строк (до 110-го листа, а отселе до конца рукописи по 30—31 строк) мелким и четким полууставом XIV в. ... Правописание русское. Переплет старый кожаный, застежки оторваны. Формат близко подходит к Чудовской и к двум вышеуказанным спискам Четвероевангелий. ... Полууставной почерк и орнаменты (простые писанные киноварью заставки и заглавные буквы) тоже близко сходны во всех четырех рукописях и предполагают одну и ту же школу. Только в Погодинском Апостоле меньше заставок, чем в Чудовской рукописи».<sup>6</sup>

Своим текстом этот Апостол являет собой, считает Г. А. Воскресенский, «точную копию с Чудовской рукописи Нового Завета», причем «список весьма исправный»: он «восполняет пропуски, исправляет ошибки и указывает чтения Чудовского списка в местах загрязненных, выцветших, вообще не ясных и неразборчивых, каковых здесь не мало».<sup>7</sup> «Что Чудовская рукопись послужила оригиналом для Погодинского Апостола, а не наоборот, доказательством этого служит то, что Чудовский список по почерку и правописанию древнее Погодинского. Чудовская рукопись написана в половине XIV в. ... Дело представляется так, что изготовленный в Константинополе самим ли святителем Алексием, или по его поручению кем-либо из русских, живших тогда в Константинополе в Студийском монастыре и занимавшихся списыванием славянских книг Священного Писания и богослужебных для отсыла их на Русь, ныне Чудовский список Нового Завета был принесен в Москву и здесь сделано было с него несколько более или менее точных копий...».<sup>8</sup>

По устно сообщенному мне мнению А. А. Алексеева, Погодинский Апостол, являясь копией Чудовского Нового Завета, носит при этом следы дополнительной сверки текста с греческим оригиналом. Во всяком случае, принадлежность этого Апостола к группе рукописей, текстом, почерком и оформлением близких к знаменитому, традицией связываемому с именем митрополита Алексея, ныне исчезнувшему (сохранившемуся только в фототипическом издании)<sup>9</sup> Чудовскому Новому Завету, как и то, что он написан позже него, вне сомнений. Эти рукописные книги происходят, по-видимому, из библиотек московской церковно-правительственной и монастырской околomosковской элиты. В частности, в XV в. «Погодинский № 27 Апостол принадлежал, — пишет Г. А. Воскресенский, — митрополиту Филиппу, как видно из древней записи на 1 листе: „Аплѣ в чѣ митрополичь,

<sup>5</sup> См.: Алексеев А. А. 1) Кирилло-Мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы: (Переводы св. Писания в славянской письменности) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1988. С. 145, примеч. 59; 2) Рецензия на немецкий репринт издания Чудовского Нового Завета // Вопросы языкознания. М., 1990. № 5. С. 144.

<sup>6</sup> Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол... С. 1—2.

<sup>7</sup> Там же. С. 6, 29.

<sup>8</sup> Там же. С. 29.

<sup>9</sup> Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексея, митрополита Московского и всея Руси. Фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского. М., 1892; немецкое воспроизведение этого издания: Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Mitropolit von Moskau und ganz Russland. Phototypische Ausgabe von Leontij Mitropolit von Moskau. Moskau, 1892, mit einer Einleitung herausgegeben von Werner Lehfeldt. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1989.

Филипп<sup>В</sup>. Это, надобно полагать, — считает он, — митрополит Филипп I (1464—1473), тот, который предпринял постройку нового Успенского собора в Москве...».<sup>10</sup>

### «Посторонние статьи»

Г. А. Воскресенский отметил наличие в Погодинском № 27 Апостоле «посторонних статей»: «На лл. 13—14 почерком более крупным и менее тщательным написаны две посторонние статьи. Первая под заглавием „Послание мужа мудра къ преподобну мужю, именем Феофан, а емуже посла имянуется Прохорос“ ... Вторая статья — поучение отца духовного к сыну духовному об обязанностях в отношении к церкви и друг к другу».<sup>11</sup> О первой «посторонней статье», Послании Феофана Прохоросу, мы будем говорить подробно после того, как познакомимся с остальными.

«Вторая статья» (л. 13 об.—14) написана более бледными, нежели предыдущая, чернилами, другим, но похожим почерком (см. рис. 2) и начинается словами: «Всечестнѣйший о Святѣмъ Дусѣ възлюбленный господине имярек! Многогрѣшный имярек челом бьет: благодать буди и мирь от Бога твоей святыни, — наше убо и смиренье и прашает и волю дает твоему боголюбью». Названия в рукописи она не имеет и представляет собой, на мой взгляд, два слитых друг с другом послания. В первом автор учит своего светского духовного сына правильно веровать, почитать церковь и почтительно относиться к нему, своему духовному отцу: «Цѣло имѣй мудрованье православным догматом и почитай матере твоя, Церковь, яже о Святѣмъ Дусѣ тя вздои, Исус Христомъ о Бозѣ мною на главу твою вѣнецъ возложи. Аще бо плотскія твоя родителя должень еси стыдѣтися и почитати, и множае паче еже о Дусѣ Божьи тя родивших предпочитати: они убо временный животь чадом дают, сия же вѣчный животь пороженья ради ходатайствуют. Почти убо Церковь, яко да почтень будеши от Бога».<sup>12</sup> При этом автор отмечает как уже проявившееся почтение к священникам со стороны адресата: «Священники почтили е (!) еси, отче пречестнѣйший, господин имярек, яко отца духовныхъ и ходатая нам к Богу», — и объясняет: «Честь бо священническая от Бога всходить».

Хотя адресат и называется здесь «отче пречестнѣйший», он навряд ли священник или просто-священник, поскольку говорится о его отношениях к священникам. Это должен быть человек важный, начальствующий («Державною ти рукою възхити мя от врага душегубнаго...», «Повѣж нам, ... гдѣ пасеши овца своя...»), имеющий слуг, в обществе почитаемый («Якоже бо тебе ради твоя слуги почитати праведно есть...»), влиятельный, оказавшийся способным «своими молитвами» повлиять на архимандрита, от которого автор как монах зависел («...твоими святыми молитвами архимандрит, господинь имярек, добрь до нас вельми»). Явно, духовным сыном автора, адресатом послания, был какой-то большой начальник, может быть, князь, если не митрополит.

Послание это кажется неоконченным, обрывающимся на словах «Просвѣти нас, напои нас, доведи нас. Елма убо»: непосредственно тут же, следом, без какого-либо выделения, как продолжение фразы читаем, как

<sup>10</sup> Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол... С. 2.

<sup>11</sup> Там же. С. 5.

<sup>12</sup> Полностью текст этого послания см. в Приложении 2.

мне кажется, начало второго (а считая по порядку в рукописи, третьего) послания: «Всечестнѣйшему господину и отцу моему имярек. О Святемъ Дусѣ възлюбльный кирь имярек! Наше убо смиренье пращает и волю дает твоему боголюбью: благодать буди и мирь от Бога твоей святыни» (текст местами читается с трудом; см. рис. 3).<sup>13</sup> Эти слова, если их расставить чуть иначе, почти полностью совпадут с началом предыдущего послания, второй в рукописи «посторонней статьи» (ср: «Всечестнѣйший о Святемъ Дусѣ възлюбленный господине имярек! Многогрѣшный имярек челом бьет: благодать буди и мирь от Бога твоей святыни, — наше убо и смиренье и пращает и волю дает твоему боголюбью»).

Похоже, что автор второго из этих двух слитых посланий тоже духовный отец адресата, ибо и он («наше убо смиренье») «пращает и волю дает» адресату («твоему боголюбью»). Сходство выражений побуждает думать, что во «второй статье» слиты послания одного духовного отца двум духовным детям.

Вторым духовным сыном (получателем третьего, по нашему счету, послания) должно быть тоже очень влиятельное лицо: «Ты бо обладаеши всѣми», — пишет ему автор. Но на этот раз это монах, поскольку он называется в послании «преподобством» («благодать Божия и мирь да будет с твоим преподобством»). Монах, который обладает «всеми», — это, кажется, должен быть глава церкви или замещающее его лицо.

Оканчивается послание словами: «Емуже благодать, Сдѣявшему вся и Дѣющему в наше спасенье, в вѣки аминь».

Кроме того, в рукописи (л. 109 об.—110) помещается еще одно послание (см. рис. 4). У него, как и у второго и третьего, нет заглавия. За ним (л. 110) следует молитва. Г. А. Воскресенский и их отметили как «две посторонние статьи (написаны более крупным почерком)».<sup>14</sup> Четвертое «постороннее» послание в Погодинском Апостоле начинается словами: «Не незнаема суть твоей священѣй души, о честная мнѣ главо, многожелѣнный и иже о Святѣмъ Дусѣ възлюбленне отцемъ отче кирь Иоан (или: Иона, — «н» выносное. — Г. П.), или ино имя рещи, священннй, иже в Святемъ Еуаггельи убогыя вдовы 2 цять...».<sup>15</sup>

Любопытно, что написав — видимо, «с разгона», не собираясь этого делать, — имя получателя (Иоанн или Иона), автор, кажется, спохватился, но решил не стирать, а «деконкретизировать» его, сделать не обязательным, и добавил: «или ино имя рещи».

Здесь речь идет о выполнении какого-то повеления адресата («Принашаю ти плоды от твоея росы рожены. Приими убо, приими от нас весело твоихъ повелѣний орудье»), причем автор настоятельно просит того поделиться с ним благами, имеющими отношение к «телесным требованиям» («не сам един благыхъ възспремля имѣй, но и недостатком нашим отчасти възпомина-тель буди»). Оканчивается это послание словами: «...да исправится тобою желаемое и нами на волю Божию. Спасайся о Господи». В данном случае автор писал, как кажется, к равному ему по социальному положению человеку.

Последняя «посторонняя статья» — небольшая молитва, которую Г. А. Воскресенский счел незавершенной. У молитвы две части. Первая начинается обращением к Святой Троице: «Святая Троице единосущная, и неодоержимая деръжаво, и нераздѣлимое царство, иже всѣх благыхъ виновна!». Далее —

<sup>13</sup> Полностью текст этого послания см. в Приложении 3.

<sup>14</sup> Воскресенский Г. А. Погодинский № 27 Апостол... С. 6.

<sup>15</sup> Полностью текст этого послания см. в Приложении 4.

просьба о благоволении, отмытии скверны и просвещении смысла, относящаяся — это четко выражено — к настоящему моменту в жизни молящегося: «Благоволи в настоящий сий час и о мнѣ грѣшнѣмъ, и вся отмый скверны, и просвѣти ми смыслъ...» (см. рис. 5).<sup>16</sup> Насколько я могу судить, эта молитва не общепринята в церкви, и потому представляется мне индивидуальной, собственной авторской. Далее, за словами «...яко да въсегда вспѣваю Тя, и славослова, и глаголя» указано начало литургического песнопения: «Един святъ, един...». И это конец, но тут дописывать нужды не было (как ирмосы в начале песен канонов), потому что ясно, что должно следовать: «...Господь, Иисус Христос, в славу Бога-Отца, аминь». Так что молитву можно считать завершенной.

Вернемся теперь к первому посланию — некоего мудрого Феофана к некоему преподобному Прохоросу, потому что именно оно совпадает с частью текста «Слова о житьи и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго», и это придает ему право на наше особое внимание.

### Послание мудрого Феофана преподобному Прохоросу

Это Послание имеет киноварный заголовок: «Посланье мужа мудра къ преподобну мужю, — именем Феофанъ, а емуже посла, имянуется Прохоросъ». Оно написано иной, нежели текст Апостола, рукой (см. рис. 1), но, очевидно, вскоре после создания рукописи. Кажется, писец Послания или его «издатель», редактор, зная имена и автора, и адресата, сначала не был намерен их указывать и, стремясь к отвлеченности, назвал их описательно: одного — «мужем мудрым», а другого — «преподобным мужем», но потом почему-то передумал (опять неуверенность в выборе между отвлеченностью и конкретностью!) и добавил более определенные сведения: «именем Феофанъ, а емуже посла, имянуется Прохоросъ».<sup>17</sup>

«Слово о житьи...», с частью текста которого это послание совпадает, существует в составе общерусских сводов, Новгородской 4 и Софийской 1 летописей, а также, причем в древнейшем виде, в списке второй половины XV в., в рукописи РНБ, Ф. IV. 603 — во второй из двух подборок летописного материала, при мысленном сложении составляющих так называемую (не существующую в природе как целое) «Новгородскую Карамзинскую летопись» (соответствующий Посланию текст находится в ней на л. 390 об.—391).

Присутствие в составе «Слова о житьи...» самостоятельной инородной части, Письма к «преподобству», было замечено мною намного раньше, нежели в поле моего зрения попал Погодинский № 27 Апостол.<sup>18</sup> Окончание Послания в Погодинском Апостоле («И сице о Господь здравствуй») совпало с концом выделенного мною Письма в «Слове о житьи...» («Сице о Господь здравствуй»). Что же касается начала Письма, то я определил его иначе, нежели оно начинается в Апостоле. По моему убеждению, первые слова Письма суть: «Преподобство твое испроси...» (в Погодинском Апостоле они находятся в середине Послания).

Причин для этого убеждения две. Во-первых, предшествующее этим словам слово «понеже» хорошо связывается и связывает предшествующий

<sup>16</sup> Полностью текст молитвы см. в Приложении 5.

<sup>17</sup> Полный текст этого послания см. в Приложении 1.

<sup>18</sup> См. примеч. 3.

выделяемому Письму период: «...Мнози бо философи быша в миру, но две главѣ быша философомъ: Платон и Пифагоръ. Овь благословесно извѣствована, овь же благоулучиѣ умлѣче, понеже...», — с темным периодом, за Письмом следующим: «Богъ двойства не имѣет, душамъ имѣет тройство ни едино...». Будучи при изъятии Письма воссоединен, текст обретает смысл: причина, по которой Пифагор молчал, объясняется запредельностью Бога по отношению к человеку, каковая демонстрируется апофатически — путем отрицания ряда человеческих свойств как не принадлежащих Богу, причем свойства эти обозначаются в пифагорейском стиле — с помощью чисел, связанных с эллинско-христианской антропологией (их смысл становится понятен, в частности, благодаря «Диоптре» Филиппа Пустынника).<sup>19</sup>

Вторая причина, почему именно так я определил начало Письма, — это его композиция. В таком случае оно построено симметрично по темам: начинаясь известием о просьбе «преподобства» к автору о «слове», оно заканчивается (перед прощальным пожеланием «Сице о Господѣ здравствуй») словами о посильном выполнении этой просьбы. Вторая от начала тема — суетность «нашей жизни», вторая от конца — «стропливость» «жизни моей». Центральной оказывается тема любви, и здесь говорится как о любви своей, авторской, так и о любви божественной — о Боге как о любви, причем слова о *своей* любви («разсудом правымъ правое» и «не заимная», но «истинная» любовь автора к корреспонденту) обрамляют евангельские слова о Боге как о любви — цитату из 1 Послания Иоанна (4, 8) и пересказ «Господских слов» из Евангелий от Матфея (5, 46) и от Луки (6, 32, 34).<sup>20</sup>

Я до сих пор думаю, что правильно определил начало Письма.

Третьим аргументом в пользу этого является следующее. Студентка Петрозаводского университета Е. Н. Кутькова, окончившая университет в 1992 г., в своей дипломной работе «Литературная цитата и литературные источники „Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского“» установила, что автор «Слова о житии...» помимо уже известных науке источников (главные из них: Священное Писание, Летописная Повесть о Куликовской битве, Житие Александра Невского, паремийное чтение о Борисе и Глебе, Похвала роду рязанских князей, плач Ингваря Ингоревича из Повести о разорении Рязани Батыем и Духовная грамота Дмитрия Донского) пользовался, сочиняя это «Слово», также текстом надгробной гомилии Григория Богослова, Назианзина, посвященной Василию Великому. Иногда автор делал дословные заимствования оттуда, иногда тематические, а в некоторых случаях, заимствуя лишь те или иные элементы источника, поворачивал смысл речи по-своему.

В числе прочих оказали на него влияние и слова Григория Назианзина о скромности и нетребовательности Василия Великого, где Григорий, воспользовавшись евангельской (из Евангелия от Матфея, 6, 26—31) притчей о птицах, цветах и траве, сказал о цветах и птицах: «„нѣ на цвѣтъцѣ взираѣти и на птица, имже бес хытлости доброта (т. е. их красота не плод человеческого искусства. — Е. К.), и уготовано брашно, по великому поштенію [И. И. Срезневский, — пишет Е. Н. Кутькова, — предполагает здесь ошибку и в соответствии с греческим оригиналом восстанавливает правильное (?) написание «поуштенію» (поучению, наставлению. — Е. К.)] моего Христа...“. Фрагмент „Слова“, в котором упоминается та же притча, не содержит текстуальных соответствий приведенному отрывку: „Инь (один

<sup>19</sup> См. об этом: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. С. 106—110.

<sup>20</sup> Подробнее см. там же. С. 96.



лишь, только. — Е. К.) добродѣтели вид и въздержаніе еже святыи любляше. Въ сладости ядыше и краснейше Соломона одѣние ношаше, — еже цвѣтець и птиц притчу имяше, понеже видѣние мимоиде под луну сущимъ всѣмъ (перевод Г. М. Прохорова: «...потому что видимость всего сущего под луной переходяща...». — Е. К.), в торжествѣ же есть видѣніа житіе се: иже на мори, но токмо иже и под облаком — то же и у житіа“. Интересно, — пишетъ далее Е. Н. Кутыкова, — что притча, которой утешается Василий в своей нетребовательности, становится оправданием и пышной жизни князя. Автор „Слова“ лишь умело повернул ее, сделавъ главный упор не на Божіемъ подаваніи всего необходимаго человеку, не заботящемся о хлебе и одежде (основной смысл притчи), но на прелести и недолговечности этихъ даров».<sup>21</sup>

Предоставляю читателю возможность сравнить тексты Послания и «Слова»:

*РНБ, собр. Погодина № 27, Апостол,  
л. 13—13 об.*

Посланіе мужа мудра къ преподобну мужю, — именемъ Феофанъ, а емуже посла, именяется Прохорос

Понеже видѣніа мимоиде подъ луну сущимъ всѣмъ, и въ торжество видѣніа есть житіе, и иже на мори, но токмо, но еще иже к оболочкомъ, — то же и у житія. Въ день же въ торжеству — непоминанья злыхъ. Но и глава въ торжествѣ — память Божья. Память же Божья надвое раздѣляется: аще разумно — на похвалу, се ли согрѣшается отъ правосудства, — на хулу. Богъ бо не ять есть страстью; не токмо страстью, но хвалою. Человѣчскыи бо вещи яты суть обомъ; сего ради хвалящимъ или хулящимъ или спасенье, или пагуба самѣмъ будет. Богъ бо не объятъ есть. Того ради подобает, разумѣвъ добръ, хвалити, или, не разумѣвъ, молчати. Два бо пути есть разума: ли глаголати, или молчати правѣ. Мнози философи быша в миру, но двѣ главѣ быша философомъ: Платонъ и Пифагоръ. О въ бо благоулучно повѣствовал, овъ же благословесно умолча.

Понеже преподобство твое испроси у нашего художества слова, и мы припадаемъ къ Святому Духу, благодати прося — «слова во отверженіе усть» нашихъ, иже не вредитъ душу, но обаче веселит. Аще ли дасть Святыи Духъ глаголати, якоже хоцемъ, то дѣйство — не мое управленіе, но твоя молитва.

Вѣмы бо ясно: се житіе наше суетно есть — или мысли, или слово, или дѣйство, — не токмо лѣва, но и мнимая права, развѣ расудомъ правымъ правая.

«Богъ любви есть», — якоже научимся отъ божественныхъ Писаний, а иже пребываетъ

*РНБ, F.IV.603, «Новгородская Карамзинская  
летопись», л. 382, 390 об.—391*

Слово о житіи и о преставленіи великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго

...Инь добродѣтели вид и въздержаніе, еже святыи любляше: въ сладости ядыше и краснѣйши Соломона одѣние ношаше. Еже цвѣтець и птиц притчу имяше, понеже видѣние мимоиде под луну сущимъ всѣмъ. В торжествѣ же есть видѣніа житіе се, — иже на мори, но токмо иже и под облакомъ, то же и у житія. В день же трѣжества — непоминение злыхъ. Но глава в торжествѣ — память Божиа. Память же Божиа надвое раздѣляется: аще разумно — на хвалу, се ли согрѣшается отъ правосудства, — на хулу. Богъ бо не объятъ есть страстию; не токмо страстию, но и хвалою. Человѣчскыя же вещи обомъ яты суть: хвалящимъ ю и хулящимъ. Того ради подобает, разумѣвъ добръ, хвалити и, или, не разумѣвъ, молчати. Мнози бо философи быша в миру, но две главѣ быша философомъ: Платонъ и Пифагоръ. О в благословесно извѣствовала, овъ же благоулучнѣ умлъче.

Понеже преподобство твое испроси у «нашего художества» слова, и мы припадаемъ къ Святому Духу, благодати просяще, — «слово во отверженіе усть» нашихъ, иже не вредитъ душу, но обаче веселит. Аще ли дасть Святыи Духъ глаголати, якоже хоцемъ, то дѣйство — не мое управленіе, но твоя молитва.

Вѣмы бо ясно: наше житіе суетно есть — ли мысли, ли слово, ли дѣйство, — не токмо лѣвая, но и мнимая права, развѣ расудомъ правымъ правое.

«Богъ бо любви есть», — якоже научимся божественныхъ Писаний, отколѣ познавается: правая — любви.

<sup>21</sup> Литературная цитата и литературные источники «Слова о житіи и преставленіи великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго». Дипломная работа студентки V курса Е. Н. Кутыковой. Научный руководитель — ст. преподаватель В. В. Семаков. Петрозаводск, 1992. С. 58—59. (Петрозаводский государственный университет. Филологический факультет. Кафедра русского языка).

въ любви и въ Бозѣ, пребывает и Бог в нем, отколе знается: правая — любви.

Аще досада бывает от возлюбленаго любящему, да терпит: «Аще любим любящая, — по Господьскому слову, — то и мытари и грѣшници творят», заемно дѣйство дѣющи. Мы же не заемною любовью любим тебе, но истинною.

Но житье стропотливое мое, не дасть бесѣдовати с тобою, якоже хочется. Уподобихся сѣмени тому еуаγγελскому, иже паде при межю тернья и подавися и не могъ плода створити, токмо то лк о, колико слышал еси.

И сие о Господѣ здравствуй.

Аще будетъ, досаду от възлюбленаго ны любящему ны да прѣгрѣпите: «Аще любим любящая ны, — по Господьскому слову, — мытари и грѣшници то же творят, заимное дѣйство дѣющи. Мы же не заимною любовию любимъ тебе, но истинною.

Но житие мое строптивно есть, не дасть ми бесѣдовати с тобою, якоже хочется. Уподобихся сѣмени тому евангелскому, иже паде в тернии и подавися, и не могло плода створити, но токмо — колико слышал еси. Сие о Господѣ здравствуй.

Богъ двойства не имѣетъ, душамъ имѣеть тройство ни едино, телесем приобщается, не текуща четверства, чювствия внѣ пятства устремления сугубаго, не постражаетъ шестство, имѣетъ чество лучшу седмство...

Первоначальные, по сравнению со «Словом», черты преобладают, возможно, в тексте Послания (в Погодинском Апостоле); здесь есть, например, целая фраза, связывающая совет «не разумѣвъ, молчати» с пассажем о Платоне и Пифагоре: «Два бо пути есть разума: ли глаголати, или молчати правѣ». Но первоначальные черты присутствуют, несомненно, и в «Слове о жити...». Так, явной перестановкой объясняется выражение Послания о Платоне и Пифагоре, что один «благоулучно повѣствовал», а другой «благословесно умолча»; в «Слове» сказано правильно: «Овъ благословесно извѣстова, овъ же благоулучнѣ умлъче». Несомненно, правильной вариант «Слова»: «В день же трѣжества...», — нежели Послания: «Въ день же въ торжеству...».

Среди мелких различий между Письмом, содержащимся внутри «Слова» (согласно «Новгородской Карамзинской летописи»), и Посланием мудрого Феофана в Погодинском Апостоле есть разночтение «художство» — «худовство»: «Преподобство твое испроси у „нашего художства“ слова» (Письмо в «Слове»), «...преподобство твое испроси у нашего худовства слова» (Послание). Чтение «худовство» и близкие к нему «худобство», «худство», «худьство», «хуждство» дают списки НИВЛ. Поскольку эта летопись по отношению к подборкам летописного материала в Карамзинском списке вторична, так как из них составлена,<sup>22</sup> а также потому, что слов «худовство», «худобство» и «худство» не знает словарь древнерусского языка, я счел возможным допустить, что слово «художство», указывающее на сочетание знания и умения (в данном контексте — умения придать знанию подобающее словесное выражение), в тексте «Слова» по «Новгородской Карамзинской летописи» первоначально. В таком случае Послание в Погодинском Апостоле дает уже вторичное чтение, «осмысленное» переписчиком, как мне кажется, с оглядкой на этикет.

Написать о себе «преподобству» «наше художство» автор мог, я думаю, повторяя слова письма, на которое отвечал. По всей видимости, обращаясь с просьбой о «Слове», «преподобство» употребили выражение «твое художство», а автор Письма лишь изменил второе лицо на первое (поэтому слова «наше художство» в тексте Письма я беру в кавычки).

<sup>22</sup> См.: Прохоров Г. М. Летописные подборки рукописи ГПБ, Ф. IV. 603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 165—198.

### Два «понеже»

Заметим, что Послание мудрого Феофана преподобному Прохоросу в Погодинском Апостоле начинается словом «Понеже», а другое «Понеже» помещается в нем перед словами «преподобьство твое испроси...», т. е. перед началом определенного нами Письма. При этом то «понеже», которым начинается Послание, находится и имеет смысл в *середине* фразы и рассуждения «Слова о житьи...»: с его помощью поясняется, почему князь «въ сладости ядыше и краснѣйши Соломона одѣние ношаше, еже цвѣтець и птиць притчю имяше, *понеже* видѣние мимоиде под луну сушимъ всѣмъ» и т. д. В Послании же мудрого Феофана это начинающее его слово «Понеже» не служит объяснению чего-либо и представляется потому краем разорванной фразы другого текста (можно было бы начать печатать Послание отточием: «...понеже видѣнья мимоиде...»). Можно представить себе, что писец, делавший список Послания в Погодинский № 27 Апостол (или в его протограф), списывал его не с отдельного листа или «столбца», а извлекал откуда-то, неверно определил его начало и, начиная писать, разорвал фразу.

Быть может, зная, что Послание мудрого Феофана начинается около слова «понеже», вычленитель спутал одно «понеже» с другим и это нашедшееся в середине фразы «понеже» оторвал вместе с частью текста «Слова» и присоединил к Письму? В таком случае он извлекал его из «Слова о житьи и о преставлении» Дмитрия Донского.

Если мы сделаем ту же операцию и изыдем из текста «Слова» текст, соответствующий Посланию, то увидим, что, в отличие от результата изъятия из «Слова» определенного мною Письма, края оставшегося на месте текста не срastутся, и единого связного повествования не получится: «въ сладости ядыше и краснѣйши Соломона одѣние ношаше, еже цвѣтець и птиць притчю имяше... (здесь находится текст, соответствующий Посланию. — Г. П.) ...Богъ двойства не имѣтъ, душамъ имѣть тройство ни едино...». В тексте образуется рваная рана, обрывки текста не соединятся, наделяя друг друга смыслом.

Но есть и иная возможность, — что кто-то, вычленявший текст Послания мудрого Феофана из «Слова», начал вычленять его оттуда правильно...

### Иная возможность

Еще раз обратим внимание на то, что первая часть Послания, где речь идет о переменности жизни, памяти Божией, двух путях разума, Платоне и Пифагоре, резко отличается от второй, совпадающей с Письмом. Кроме того, первая часть хорошо, как мы видели, связывается со следующим за Письмом текстом «Слова». Письмо в свою очередь отличается от предшествующего и следующего за ним периодов насыщенностью цитатами и пересказами Священного Писания (см. Приложение 1, где эти случаи отмечены). Так что кажется, что окружающий Письмо текст и само Письмо написаны разными людьми или, во всяком случае, представляют собой разные произведения. Этот контраст заставляет думать о возможности иного соотношения «Слова» с эпистолярным произведением мудрого Феофана.

Мы говорили уже о стиле работы автора «Слова» с источниками, — что он делал и прямые заимствования оттуда, и парафразы их текста, и использовал какие-то их элементы для того, чтобы придать своему высказыванию в целом совершенно иной смысл, нежели в соответствующем месте

источника (мы это видели). Смело и по-разному пользуясь своими источниками, автор «Слова» всегда (за исключением, пожалуй, только случая с Письмом, почему я и думал и до сих пор допускаю, что оно попало в «Слово» случайно) *вращивал* заимствованное в свой текст; и вычленять его оттуда означало бы, как и если вычленять из «Слова» Послание, наносить тексту тяжелые травмы.

Если период, где говорится о переменчивости жизни, «необъятности» Бога, о невозможности для человека Его понять, о Платоне и Пифагоре, принадлежит мудрому Феофану, его письму к преподобному Прохоросу, то он искусно «врощен» автором «Слова» в его произведение. А поскольку текст, следующий за Письмом в «Слове», связан именно с речью о Пифагоре, то мудрому Феофану принадлежит в таком случае не только начало Послания, но также — минуя текст Письма — продолжение этого рассуждения о Пифагоре, отсутствующее в Погодинском Апостоле и присутствующее в «Слове». И тогда вклинившееся в Послание Письмо, скорее всего, не принадлежит мудрому Феофану: разорвав в «Слове» его текст, оно сбilo с толку того, кто вычленял Послание Феофана из «Слова», и своим бросающимся в глаза окончанием («...о Господь здравствуй») заставило его оборвать выписку на этих словах.

Таким образом: либо начало Послания в Погодинском Апостоле не принадлежит мудрому Феофану, а его текст начинается лишь со слов «Преподобство твое испроси...», либо, напротив, к исходному тексту Послания Феофана к Прохоросу восходит не весь текст Послания из Погодинского Апостола, а только его начало, но зато также и следующий за Письмом период в «Слове о житьи и о преставлении...».

Как же влияет открытие Послания мудрого Феофана преподобному Прохоросу на представление о времени написания и авторстве «Слова о житьи и о преставлении великого князя...»?

Если Послание мудрого Феофана в Погодинском Апостоле зависит от «Слова», то очевидно, что «Слово» было создано не позднее времени написания Погодинского Апостола.

Что же касается автора «Слова», то напомним, что, если обнаруженное мною Письмо, маленькая эпистола в «Слове о житьи...», не является тем «словом», о котором «преподобство» попросило автора, то речь в ней идет, думал я и думаю до сих пор, возможно, о том самом «Слове о житьи и о преставлении великого князя...», в котором оно и заключено. Если так, то Письмо в «Слове о житьи...» и само это «Слово» написаны, вероятней всего, одним и тем же автором, а наиболее вероятный автор «Слова о житьи...», по моему убеждению, — Епифаний Премудрый.<sup>23</sup> Стало быть, Письмо обращено к заказчику «Слова о житьи и о преставлении...», и все мои рассуждения о возможной связи «Слова» и Письма и о Епифании Премудром как наиболее вероятном их авторе остаются в силе.

А если именно текст Письма принадлежит мудрому Феофану, то речь в нем идет, очевидно, не о «Слове о житьи...», и, стало быть, оно связано со «Словом» только, так сказать, «пространственно» — тем, что его текст включен в «Слово», но не тем, что оно на него указывает, и не общим автором.

Но если мудрому Феофану принадлежит на деле не Письмо, а окружающий его текст, то

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 110—122.

## Мудрый Феофан — не Феофан ли Грек?

Греческое окончание «ос» у имени корреспондента не обязательно означает, что он должен быть греком; скорее, прибавил его к его греческому по происхождению имени («Прохорос») автор-грек: писанное по-русски, Послание обращено, очевидно, к русскому человеку по имени Прохор.

Если автор первой части Послания — грек, то легче объясняется вовсе не негативная тональность упоминания там эллинских, языческих философов Платона и Пифагора. В книжности Древней Руси обычно встречаемся с иным к ним отношением. Так, в Изборнике 1076 г. они противопоставляются Иосифу Прекрасному, который хотя и пил вино в Египте, но не повредил мудрости, — «воду пияше Пуфаагор, и Диогень, и Платонъ» и, хоть и были они прославленными философами, настолько впали в грех тщеславия, «яко и Бога отврѣщися и поклонитися кумиромъ» (Л. 237 об.—238). В Постной Триоди философы противопоставляются апостолам: «Петръ вѣтуеть — и Платонъ умолче; учит Павелъ — Пифагоръ постыдѣся» (издание XVI в. Л. 192). Аввакум пишет о них как о пропащих гордецах: «Виждь, гордоусец и альманашник, твои Платон и Пифагор — тако их же, яко свиной, вши съели, и память их с шумом погиге — гордости их и уподобления ради к Богу».<sup>24</sup> А в Послании мудрого Феофана Платон и Пифагор упоминаются как представители двух «путей разума», методов мышления вообще и мышления о Боге в частности, чуть ли не двух методов христианского богословия: катафатического («утвердительного») и апофатического («отрицательного»)<sup>25</sup> Этот период выглядит в большей мере эллинско-, нежели русско-христианским.

Вспомним, что Погодинский № 27 Апостол, содержащий Послание мудрого Феофана, принадлежит тому самому времени (XIV или начало XV в.), когда на Руси работал знаменитый живописец Феофан Грек, связанный как раз с московской церковной и правительственной элитой. Из написанного в 1415 г. письма Епифания Премудрого мы знаем о в высшей степени почтительном отношении автора к греческому художнику: неоднократно посещавший его мастерскую и беседовавший с ним Епифаний пишет о нем как о прославленном мудреце, искусном философе, удивительно умном человеке: «преславный мудрокъ, зѣло философ хитръ»; «упредивленный муж», «умом дальная и разумная обгадывавший».<sup>26</sup> Неизбежно следует допустить, что «мужем мудрым... именем Феофан», автором Послания, может быть Феофан Грек. В таком случае «художество» в Письме, содержащемся в «Слове о жити...», может быть указанием на профессию автора-живописца. Это не исключает того, что автор написал это слово, повторяя корреспондента.

## Преподобный Прохорос — не Прохор ли из Городца?

Если упомянутый в заглавии занимающего нас Послания как его автор мудрый муж Феофан — это Феофан Грек, то адресатом Феофана мог быть его и Андрея Рублева сотрудник при росписи в 1408 г. Благовещенского собора в Московском Кремле Прохор с Городца — другой известный художник-иконописец того времени.

<sup>24</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

С. 138.

<sup>25</sup> Ср.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков.

С. 107.

<sup>26</sup> См.: ПЛДР: XIV—середина XV века. М., 1981. С. 444—446.

### Вероятность увеличивает вероятность

Вероятность того, что автором Послания, или какой-то его части, является «преславный мудрок» Феофан Грек, увеличивает вероятность того, что «Слово о житьи» Дмитрия Донского создал именно Епифаний Премудрый. Из письма Епифания Кириллу Тверскому мы ведь знаем, что Феофан Грек по его просьбе написал для него кистью «храмовидное изображение по образу сущия церкви во Царьграде и вдеде ми, — пишет Епифаний Премудрый. — От того листа нужда бысть и прочим иконописцем московскимъ, яко мнози бяху у кождо приписующе себъ, друг пред другом ретующе и от друга приемлюще»; неоднократно, четыре раза, срисовал рисунок Феофана в свою книгу и Епифаний.<sup>27</sup> И если бы кто-то, срисовывая затем его рисунок как нарисованный знаменитым Феофаном Гречином «образ сущия церкви во Царьграде», срисовал его не полностью или срисовал при этом что-то соседствовавшее с копией, принадлежащее самому Епифанию, то получилось бы в принципе именно то, что, похоже, представляет нам список Послания мудрого Феофана в Погодинском № 27 Апостоле.

Рассуждения эти имеют силу, разумеется, только в том случае, если Послание мудрого Феофана в Погодинском Апостоле *не* написано рукой самого Епифания Премудрого. Ведь если это — его автограф, то тогда, как ни кажется нам это странным, все Послание мудрого Феофана придется считать одним из источников «Слова» о Дмитрии Донском. Но и в этом случае останется загадкой, почему автор «Слова», кто бы он ни был, текст, следующий за периодом, основанным на Послании, связал не с его окончанием, а с его серединой. Однако же это очень маловероятно: насколько мы можем судить, почерк, каким написано Послание Феофана, отличен и от почерка мелких приписок некоего Епифания в Стихираре 1380 г. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 22, л. 1, 19, 21, 23 об., 31, 40, 48, 96, 98) (с этими приписками более сходствует основное письмо Погодинского Апостола), и от почерка, несомненно, другого Епифания, участвовавшего в написании Сборника Житий РГБ, собр. Троице-Сергиевской лавры, № 34. Хотя, конечно же, это почерки одного типа.

### Заключение

Итак, состав текста Послания мудрого Феофана в Погодинском № 27 Апостоле свидетельствует о том, что оно, по всей вероятности, вырезано из «Слова о житьи и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго». Мелкие отличия Послания от соответствующего текста «Слова» иногда говорят, кажется, о первоначальности, но иногда и о вторичности текста Послания. Мы сейчас не можем с уверенностью объяснить их происхождение.

Упомянутый в заглавии Послания мудрый муж Феофан и преподобный Прохорос, вполне вероятно, суть Феофан Грек и Прохор с Городца. Что же касается автора «Слова», то я продолжаю видеть в нем, как и в авторе случайно попавшего в «Слово» Письма, Епифания Премудрого.

<sup>27</sup> Там же. С. 446.

Если Письмо написано Епифанием Премудрым, то предшествующий ему текст, где речь идет о Платоне, Пифагоре и отличии Бога от человека, должен восходить к посланию Феофана к Прохоросу, и в таком случае к нему же должен восходить и текст, следующий за Письмом в «Слове».

\* \* \*

Ниже вниманию читателей и исследователей древнерусской литературы предлагаются «посторонние статьи» Погодинского № 27 Апостола, московской рукописи, связанной с кругом митрополита Алексея, современной Епифанию Премудрому, Феофану Греку и Прохору из Городца, — пять доселе неизвестных древнерусских текстов: четыре послания и одна молитва Святой Троице.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### 1

Посланье мужа мудра къ преподобну мужю, — именем Феофанъ,  
а емуже посла, имянуется Прохорос

Понеже видѣнья мимоиде подь луну сущим всѣм, и въ торжество видѣнья *есть* житье, и иже на мори, не токмо, но еще иже к оболочком, — то же и у житья. Въ день // же въ торжеству — непоминанья злых. Но и глава *есть* торжествѣ — память Божья. Память же Божья надвое раздѣляется: аще разумно — на похвалу, се ли согрѣшается от правосудства, — на хулу. Богъ бо не ятъ *есть* страстью; не токмо страстью, но хвалою. Человѣчскыи бо вещи яты суть обоим; сего ради хвалящим или хулящим или спасенье, или пагуба самѣмъ будет. Богъ бо не объять *есть*. Того ради подобает, разумѣвъ добръ, хвалити, или, не разумѣвъ, молчати.

Два бо пути *есть* разума: ли глаголати, или молчати правѣ. Мнози философи быша в миру, но двѣ главѣ быша философом: Платонѣ и Пифагорѣ. Овъ бо благоулучно повѣствовал, овъ же благословесно умолча.

Понеже преподобство твое испроси у нашего худовѣства слова, и мы припадаем къ Святому Духу, благодати прося — «слова во отверженье усть» (Еф. 6, 19) наших, иже не вредит душу, но обаче веселит. Аще ли дастъ Святыи Духъ глаголати, якоже хоцем, то дѣйство — не мое управленье, но твоя молитва.

Вѣмы бо ясно: се житье наше суетно *есть* — или мысли, или слово, или дѣйство, — не токмо лѣва, но и мнимая права, развѣ расудом правым правая.

«Богъ любы *есть*» (1 Ин. 4, 8), якоже научихомся от божественных Писаний. А иже пребывает въ любви, въ Бозѣ прѣбывает, и Богъ в нем (ср. Ин. 14, 9—10), отколѣ знается: правая — любы.

Аще досада бывает от възлюбленаго любящему, да терпит: «Аще любим любящая, — по Господьскому слову, — то и мытари и грѣшници творят» (ср. Мф. 5, 46; Лк. 6, 32—34), — заемно дѣйство дѣющи. Мы же не заемною любовью любим тебе, но истинною.

Но житье стропотливое мое, не дастъ бесѣдовати с тобою, якоже хочется. Уподобихся сѣмьяни тому еуаггельскому, иже паде при межю тернья

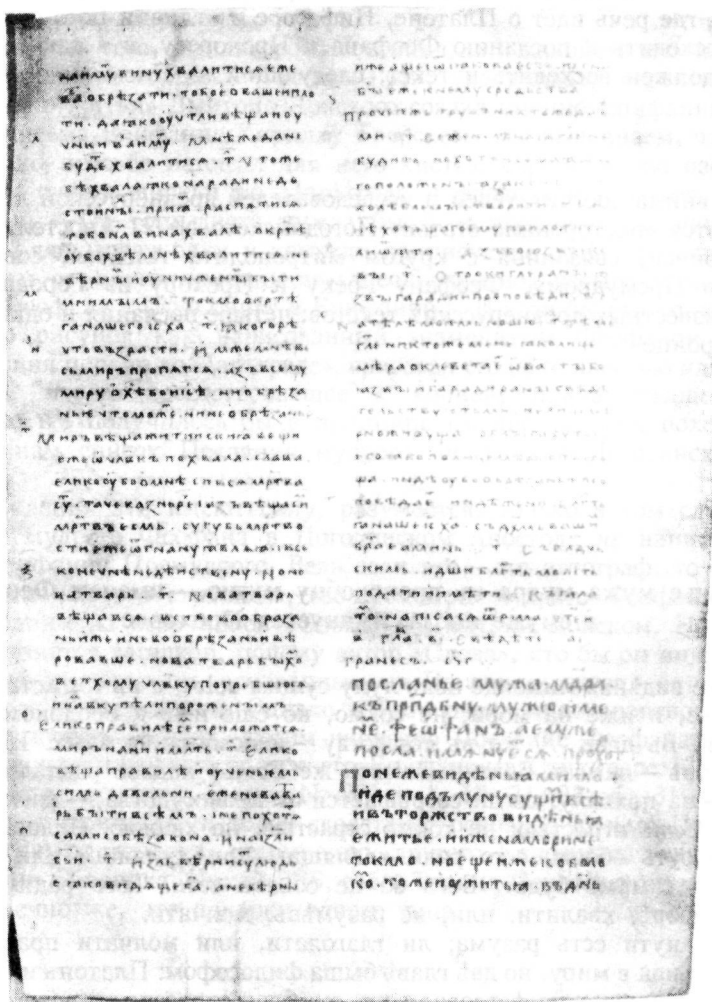


Рис. 1. РНБ, собр. Погодина, № 27, л. 13. Начало «Послания мужа мудра...».

и подавися (ср. Лк. 8, 7), и не могъ плода створити, токмо толко, колико слышал еси.

И сице о Господь здравствуй.

## 2

Всечестнѣйший о Святемь Душь взлюбленный господине имярек! Многогрѣшный имярек челом бьет: благодать буди и мирь от Бога твоей святыни, — наше убо и смиренье и прощает и волю дает твоему боголюбью.

Цѣло имѣй мудрованье православным догматом и почитай благочестно матери твоя церковь, яже о Святѣмь Душь ты вздои, Исус Христомь о Бозѣ  
л. 14 мною на главу твою вѣнецъ взложи. Аще бо // плотския твоя родителя  
должень еси стыдѣтися и почитати, и множае паче еже о Душь Божьи ты



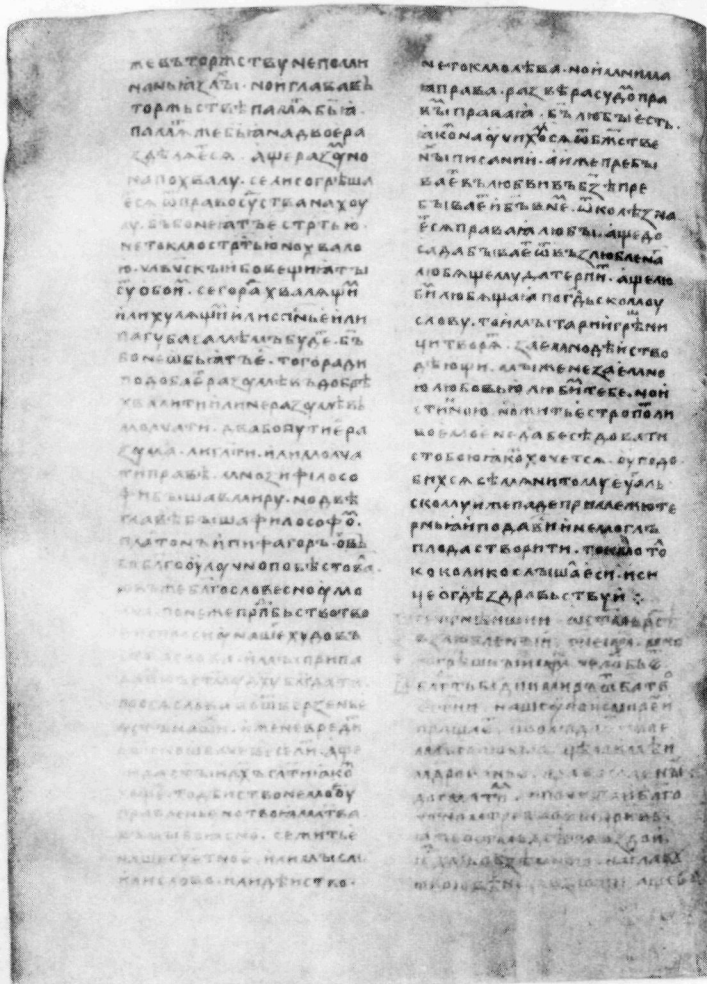


Рис. 2. РНБ, собр. Погодина, № 27, л. 13 об. Окончание «Послания мужа мудра...» и начало второго послания.

родивших предпочитати: они убо временный животъ чадом дают, сия же вѣчный животъ пороженья ради ходатайствуют.

Почти убо Церковь, яко да почтень будеши от Бога. Священники почтиль е (!) еси, отче пречестнѣйший, господине имярек, яко отца духовныя и ходатая нам к Богу. Честь бо священническая на Бога всходить. Якоже бо тебе ради твоя слуги почитати праведно есть, тако и ради Бога священники есть почитати праведно: якоже яже на них честь на Бога переходит, тако и еже на них бесчестье множае паче Бога прогнѣвает.

Да милосердемъ Пречистыя Богоматере да и твоими святыми молитвами архимандрит, господинъ имярек, добръ до нас вельми. Державною ти рукою възхити мя от врага душегубнаго, Слове, и на божественную лѣствицю направи, да, встек тѣми степенми, вѣнецъ сий прииму съ праведными достоинь.

Аще бес-престани на своя враги бесѣдуеши ко царю, егда к тебѣ придут, уповай (?) не трудишися: ти бо сами о собѣ вскорѣ тебе отступят. Не бо



Рис. 3. РНБ, собр. Погодина, № 27, л. 14.  
Продолжение второго и третье послание.

хотят неподобнии видѣти тебе вѣнецъ приемлюща. Тя молитвою от рати еже к тѣмъ, к сим же, яко от огня, бѣеми от молитвы, отбѣгнут. От крѣпости приобрящещи всю: имаши учителя Бога въ молитвѣ твоей. Нѣсть еже вѣдѣти словом выкнуги. Естества бо вслѣдует ни молитвенныя доброты инѣмъ ученьемъ. Та бо в себѣ Бога учителя имат, учащаго челоуѣка вѣдѣныю и дающаго молитву молящемуся и благословяща еще правѣднаго.

Любы — пророчеству податница, любы — просвѣщенъе без дна, любы — источникъ огненъ: еликоже вскипит, толико жажущаго запалит. Любы — ангельское стоянье, любы — поспѣхъ вѣкомъ.

Повѣж нам, о добрый в доброизволныхъ, господине имярек, гдѣ пасеши овца своя, гдѣ превитаеши в полуднину. Просвѣти нас, напои нас, доведи нас. Елма убо...

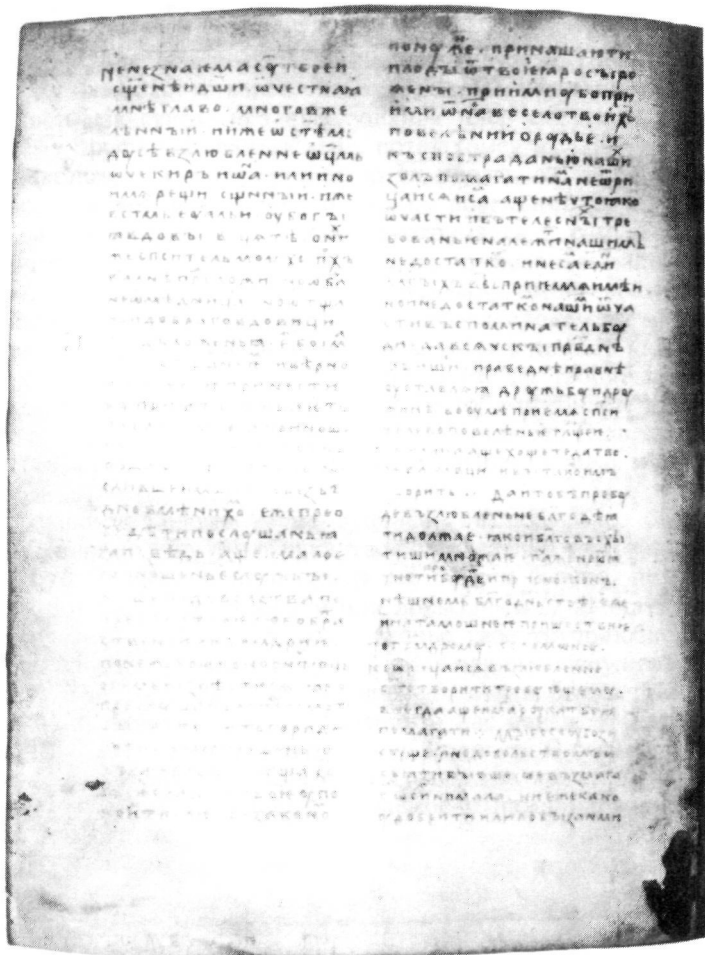


Рис. 4. РНБ, собр. Погодина, № 27, л. 109 об. Начало четвертого послания.

## 3

Всечестнѣйшему господину и отцу моему имярек.

О Святемь Дусъ възлюбленный кирь имярек!

Наше убо смиренье прашает и волю дает твоему боголюбью. Благодать буди и мирь от Бога твоей святыни.

Смиренье мое судбами иже вѣсть Богъ (*над строкой: взити*) к тебе хочет. Ты бо обладаеши всѣми. Ныне же ми душу запали, и не могу держати пламени твоего. Тѣмже похвалити тя гряду. Се же, яко с небеси ми явившися, царица сил воздуха (?) моя душу (?) приближающися (?)... не отрѣшишися.

О, любовниче дебелства (?)! Моего часа, якоже есть, навикнути не момеша (?). Лѣствица же доброизволенная да ти скажет духовная сложенья.

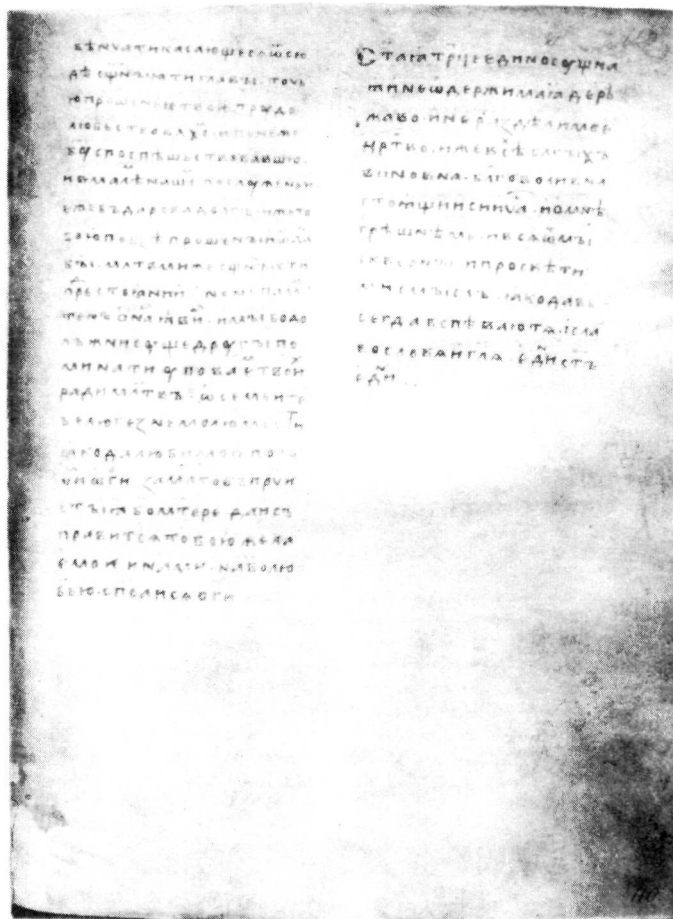


Рис. 5. РНБ, собр. Погодина, № 27, л. 110. Окончание четвертого послания и молитва.

На том же а (?) (*над строкой, кажется: умошь*) сам утвержень есмь версь. Якоже мой великий таибник рече: благодать Божия и мирь да будет с твоим преподобством, молитва моя и благословенье.

Емуже благодать, Сдѣявшему вся и Дѣющему в наше спасенье, в вѣки аминь.

## 4

Не незнаема суть твоей священѣй души, о честная мнѣ главо, многовжельный и иже о Святѣмъ Дусъ възлюбленне отцемъ отче кирь Иоан (*«н» надстроное*), или ино имя рещи, священный, иже в святемъ Еуагетельи убогья вдовы 2 цятъ, о нихже Спаситель моли (! *Должно быть, по-видимому, мой*) Христос похъвалнѣ предложи. Но обаче не о мѣдницах, но о тшаньи добраго вдовици предъложенья, — еже бо и малое со тшаньем и вѣрноу

любовью принести, Богу приятно бываетъ паче богатыхъ многого приношенья, иже не велелюбно подаютъ.

Сия же помысливше и мы, и не безбѣдно вмѣникомъ еже преобидѣти послушанья заповѣдь, аще и малое приношенье службы. Нашего недовольства потребова твое любобратственное любомудрие. Понеже бо от богоносныхъ отецъ о семь и извѣстися, яко преслушанья плодъ смерть бываетъ, и того ради по твоему прошенью, възлюблене, потщасомся желанье твое упокоити.

Любве закономъ понужен, принашаю ти плоды, от твоея росы рожены. Приими убо, приими от насъ весело твоихъ повелѣний орудье. И къ сподраданью нашихъ золь помагати намъ не отрицайся и самъ.

Аще нѣчто яко отчасти и въ телесныхъ требованье належитъ нашимъ недостаткомъ, и не самъ единъ благыхъ възприемля имѣй, но и недостаткомъ нашимъ отчасти възпоминатель буди, да всячески праведенъ явишися, праведнѣ и равнѣ уставляя дружбу и дружинѣ, во умѣ приема (!) Спасителево повелѣнье, глаголющее: «Вся, елика аще хочете да творятъ вамъ челоуѣци, и вы такоже имѣ творите» (Мф. 7, 12). Да и тобѣ пребудетъ, възлюбленье, благодѣяти должае, яко и благо възхытиши множае. Паче же неотгѣятно ти пребудетъ и присно, по нынѣшнемъ благоденствѣ еже и на тамошнее пришествие.

По премудрому Соломону, не отцайся, възлюбленне, благо творити требующему, внегда аще иматъ рука твоя помагати.

Мы бо соубози суще и недовольствомъ обьяти бывше, не възмагаемъ о сихъ ни мала, ни еже како удобрити или лобызанми // вѣнчати, касающа л. 110 отсюдѣ священья ти главы. Точью прошенье твое трудолюбьствовавомъ. И понеже, Богу споспѣшествовавшю и в малѣмъ нашемъ послуженьи, еже Богъ дарова долгъ, иже тобою по Бозѣ прошеныи, отданъ бысть. Молитвами же священныхъ ти предстояний не непамятенъ о насъ явися. И мы бо должныи суще другы поминати. Уповаемъ твоихъ ради молитвъ. О семь и тебе любезне молю молити, яко да любимое получимъ о Господи за молитовъ (!) Пречистыя Богоматере. Да исправится тобою желаемое и нами на волю Божию.

Спасайся о Господи.

## 5

Святая Троице единосущная, и неодолима деръжаво, и нераздѣлимое царство, иже всѣхъ благыхъ виновна! Благоволи в настоящий сий часъ и о мнѣ грѣшнѣмъ, и вся отмыи скверны, и просвѣти ми смыслъ, яко да всегда вѣспѣваю Тя, и славословя, и глаголя: «Единъ святъ, един...».

лет (после 1511 г.) — столкновение Иосифа с архиепископом Серапионом, переход его монастыря под патронат Василия III. Рассмотрение вопроса о пространной редакции «Книги на еретиков» выходит за пределы данной статьи.

---

волоколамском списке ГИМ, Епарх. № 339: «Списокъ Иосифовъ» и весьма важные изменения (удаление 12-го «слова» и примыкающаго къ нему текста), внесенные в этот и близкий къ нему список Епарх. 340 и учтенные в последующей редакции, даютъ, во всякомъ случае, основание для предположенія о такомъ участии.

Я. С. ЛУРЬЕ

## Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»?

Книга против «новоявившейся ереси новгородских еретиков», уже в первой половине XVI в. обозначенная как сочинение «грешного инока Иосифа» (Иосифа игумена Волоцкого), а в XVII в. получившая наименование «Просветителя», представляет собой несомненно один из важнейших памятников общественной мысли Древней Руси. Книга эта постоянно служит источником по истории русских еретических движений конца XV—начала XVI в.; не менее важна она и для понимания церковной и политической мысли складывавшегося Московского государства.

«Просветитель» давно не переиздавался. Первое издание книги вышло в свет в 1857 г., а затем оно трижды воспроизводилось без изменений.<sup>1</sup> В 1955 г. вступление к книге — «Сказание о новоявившейся ереси» было издано в приложении к монографии о еретических движениях;<sup>2</sup> вся «Книга на еретиков» в приложение, естественно, включена быть не могла.

В последующие годы исследователи обращались к «Просветителю» лишь sporadически — в работах по истории русской литературы или по истории еретических движений Древней Руси. Единственным исключением можно считать работу А. И. Плигузова, написанную в 1986 г. и опубликованную в 1993 г. Автор привлек к исследованию те же 97 списков книги, которые были учтены в издании 1955 г., и дополнил их еще двумя или тремя списками.<sup>3</sup> Он осуществил тщательный палеографический и кодико-логический анализ важнейших списков, предложил ряд изменений и уточнений в классификации этих списков и построил новую генеалогическую схему истории памятника. Схема эта положена им в основу плана предполагаемого научного издания «Книги на еретиков».

Важное место в построении А. И. Плигузова занимает исследование двух древнейших списков «Книги» — из РНБ — Соловецкого собр., № 326

<sup>1</sup> Просветитель или обличение ереси жидовствующих, творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1857; 2-е изд. — 1882; 3-е изд. — 1896; 4-е изд. — 1904 (далее цитируем по двум идентичным последним изданиям).

<sup>2</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—нач. XVI в. М.; Л., 1955. Приложение. Источники по истории еретических движений XIV—нач. XVI в. (далее: Источники).

<sup>3</sup> Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография: Сб. М., 1993. Вып. 1. С. 90—139. Плигузов упоминает два новых списка: новосибирский ГПНТБ, О 15/П и томский ТГУ, В 757.

(346) и Софийского собр., № 1462. Список Сол. 326, данный иноком Нилом Полевым Волоколамскому монастырю в 1513/1514 г., еще при жизни Иосифа Волоцкого, давно известен в науке и был положен в основу всех изданий «Просветителя» и вступительного «Сказания о новоявившейся ереси». Список Соф. 1462, хотя и известный ранее, почти не привлекался до А. И. Плигузова.

При исследовании списка Сол. 326 А. И. Плигузов учел наблюдения Б. М. Клосса, согласно которым «Книга на еретиков» была переписана Нилом Полевым совместно с другим, еще более известным церковным деятелем конца XV—начала XVI в. Нилом Сорским.<sup>4</sup> Тщательный палеографический и кодицистический анализ дал основание Плигузову определить ту часть книги, которая была написана рукой Нила Сорского, часть, написанную Нилом Сорским вместе с Нилом Полевым, и, наконец, часть, написанную Полевым и двумя другими писцами.

Он обнаружил, что смена почерка Нила Сорского почерком Полева в ряде мест совпадает со сменой бумаги (впрочем, того же времени), причем в тетрадах (кватернионах), написанных Нилом Сорским, не хватает последних листов.

Список Соф. 1462 также, по наблюдениям исследователя, состоит из различных пластов. Это — сборная рукопись, переплетенная в 1533—1539 гг., но по водяным знакам она может быть датирована 1500-ми гг. Текст «Книги на еретиков» в Соф. 1462 дефектен: перечисление следующих далее «слов» книги, помещенное в конце «Сказания», обрывается на 8-м «слове»; далее, после различных статей иного содержания, читаются «слово» 5-е (без конца, до слов: «...и един Дух Святой, им же...»), «слово» 6-е (без начала, со слов: «...того ради к Иерусалиму...») и 7-е (без конца, до слов: «...присно с Отцем и Сыном, от Бога бо...»).

Исследование наиболее ранних списков «Книги на еретиков» составляет лишь часть работы А. И. Плигузова — им рассмотрена вся традиция памятника. Но наблюдения над списками Сол. 326. и Соф. 1462 имеют важнейшее значение для его построения: на этих наблюдениях строятся его основные выводы о времени написания и первоначальном тексте книги. А. И. Плигузов согласился с теми исследователями, которые пришли к выводу, что редакция «Просветителя», содержащая 16 «слов на еретики», была составлена позже, чем более краткая редакция — в 10 или 11 «слов». Эту краткую редакцию он признает 1-й редакцией книги. Но сколько «слов» первоначально содержалось в 1-й редакции — 10 или 11?

В тексте «Сказания» в Соф. 1462 исследователь обнаружил несколько словесных совпадений с текстом «Сказания» в тех списках «Просветителя», которые содержат не 11 «слов на еретики», как Сол. 326, а 10 (эти списки были определены в издании 1955 г. как Рогожский и Троицкий изводы книги). А. И. Плигузов пришел к выводу, что именно в Соф. 1462 и в десятисловной версии «Книги на еретиков» содержался первоначальный текст памятника — по определению исследователя, «Старший извод I редакции». Этот же текст, как предполагает исследователь, был первоначально переписан Нилом Сорским и Нилом Полевым до 1508 г. (год смерти Нила Сорского), а затем уже Полев изменил текст «Сказания» и добавил 11-е «слово», создав «Младший извод I редакции».<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Клосс Б. М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150—161.

<sup>5</sup> Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 99—102, 105—106.

Предположение о первичности десятисловной версии «Просветителя» уже высказывалось в научной литературе — А. А. Зиминим. Предположение это было связано с тем, что А. А. Зимин (вслед за Н. П. Поповым) считал наиболее ранней версией памятника два списка Троицкого извода (РГБ, Троицк., № 187 и 810), где в «Сказании» отсутствовали упоминания о еретичестве митрополита Зосимы. Одиннадцатисловная редакция с включением выпадов против Зосимы (как и пространная редакция Послания Иосифа епископу Нифонту, направленная против митрополита) была создана, согласно Зимину, после 1503 г., когда Иосиф вступил в борьбу с противниками монастырского землевладения — нестяжателями и обрушился на бывшего (он оставил престол в 1494 г.) митрополита Зосиму, который, по мнению Зимина, был близок к нестяжателям.<sup>6</sup> Однако впоследствии А. А. Зимин отказался от этого построения, признав, что Иосиф выступил против Зосимы еще в 1492—1494 гг.<sup>7</sup>

А. И. Плигузов не связывает появление одиннадцатисловной версии со спором между иосифлянами и нестяжателями и не сомневается в том, что обвинения против Зосимы были высказаны уже в первоначальной редакции «Книги на еретиков». На чем же основывается его предположение, что список Соф. 1462 отражал десятисловный извод книги и что тот же извод читался первоначально в списке, написанном рукой Нила Сорского? Никаких специфических совпадений между фрагментами книги, дошедшими в Соф. 1462, и текстом Сол. 326, написанным Нилом Сорским, не обнаруживается. Единственный аргумент в пользу их тождества, предложенный А. И. Плигузовым, заключается в том, что фраза «еще же и святого Ефрема писаниа хуляще, глаголюще, яко ложна суть писаниа его», в Сол. 326 (л. 51 об.) имеет следы поправки: «глаголюще» было переправлено (по предположению исследователя, Нилом Полевым) из первоначального «глаголаху», а именно так это слово читается в Соф. 1462.<sup>8</sup> Но, обратившись к рукописи (см. с. 81), мы можем убедиться, что Нил Сорский первоначально написал это слово как «глаголю...», затем прибавил, явно ошибочно, «ху», а затем эти две буквы были зачеркнуты (очевидно, им же) и слово закончено, как «глаголюще». Очевидно, налицо была чисто механическая описка, затем исправленная, из которой, конечно, нельзя сделать никаких выводов о первоначальном тексте списка Сол. 326.

Не представляются достаточно убедительными и аргументы в пользу предположения, что в тексте Соф. 1462 читался десятисловный извод 1-й редакции «Книги на еретиков». А. И. Плигузов приводит семь чтений в «Сказании о новоявившейся ереси», которые отличают списки, «состоящие в непосредственном родстве с Соф. 1462», (в том числе списки десятисловного извода), от списков одиннадцатисловного извода и списков, восходящих к нему: 1) слова в заголовке «Сказания» — «единомудренных ему (им)» (в Сол. 326 — «инех тако же мудрствующих»); 2) слова о деятельности апостолов в «восточные конца страны» (в Сол. слова «страны» нет); 3) пропуск упоминания прадеда князя Михаила Олельковича — «Вольгирда»; 4) еретическая «прелесть» определена как «богомерская»; 5) митрополит Зосима назван «свиньей» (в Сол. — «съквернитель»); 6) архиепископ Геннадий упо-

<sup>6</sup> Источники. С. 498—500; Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977. С. 64 и 72—73. Ср.: Попов Н. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. 1913. Кн. 1. С. 188—189.

<sup>7</sup> Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. М., 1982. С. 223, 313 (примеч. 33).

<sup>8</sup> Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 99.



иде похѣброкшѣ , авътораго  
 пришесть и мѣстѣ , и глѣ шати  
 смѣла ж ма сѣтѣ ѡ еще кей стаго  
 ѡ фрема писаніа худлѣце . глахоуце ,  
 ѡ коло ж ма сѣтѣ писаніа ѡго . писалъ  
 бо ѣтѣ кой ѡже глѣши ѡ ху градѣтѣ ѡ  
 дитѣи живѣи мртѣи ѡмѣ . и иско нецѣ  
 пришесть . и после ѡго писаніа тѣи соу  
 щѣмѣ прише , авътораго прише ста  
 нѣ . и лѣтѣи кой стаго ѡ фрема писаніа  
 ѡсороуце . по нѣ смѣ боже стѣи слау

Фрагмент рукописи РНБ, Соловецкое собр., № 326, л. 51 об.

мянут без каких-либо эпитетов (в Сол. на поле «свещенный»; 7) к имени Курицына нет пояснения, что он «дьяк великаго князя». <sup>9</sup> Из этих семи отличий первое и второе вообще не относятся к Соф. 1462, так как начала «Сказания» и соответствующих слов в этой рукописи нет. Указание исследователя на пропуск имени «Вольгирда» является следствием какого-то недоразумения, так как упоминание «Вольгирда» содержится и в Соф. 1462, и в тех списках, которые Плигузов с ним связывает. <sup>10</sup> Что же касается четырех оставшихся разночтений, то нет никаких решительно оснований считать, что текст в Соф. 1462 и в других списках, где они обнаруживаются, здесь первичен по сравнению с Сол. 326 и сходных с ним. Напротив, пропуск слов «дьяк великаго князя» легче осмыслить как поправку, сделанную задним числом, после опалы и ухода с исторической сцены этого деятеля.

Никак нельзя утверждать и то, что в списке Соф. 1462 сохранились фрагменты десятисловной, а не какой-либо иной версии «Книги на еретиков». В Соф. 1462 содержатся лишь не имеющие окончания фрагменты «Сказания о новоявившейся ереси» и «слов» 5—7-го; оглавление всех «слов» внутри «Сказания» обрывается на заголовке 8-го «слова». Однако состав «Книги на еретиков» в этом списке, как справедливо отметил А. И. Плигузов, «не может свидетельствовать о том, что к моменту переписки Соф. 1462 „Провсвѣтитель“ состоял из 8 слов»; <sup>11</sup> ибо оглавление и «слова» здесь явно

<sup>9</sup> Там же. С. 101.

<sup>10</sup> Между текстом в Сол. 326 и текстом других изводов и редакций имеется другое отличие: в Сол. 326 (и сходных с ним) при перечислении предков Михаила Ольельковича пропущены слова «внуку же Владимерову» (ср.: Источники. С. 469, примеч. 5—5). Ошибка здесь, как и в других перечисленных здесь примерах, явно не имеет смыслового значения, но она, как и остальные, должна учитываться при рассмотрении генеалогии памятника.

<sup>11</sup> Плигузов А. И. «Книга на еретиков Иосифа Волоцкого». С. 100—101.

оборваны, а 9-е «слово» никак не может быть отделено от 8-го: в «Книге на еретиков» эти слова тематически связаны (они существовали до ее составления как особый памятник — «Сказания» о «скончании седьмой тысячи»).<sup>12</sup> Но на каком же основании можно при таких обстоятельствах видеть в списке Соф. 1462 фрагментарный текст десятисловного, а не одиннадцатисловного извода 1-й редакции?

Вопрос о том, сколько «слов» содержалось в первоначальном тексте «Книги на еретиков», весьма важен для понимания ее состава и ценности как исторического источника. «Слово» 11-е книги посвящено защите монашества от отвергавших его еретиков. В основе «слова» лежал, по-видимому, более ранний памятник, состоявший из отдельных глав (11-е слово состоит из четырех глав; в других «словах» книги глав нет) и отразившийся в отдельном сочинении — «Рассуждении об иноческом жительстве».<sup>13</sup> Полагая, что 11-го «слова» в первоначальной редакции «Книги на еретиков» не было, А. А. Зимин исходил из предположения, что десятисловная версия была составлена до собора 1503 г., где нестяжатели поставили вопрос о монастырском землевладении, а одиннадцатисловная, направленная «против отрицателей монашества», — после этого собора.<sup>14</sup>

Но А. И. Плигузов в других своих работах убедительно показал, что известия о выступлении Нила Сорского и его сподвижников в 1503 г. против монастырского землевладения основываются на поздних источниках и едва ли достоверны.<sup>15</sup> Вопрос о секуляризации монастырских земель встал не в связи с заявлениями Нила Сорского и «нестяжателей» против монастырского землевладения, якобы высказанными ими на соборе 1503 г., а в связи с реальной конфискацией монастырских земель в Новгороде, произведенной Иваном III частично в 70-х гг. XV в. и в полном объеме — в 1499 г.<sup>16</sup> Чем же мотивировалась эта секуляризация? Судя по «слову» 11-му и «Рассуждению об иноческом жительстве», еретики, отрицая монашество, ссылались на авторитет Христа, не бывшего монахом, и апостола Павла, проклинавшего людей, «возбраниющих жениться».<sup>17</sup> О том, что «Книга на еретиков» была направлена против людей, отвергавших монашество, свидетельствует и вступительное «Сказание о новоявившейся ереси». Хотя в десятисловном изводе книги отсутствовало не только 11-е «слово», но и упоминание его в оглавлении «слов», завершающее вступительное «Сказание», однако в самом «Сказании» говорится, что еретики «самый той образ иноческий и жительство иноческое укоряюще, глаголаху, яко иноци убо отступиша от пророческого и от еуангельских и от апостольских учений, и самосмышлением и самоучением изобретоша себе житие, и оставивше заповедь Божию, дръжать предания человекаа. Инии же глаголють, яко аще бы было иноческое житие богоугодно, был бы убо сам Христос и божествения апостоли в иноческом образе, ныне же видим Христа написана, тако же и святых апостоль, в мирском образе, а не в иноческом...». Далее приводятся и слова апостола Павла против людей, «възбранивших жени-

<sup>12</sup> Источники. № 23 (С. 391—414).

<sup>13</sup> Там же. № 24 (С. 414—419).

<sup>14</sup> Там же. С. 422, примеч. 4, 499—500.

<sup>15</sup> Плигузов А. И. Памятники раннего «нестяжательства» первой трети XVI в.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1986; ср.: Плигузов А. И. Историографические заметки о «нестяжательстве» // Архив русской истории. М., 1992. Вып. 2.

<sup>16</sup> Клосс Б. М. Вологодско-Пермские летописцы XV в. // Летописи и хроники. М., 1976. С. 280. Ср.: Иосафовская летопись. М., 1957. С. 138; ПСРЛ. СПб., 1901. Т. 12. С. 249; Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 252.

<sup>17</sup> Источники. С. 416—417; Просветитель... С. 435—448 и 454—464.

тися». <sup>18</sup> А это рассуждение (оно читается в «Сказании» и в одиннадцатисловном и в десятисловном изводе и в Соф. 1462 и во 2-й редакции «Просветителя») и есть краткое изложение того вопроса, который трактуется в 11-м «слове» «Книги на еретиков».

Первичность одиннадцатисловного и вторичность десятислового извода 1-й редакции доказываются и различиями между «Сказанием» в обоих изводах. Отметим несколько не свидетельствующих о их первичности или вторичности расхождений между текстом «Сказания» в десятисловном (частично совпадающим в этих случаях с Соф. 1462) и в одиннадцатисловном изводе, А. И. Плигузов, к сожалению, не обратил внимания на куда более важные отличия между списками десятислового (Рогожского и Троицкого) извода книги и всеми остальными списками 1-й редакции, а также списком Соф. 1462.

О князе Михаиле Олельковиче Киевском, в свите которого якобы приехал в Новгород «жидовин Схария», в Сол. 326 и во всех списках одиннадцатисловного извода говорится: «Михаилу христианину сушу, и христианская мудрствующе...». Точно так же читается этот текст и в Соф. 1462. <sup>19</sup> Но в списках десятислового извода (РНБ, Ф. I. 229, Погод. 1319, СПб. Дух. Ак. 166; РГБ, Троицк. 187, Троицк. 810, МДА. 171, Рогожск. 530; БАН, Арх. С. 163) слов «христианину сушу, и христианская мудрствующе» нет. И это — очень важный пропуск. Учтем, что в посланиях в Новгород и в официальном великокняжеском летописании Михаилу и западнорусской церкви, не подчинявшейся московскому митрополиту, приписывалось именно отступление от христианства — «латинство». Но Иосиф Волоцкий, находившийся в годы секуляризации монастырских земель в оппозиции к великокняжеской власти, едва ли разделял эту официальную точку зрения: он заявлял, что его учитель Пафнутий Боровский (как и новгородский и тверской епископы) не признавал московского митрополита, назначенного без санкции константинопольского патриарха. <sup>20</sup> Гораздо вероятнее поэтому предполагать, что упоминание о «христианстве» Михаила читалось в первоначальном тексте книги, а затем уже было удалено в связи со сближением Иосифа в первые годы XVI в. с великокняжеской властью. Не было ни в Соф. 1462, ни в списках одиннадцатисловного извода и утверждения, что еретики «таящаяся христьян жртывы жряху, яко же и жидове, обрезати же ся не смеяху». Во всех списках десятислового извода эти слова читаются. Если учесть, что обвинения в отступничестве и в «жидовских жертвах» выдвигались при окончательной расправе с еретиками после 1504 г. как главное обвинение, то крайне трудно предположить, чтобы слова эти были изъяты при составлении одиннадцатисловного извода (и в Соф. 1462) — гораздо вероятнее считать, что они были вставлены для дополнительного подчеркивания отступничества еретиков. К словам о том, что еретики после несостоявшегося конца мира в 1492 г. стали худить писания Ефрема Сирина и другие «писания отеческая», списки десятислового извода (кроме РГБ, Троицк. № 187 и 810, где нет соответствующих листов) добавляют: «но и всяка божественная писания еуангельская и апостольская же и отеческая укаряху, и пред человеки убо не смеюще хулити еуангельская и апостольская писания, на едине же кого аще от простых обретающе и своя ереси яко же змиин яд в того сердце влагающе — паче всех укоряху еуангельская и апостольския писания; оте-

<sup>18</sup> Источники. С. 470.

<sup>19</sup> Там же. С. 468—469. Ср.: Соф. 1462, л. 12.

<sup>20</sup> Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 191, 246, 270, 361—362.

ческая же писания хуляху и пред человеки не боящся...».<sup>21</sup> Ни в Соф. 1462, ни в списках одиннадцатисловного извода этих слов нет, и это опять-таки весьма многозначительное отличие. Вспомним, что, излагая взгляды еретиков в 11-м «слове», Иосиф упоминал (как и во вступительном «Сказании») о том, что они ссылались на евангельский рассказ о Христе и на апостола Павла, а между тем вся его книга имела целью осудить еретиков за «жидовство» — отрицание Христа и Нового Завета. Расхождение между этим обвинением и приведенными в той же книге свидетельствами об уважении еретиков к авторитету Евангелия и апостолов надо было как-то объяснить — для этого в десятисловном изводе вводилось указание на лицемерие еретиков, не смевших «хулити еуангельская и апостольская писания» явно, но перед «простыми», обращенными в ересь, «укарявшими» их. Обратная трансформация — наличие этого весьма важного для Иосифа утверждения в десятисловном изводе и его удаление во всех остальных версиях (включая Соф. 1462) представляется крайне маловероятной.

Одно отличие списков десятисловного извода от одиннадцатисловного не может быть проверено на списке Соф. 1462, так как он не имеет начала. Но различие это тоже весьма характерно. К словам о еретиках: «их же проклинает святая божественная и апостольская церкви» в десятисловном изводе добавлено: «и с ними единомысленики их».<sup>22</sup> Это добавление естественно связать с обстановкой после собора 1504 г., когда против расправы над широчайшим кругом лиц, заподозренных в ереси, выступили, по словам Иосифа Волоцкого, некие «христиане православнии», и Иосиф пытался и их зачислить в «единомысленики» еретиков.<sup>23</sup>

Нам представляется, таким образом, что одиннадцатисловный извод «Книги на еретиков» не был «младшим изводом 1-й редакции», а наиболее адекватно отражал те обвинения против еретиков, которые содержатся в «Сказании о новоявившейся ереси» всей 1-й редакции — обвинения, усвоенные и последующими редакциями. «Сказание» в списке Соф. 1462 сохранило сходный в целом текст «Сказания» 1-й редакции с небольшими отличиями, отразившимися в десятисловном изводе и в некоторых более поздних списках.

Когда же была составлена «Книга на новгородских еретиков» в ее первоначальном виде? Вопрос этот имеет важнейшее значение для оценки «Книги на еретиков» как исторического источника: если книга была написана тогда, когда высокопоставленные представители ереси были еще в силе и еретики имели возможность отвечать своим обличителям, то ценность ее показаний несравненно выше, чем если она сложилась после падения ереси. В первом случае обличители, как это можно заключить на основании памятников, предшествовавших «Книге на еретиков», должны были считаться с выступлениями своих противников, в другом — они могли бы выдвигать любые, даже сугубо сомнительные обвинения.

Издатель «Просветителя» И. Я. Порфирьев датировал его временем пребывания на престоле митрополита Зосимы (1490—1494 гг.), ибо «все, что говорит преподобный о Зосиме, равно и самая форма рассказа, имеющая в виду не прошедшие, а настоящие события, показывает, что в то время,

<sup>21</sup> Источники. С. 469, примеч. 8; 470, примеч. 10—10. Ср.: Соф. 1462, л. 15—16. Может быть отмечено еще одно отличие Соф. 1462 от списков десятисловного извода: здесь, как и в Сол. 326, читаются слова: «о, мерзкая и гнилая уста, елицы богохулный...» (С. 469, примеч. 9—9), которых нет в десятисловном изводе.

<sup>22</sup> Источники. С. 466, примеч. 2.

<sup>23</sup> Просветитель... С. 533.

когда начато сочинение, Зосима был еще митрополитом»; к его мнению присоединился ряд других авторов.<sup>24</sup>

Автор настоящей статьи предложил в 1955 г. иную датировку, сопоставив «Сказание о новоявившейся ереси» с Посланием Иосифа епископу Нифонту, действительно написанным еще до оставления Зосимой митрополии, и показав, что глагольные формы в совпадающих с Посланием Нифонту текстах были в «Сказании» изменены с настоящего времени на прошедшее. «Смущение в христианех», о котором в Послании Нифонту говорилось, как о происходящем «ныне же и в домех, и на путех, и на тръжищех», в «Сказании» было отнесено ко времени, когда такое «смущение» «бысть» в прошлом. Из этого естественно вытекало заключение, что «Сказание» было написано уже после фактического падения ереси в 1500—1502 гг. (исчезновение Федора Курицына, опала и заточение покровителей ереси Елены Стефановны и Дмитрия-внука), но до казни еретиков в 1504 г.<sup>25</sup> С этой датой согласился и А. А. Зимин.<sup>26</sup>

А. И. Плигузов также признает, что сравнение текстов Послания Нифонту со «Сказанием о новоявившейся ереси» свидетельствует о том, что «Сказание» было написано позже Послания, однако он полагает, что «граница», отделяющая «прошлые завершившиеся события от событий, современных автору», — это «новгородское аутодафе 1490 г.», т. е. собор, осудивший некоторых новгородских еретиков.<sup>27</sup>

Но этот собор был созван как раз Зосимой в октябре 1490 г., через месяц после избрания его на митрополичий престол. Вероятно ли, чтобы Иосиф Волоцкий за этот месячный промежуток времени, накануне собора против еретиков, написал Послание Нифонту с призывом к свержению митрополита, созывающего собор, а вскоре после этого составил целую «Книгу на еретиков», заменив во введении к ней формы настоящего времени на формы прошедшего?<sup>28</sup> Послание Нифонту уже потому не могло быть написано до собора 1490 г., что в нем упоминаются «проклятые на соборе»

<sup>24</sup> Там же. С. 14; Булгаков Н. А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865. С. 107; Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 2. С. 267, примеч. 1; № 3. С. 23, примеч. 4.

<sup>25</sup> Источники. С. 442—444.

<sup>26</sup> Там же. С. 499, примеч. 3. В более ранней работе А. А. Зимин принимал традиционную датировку 1490—1494 гг. (Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1954. Т. 9. С. 167). Главным аргументом, побудившим А. А. Зимина изменить свое мнение и принять датировку книги 1502—1504 гг., было соображение, что выпады против одного из виднейших сподвижников Ивана III — Курицына, читающиеся в «Книге на еретиков», могли быть высказаны «только после 1502 г., т. е. после падения Елены Стефановны и ухода с исторической арены Федора Курицына». Возражая против того, что выпады против Курицына свидетельствуют о написании «Книги на еретиков» после падения дьяка, А. И. Плигузов напоминает о «смелых выступлениях» Иосифа против Зосимы и Серапиона Новгородского до их отставки и о его выступлении в книге против Схарии, которого автор отождествляет с «таманским князем» Захарием Гуил Гурсисом, «с которым Иван III поддерживал тайные отношения и тем самым отвечал за его еретическую смуту» (Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 131—132). Нам упоминание о Курицыне не представляется главным аргументом в пользу датировки книги 1502—1504 гг., но возражения Плигузова едва ли убедительны: остается несомненным, что до 1502 г. Иосиф ни разу не упоминал о Курицыне. Что касается Схарии «Просветителя», то отождествление его с «таманским князем» — католиком Захарией Гвизольфи, писавшим Ивану III, представляется совершенно не обоснованным.

<sup>27</sup> Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 131—133.

<sup>28</sup> А. И. Плигузов датирует 1-ю редакцию «Сказания» временем между 1 сентября 1492 г. и 17 мая 1494 г. (Плигузов А. И. «Книга на еретиков Иосифа Волоцкого». С. 133). В «Русском феодальном архиве» он датирует Послание Нифонту не временем до октября 1490 г., а периодом между 21 декабря 1492 и 17 мая 1494 г. (Русский феодальный архив. М., 1992. Вып. 5. С. 1049).

родичи и ученики протопопа-еретика Алексея, которые, по утверждению Иосифа, пользуются покровительством Зосимы.<sup>29</sup> Следовательно, 1490 г. никак не может считаться «границей» между временем написания Послания Нифонту и «Книги на еретиков»; необходимо искать иную «границу».

Такой гранью естественно считать именно 1502 г. — время фактического падения еретиков и их высокопоставленных покровителей. Глубокое отличие «Сказания о новоявившейся ереси» от посланий обличителей, написанных до этого времени, не только в том, что слова о «любопрении» о вере «на торжищих и в домехъ» отнесены здесь к прошедшему времени; оно обнаруживается и во всем, явно ретроспективном, «историческом», повествовании о еретической «буре»: «посади ся злодейственный сей на месте святем...»; «о вере любопрение творяху и съмнение имeahу...»; «бысть смущение...»; «многи съгражахуся сердци...»; «со слезами горькими Бога моляху...»; «такo подвижашася...»; «ови убо обличisha того отступление...»; «они же не престааху обличающе...».<sup>30</sup> Наряду с этим, как отмечал еще И. Я. Порфирьев и как вновь напоминает А. И. Плигузов, в повествовании о Зосиме встречаются и формы настоящего времени: «он же несмирную брань на тех въздвизаеть...», «...к державному приходит и на тыя клевететь, абие неповинни заточением осуждаются...». Но *praesens* здесь явно носит стилистический характер, придавая выразительность рассказу — прием, который был знаком древнерусской публицистике.<sup>31</sup>

Подтверждением датировки «Книги на еретиков» и «Сказания» 1-й редакции 1502—1504 гг. может служить и расположение статей в сборниках Рогожского и Троицкого извода (тех самых, которые содержат десятисловную версию книги). «Сказание» и следующие за ним «слова» помещены здесь после Послания Иосифа Нифонту 1492—1494 гг. и его Послания Митрофану 1503—1504 гг. и перед «Словом об осуждении еретиков», Словом о «благопремудростных коварствах» и Посланием о соблюдении соборного приговора 1504 г., написанных во всяком случае после 1504 г. Датировка «Книги на еретиков» началом XVI в. может быть подкреплена еще одним наблюдением. Как отметил уже Н. П. Попов, в 1-м «слове» книги цитата из Иеремии (Иер. 30, 6—7) восходит к переводу из Вульгаты, сделанному для Геннадиевской Библии 1499 г.<sup>32</sup> Не следует ли это объяснять тем, что «Книга на еретиков» была составлена после 1499 г.?<sup>33</sup>

Текст «Сказания о новоявившейся ереси» свидетельствует о том, что предметы полемики здесь были уже несколько иными, чем в сочинениях обличителей до середины 90-х гг. Появилась новая тема — защита института монашества от тех, кто отвергали «самый той образ иноческий и жительство иноческое», и кто утверждали, что «иноци убо отступиша от пророческих и от еуангельских и от апостольских учений». В защиту монашества Иосиф Волоцкий высказался не только в «Рассуждении о иноческом жителстве» и в «Сказании о скончании седьмой тысячи», но и в 11-м «слове» «Книги на еретиков», и органичность этой темы для книги в целом свидетельствует

<sup>29</sup> Источники. С. 429.

<sup>30</sup> Там же. С. 473—474.

<sup>31</sup> Он встречается, например, в «Истории о великом князе Московском» Курбского — ср.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI вв. М.; Л., 1960. С. 103—104.

<sup>32</sup> Ср.: Проветитель. С. 78; Попов Н. П. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иосафе // ИОРЯС. Л., 1926. Т. 21. С. 223.

<sup>33</sup> Не исключено, однако, и то, что Иосиф мог пользоваться сборником переводов из Вульгаты, составленным доминиканцем Вениамином в 1493 г. (Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 273).

о том, что именно одиннадцатисловный извод 1-й редакции, где рассуждения о «богоугодности» иноческого жительствова в «Сказании» читаются более подробно (включая упоминание о послании апостола Павла Тимофею) и где содержится 11-е «слово», отражает первоначальную версию «Книги».

Список Сол. 326 в том виде, в каком он был дан в Волоколамский монастырь в 1514 г. Нилом Полевым, остается, таким образом, наиболее полным ранним списком 1-й (краткой) редакции «Книги на еретиков». Вносил ли Нил Полев какие-либо изменения и дополнения в текст, переписанный Нилом Сорским до его смерти в 1508 г., мы не знаем: никаких поправок, сделанных Полевым на листах, написанных рукой его старшего собрата, не обнаруживается. Неполнота кватернионов, заполненных рукой сорского старца, не свидетельствует об отличии содержания его предполагаемого текста от остального содержания рукописи.

Что касается Соф. 1462, то этот список памятника слишком фрагментарен, чтобы судить о его составе и редакционных особенностях в целом. Небольшие разночтения между Сол. 326 и сохранившимися частями Соф. 1462 не дают основания решить, в каком из двух древнейших списков книги сохранился ее первоначальный текст. Более поздние списки частью передали разночтения, присущие Соф. 1462 (они отразились в десятисловном изводе), частью — разночтения Сол. 326; какие из них первичны, а какие вторичны — неясно.

Появление десятисловного извода с наибольшей вероятностью может быть объяснено событиями, произошедшими после собора 1504 г. Непосредственная угроза всеобщей секуляризации была предотвращена падением ереси; в 1505 г. умер Иван III, и вопрос о монастырских имуществах был, по крайней мере на некоторое время, снят. А между тем 11-е «слово» во многом ослабляло позиции Иосифа в его стремлении добиться наиболее радикального искоренения ереси, ибо это «слово» свидетельствовало о том, что еретики вовсе не были «отступниками», «жидовствующими», а признавали авторитет Христа и апостолов. Удалив из текста 11-е «слово», редакторы исключили из «Сказания» ссылку еретиков на послание Павла Тимофею и вставили пояснение, что евангельские и апостольские писания они «хулили» только тайно.

Итак, у нас нет оснований считать, что текст «Книги на новгородских еретиков», сохранившийся в списке Нила Сорского и Нила Полева Сол. 326, вложенном в Волоколамский монастырь при жизни Иосифа Волоцкого, содержит уже некую вторичную версию памятника, и нет никаких данных о какой-либо более ранней редакции книги.

Что касается сборников, содержащих 10 «слов» книги, то они бесспорно были созданы значительно позже 1504 г. — об этом свидетельствует, как мы уже знаем, включение в эти сборники, наряду с посланием инокам о соблюдении соборного приговора 1504 г. (легшего в основу будущих 15-го и 16-го «слов» пространной редакции книги), также явно более позднего «Слова об осуждении еретиков» (будущего 13-го «слова» книги) и Слова о «благопремудростных коварствах» (будущего 14-го «слова»).

Новая, пространная редакция «Книги на еретиков», включавшая 12—16-е «слова», обосновывавшие необходимость расправы над преследуемыми «единомышленниками» еретиков, сложилась позже, хотя и при жизни Иосифа Волоцкого.<sup>34</sup> Но редакция эта отражала уже события последующих

<sup>34</sup> Источники. С. 447—449, 452, 455, 500. А. И. Плигузов отвергает предположение об участии Иосифа Волоцкого в редактировании пространной редакции «Книги на еретиков» (Плигузов А. И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 93). Однако запись на

лет (после 1511 г.) — столкновение Иосифа с архиепископом Серапионом, переход его монастыря под патронат Василия III. Рассмотрение вопроса о пространной редакции «Книги на еретиков» выходит за пределы данной статьи.

---

волоколамском списке ГИМ, Епарх. № 339: «Список Иосифов» и весьма важные изменения (удаление 12-го «слова» и примыкающего к нему текста), внесенные в этот и близкий к нему список Епарх. 340 и учтенные в последующей редакции, дают, во всяком случае, основание для предположения о таком участии.



*Памяти моего мужа  
Льва Александровича Дмитриева*

Р. П. ДМИТРИЕВА

**О раннем периоде истории Соловецкого монастыря  
в Житиях Зосимы и Савватия и в списках  
Соловецкого летописца**

Для сопоставления привлекаются произведения разных жанров, преследующих в известной степени противоположные цели: автор житийного повествования стремится дать обобщенный образ жизнедеятельности своего героя, в летописи же фиксируются конкретные факты в хронологической последовательности, каждая летописная статья предваряется сообщением даты.

Задачей данного исследования является попытка провести сопоставление фактов, зафиксированных в житийных текстах, с изложением событий раннего периода истории Соловецкого монастыря в специальном Соловецком летописце, установить зависимость между ними и определить причины несоответствий между ними, наблюдающихся в некоторых случаях.

Житие Зосимы и Савватия в редакции Спиридона-Саввы является самым ранним и наиболее пространным произведением, освещающим начальную историю Соловецкого монастыря, не считая грамот, на которые ссылается архимандрит Досифей.<sup>1</sup> Обстоятельства написания этого текста Жития хорошо раскрыты в записях, сопровождающих Житие Спиридона-Саввы, но еще в большей степени в Слове инока Досифея, ученика св. Зосимы, стараниями которого жизнеописание Зосимы и Савватия увидело свет.

В тексте Житий Зосимы и Савватия имеются только две даты: дата, относящаяся к основанию монастыря, и дата кончины Зосимы.

Первая дата приведена во вступлении к двум частям житийных текстов о святых. Свообразие вступления заключается в том, что именно дата явилась смысловым центром повествования в перечне исторических лиц, связанных в большей или меньшей степени только хронологически со временем основания Соловецкого монастыря. Во вступлении читается: «Бысть въ дни благочестиваго великого князя Василия Васильевича володимерскаго и московскаго и великого князя Бориса Александровича твѣрскаго и великого князя Феодора резанскаго Олговича в лѣто б тысяч девятсот 44-е, архиерѣйскый престоль правящу тогда нѣкому от грекъ Фотию митрополиту и в Новѣгородѣ сѣержашу престоль архиепископу Ифимию Братому».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Досифей, архимандрит. Летописец Соловецкий на четыре столетия от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 год. 4-е изд. М., 1847.

<sup>2</sup> Дмитриева Р. П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 226. Далее: Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия.

Вслед за этим своеобразным вступлением Спиридона-Саввы излагается Житие Савватия. Необходимо подчеркнуть, что вступление непосредственно не связано с повествованием о жизнедеятельности Савватия. Иногда читателями это вступление воспринималось как начало рассказа о Савватии. Так, в рукописи первой половины XVII в. из Красногорского монастыря сделана следующая выписка о Соловецком монастыре: «А Соловецкому монастырю начало в лето 6944 (1436) преподобный Саватий прииде на остров Соловецкой, а Зосима преподобный прииде на Соловки после Савватиева преставления год спустя».<sup>3</sup>

Независимость двух текстов (вступления и первых строк Жития Савватия) в известной мере подчеркивается тем, что Спиридон начинает рассказ о Савватии с того же глагола «быти» («Бе во едином от манастырей...»)<sup>4</sup> Упомянув в заглавии о Зосиме, Савватии, а также старце Германе, Спиридон явно соотносит сообщение о дате основания монастыря с деятельностью трех героев, чьими трудами был создан монастырь.

Вступлению Спиридон-Савва придал определенную торжественность, стремясь подчеркнуть важность сохранения даты, когда был основан Соловецкий монастырь. С этой целью он припомнил имена известных ему исторических лиц, деятельность которых проходила в тех же хронологических пределах, хотя время их правления нередко не совпадает с датой основания Соловецкого монастыря (московский князь Василий Васильевич — с 1425 по 1462 г., тверской князь Борис Александрович — с 1427 по 1461 г., рязанский князь Федор Ольгович — с 1402 по 1427 г., архиепископ новгородский Евфимий Брадатый — с 1423 по 1428 г., митрополит киевский и всея Руси Фотий — с 1402 по 1431 г.). Такой тип перечисления исторических лиц является характерной чертой писательской манеры Спиридона-Саввы, причем он любил упоминать тверских героев.<sup>5</sup>

Отличительной чертой содержания Житий Зосимы и Савватия является явная зависимость содержания житийного текста от тех источников, которые были в распоряжении создателей произведения, т. е. Досифея и Спиридона-Саввы, в результате чего разные части Жития написаны несколько по-разному — более абстрагированно или с сохранением реалий.

Как уже упоминалось, вслед за кратким вступлением Спиридон-Савва излагает Житие Савватия, которое вплоть до встречи его с Германом на реке Выг лишено фактических подробностей и упоминаний конкретных лиц. Кстати, архиепископ новгородский Геннадий с большим вниманием отнесся к мысли Досифея о необходимости написать Житие Савватия, так как последний был у него в свое время наставником («...Саватие, начальник ваш, старец ми был, азъ у него в послушании бых немало время...»)<sup>6</sup> Это сообщение архиепископа Геннадия не нашло отражения в Житии Савватия.

Спиридон-Савва, обратившись к работе над Житием, сообщает, что «многа бѣ лета прешла суть да написаниа сего»,<sup>7</sup> поэтому он не может

<sup>3</sup> БАН, Арханг. собр., К. 51, л. 124.

<sup>4</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 226.

<sup>5</sup> Подобного типа перечень встречается в Родословии литовских князей, написанном Спиридonom-Саввою. Возможно, он писал по памяти, припоминая деятелей определенной эпохи, поэтому в его перечне могут встречаться хронологические неточности. См.: Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 166—170.

<sup>6</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 280. Эти сведения из биографии архиепископа Геннадия не упоминаются в статьях, посвященных Геннадию. В. О. Ключевский и Н. Н. Розов считают, что Геннадий был учеником Савватия на Валааме (Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 199; Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 120).

<sup>7</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 226.

сказать ничего о родителях святого, «и невозможном обрести коликими лѣты възраста своего вниде во образ иноческаго жития».<sup>8</sup> Пребывание Савватия сначала в Кирилло-Белозерском монастыре, затем на Валааме в Житии изложено достаточно пространно в полном согласии с житийным каноном, с употреблением ссылок на Священное Писание и цитированием из него, без упоминания деталей быта этих монастырей и даже имен игуменов, при которых подвизался там Савватий. Получив от игумена и братии Валаамского монастыря признание как истинного «раба Божия», Савватий решил удалиться в пустынное место с целью отшельнического служения Богу. Спиридон описал идеальный жизненный путь монаха-пустынника, не прибегая к помощи каких-либо источников.

Дальнейшая судьба Савватия оказалась связанной с иноком Германом, с которым он встретился в часовне в селении Сорока на реке Выг. По совету Германа они вместе по морю совершили «путное шествие» на Соловки.

О прибытии Савватия на Соловки и о первых годах жизни там можно было узнать только со слов Германа, который прочно связал свою деятельность с Соловецким монастырем, долго там жил, скончался после Зосимы. Точную дату прибытия на Соловки вместе с Савватием, которая так заинтересовала позднее летописчиков и исследователей, он мог запомнить. Герман на Соловках бывал и ранее, до встречи с Савватием, кроме того, неоднократно отлучался на большую землю. Безусловно с его слов известно, что, прожив с Савватием на Соловках несколько лет и «благословение испросившу от святаго», удалился на Онегу реку «нѣкыя ради потребы». Там он задержался. Эта задержка в Житии объясняется реальными фактами: в первое лето он опоздал к концу навигации, а на следующий год не смог вернуться по причине своей болезни. Об этом Герман рассказал при встрече с Зосимой.

Савватий в одиночестве прожил на острове немногим более года. Возвращение его с Соловков на большую землю в Житии определено предзнаменованием о его близкой кончине. «Прими извещение от Бога» о приближении смерти, Савватий захотел вернуться на Выг, чтобы приблизиться Христовых тайн, вышел на берег моря и увидел карбас, сев в него, «поиде шествие творя по морю, аможе Богъ наставит и обрести желаемое».<sup>9</sup>

На Выгу он встретился с местным игуменом Нафанаилом у часовни. В это же время туда пришел в насаде купец из Новгорода Иванн. Нафанаил с Иванном оказались свидетелями последних дней жизни Савватия. С их участием совершилось и погребение его. На Соловках подробности об обстоятельствах кончины Савватия могли знать от новгородского купца Иванна. Когда Иванн оказался на Выгу, Савватий отговорил его пускаться в дальнейшее плавание немедленно, предвидя шторм на море. После всех названных событий Иванн вместе со своим братом Феодором с особым почитанием относился к Соловецкому монастырю и святым Савватию и Зосиме. События, случившиеся на Выгу, от Иванна стали известны в Новгороде. Иноки Кирилло-Белозерского монастыря, услышав рассказ Иванна о кончине Савватия, случившейся на Выгу, написали об этом в Соловецкий монастырь. Сам Зосима «по нѣколих лѣтах своего пастьрства» задумывался о том, что мощи Савватия покоятся «на месте пуста». Послание из Кирилло-Белозерского монастыря укрепило желание Зосимы как можно

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 231.

скорее перенести мощи Савватия с Выга на Соловки и предать их земле за алтарем церкви Успения Богородицы. Вскоре привезли икону из Новгорода от Иванны с образом Савватия, которую поставили на гробе святого.

Не в меньшей, а, пожалуй, в большей степени можно говорить об очевидцах жизни Зосимы на Соловецком острове. Он встретился с Германом, который «преже съжительствоваый съ блаженным Савватием» на Соловках. Зосима и Герман, совершив плавание к острову, нашли место, пригодное для создания «обители». Досифей, составитель первого варианта Житий Зосимы и Савватия, сам был свидетелем многих монастырских событий, присутствовал при Зосиме «до скончания его», для своих записей о святых он специально расспрашивал старца Германа. Монахи, долго жившие в монастыре, многое могли рассказать о «началнике» монастыря. К их числу относится инок Макарий, который одним из первых появился на острове и там принял постриг, о нем, видимо, упоминается в прижизненном чуде Зосимы с просфорой. Многие знал старец Савватий, проживший в монастыре не менее 50 лет, со слов которого записаны многие чудеса Зосимы и Савватия. Можно назвать имена и других старцев, очевидцев деятельности Зосимы.

Житие Зосимы насыщено многими событиями монастырской жизни. Спиридон-Савва, видимо, постарался по преимуществу придать повествованию нужную форму. Традиционная начальная часть Жития святого о совместной жизни с родителями в селении Шунга, скорее всего записанная Досифеем со слов самого Зосимы, в некоторых последующих редакциях подвергалась правке: были внесены имена родителей святого — Гавриила и Варвары и названо иное место их проживания — селение Толвуй.

Таким образом, в целом Жития Зосимы и Савватия не только важны как сочинения, прославляющие святых, но и являются источниками, достаточно подробно отражающими начальный этап истории Соловецкого монастыря. Возможно, это обстоятельство побудило летописчиков к составлению специального Соловецкого летописца, посвященного только истории Соловецкого монастыря. В житийном тексте, написанном преимущественно на основании припоминаний участников и свидетелей событий, даются неопределенные временные характеристика типа: «по нѣких же лѣтах», «по мале времени», «по нѣкоему же времени», «не по мнозе же времени». В летописце повествование о каждом новом сообщении, естественно, начинается с определенной даты.

Соловецкий летописец представляет собой перечисление важнейших событий из жизни названной обители. Начало его основано на тексте Житий Зосимы и Савватия. В дальнейшем повествовании источником служило также и Житие Филиппа Кольчева, затем, видимо, стали вестись погодные записи. М. В. Кукушкина в своем исследовании кратко касается истории этого летописца. Она пишет: «До нашего времени дошло большое число списков Соловецкого летописца. Как известно, он был создан в первой четверти XVIII в. на основе записей, которые велись в монастыре ранее в виде кратких летописцев».<sup>10</sup> Действительно, большинство известных

<sup>10</sup> Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII веков. Л., 1977. С. 157. В исследовании сделана отсылка к описанию списков летописца (Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. 2-е изд. М.; Л., 1959. Т. 3, вып. 1. С. 421—434). Не следует путать Соловецкий летописец, начало которого основано на тексте Житий Зосимы и Савватия, с летописными известиями о Соловках в составе других исторических сочинений (об этих текстах пишет в названном исследовании М. В. Кукушкина. С. 157—159). См. также: Тихомиров М. Н. Монастырские летописные памятники // ИА. М., 1951. Т. 1, вып. 6. С. 217—236 (публикация по рук. ГИМ, собр. Хлудова, № 184, под названием «Соловецкий летописец XVI века»).

рукописных списков Соловецкого летописца относится к XVIII в. Однако в РНБ имеется рукопись Солов. собр., № 245/245, в которой переписан текст, озаглавленный «От лѣтописца Соловецкого», почерком, характерным для второй половины XVII в. Последние известия в нем относятся к 1667 г. Следовательно, можно утверждать, что во второй половине XVII в. Соловецкий летописец уже существовал.

Другая рукопись РНБ, Солов. собр., № 685/878, владельцем которой был соловецкий монах Иларион Стромиллов, написана в конце XVII в. Русские события в ней заканчиваются 1692 г. — сообщением о рождении царевича Александра Петровича.<sup>11</sup> Текст этого по преимуществу исторического сборника дополнен между строк и на полях приписками. К числу таких приписок относятся краткие сообщения на полях о начальном периоде жизни Соловецкого монастыря (под 1429, 1435, 1436, 1452 гг.), написанные светлыми коричневыми чернилами одним и тем же почерком. Далее в приписках, сделанных черными чернилами, сообщается о смерти монаха Германа и о Филиппе Кольчеве. В этих сообщениях использованы сведения из Соловецкого летописца.

Свидетельства о событиях на Соловках по разным спискам летописца отличаются некоторыми деталями, переписчики вносили дополнения и изменения. Наше сопоставление весьма кратких известий Соловецкого летописца с Житиями «начальников» монастыря ограничивается временем кончины Зосимы, т. е. теми событиями, о которых написано в Житиях, не считая чудес.

Соловецкий летописец начинается следующей статьей: «В лѣта 6937 (1429) г. из Валамского монастыря прииде на Соловецкий остров преподобный Савватий и с ним авва Герман из Сумы и поживе Савватий з Германом вобше 6 лѣтъ» (Л. 326 об.).<sup>12</sup> Отличительной чертой этого списка является упоминание в нем о приходе Савватия и Германа на Соловки из Сумского посада. По тексту редакции Житий Спиридона-Саввы они прибыли на остров с Выга. Большинство списков летописца<sup>13</sup> дает правильное чтение: Савватий встретился с Германом на Выгу, месте «наричемо Сорока» и, отправившись в «путное шествие», «в третий день достигоша острова Соловецкого».<sup>14</sup>

Особого внимания заслуживает вопрос о дате прибытия на Соловки Савватия вместе с Германом. Для Жития даты особого значения не имели, а автору летописца необходимо было начинать свое повествование с определенной даты. Летописец и начинается сообщением о времени прибытия на Соловки двух подвижников — 1429 г. Эта дата повторяется во многих

<sup>11</sup> Подробнее о рукописи см.: Буганов В. И. Повесть о Московском восстании 1682 года // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 317—329; Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 159.

<sup>12</sup> Здесь и далее текст цитируется по наиболее раннему списку РНБ, Солов. собр., № 245/245, который переписан на л. 326 об.—327 об.

<sup>13</sup> Например, списки XVIII в.: РНБ, Солов. собр., № 664/722, л. 133; № 483/502, л. 28; БАН, 4.7.16, л. 146 (список Пространной редакции). В самом заглавии текста Пространной редакции отмечено, что он «выписан вкратце от Жития... Зосимы и Савватия», т. е. создатель этой редакции распространил содержание летописца на основании Житий Зосимы и Савватия в редакции с так называемым предисловием Максима Грека, с добавлением местных топографических данных. Рукопись описана: Исторические сборники XV—XVII вв. // Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1965. Т. 3, вып. 2. С. 273. Близкий текст Пространной редакции опубликован А. К. Бороздиным: Летописец Соловецкого монастыря, в коем повествуется о начале построения его, о бывших в нем начальниках, о знаменитых происшествиях во оной... императора Петра Великого и о других многих происшествиях по 1760 год. М., 1790.

<sup>14</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 229.

работах, посвященных Соловецкой обители. Не вызывает никаких сомнений у авторов исследований и то, что Савватий с Германом прожили на острове вместе 6 лет.

Д. С. Лихачев, видимо впервые, обратил внимание на необходимость уточнения времени появления на Соловках первого «начальника» монастыря Савватия. Он пишет: «Обычно за дату приезда на Соловки принимается 1429 год. Эта дата заимствована из позднего Соловецкого летописца, где она вычислена на основании разных косвенных и, по-видимому, неверных соображений».<sup>15</sup> Мне представляется мысль, высказанная Д. С. Лихачевым, совершенно верной. Однако предпринятую им попытку уточнить время прибытия на Соловки Савватия надо признать ошибочной. Д. С. Лихачев сделал подсчеты на материале самого начала Житий, где Спиридон-Савва упоминает об исторических личностях начала XV в. в связи с основанием Соловецкого монастыря в 1436 г. Д. С. Лихачев отнесся к этой дате как к поре, близкой пребыванию Савватия в Кирилло-Белозерском монастыре. Это объясняется своеобразием повествования Спиридона-Саввы, о чем упоминалось в нашей статье ранее (С. 90). Поэтому предположение исследователя о том, что пребывание Савватия на Соловках относится к 30-м гг. XV в., и вероятнее ко второй его половине, не является точным.

Безусловно интересным представляется упоминание в летописце о том, что Савватий вместе с Германом прожил на Соловках 6 лет. В Житии Савватия, в той его части, где сообщается о возвращении святого на берег реки Выг, в разговоре его с местным игуменом Нафанаилом говорится о том, что он с «братом» Германом прожил «нѣколико лѣтъ», при этом он добавил: «И се второе лѣто якоже отиде от мене со острова, и не вѣм, что случися ему».<sup>16</sup> Из сопоставления житийных известий с летописными можно сделать заключение, что составитель летописца слова «нѣколико лѣтъ» конкретизировал, определив их цифрой «6».

Исходя из имеющихся хронологических данных, составитель летописца определяет дату смерти Савватия, прибавив к дате 1429 еще 6 лет. На основании этого он пишет свою вторую статью: «В лѣто 6943 (1435 г.) септевриа въ 27 день преставися преподобный Савватий чудотворецъ на Выгу рѣки, край моря прямо Соловецкого острова чрез море 50 версть в мѣстѣ нарицаемом Сороке, от Сумы рѣки 30 версть, а оттолѣ до Кеми 8 версть. А жиль на Соловецкомъ острове 6 леть под Сокерною варокою, гдѣ нынѣ именуется Савватиева пустыня, от моря 7 версть на сѣверь» (РНБ, Солов. собр., № 245/245, л. 326 об.—327).<sup>17</sup>

Дата смерти Савватия в летописце является точной: Зосима и Герман прибыли на Соловки «по преставлении же блаженнаго Савватиа минувшу единому лѣту».<sup>18</sup> А Савватий приплыл с острова на Выг, не дождавшись возвращения Германа, на следующий год после его ухода на берег и Онегу-реку. Дата эта 1435 г.

Статья летописца о прибытии на Соловки Зосимы с Германом начинается датой основания монастыря, названной Спиридоном-Саввой во вступлении к Житиям Зосимы и Савватия: «В лето 6944-е ис Пальесьтровского монастыря прииде на Соловецкой остров отецъ Зосима и от того лѣта почаль

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. Соловки в истории русской культуры // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов. М., 1980. С. 12—13.

<sup>16</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 232.

<sup>17</sup> В списке РНБ, Солов. собр., № 664/722 добавлено: 1) Соловки расположены от Сороки «прямо на полуденный запад», 2) что Савватий «погребен тут при молитвенном храме»; в списке Солов. собр., № 483/502 сказано, что на Суме-реке «ныне острог».

<sup>18</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 235.

быть Соловецкой монастырь. Жыл преподобный Зосима до игуменства 16 лѣтъ» (РНБ, Солов. собр., № 245/245, л. 327).<sup>19</sup>

Дата прихода на Соловки Зосимы и Германа взята автором летописца из текста Житий. Собственно, отталкиваясь от этой даты, летописчик рассчитывал названные им ранее годы о Савватии. Однако о пребывании Зосимы в Палеостровском Рождественском монастыре ни в одной из известных редакций Жития не упоминается.<sup>20</sup> Зосима отрекся от мирской жизни без принятия монашеского чина в монастыре.<sup>21</sup> Надо полагать, что сообщение о Зосиме как монахе Палеостровского монастыря является домыслом, получившим распространение в XVII в. Дело в том, что Зосима по одной версии в Житии проживал с родителями в «веси Шунга», по другой — в Толвуе. Оба селения расположены вблизи Онежского озера (недалеко от г. Повенец), а Палеостровский монастырь находится на острове того же озера. Эта неточная биографическая подробность из жизни Зосимы часто упоминается в разного рода изданиях, начиная с архимандрита Досифея.<sup>22</sup>

Обратимся к следующему сообщению в летописце: «В лѣта 6960-е (1452 г.) в Новѣградѣ архиепископомъ Ионою поставленъ Зосима во игумены» (РНБ, Солов. собр., № 245/245, л. 327). Смысловые разночтения в упоминавшихся двух списках XVIII в. отсутствуют. Добавление, сделанное ранее в цитируемом летописце, о 16 годах жизни Зосимы в монастыре до игуменства вытекает из подсчета двух дат — начало игуменства и приход на Соловки. Следует обратить внимание на то, что в игумены Зосиму поставил архиепископ Иона. Однако Иона стал архиепископом в 1458 г. после Евфимия II (1434—1458). Эта фактическая неточность в летописце объясняется тем, что автор писал свое сочинение, используя Жития Зосимы и Савватия, не обращаясь к документам и летописям.<sup>23</sup>

В Житии Зосимы о Ионе, архиепископе новгородском, упоминалось в связи и с более ранними событиями. После того, как вслед за иноком Досифеем и рыбаком Марко, получившим имя Макария после пострижения, появились и другие монахи, общими усилиями они возвели «церквицу малу» и «трапезку малу». Церковь назвали в честь «Исуса Христа святое Преображение». В связи с этими событиями посылают в Новгород к архиепископу Ионе одного из старцев с просьбой благословения на «освящение храму Господа нашего Исуса Христа боголѣпнаго Преображения

<sup>19</sup> В списках РНБ, Солов. собр., № 483/502 (Л. 28 об.) и № 664/722 (Л. 133 об.) добавлено: «и с нимъ пакы вышереченный аѣва Германъ». Но о числе лет, прожитых Зосимой в монастыре до игуменства, в них не сообщается.

<sup>20</sup> Отсутствует упоминание о Палеостровском монастыре в произведении под названием «Патерик Соловецкий», где переписан текст Житий Зосимы и Савватия в редакции с так называемым Предисловием Максима Грека (см.: Строев. П. М. Библиологический словарь. СПб., 1882. С. 383—384).

<sup>21</sup> «Тѣй (Зосима) отвержеся мира и бысть мнихъ и желааше мѣста пустыннаго, еже уединитися и едину единому Богу бесѣдовати въ молитвахъ» (Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 235); «...и из дому отча исходитъ, и во мнишеский чинъ; одѣвается черноризческими одеждами, вѣляется недалече нѣгдѣ отча дому, черноризецъ бысть...» (Житие Зосимы и Савватия Соловецких и похвальныя слова в Память их // Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 480).

<sup>22</sup> Досифей, архимандрит. Летописец Соловецкий на четыре столетия... С. 7. О Палеостровском монастыре см.: Барсов Е. В. Палеостров. Его судьба и значение в Обонежском крае // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Отд. 5. С. 19—222.

<sup>23</sup> Д. С. Лихачев принимает версию о том, что антиминос для церковного престола был получен и дан игумену в монастырь архиепископом Ионою; а более ранние обращения монастыря были отвергнуты архиепископом Евфимием, сомневающимся в возможности проживания на Соловках (Лихачев Д. С. Соловки в истории русской культуры. С. 18). Автор не дает отсылки к источнику сведений о действиях Евфимия.

антимис»,<sup>24</sup> а также дать игумена. Архиепископ дал благословение и послал игуменом некоего старца Павла. Присланный игумен Павел не выдержал суровой жизни на Соловках и «отиде въсвоися». Тогда по совету Зосимы игуменом был избран Феодосий, но и он «мало лѣт подвижася пустынным подвигомъ... и отиде, аможе въсхотѣ». <sup>25</sup> Только после этого монастырская братия стала просить стать игуменом Зосиму. В связи с этим один из братьев ходил в Новгород и беседовал с архиепископом Ионою. Последний, вызвав Зосиму в Новгород, убедил его принять сан священства и поставил его в игумены Спасского Соловецкого монастыря. Зосима, приняв на себя обязанности игумена, «повелѣ съзидати церковь превелику святое Преображение Господа нашего Иисуса Христа»<sup>26</sup> на том месте, где он видел «луч божествен» в то время, когда он впервые прибыл на Соловки.

Согласно летописцу, все это случилось при архиепископе Ионе,<sup>27</sup> хотя на самом деле в это время кафедру занимал Евфимий II. В дальнейших статьях летописца имя архиепископа Ионы не упоминается. На чем основывался автор летописца, проставляя дату «1452»? Возможно, из какого-то источника он знал, что Зосима стал игуменом после 16 лет проживания на Соловках, возможно, ему был известен еще какой-то источник. Но в сведениях о посвящении Зосимы в игумены архиепископом Ионой автор летописца следует за Житием.

Что касается упоминаний имени новгородского архиепископа Ионы в Житии Зосимы в описаниях неоднократных посещений Новгорода соловецкими старцами, начиная с первой поездки с просьбой о благословении и назначении игумена в монастырь, кончая поездкой самого Зосимы для посвящения в игумены, то это, видимо, ошибка, допущенная Досифеем. Он делал записи на основании воспоминаний, а сам появился в монастыре, надо думать, во время архиепископства Ионы и полагал, не вдаваясь в хронологические подсчеты, что все поездки в Новгород, в том числе и до его пребывания в монастыре, происходили при этом архиепископе — до 1470 г.

Непосредственно с Житием Зосимы связана и следующая краткая летописная статья: «В лето 6979 преподобный Зосима пренесе мощи Савватия чудотворца из Сороки во свой монастырь» (РНБ, Солов. собр., № 245/245, л. 327—327 об.). В двух других списках, приводимых ранее, текст тот же самый; добавлено только «на Соловки» или «Соловецкий монастырь». В данном случае, как и ранее, встает вопрос о происхождении даты. В Житии сказано, что «по нѣколихъ лѣтехъ своего пастырства»<sup>28</sup> Зосима вспомнил о «блаженѣм Саватии», о том, что он похоронен у часовни близ Выгу-реки. В письме старцев Кирилло-Белозерского монастыря, приведенном в Житии Зосимы по поводу захоронения Савватия на Выгу, никаких датирующих

<sup>24</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 240—241.

<sup>25</sup> Там же. С. 242.

<sup>26</sup> Там же. С. 245. В статье О. Д. Савицкой (Архитектура Соловецкого монастыря // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов. М., 1980. С. 44) отмечена дата (1452 г.) строительства «огромного» храма Преображения, а также трапезной с Успенской церковью, келий и служб. Все это было деревянным и не сохранилось. Факты приведены по Житию Зосимы, но даты там нет.

<sup>27</sup> Традиционно, начиная с архимандрита Досифея (Летописец Соловецкий на четыре столетия... С. 14), во многих исследованиях повторяются данные о поставлении Зосимы в игумены архиепископом Ионою. Например, И. У. Будовниц (Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966. С. 197) пересказывает по Житию в ред. ВМЧ; см. также: Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 16.

<sup>28</sup> Дмитриева. Житие Зосимы и Савватия. С. 247.



упоминаний нет. Согласно летописцу, перенесение мощей в Соловецкий монастырь произошло через 19 лет, после того, как Зосима стал игуменом. Архимандрит Досифей в своем варианте передачи содержания летописца сообщает о перенесении мощей в монастырь через 13 лет, в 1465 г., добавляя, что произошло это через 30 лет после преставления Савватия.<sup>29</sup> Для решения вопроса, которая же из названных дат ближе к действительной, необходим дополнительный источник.

Последняя статья, связанная с Житием Зосимы, в летописце представлена следующим образом: «В лѣто 6986-е (1478 г.) априлиа въ 17 день преставися преподобный Зосима, игумен Соловецкий. Был преподобный Зосима во игуменах 26 лет» (РНБ, Солов. собр., № 245/245, л. 327 об.). Эти сведения полностью согласуются с данными Жития Зосимы и не требуют пояснений.

Приведенное в статье к определенному согласию повествование о начальной истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия и тексте летописца Соловецкого монастыря на самом деле не отражает истинной картины происходивших в этой обители событий. Зосима с Германом поселились на Соловках в 1436 г. В то время архиепископскую кафедру в Новгороде занимал Евфимий II. Согласно существующей традиции, собравшиеся вокруг Зосимы монахи вскоре после того, как возвели «церквицу малу» в честь Христова Преображения и «трапезку малу», естественно, должны были обратиться к архиепископу Новгорода за благословением на освящение церкви и просить себе игумена. По хронологическим расчетам, они должны были обратиться к Евфимию II, а отнюдь не к Ионе, как об этом сказано в Житии. Как уже упоминалось, по словам Д. С. Лихачева (без ссылки на источник, который не удалось обнаружить), Евфимий отрицательно относился к созданию монастыря на Соловках. О реакции на это Зосимы и его окружения в тексте Жития не сообщается. В течение долгого времени (22 года) для сподвижников Зосимы жизнь на Соловках должна была проходить в особенно трудных условиях. Представление о безлюдности Соловецких островов, с которым отправился в плавание Зосима, на самом деле оказалось ложным. Уже и Савватий столкнулся с семьей рыбака с Карельского берега. Начальный этап пребывания Зосимы на острове описан в Житии как постоянная борьба не только с «бесами» и «нечистыми духами» и «напущением неразумных людей», но и с промышлявшими здесь с древних времен карелами и русским населением с побережий Беломорья.<sup>30</sup>

Возможно, умолчание в тексте Жития о неприязни к монастырю со стороны Евфимия II — явление этикетное, соответствующее правилам агнографического канона. Едва ли следовало в произведении, повествующем об идеальной жизни святых подвижников, касаться темы конфликтной ситуации, возникшей во взаимоотношениях с церковной властью. Поэтому в Житии получение антими́са и утверждение первых игуменов Павла и Феодосия было соотнесено с архиепископом Ионою.

Названные имена игуменов известны только по тексту Жития Зосимы. Соловецкий летописец краткой редакции о них не упоминает, но сообщает дату поставления в игумены самого Зосимы в 1452 г. тем же архиепископом Ионою. Все это не согласуется с временем нахождения на архиепископской кафедре Ионы (1459—1469). Летописец пространной редакции включает

<sup>29</sup> Досифей, архимандрит. Летописец Соловецкий на четыре столетия... С. 15.

<sup>30</sup> Данилова Л. В. Очерки по истории землевладения и хозяйствования в Новгородской земле в XIV—XV вв. М., 1955. С. 254—256.

упоминание о первых двух игуменах, а также называет имя третьего игумена Ионы (Ивоны), о котором в Житии ничего не говорится. Видимо, составитель летописца пользовался документальным материалом.

В. О. Ключевский в своей статье о хозяйственной деятельности Соловецкого монастыря отмечает важное значение грамоты, выданной властями Новгорода игумену Ионе, в которой утверждается право монастыря на владение всеми Соловецкими островами.<sup>31</sup> Здесь же он упоминает о двух посещениях Новгорода Зосимом как о достоверных фактах, описанных в Житии святого. В. О. Ключевский не фиксирует внимание на хронологических датах и не отмечает противоречивость известий о игуменах Зосиме и Ионе в грамотах и в житийном повествовании.

Современные исследователи В. Ф. Андреев<sup>32</sup> и В. Л. Янин,<sup>33</sup> обратившись к актовым материалам XV в., относящимся к Соловецкому монастырю, определили несоответствие повествования Жития о Зосиме как игумене Соловецкого монастыря с данными соловецких грамот. Единственная грамота в списке XVII в., посвященная передаче земель Марфой Борецкой Соловецкому монастырю в 1470 г., в которой упоминается о Зосиме как игумене монастыря, по мнению В. Л. Янина, принадлежит к числу фальсифицированных актов.<sup>34</sup> Исследователь уточнил дату выдачи жалованной грамоты Новгорода Соловецкому монастырю на Соловецкие и другие острова на имя игумена Ионы 1468 г.<sup>35</sup> Из этого следует, что Соловецкий монастырь законные права на владение землями Соловков получил только через 32 года после основания его. Имя игумена Ионы упоминается в грамотах с конца 60-х до 1478 г. С 1479 г. в грамотах появляется имя игумена Феодосия. В. Л. Янин высказывает мнение, что игуменство Зосимы «представляет собой только тенденциозный факт агиографии, но не истории».<sup>36</sup>

Безусловно, Житие Зосимы и Савватия принадлежит к числу агиографических сочинений и не лишено художественного вымысла, содержание его подчинено идее прославления двух основателей монастыря. Зосима являлся духовным наставником для монастырской братии; и в прощальном слове он оставляет своим преемником Арсения, называя его «строителем» и «наставником». Не следует забывать также, что это произведение отражает реальные особенности монастырского быта и его связей с обитателями Поморья и относится к числу ранних источников истории колонизации русского Севера.

Таким образом, как летописные записи, даже поздние, сохраняют фактический материал, так и житийные произведения, кроме основного своего назначения, могут быть использованы для уточнения исторических событий. Сопоставительный анализ по всем сохранившимся источникам, имеющим отношение к изучаемому произведению, позволяет иногда яснее представить смысл повествования, уточнить детали и правильное комментировать его. Проведенный в статье сопоставительный анализ не является совершенным. Возможно и должно к этому анализу привлечь и другие сохранившиеся свидетельства о жизнедеятельности Соловецкого монастыря.

<sup>31</sup> Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1990. Т. 8. С. 12.

<sup>32</sup> Андреев В. Ф. Новгородский частный акт XII—XV вв. Л., 1986. С. 60—65.

<sup>33</sup> Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв.: Хронологический комментарий. М., 1991.

<sup>34</sup> Там же. С. 357—358.

<sup>35</sup> Там же. С. 252—253.

<sup>36</sup> Там же. С. 358.

Д. Л. СПИВАК

## Матричные построения в стиле «плетения словес»

Матричное построение представляет собой своеобразную единицу синтаксиса, основанную на строго упорядоченных параллелизмах (в первую очередь грамматических, семантических, а также звуковых). В общей форме оно сводится к воображаемой таблице — матрице, закономерно организующей структуру существенных фрагментов текста и, возможно, небольших целых текстов. Отсюда следует вопрос, входили ли матричные построения в намерения авторов, и если да, то какие и подлежат ли они филологической реконструкции. Разработке данного предмета на материале стиля «плетения словес» и посвящена настоящая работа.

Теоретико-методологическая основа понимания стиля «плетения словес» заложена в трудах Д. С. Лихачева (1979. С. 111—129)\* и С. Матхаузеровой (1976. С. 85—90). Вполне разделяя концепции этих авторов, обобщающих достижения целого ряда исследователей, отметим аспект, имеющий особое значение для темы настоящей работы. Использование параллелизмов, не чуждое древнерусской литературе на всем протяжении ее развития, достигает апогея в стиле «плетения словес» XIV—XV вв. Это положение особо значимо для нас, поскольку опорным признаком при реконструкции матричных построений являются параллелизмы.

Образцовым сочинением стиля «плетения словес» признаются труды Епифания Премудрого. Изучая то, как распределяются по тексту параллелизмы, ученые пришли к выводу, что они концентрируются вокруг положений и ситуаций, играющих в повествовании особо важную, ключевую роль (Дробленкова, Прохоров, 1988. С. 211—220, ср.: Панченко, 1984. С. 91—93). При этом отмечается уверенное использование разнообразных риторических фигур.

Исключительная упорядоченность таких скоплений параллелизмов привлекла специальное внимание ряда исследователей. Приемы их выделения в тексте были намечены в содержательной статье Л. А. Дмитриева (1964). Задача реконструкции лежащих в их основе структурных схем была поставлена О. Ф. Коноваловой (1966; 1970). Ею же высказано предположение, что таким схемам могли соответствовать узоры плетеного орнамента, часто применявшегося для оформления книг времен «плетения словес». К сожалению, эта задача не была достигнута полностью. Схемы, реконструированные исследовательницей, не обнаруживают существенных отличий от схем традиционного грамматического разбора.

\* Полные библиографические ссылки приведены в конце статьи в алфавитном порядке фамилий авторов.

По сути, перспективное направление разработки этой парадигмы было намечено в работе И. С. Улуханова. Анализируя тексты, построенные на параллелизмах, он применял расстановку соотносимых слов друг над другом. Вот как был формализован один из отрывков стиля «плетения словес»:

«вкупе	жихь	сь	тобою
вкупе	и умру	сь	тобою
уность	не отъиде	оть	нась
старость	не постиже		нась»

(Улуханов, 1972. С. 49; структурно аналогичные примеры: с. 49—51; древнерусская и старославянская орфография здесь и далее упрощена). Фактически отрывок расписан в таблицу (матрицу) размерностью 4 × 4. Характер ее заполнения облегчает лексико-грамматический анализ параллелизмов и не исключает сравнения со структурой плетеного орнамента. К сожалению, эти возможности не были замечены исследователем.

Изложенное выше не исчерпывает перспективных результатов, достигнутых в отечественном литературоведении (более подробные сведения и библиографию содержит фундаментальный «Словарь книжников и книжности Древней Руси» (1988), в особенности уже упомянутая статья Н. Ф. Дробленковой и Г. М. Прохорова). Однако оно дает адекватное представление об основаниях, позволивших высказать предположение о наличии матричных построений в стиле «плетения словес». Обратимся к его разработке.

По общему мнению исследователей, лучше всего стиль Епифания Премудрого представлен житиями Сергия Радонежского и Стефана Пермского. В соответствии с канонами агиографического жанра внимание читателя переносится с житейских поступков и личностных черт на духовные и внеличностные. Ключевыми в этом плане являются основание Троице-Сергиева монастыря — для одного и крещение Перми — для другого. Рассмотрим, как раскрываются эти сюжеты в текстах.

Итак, вначале Сергий Радонежский — тогда еще отрок Варфоломей — основывает вдвоем с братом пустыню: «<sup>1</sup>Обходиста по лесом многие места <sup>2</sup>и последи приидоста на едино место пустыни, въ чащах леса, имуща и воду. <sup>3</sup>Обышедша же место то и възлюбиста е, паче же Богу наставляющу их. <sup>4</sup>И сътвориша молитву, начаста своима рукама лес сеци, и на раму своєю бервьна изнесоша на место. <sup>5</sup>Прежде же себе сътвориста одрину и хизину <sup>6</sup>и покрыста ю, <sup>7</sup>потом же келию едину създаста, <sup>8</sup>и обложиста церквицу малу, <sup>9</sup>и срубиста ю» (цит. по: ПЛДР, 1981. С. 294. Далее указываются только страницы).

Опорным признаком при разборе отрывка являются выделенные нами глагольные формы на «-ста». В непосредственной близости от отрывка — ни до, ни после него — эти формы не встречаются. Между тем они должны были бросаться в глаза тогдашнему читателю, поскольку к XIV в. как двойственное число, так и аорист, передаваемые ими, исчезли из разговорного языка. Синтагма, относящаяся к каждому такому глаголу, обозначается нами надстрочной цифрой, помещаемой перед первым ее словом.

Таким образом, текст разделяется на три части — выбор места, постройка дома, возведение церкви, последовательно представленные синтагмами 1—3, 4—6, 7—9. Каждая из частей в свою очередь разделяется на начало, середину и конец. К примеру, синтагмы 1—2—3 передают такую последовательность: обходиста места — приидоста на место — възлюбиста место то. В итоге каждая синтагма входит в два ряда отношений: причинно-следственные (с остальными двумя синтагмами своей триады) и коррелятивные (с синтагмами, стоящими на том же месте в других триадах).

Наиболее корректным способом разбора такого текста будет его мысленное помещение в таблицу из 3 строк и 3 столбцов (схема 1, см. Приложение).

Правильность разбивки текста по триадам подтверждается дальнейшим изложением. Срубив церковь, отрок задается вопросом, во чье имя ее посвятить. Брат напоминает ему о его особой связи со св. Троицей, говорит о ее трикратном и троичном действии, что и решает дело.

Итак, разобранный отрывок описывает то, что на современном научном языке называется сакрализацией пространства. Далее указывается, что оно совершено во имя и под покровительством св. Троицы. Вернувшись к отрывку, внимательный читатель замечает, что и сам отрывок записан в виде тройки троек (3 × 3). Следовательно, он максимально адекватен своему возвышенному предмету и при надлежащем чтении сакрализует сознание.

С течением времени пустыня превращается в небольшой монастырь: «И паки откуду кто начаался сего, еже бо место то было прежде <sup>1</sup>лесъ, <sup>2</sup>чаща, <sup>3</sup>пустыни, <sup>4</sup>идеже живяху зайци, лисици, волци, <sup>5</sup>иногда же и медведи посещаху, <sup>6</sup>другоици ж и бесы обретахуся, <sup>7</sup>туда же ныне церковь поставлена бысть, <sup>8</sup>и монастырь великъ възграженъ бысть, <sup>9</sup>и инокъ множество съвокупися, <sup>10</sup>и славословие и в церкви, <sup>11</sup>и в келиах, <sup>12</sup>и молитва непрестающа къ Богу?» (С. 336).

Отрывок отчетливо выделяется в окружающем тексте как риторический вопрос, разросшийся за счет однородных членов и параллельных конструкций. Соответственно опорным признаком при разборе принимаются близкие по значению слова, принадлежащие одной части речи и несущие одну синтаксическую функцию. Таким образом выделяются 4 триады: первая (синтагмы 1—3) описывает место, вторая (4—6) — его прежних обитателей, третья (7—9) — новых хозяев и четвертая (10—12) — их занятия.

В рамках каждой триады характер параллелизма сохраняется, а при переходе к другой триаде — сменяется новым. Так, первая триада основана на однородной именной части составного именного сказуемого (лес—чаща—пустыни). Во второй триаде мы видим придаточные части места (в образующемся сложноподчиненном предложении), параллелизм которых усилен красогласием сказуемых (зайци живяху—медведи посещаху—бесы обретахуся), и. т. п.

Отметим, что, на первый взгляд, построение синтагмы 4 противоречит нашему разбору. Вместо одного существительного их там три — зайцы, лисицы, волцы. Однако их не с чем путать. До этого идет синтаagma 3, принадлежащая другому смысловому ряду (пустыни). После этого, в синтагме 5, говорится о медведе. В отличие от других зверей, он связан с Сергием совершенно особой связью: чуть дальше автор приведет и его греческое название и поведаст знаменитое «чудо о медведе». На этом основании можно утверждать, что синтаagma 4 не нарушает матричной структуры.

В пределах каждой триады происходит градация от повседневного — к сверхъестественному. Так, зайцы — существа менее дивные, чем медведи, а те в свою очередь — чем бесы, и т. д. В итоге каждая синтаagma опять входит в два ряда соответствий, наиболее корректным способом представления которых является таблица (схема 2, Приложение).

Следует подчеркнуть, что речь идет не об аморфной последовательности триад, но именно о структуре 3 × 4. В пользу этого положения говорит предпринятое незадолго до разбираемого фрагмента отступление, посвященное достоинствам числа 12. Автор говорит о 12 ветхозаветных племенах, 12 апостолах, об особых усилиях ограничить число братии двенадцатью

(«...ниже боле сего умножашеся, ниже менши сего умаляхуся... да не число истощимо обрящется». С. 334). Между тем число 12 — это именно четыре тройки.

Итак, сходство разбираемого отрывка с предыдущим в том, что оба описывают сакрализацию (освящение) пространства, а различие — в разных нумерологических моделях, взятых при этом за основу.

С течением времени монастырь пришел к расцвету: «Паки же по днех, непшую яко въ днех княжения князя великого Ивана, сына Ивана, брата же Симионя, <sup>1</sup> тогда начаша приходити христиане, <sup>2</sup> и обходити сквозе вся леса оны, <sup>3</sup> и възлюбиха жити ту. <sup>4</sup> И множество людей всхотевше, начаша съ обаполы места садитися, <sup>5</sup> и начаша сеци лесы оны, яко никому не възбраняющу им. <sup>6</sup> И сътвориша себе различныя многыя почиинци, <sup>7</sup> прежде реченную искашиа пустыню <sup>8</sup> и не пощадеша, <sup>9</sup> и сътвориша пустыню яко поля чиста многа, яко же и ныне нами зрима суть, <sup>10</sup> и съставиша села и дворы многы, <sup>11</sup> и насеяша села, <sup>12</sup> и сътвориша плод житень, <sup>13</sup> и умножишася зело, <sup>14</sup> и начаша посещати <sup>15</sup> и учящати въ монастырь, приносяще многообразная и многоразличнаа потребования, имь же несть числа» (С. 340, 342).

Отрывок, к анализу которого мы переходим, четко выделен в тексте. Синтагме 1 непосредственно предшествует хронологическая справка, а сразу же после синтагмы 15 автор заявляет, что оставляет данную тему и переходит к другой.

Опорным признаком при разборе являются выделенные нами глагольные формы на «-ша», передающие третья лицо множественного числа аориста. Ввиду исчезновения этого времени из разговорной речи к XIV в., его формы, как уже говорилось, были маркированы для читателя. Отметим, что если вспомогательный (фазисный) глагол обслуживает несколько полных (инфинитивов), то синтагмы определяются именно по ним (например: <sup>1</sup>начаша приходити <sup>2</sup>и обходити; аналогично синтагмы 14—15). Наличие возвратной частицы ввиду ее относительной самостоятельности не учитывается («умножишася» в синтагме 13).

По указанному признаку отрывок опять разбивается на триады. Первая описывает выбор места, вторая — его обживание, третья — расчистку полей, четвертая — их воздольвание, пятая — результаты трудов. Очевидная градация наблюдается и в пределах каждой триады. Это приводит нас к схеме 3 (Приложение).

Таким образом, в разобранный отрывке выделяются 15 синтагм, сгруппированных в построении 3 × 5. В этой связи следует обратить внимание, что в предложении, непосредственно предшествующем цитированному тексту, число 15 называется и прямо («и аще жившим имь донде же испльнишася дние лет, яко, мню, множае пяти на десяти»). Разумеется, это могло получиться случайно. Однако на фоне исключительной нумерологической упорядоченности текста такое указание могло быть и намеренным.

Таковы в общих чертах наши наблюдения над тем, как в тексте жития проводится тема сакрализации пространства. Разумеется, на этом она не завершается. В дальнейшем повествовании не раз рассказывается об основании менее значительных монастырей — Андроникова, Симоновского и ряда других (С. 370, 378, 382, 388, 390). Как в общей структуре их описания, так и в композиции отдельных фрагментов прослеживаются неоднократные схождения с разобранными отрывками. Однако табличного построения все же не отмечается. По-видимому, автор полагал, что, ознакомившись с основными структурными схемами на идеальном примере

основания Троице-Сергиева монастыря, вдумчивый читатель сможет применить их и в других аналогичных случаях. Впрочем, нельзя исключить, что эти описания были просто подвергнуты сокращению при редактировании текста, принятом Пахомием Логофетом.

Перейдем к рассмотрению жития Стефана Пермского, также составленного Епифанием Премудрым. Одним из лейтмотивов жития является крещение Перми. Но для этого сперва «<sup>1</sup>должно есть взысковати <sup>2</sup>и испытовати <sup>3</sup>и известно оуведати, о пермьской земли <sup>4</sup>где есть, <sup>5</sup>и в киих местех отстоить, <sup>6</sup>и промежи кыими пределы поведается, <sup>7</sup>и которыя реки обиходять ю, <sup>8</sup>и проходят сквозе ню, <sup>9</sup>и которыи языцы обьседять ю с живущими в суседах около ея» (Епифаний Премудрый, 1897. С. 9).

Несомненно, цитированный текст значительно менее содержателен, чем любой из трех отрывков, разобранных выше. Однако его трудно считать и простым риторическим украшением. Сразу же за отрывком следует дельная этнографическая и географическая справка о Перми, делающая честь эрудиции автора. В общих чертах она соответствует вопросам, поставленным в отрывке, что позволяет видеть в нем набросок плана сбора данных. Разбор текста не отличается существенно от проведенных выше: его результат представлен в схеме 4 (Приложение).

Таким образом, делимитация (ограничение) пространства проведена. Наступает черед его сакрализации. На пермской земле основывается первая церковь: «Тоиж основане бывши и поставлене, <sup>1</sup>юже възгради премногою верою, и теплотою преизлишняа любви, <sup>2</sup>юже въздвиже чистою совестью, <sup>3</sup>юже създа горящим желанием, <sup>4</sup>юже украси всякым украшением, яко невесту добру и преукрашену, <sup>5</sup>юже исполни исполнением церковным, <sup>6</sup>юже свяща по свершении исполнении, священием великим, <sup>7</sup>юже сотвори высокоу и хорошу, <sup>8</sup>юже устрои красну и добру, <sup>9</sup>юже изнаряди чюдну в правду и дивну» (Епифаний Премудрый, 1897. С. 22—23).

Отрывок четко выделяется в окружающем тексте скоплением выделенных нами форм относительного местоимения («юже»). Его девятикратное повторение обуславливает разбивку текста на 9 синтагм. В свою очередь они группируются в триады: первая (синтагмы 1—3) описывает мотивы, вторая (4—6) — действия и третья — их результаты. В пределах каждой триады наблюдается градиация от менее духовного — к более. В итоге формируется схема 5 (Приложение).

Остановимся на построении первой триады. В принципе, для православного читателя, вера—(надежда)—любовь (1) более возвышенна, чем совесть (2) и тем более желание (3). Не правильнее ли было бы поэтому построить градиацию (3—2—1), а не (1—2—3), как в нашей схеме?

По нашему мнению, эпизодические отступления от строгого порядка заполнения матрицы были допустимы. По всей видимости, это позволяло освежать (или подчеркивать) присущую матрицам монотонность. Тенденция к эпизодическому варьированию твердых форм известна историкам литературы и искусства. Однако в данном случае предполагать наличие перестановки нет необходимости.

Дело в том, что мировоззрению Епифания Премудрого присуще отличие суетных, мирских желаний — от желаний, угодных Богу и внушенных Им («...се Господь Бог не остави мене и желание сердца моего дал ми», см.: ПЛДР, 1981. С. 295). В задачу жития, собственно, и входит показать, как вера Стефана претворяется в желание крестить пермяков, а потом и в его исполнение. Это логика появляется и в другом месте жития Стефана Пермского, специально посвященном вере—надежде—любви. Упомянув о желании героя угодить Богу, автор указывает надежное средство

к тому: «...и обретется ему трое се: вера, любы, надежа». После этого исполнение желания возможно, ибо «...верующему вся возможна суть; имейте веру, не усумнитесь, но аще и горе сей речете, въздоимися и вверзися в море, и будет вам» (Епифаний Премудрый, 1897. С. 55; ср.: Мф. 21 : 21).

Таким образом, мы считаем возможной расстановку синтагм в матрице: (1—2—3). На этом примере видно, как матричный подход дополняет традиционный анализ.

Об основании второй церкви говорится кратко и без параллелизмов. Упоминается, что она «добра», «чюдна» и поставлена «по образу предреченному указанному» (Епифаний Премудрый, 1897. С. 34). Первая характеристика уже встречалась в синтагме 8 разобранного отрывка, вторая — в синтагме 9, а третья отсылает к нему уже прямо. Об основании последующих церквей говорится еще короче: они ставятся «так же» (сице). Таким образом появляются новые доводы в пользу того, что структурная схема задает образец для последующих аналогичных действий.

Усилия героя увенчались успехом: «...поставль его епископом в Пермскую землю, <sup>1</sup>уже и просвети святым крещением, <sup>2</sup>уже научи вере христианстей, <sup>3</sup>в неиже исповеда имя Божие пред нечестивыми, <sup>4</sup>в неиже проповеда святое Евангелие Христово, <sup>5</sup>в неиже съдеа дела странна страшна и преславна, <sup>6</sup>ихже ин никтоже тамо преже его съдела <sup>7</sup>в неиже идолы попра, <sup>8</sup>святыя церкви воздвиже, <sup>9</sup>и богомолию устрои, <sup>10</sup>и святыя иконы постави, <sup>11</sup>и люди Богу кланяться научи: <sup>12</sup>сиа же люди, яже от прельсти избави, <sup>13</sup>от бесов отведе, <sup>14</sup>и к Богу приведе, <sup>15</sup>сим людем поставлен бысть епископ и архиереи, <sup>16</sup>над сими людами поставлен бысть святитель и законодавец, [якож Давид веща: постави, Господи, и законодавца над ними, да разумеют языцы, яко человеци суть]» (Там же. С. 61).

Отрывок четко выделен в тексте. Ему предшествует сообщение о назначении Стефана; за ним следует соответствующая цитата из Священного Писания, которую мы обозначили квадратными скобками. Заметим, что симметричность этого обрамления выделена и в лексико-грамматическом отношении: поставль... епископом — постави... законодавца.

Опорным признаком при разбивке отрывка являются глаголы (как знаменательные, так и вспомогательные), выделенные нами. Соответственно количеству глаголов выделяются 16 синтагм. Большинство из них попарно связано звуковым, лексико-грамматическим или смысловым параллелизмом, передающими идею сопоставления (от уточнения — до противопоставления; пример первого — синтагмы 1—2 (просвети крещением — научи вере), второго — синтагмы 13—14 (от бесов отведе — к Богу приведе). В дальнейшем каждую такую пару будем называть бинарной синтагмой.

На указанном основании получаем три триады синтагм, большинство из которых бинарно. Первая триада (1—2, 3—4, 5—6) говорит о словах, вторая (7—8, (...)—9, (...)—10) — о делах, третья — об их результатах. Многоочия во второй триаде проставлены нами не случайно. Исходя из общей структуры текста можно предположить, что на этих местах могли подразумеваться какие-то языческие аналоги богомолий и икон, расширяющие синтагмы 9 и 10 до бинарных. В подтверждение нашего тезиса отметим, что чуть ниже по тексту тройка христианских понятий (церкви—монастыри—богомолia) противопоставлена тройке языческих (храмы—кумирници—требища) (Там же. С. 62—63). По сути, аналогичный ход мысли возможен и во второй триаде разбираемого отрывка. Наряду с этим не исключено, что автор предпочел не удваивать некоторые синтагмы для разнообразия. В пределах каждой триады наблюдается градация от



начального, простого действия — к завершающему, сложному. На этом основании строим схему 6 (Приложение).

По-видимому, это ретроспективное описание дает образец и для будущей деятельности. Иначе, говоря о трудах Стефана по возвращении в Пермь епископом, автор не отмечал бы ниже, что он «...паки по первое держашесе устроение, и свое обычное дело имеяше...» (Там же. С. 62). Вслед за этим идет длинное перечисление деяний героя, в свободной форме развивающее темы разобранного отрывка.

Матричное построение наиболее ярко проявляется в текстах Епифания, однако не является особенностью его индивидуального стиля. В частности, применялось оно и другим мастером «плетения словес» — Киприаном, который был старшим современником Епифания (общие сведения и библиографию см. в статье «Киприан»: Словарь книжников и книжности Древней Руси, 1988. С. 464—475). Для примера обратимся к созданному при его ближайшем участии житию митрополита Петра (полный текст см. в кн.: Прохоров, 1978. С. 204—215). По благословению наставника, герой жития отправляется основывать монастырь, что и вводит тему сакрализации пространства: «<sup>1</sup>Исходить убо от обители <sup>2</sup>и обходить округ места она пустыннаа, <sup>3</sup>и обретаеь место безмолвно на реце, нарицаемой Рата, <sup>4</sup>и ту жилище себе въдружаеь, <sup>5</sup>и труды многы подемельть, <sup>6</sup>и болезни к болезнем прилагает, <sup>7</sup>и поты пролиет. <sup>8</sup>И церковь въздвизаеть во имя спаса нашего Иисуса Христа, <sup>9</sup>и келии въставляеь въ пребывание приходящей к нему братии» (Там же. С. 207).

Отрывок отчетливо выделяется в тексте по смыслу. Опорным признаком для его разбора служат выделенные нами глаголы. Таким образом, выделяем три триады, первая из которых (синтагмы 1—3) говорит о поиске места, вторая (4, 8, 9) — о его застройке и третья (5—7) — о личных усилиях героя (слово «болезни» в синтагме 6 следует понимать как «усилия», см.: Срезневский, 1893. С. 149).

Особо следует остановиться на второй триаде. С одной стороны, ни ее внутреннее единство, ни отличие от других триад не подлежат сомнению: жилище въдружаеь — церковь въздвизаеть — келии въставляеь. Как и в пределах других триад, в ней наблюдается градация от начала действия — к его концу. С другой стороны, в построении второй триады наблюдается до сих пор не встречавшаяся нам особенность. Между принадлежащими ей синтагмами 4 и 8 вставлена целиком третья триада (синтагмы 5—7). Это можно проследить по схеме 7 (Приложение).

Такое нарушение строгой последовательности заполнения матрицы эпизодически встречается и у Епифания. Его можно объяснить поэтической вольностью: вставные конструкции обычны в древнерусской литературе, как и в любой другой. Нельзя исключить и попытки особо тесно сплести две темы: тенденция такого рода уже отмечена в стиле «плетения словес» (Лихачев, 1979. С. 122). Внутренняя логика такой конструкции представлена в схеме 7а.

В пользу нашего вывода свидетельствует одна особенность разбираемого отрывка. В синтагме 1 («исходить убо от обители») употреблена частица со значением выделения, объясняемая только из предшествующего текста. В нем читаем: «По времена же, благословениемь и повелениемь наставника своего, исходить от обители. Ни бо достоаше таковому человеку не преже проити вся степени и потомь на учительскомь седалищи посадитися» (Прохоров, 1978. С. 207). В цитированном фрагменте обращают на себя внимание два выделенных словосочетания. С учетом их матричное построение вводится следующим образом. Сначала сказано, что герой исходит

от обители, затем — что существуют степени обучения, и, наконец, опять говорится, что Петр исходит от обители. Но на этот раз выделенное таким образом построение уже начинает матрицу, воплощающую в себе упорядоченную постепенность.

В общем, рассмотренные отрывки охватывают незначительную часть текстов, написанных в стиле «плетения словес». Однако проведенная реконструкция укрепляется не числом матричных фрагментов, а их закономерным употреблением. В целом она соответствует ходу разработки проблемы параллелизмов стиля «плетения словес» в отечественном литературоведении.

Внимание Г. М. Прохорова привлекла особая ритмизованность и сегментированность некоторых фрагментов текстов XIV—XV вв. Наряду с фрагментами, не поддающимися матричному разбору, им приводится и следующий: «<sup>1</sup> Блажен град, от благочестивых царей царствуемь, <sup>2</sup> а корабль от искусных окормляем, <sup>3</sup> а монастырь от воздержник строим. <sup>4</sup> Горе граду, от нечестивых царствуемь, <sup>6</sup> а монастырю от сластолюбивых строиму! <sup>7</sup> Град убо пленится, <sup>8</sup> корабль же разбивается, <sup>9</sup> монастыри же запустеют» (1986. С. 210—211; нумерация наша). По предположению Г. М. Прохорова, в тексте выпущена синтагма 5. Как и ранее, мы можем это объяснить либо поэтической вольностью, либо ошибкой переписчика. Во всяком случае, несмотря на это, отрывок укладывается в матрицу 3 × 3 (схема 8, Приложение), а описывает сакрализацию пространства при основании монастыря.

Отметим и содержательное исследование В. В. Колесова, посвященное «плетению словес» у Епифания Премудрого. Оно опирается на фрагменты, структурно аналогичные выделенным нами, а в некоторых случаях и совпадающие (Колесов, 1989. С. 193, 209, 228—229, ср.: Спивак, 1985. С. 229, 230, а также схему 5 в Приложении к настоящей работе). По мнению ученого, триады были важным текстообразующим средством. Под ними понимаются «...однозначные, по-видимому, три слова, которые могут относиться к любой части речи (имени существительному или прилагательному, глаголу или наречию), но слова каждой триады обязательно относились к одной и той же части речи. В предпочтительности определенной части речи — объективное указание на границы триады; смена части речи — момент переключения на новую триаду» (Колесов, 1989. С. 191). Пользуясь нашей терминологией, можно сказать, что исследователь выделяет строки матрицы, но не выделяет ее столбцов, а также размерности и матричного построения в целом.

Заметим в этой связи, что при определении опорных признаков матриц мы пользовались явочным порядком такими категориями, как созвучие, слог, слово, часть речи, синтагма. При этом предполагалось, что их примерные соответствия в рамках представлений о речи времени «плетения словес» входили в круг лингвистической эрудиции или языковой интуиции авторов житий. Основанием для такого предположения послужил анализ лингвистических аспектов стиля «плетения словес», уже предпринятый в упоминавшихся работах Д. С. Лихачева (1979. С. 119—129) и С. Матхаузеровой (1976. С. 85—90). Необходимым контекстом этого анализа являются лингвофилософские предпосылки и корреляты этого стиля, наблюдаемые в византийской традиции (Фрайданк, 1980; ср.: Гаврилов, 1985).

Особого рассмотрения заслуживает соотношение матричных построений с пунктуацией оригинала. С одной стороны, последняя имеет собственную функцию, реализуя своеобразную древнерусскую концепцию связного текста (ср.: Ринберг, 1988). Поэтому она могла совсем не согласовываться со структурой матриц. С другой стороны, для матричных построений не применялось особой нотации (наподобие используемых нами надстрочных цифр

или схем), что отнюдь не делало их заметнее. Поэтому в принципе даже опытный глаз мог нуждаться в некоторой опоре, а она появлялась при общем согласовании пунктуации с матрицами.

Для углубленного рассмотрения этого вопроса, по рекомендации Г. М. Прохорова, мы обратились к рукописям, близко передающим авторскую редакцию. Житие Сергия Радонежского изучалось по списку Софийского собр. (РНБ, № 1493), а житие Стефана Пермского — по списку 1480 г. из собр. Вяземского (РНБ, Q № 10). Подробнее об этих списках см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси, 1988. С. 214, 331.

В списке жития Сергия Радонежского в качестве знаков препинания используются: точка, запятая и эпизодически — пробел между словами, размером примерно в одну широкую букву (естественно, что, совпадая с одноименными знаками препинания в современной орфографии по внешнему виду, они качественно отличаются по употреблению).

В схеме 1 представлено 9 синтагм. Соответственно, если учитывать начало матричного построения, его внутреннее деление и конец, то образуется 10 возможных точек, где можно было ожидать знак препинания. Обратившись к тексту рукописи (РНБ, № 1493, л. 139 об. — 140), обнаруживаем, что он действительно стоит в 9 случаях (из них 8 точек, 1 запятая) и отсутствует в 1 случае (между синтагмами 8 и 9).

В ритмическом отношении синтагмы 8—9 подобны синтагмам 5—6: «<sup>8</sup> и обложиста церквицу малу <sup>9</sup> и срубиста ю», ср.: «<sup>5</sup> (...) сѣтвориста одрину и хизину <sup>6</sup> и покрывста ю». Однако в последнем случае их разделяет знак препинания, а в первом — нет. В грамматическом отношении оба случая идентичны: мы видим два соседних фрагмента «цепного нанизывания», обычного для древнерусского синтаксиса. Поэтому логичнее было бы, если бы пунктуация обоих отрывков совпадала. Оставляя выяснение этого вопроса до рассмотрения других списков, мы считаем, что отсутствие знака препинания в данном случае не противоречит матричному анализу.

В схеме 2 из 13 возможных мест на 9 стоит знак препинания (из них 8 точек, 1 запятая). Из остальных случаев один вполне аналогичен только что рассмотренному. В тексте читаем: «<sup>7</sup> (...) церковь поставлена бысть <sup>8</sup> и монастырь великъ възгражень бысть <sup>9</sup> и инок множество съвокупися» (Там же, л. 184—184 об.). И ритмически, и грамматически естественно было бы ожидать знаков препинания до и после каждой синтагмы. Действительно, они всюду стоят, кроме как перед синтагмой 8. Как и в предыдущем случае, мы не считаем его отсутствие существенным для матричного построения.

Иначе обстоит дело с синтагмами 1—3, 10—11 («<sup>1</sup> (...) лес <sup>2</sup> чаща <sup>3</sup> пустыни», «<sup>10</sup> (...) и в церкви <sup>11</sup> и в келиях») (Там же). С одной стороны, в древнерусских текстах в таких случаях (т. е. между однородными членами) знаков препинания не полагалось; нет их и в рукописи. С другой стороны, в этих перечислениях четко выражена градация (так, о градации понятий «лес» и «пустыня» у Епифания пишет Д. С. Лихачев, 1979. С. 127). Если же градация есть, то члены ее непременно распределяются по соседним клеткам матрицы (для этого она и предназначена).

Такая трудность периодически встречается в наших разборах. Ее решение однозначно. В случае, если однородные члены являются носителями опорных признаков для построения матрицы, отсутствие пунктуации между ними считается несущественным. Заметим, что это — единственный случай, где матричный анализ расходится с пунктуацией. Он соответствует тенденции, сложившейся в исследовании «плетения словес». Так, изучая цепочки одно-

родных членов у Епифания Премудрого, Д. С. Лихачев отмечает, что в ряде случаев их однородность содержит «последовательность действия или развития», причем часто «...перед нами не простое развитие, а как бы усиление» (Там же). В. В. Колесов считает анализ «градационного ряда перечисления признаков», присущего и однородным членам, ключевым для характеристики писательской техники Епифания (1989. С. 203). Распределяя эти «градационные ряды» по столбцам матрицы, мы лишь проясняем реально присущие тексту признаки, не совершая над ним насилия.

В схеме 3 из 16 возможных мест на 15 стоит знак препинания (из них 11 точек, 3 запятых, 1 явный пробел). Граница между синтагмами 14 и 15 остается спорной, поскольку приходится на конец строки.

В списке жития Стефана Пермского из знаков препинания используется точка.

Схема 4 начинается с красной буквы (что для данной рукописи необычно) и основана на четкой градации, охватывающей фонетику, семантику и грамматику (взысковати—испытовати—известо оуведати; где — в киих местех — промежи кыми пределы; обиходять ю—проходять сквозе ню—обседять ю). Однако из 10 возможных мест только 6 заняты точками (слитно написаны синтагмы 1—3, 4—5, 7—8). Этого конечно слишком мало, и матричное построение здесь приходится оставить под вопросом до изучения других списков.

В схеме 5 матричное построение совпадает с пунктуацией: все 10 возможных мест заняты точками.

В схеме 6 из 17 возможных мест на 13 стоят точки, один случай спорный (конец синтагмы 14 приходится на конец строки). Случаи слитного написания (синтагмы 5—6, 7—8, 13—14) не отличаются принципиально от разобранных выше и полагаются несущественными.

Заметим, наконец, что в некоторых из разобранных фрагментов встречаются и сверхсхемные (т. е. «лишние» по отношению к матричным построениям) знаки препинания. Их немного (в среднем один на матрицу), и обычно они выделяют короткое суждение, пояснительное по отношению к ходу рассказа. Примеры: «обышедша же место то и възлюбиста е. паче же Богу наставляющу их» (схема 1, синтагма 3); «и сътвориша пустыню яко поля чиста многа. яко же и ныне нами зрима суть» (схема 3, синтагма 9; пояснительные суждения выделены нами). Такие небольшие отклонения (так сказать, ремарки) не нарушают матричного построения.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что совпадение матричных построений с пунктуацией исследованных списков оказалось удовлетворительным. Выявленные отклонения были ограничены и объяснимы. Здесь можно заметить, что известное расхождение ритма и метра принадлежит к числу филологических универсалий. Открыв любую страницу «Евгения Онегина», мы обнаружим достаточно стоп и с пропуском ударения (пиррихийев), и со сверхсхемным ударением (спондеев). Но это никак не отменяет того факта, что поэма написана 4-стопным ямбом.

Переходя к выводам, отметим, что матричные построения употребляются систематично и целесообразно, а потому подлежат филологической реконструкции. Их основной функцией является полное подчинение текста излюбленным в данной культуре сакральным числам (особенно 3, 4, 5, 12, 15) и их соотношениям (3 : 3, 3 : 4, 3 : 5). Для достижения этого тема делится на ряд действий (состояний), которые устроены все одинаково. Каждое состоит из одного и того же числа синтагм, расположенных в однонаправленной (восходящей, нисходящей и пр.) градации и скрепленных параллелизмами. Число таких синтагм, вместе с количеством членов градации,

и соответствует сакральным числам, пронизывающим в результате весь этот фрагмент текста.

Можно предположить, что знакомство с матричными построениями воспитывало у внимательного читателя умение мыслить и принимать решения, т. е. выполняло функцию, аналогичную некоторым разделам современной логики или политологии.

Как мы пытались показать, в тексте житий эпизодически появляются указания на матричные построения, в основном через опорные для них числа. Однако прямого указания на их применение пока не найдено. На то может быть две возможные причины. С одной стороны, Елифангий Премудрый мог не строить матричное построение в каждом случае *ad hoc*, а просто механически имитировал уже готовую ритмико-синтаксическую конструкцию, заимствованную из литературной практики Тырновской школы, а скорее всего, — прямо из византийской словесности. Наличие матричных построений в этой традиции может обсуждаться, однако составляет предмет отдельной работы.

С другой стороны, в любой традиционной культуре — в том числе и древнерусской — было сильное стремление пронизать градостроительство, архитектуру, орнамент, платье, а затем и другие сферы культуры сакральными числами (и их пропорциями). Делая то же в словесности, Елифангий мог полагать свое стремление само собой разумеющимся. Во всяком случае, разнообразные приемы проведения нумерологии в текстах отмечены историками литературы в самых разных традициях (ср.: *Silent poetry*, 1970).

Возможно также сочетание обеих причин. Нельзя исключить и того, что прямые указания на матричные построения будут обнаружены в труде какого-либо позднего кодификатора, по лингвофилософским воззрениям близкого к Евфимию Чудовскому.

Во всяком случае, не будет ошибкой предположить, что решающим для усвоения матричных построений был не грамматический разбор, а практическое применение, иначе говоря, — устное чтение.

По-видимому, можно полагать, что для чтения житийной литературы времен «плетения словес» был свой, так сказать, чин (ср.: Лихачев, 1979; Берман, 1982; Прохоров, 1987). Рассматриваясь как особо значимые, душеполезные тексты, жития читались в особо выбранное время, многократно, в состоянии благоговейной сосредоточенности, и вслух. В отрывках, подобных привлечшим наше внимание, насыщенность параллелизмами, предьявлявшая особые требования к речевому дыханию, накладывалась на многозначительное, возвышенное содержание (в современном литературоведении для характеристики общего настроения таких фрагментов применяются выражения типа «панегирическая медитация», см.: Дробленкова, Прохоров, 1988. С. 213; ср.: Петрова, 1986. С. 65). В результате присущие матрицам строгие градации могли ощущаться более выпукло, чем при теперешнем беглом чтении «глазами».

Отметим, что такому результату могла способствовать привычка к псалмопению, распространенная как в духовной, так и в светской среде. Дело в том, что жития, в особенности написанные Елифангием Премудрым, изобиловали реминисценциями и цитатами из псалмов (Вигзелл, 1971). Поэтому в чтении житий могли отразиться как своеобразные навыки дикции, так и общее медитативное настроение, свойственные псалмопению. Проблема того, в какой мере отмеченная названным исследователем систематическая неточность в цитатах из псалмов связана с их помещением в контекст матричных построений, подлежит особому рассмотрению.

Не следует недооценивать и того, что как Епифаний, так и митрополит Киприан были исихастами. Учение, которого они придерживались, было на подъеме и занимало ведущее место в культурной и общественной жизни Руси того времени. Последнее не является преувеличением, поскольку в исихазме не было какого-либо принципиального запрета на приобщение не только духовных лиц, но и мирян к иной раз совсем не простым концепциям и практикам (специфика этого периода более подробно рассмотрена в работах: Лихачев, 1962; Прохоров, 1968; Прохоров, 1978). Между тем константой исихазма на всем протяжении его исторического бытия было согласование фонации текстов с дыханием (Мейендорф, 1985. С. 332; ср.: Кривошеин, 1986; Мейендорф, 1974; Минин, 1915). В случае если эта константа отразилась при чтении матричных текстов, ее можно было бы рассматривать как способ укоренения сакральных числовых пропорций в теле, как род «низведения ума в сердце».

В принципе возможность такого сближения в исихазме допустима. Так, в Слове LXVIII Симеона Нового Богослова подробная инструкция о способе дыхания предпослана части текста, допускающей матричный разбор. Сопоставимая тенденция обнаруживается в главах 1—7 второй сотницы Естественных психологических глав об очищении ума, принадлежащих перу Никиты Стифата. Впрочем, здесь нужно сразу оговориться, что названные тексты созданы в иной лингвофилософской ситуации и на качественно отличном этапе развития исихазма. Поэтому они могут служить не более чем полезным контекстом при изучении того, как читались скопления параллелизмов в стиле «плетения словес» (подробнее см.: Спивак, 1989. С. 64—79).

В настоящей работе предпринята попытка поставить вопрос о матричных построениях в стиле «плетения словес». Как мы попытались показать, он укоренен в отечественной литературоведческой традиции, позволяет сделать полезные дополнения к пониманию древнерусских текстов и обладает определенными перспективами дальнейшей разработки.

Автор приносит благодарность Г. М. Прохорову и академику Д. С. Лихачеву за ценные замечания, учтенные в тексте настоящей работы, и академику Н. П. Бехтеревой — за благосклонное содействие в ее завершении.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Схемы матричных построений

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Схема 1

1	2	3
4	5	6
7	8	9
10	11	12

Схема 2

1	2	3
4	5	6
7	8	9
10	11	12
13	14	15

Схема 3

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Схема 4

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Схема 5

1—2	3—4	5—6
7—8	(...)—9	(...)—10
11—12	13—14	15—16

Схема 6

1	2	3
4		
5	6	7
	8	9

Схема 7

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Схема 7а

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Схема 8

## Библиография

- Берман Б. И. Читатель жития: (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // *Художественный язык Средневековья* / Ред. В. А. Карпушин. М., 1982. С. 159—183.
- Вигзелл Ф. Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // *ТОДРЛ*. Л., 1971. Т. 26. С. 232—243.
- Гаврилов А. К. Языкознание византийцев // *История лингвистических учений: Средневековая Европа* / Ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1985. С. 109—156.
- Дмитриев Л. А. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в. // *ТОДРЛ*. Л., 1964. Т. 20. С. 72—90.
- Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // *Словарь книжников и книжности Древней Руси* / Ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 211—220.
- Епифаний Премудрый. Житие св. Стефана еп. Пермского / Ред. В. Г. Дружинин. СПб., 1897. 7 + 112 с.
- Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989. 296 с.
- Коновалова О. Ф. «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в.: (к вопросу о соотношении) // *ТОДРЛ*. Л., 1966. Т. 22. С. 101—111.
- Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // *ТОДРЛ*. Л., 1970. Т. 25. С. 73—81.
- (Кривошеин В.) Василий, монах. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы / Пер. с франц. // *Журнал Московской патриархии*. 1986. № 3. С. 67—70.
- Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV—начало XV в.). М.; Л., 1962. 170 с.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. 360 с.
- Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976. 145 с.
- Мейндорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // *ТОДРЛ*. Л., 1974. Т. 29. С. 291—305.
- Мейндорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие: (конспекты лекций) / Пер. с англ. Нью-Йорк, 1985. 357 с.
- Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. 87 с.
- ПЛДР: XIV—XV в. / Сост. и ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. М., 1981. 606 с.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. 205 с.
- Петрова В. Д. Отражение принципа синтаксического параллелизма Псалтыри в «Житии Стефана Пермского» Епифания Премудрого // *Вест. ЛГУ*. Л., 1986. Сер. 2. Вып. 2. С. 61—65.
- Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *ТОДРЛ*. Л., 1968. Т. 23. С. 86—108.
- Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Л., 1978. 238 с.
- Прохоров Г. М. Поэтическое приложение к Духовной грамоте митр. Киприана и другие ритмизованные тексты // *Армянская и русская средневековые литературы* / Ред. Д. С. Лихачев. Ереван, 1986. С. 182—214.
- Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987. 293 с.
- Ринберг В. Л. К проблеме древнего связного текста в трудах А. А. Потебни // *Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка*. 1988. № 6. С. 571—576.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси / Ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. 516 с.
- Спивак Д. Л. Многослойный текст (цзин) как типологическая универсалия // *Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл. М., 1985. Ч. 1. С. 225—230.* (Институт востоковедения АН СССР).
- Спивак Д. Л. Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989. 88 с.
- Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. 1419 + 49 с.
- Улуханов И. С. О языке Древней Руси. М., 1972. 135 с.
- Фрайданк Д. К сущности и предпосылкам стиля «плетения словес» // *Ученицы и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум* / Ред. П. Русев. София, 1980. С. 89—93.
- Silent Poetry. Essays in Numerological Analysis / Ed. A. Fowler. London, 1970. 260 p.

Е. В. КРУШЕЛЬНИЦКАЯ

## Житие Филиппа Ирапского и записка инока Германа о Филиппе

Среди древнерусских житийных повестей большой историко-литературный интерес представляют еще мало изученные первоначальные записки с элементами автобиографического повествования, необработанные варианты житий, написанные без соблюдения литературных канонов и отличающиеся своеобразным содержанием и стилем. Д. С. Лихачев пишет о бессознательном стихийном средневековом натурализме этих памятников, подчеркивая, что это не реалистичность литературы, а реальность самой жизни, стихийный натурализм документа.<sup>1</sup> Сделанный И. Некрасовым обзор житий показывает, что многие житийные тексты содержат указания на использование их авторами каких-то первоначальных материалов. И. Некрасов отметил, что такие записки могли составлять исключительно монастырскую собственность, не распространялись и, как правило, хранились только до того времени, пока не появлялось составленное на их основе житие.<sup>2</sup> Не сохранилась в «чистом» виде и записка о Филиппе Ирапском, автором которой был инок Спасо-Каменного монастыря Герман, пришедший к Филиппу незадолго до его смерти и ставший свидетелем последнего периода жизни подвижника. Однако, как показал анализ текста Первой редакции Жития Филиппа Ирапского, при составлении житийной биографии эта записка была использована таким образом, что она может быть выделена из текста и рассмотрена с точки зрения ее литературных особенностей.

Текст Первой редакции Жития Филиппа Ирапского был издан В. О. Ключевским по принадлежавшей ему рукописи.<sup>3</sup> В. О. Ключевский считал, что Житие составил в середине XVI в. на основе собственных записок сам Герман, который во многих местах повествования выступает как очевидец описываемого. Однако сохранилось это Житие уже с признаками «участия другой руки в рассказе», которое проявляется в хронологических несоответствиях, смене формы повествования в одной фразе, в противоречиях изложения (например, повествуется о том, как Филипп,

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. Глава «Жанровые различия в изображении людей».

<sup>2</sup> Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1. И. Некрасов отметил, что уже в год смерти Филиппа существовала записка о его жизни (Там же. С. 48—50).

<sup>3</sup> Житие преподобного Филиппа Ирапского. Изд. ОЛДП. СПб., 1879. Вып. 96.



встречая пришедшего к нему Германа, спрашивает его имя, в то время как ранее говорилось, что Филипп еще до поселения на Ирапе посещал Спасо-Каменный монастырь, останавливался в келье Германа и взял у него благословение). В. О. Ключевский выявил позднейшую редакцию Жития Филиппа Ирапского, составление которой отнес ко времени не ранее 1673 г. на основе дат, содержащихся в сопровождающем Житие Сказании о чудесах Филиппа.<sup>4</sup> Л. А. Дмитриев в словарной статье о Житии Филиппа Ирапского отметил, что «в целом Житие представляет типичный рассказ об основателе монастыря в севернорусских землях». Оригинальной особенностью Жития является обилие назидательных поучений Филиппа, отдельные эпизоды представляют исторический и сюжетный интерес.<sup>5</sup>

Первая редакция Жития Филиппа Ирапского представлена двумя списками (БАН, 25.6.28, втор. пол. XVIII в.; РНБ, F.I.260, нач. XIX в.) и изданным В. О. Ключевским текстом из принадлежавшего ему сборника, местонахождение которого в настоящее время неизвестно. В отличие от опубликованного В. О. Ключевским текста, оба списка содержат девять рассказов о посмертных чудесах Филиппа. Отражение в ряде эпизодов Жития исторических реалий и действительных подробностей происшедшего свидетельствует о том, что Первая редакция Жития была составлена в близкое к жизни самого Филиппа время. Сказание о посмертных чудесах было добавлено к Житию позднее, так как описанные в рассказах о чудесах события датируются в тексте 1661—1673 гг.

В композиции Жития можно выделить четыре части. В первой части рассказывается о пострижении и жизни Филиппа в монастыре Корнилия Комельского, о его уходе из монастыря после божественного предзнаменования и о посещении Спасо-Каменного монастыря, где Филипп получил благословение инока Германа. Вторая часть<sup>6</sup> повествует о приходе Филиппа в Ирапскую пустынь и о князьях братьях Шелешпанских, которым принадлежали эти земли. В повествовании много интересных реальных подробностей, позволяющих предположить, что автор опирался на какие-то устные рассказы.<sup>7</sup> Третья часть<sup>8</sup> включает в себе ряд эпизодов, рассказывающих о жизни Филиппа на Ирапе и его проповеднической деятельности. Разрозненные и не связанные друг с другом сюжетные рассказы о борьбе Филиппа с бесами чередуются с обширными поучениями Филиппа. Четвертая часть имеет заголовок: «О преставлении преподобного отца Филиппа» (С. 62). В четвертой части сначала в форме изложения от третьего лица говорится о приходе Германа к Филиппу, а затем следует рассказ самого Германа о смерти и погребении Филиппа. Этот рассказ завершается документальной записью, содержащей дату прихода Филиппа на Ирап (1517 г.), дату его смерти (1538 г.) и сообщение, что Филипп прожил 45 лет.

<sup>4</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 274—275; Житие преподобного Филиппа Ирапского. Предисловие. С. XII—XIII.

<sup>5</sup> Дмитриев Л. А. Житие Филиппа Ирапского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 341—342.

<sup>6</sup> Вторая композиционная часть начинается словами: «Дойде же града Бѣла езера и пойде къ веси, пореклу зовомой Андогъ...» (см.: Житие преподобного Филиппа Ирапского. С. 17. Далее страницы указываются в скобках в тексте).

<sup>7</sup> В. О. Ключевский в предисловии к изданию Жития отметил историческую достоверность житийного рассказа, запечатлевшего переход одного из бывших мелких удельных князей в округ областного управления в Московском государстве. Князь Андрей правит своей вотчиной уже в качестве московского администратора.

<sup>8</sup> Третья часть начинается словами: «По сихъ же мнози приходяду от искусныхъ и благочестивыхъ мужей и моляхуся блаженному о поучении...» (С. 27).

Отмеченные В. О. Ключевским противоречия в рассказе, хронологические несовпадения, неожиданные смены формы повествования (от первого и от третьего лица) заставляют изучить содержание текста и исследовать вопрос о роли «другой руки» в составлении Жития, автором которого в заглавии назван «благоикусный монах Герман».

Текст Жития имеет компилятивный характер. Исследование показало, что составитель Жития включил в повествование не только записку Германа, но использовал также как литературный источник Синайский патерик. Выписки из последнего стали основой для следующих фрагментов Жития: 1) окончание первой композиционной части, в монологе Филиппа, со слов «Потщимся избѣжати плотскаго жития...» (С. 16) до слов «Бѣжимъ, братие, матери всѣхъ злыхъ сребролюбия и мирскія клеветы и зависти» (С. 17) — использован текст патериковых Слов 215—217;<sup>9</sup> 2) почти весь текст третьей композиционной части. Все поучения Филиппа составлены из патериковых изречений, находящихся в Словах 86—90, 128, 149—152, 188—196, 207—210, 212—214, 225—227, 236—242, 290, 295, 299.<sup>10</sup> В. О. Ключевский допускал возможность того, что эти поучения были записаны Германом и «не лишены историко-литературного интереса как образчики проповеднического искусства в северных русских монастырях XVI века».<sup>11</sup> Житийные поучения Филиппа состоят из отрывочных и простых по содержанию высказываний, которые присоединяются друг к другу при помощи слов «Рече паки», «Святый же рече», «Рече блаженный». Особенности структуры и содержания поучений, которые легко принять за следствие фактографичности записи, оказались, однако, свойственными целому ряду слов Синайского патерика.

Если житийные поучения Филиппа являются почти буквальными выписками из Синайского патерика, то все сюжетные эпизоды, имеющиеся в третьей композиционной части, составлены на основе патериковых повестей, в большей или меньшей степени переработанных. Рассказ о нападении на келью Филиппа бесов (С. 31—32) взят из Слова 206 Синайского патерика.<sup>12</sup> Текст Слова почти не изменен — только вставлено имя Филиппа и добавлены его молитвы, изгоняющие бесов. Рассказ о приходе к Филиппу беса в облике монаха и о намерении Филиппа покинуть Ирапскую пустынь (С. 41—42) составлен на основе Слов 158 и 186 Синайского патерика и включен в поучение Филиппа, завершающееся текстом Слова 154.<sup>13</sup> В патериковом Слове 158 рассказ о приходе беса изложен от третьего лица, а фрагмент Слова 186, использованный составителем Жития, — от первого лица. Автор Жития, объединив фрагменты, переводит рассказ о приходе беса в форму изложения от имени Филиппа. Более сложный случай представляет собой житийный рассказ о посещении Филиппа поселянином Мелетием, наблюдавшим чудесную ночную молитву Филиппа (С. 48—50). В этом рассказе использованы Слова 129 и 130 Синайского патерика,<sup>14</sup> однако в Житие включены не непосредственно патериковые тексты, а отдельные мотивы рассказов. При этом отчетливо проявляется текстуальная

<sup>9</sup> Синайский патерик. М., 1967. С. 251—252.

<sup>10</sup> Там же. С. 122—125, 175, 199, 235—237, 248—251, 257—258, 267—268, 349—350, 355, 357. Не удалось найти источника лишь для фрагмента поучения Филиппа, который начинается со слов «Будите любимии еже о Господѣ, поживите любовию и смириемъ...» (С. 28) и кончается словами «...и милостива Господа узрите, смотрите всегда предъ собою» (С. 31).

<sup>11</sup> Житие преподобного Филиппа Ирапского. Предисловие. С. XIX.

<sup>12</sup> Синайский патерик. С. 248.

<sup>13</sup> Там же. С. 204—205, 231—232, 199.

<sup>14</sup> Там же. С. 175—176.

зависимость житийного рассказа от патериковых повестей. Патериковый текст использован и в том житийном фрагменте, в котором содержится рассказ от имени Филиппа о его жизни в монастыре Корнилия Комельского, обращенный к некоему Симеону Судоку (С. 50—52). Рассказ составлен на основе патерикового Слова 131, содержащего повествование аввы Феодула о старце Христофоре.<sup>15</sup> Часть этого Слова вошла в Житие почти без изменения, другая часть опущена — из нее использованы только отдельные фразы. Приведем сопоставительный пример, иллюстрирующий способ составления этого житийного рассказа:

*Патерик, Слово 131*

Въ единъ же днь поклонихъ ся ему, глаголя:

«Сътвори любовь, авва,  
и повѣжь ми,

яже въ юностьвѣ дѣла».   
И много моленъ ото мене старць,  
разумѣвъ,  
яко польза ради душа въпрашаю,  
повѣда мнѣ, глаголя:  
«Егда отвѣрохъ ся, чадо,

много имяхъ разгорѣнь и желанье  
о мнишествомъ чину,  
въ дне же упражняхъ ся на службу,  
въ нощи же отхожахъ  
въ пещеру,

иде же бѣ въ святыхъ Феодосии  
и прочии святыхъ отць  
молитвы дѣля.

И низълазя въ пещь  
на комъждо степені  
кланяхъ ся съто,  
суть же по числу осмь на десяте.  
И егда сълзохъ степенъ всѣхъ, ту прѣбудяхъ,

доиде же въсклепа било,  
кланяя ся и молитву творя.  
И егда въсклепааше било,  
тъгда хожяхъ на службу.  
Прѣбывышу же мнѣ  
бес прѣстани лѣтъ одино на десяте  
въ службѣ сеи  
съ постомъ многомъ  
и въздръжании помышлении  
и трудѣхъ тѣлеснѣ.  
Придохъ одино по обычаю...

*(далее следует рассказ Христофора о его видении двух ангелов, которые зажгли в пещере кадила. Ангелы призывают Христофора молиться. Христофор им отвечает)*

И рѣхъ азъ:

*Первая редакция Жития*

Хотящу же ему увѣдати истовое житие ино-  
ческое, много же молихъ блаженнаго  
Филиппа:  
«Отче,

како ты приялъ еси иноческий образъ и что  
есть от юности дѣла твоя?»

Разумѣ же святыи,  
что пользы ради молю его,  
и нача ми повѣдати сице.  
«Егда прияхъ от блаженнаго отца Корнилия  
образъ иноческий  
и многу имѣхъ теплоту и желание  
ко иноческому житию,  
во дни упражняся на службу монастырскую,  
а нощию отхождахъ,

молитву сотворяхъ,  
идѣже отецъ нашъ

моляся по обычаю.

На коемждо степені  
сотворяхъ по сту поклоновъ,  
есть же степеней числомъ осмьнадесять.  
Сошедши же долу,  
такъ моляся съ поклоны,  
дондеже ударяють въ било,

и тогда хождахъ на службу.  
И пребывахъ

въ службѣ сей  
постомъ многомъ  
и воздержаниемъ  
въ трудѣхъ тѣлесныхъ.  
Во едину же ношь по обычаю

хотящу ми помолитися, и се ми гласъ бысть:  
„Подвизайся и молися Богу“.  
Азъ же рѣхъ:

<sup>15</sup> Там же. С. 176—179.

„Още молю ся и досель чьто творяхъ“.

И о семь словеси  
придохъ въ ся  
и обративъ ся,  
никого же не видѣхъ.  
Тогда рѣхъ въ себѣ:  
„Христофоре,

трудъ боли трѣбѣ“.<sup>16</sup>

„Повсегда молюся и до сего времени то же творю“.

И по сихъ словесѣхъ  
прииде въ себе от гласа того  
и обратився, воззрѣхъ,  
и не видѣхъ никогоже.  
Тогда рѣхъ въ себѣ:

„Воля Божия да будетъ.  
Болшихъ трудовъ потреба есть...“ (С. 50—52).

В третьей композиционной части Первой редакции Жития Филиппа Ирапского имеется четыре случая неожиданных переходов от изложения от третьего лица к повествованию от первого лица.<sup>17</sup> Анализ текста показал, что все они объясняются использованием составителем Жития фраз из патерика без изменения формы повествования патериковых фрагментов, если они излагаются от первого лица. Сохраняется форма изложения от первого лица и в четвертой композиционной части Жития, в том ее разделе, в котором составитель использует записку Германа. Четвертая часть Жития начинается не имеющим сюжетной основы повествованием от третьего лица о молитвах Филиппа в пустыни и о приходе к нему Германа. Приводится их диалог. Герман называет свое имя и просит позволения жить у Филиппа. Филипп и Герман «начаша же жителствовати вкупѣ и молитися» (С. 66). Герман «много съ нимъ бесѣдова и моля его, нача вопрошати единь единственно: „Повѣждь ми, отче, Господа ради, како здѣ вселися въ пустыню сию, и коего града или веси, и какову родителю бѣ“. Святый же нача ми повѣдати изъ устъ своихъ...» (С. 66—67). До вопроса Германа изложение велось от третьего лица, после вопроса и до конца произведения следует повествование от имени Германа. Поскольку установлен литературный источник, послуживший основой для повествования третьей части Жития, и обнаружилась причина внезапных переходов к изложению от первого лица, можно с уверенностью утверждать, что как раз в том месте четвертой части, где наблюдается переход к рассказу от имени Германа, происходит присоединение к житийному рассказу текста записки Германа. Сохранение формы изложения используемого источника соответствует системе работы составителя Жития и свидетельствует о подлинности текста записки Германа.

Составитель Жития не только непосредственно присоединяет записку Германа, но и использует ее как фактический источник при построении повествования первой части Жития. Очевидна текстуальная зависимость рассказа Филиппа о себе Корнилию Комельскому из первой части Жития (С. 6) от рассказа, записанного Германом «из уст Филиппа», как сам Герман отметил (С. 67—68). В записи Германа этот рассказ сохраняет черты устной беседы. Вопрос Германа порождает воспоминания Филиппа о своем детстве: он не помнил рано умерших родителей и даже имя свое узнал от соседей. Филипп вспоминает об этих соседях и о том, что в то время был голод, и он скитался, прося подаяния. В первой части Жития составитель вкладывает в уста Филиппа тот же рассказ, но из него исключается упоминание о соседях и фактическая подробность о голоде, зато добавляется фраза о том, что Филипп отвечал Корнилию «съ великимъ тщаниемъ и смирениемъ, кротко и тихо во слезахъ проглаголавъ» (С. 6). Использование отдельного фрагмента записки Германа в переработанном виде в другой части Жития еще раз го-

<sup>16</sup> Там же. С. 177—179.

<sup>17</sup> Они находятся на с. 41, 48—49, 50—51, 53 по изданию Первой редакции Жития В. О. Ключевским.

ворит о том, что в четвертой части текст записки Германа был присоединен без каких-либо существенных изменений.

Таким образом, в Первой редакции Жития Филиппа Ирапского выделяется три пласта повествования. Один из них — это первая и вторая части, которые содержат необходимые в агиографической концепции эпизоды о юности подвижника, пострижении, жизни в монастыре и уходе в пустынь. Эти эпизоды образуют хронологически последовательную линию и связаны друг с другом повествовательными переходами. В первой и второй частях строго выдержана форма изложения от третьего лица, применяются устойчивые житийные элементы описания. Другой пласт — это повествование третьей части. Используемые фрагменты из Синайского патерика сохраняют в составе Жития свои формальные особенности, простоту изложения и композиционную независимость, делая третью часть Жития несовершенной в структурном отношении. Третий пласт — записка Германа о Филиппе, тип повествования которой отличается от житийного прежде всего непосредственной близостью автора к герою.

Выделение разнородных пластов повествования позволяет объяснить противоречивую характеристику литературных особенностей Жития, данную В. О. Ключевским. Его замечание о простоте изложения отдельных эпизодов «как будто подлинными словами рассказчиков»<sup>18</sup> относится, видимо, к тем частям Жития, которые основаны на использовании патериковых повестей и записки Германа; а замечание о «витиеватости пера» автора<sup>19</sup> — к повествованию первых двух частей Жития. Кроме того, оказывается, что отмеченные В. О. Ключевским хронологические несоответствия наблюдаются между теми указаниями, которые содержатся внутри разных пластов повествования, а именно, указания из первой части Жития противоречат тем датам, которые приведены в конце записки Германа.

Все это приводит к предположению о том, что Герман, скорее всего, не является составителем Жития. Допущение участия другого автора может объяснить не только тот факт, что о Германе дважды говорится от третьего лица, а затем неожиданно возникает повествование от имени Германа, но и то, что Филипп «не узнал» пришедшего к нему в пустынь Германа, у которого брал благословение в Спасо-Каменном монастыре. Анализ текста показывает, что для работы составителя Жития характерен принцип ситуативных аналогий, т. е. многие имевшиеся в записке Германа и патериковых рассказах сюжетные ситуации составитель Жития заново моделирует в собственном повествовании, используя при этом отдельные общие фразы или более значительные фрагменты текста источников (например, дублируется рассказ о детстве Филиппа; повествование о жизни Филиппа в монастыре Корнилия Комельского составляется по образцу патериковой повести, использованной в эпизоде беседы Филиппа с Симеоном Судоком). Сравнение фрагментов рассказов о приходе священноинока Иова из записки Германа (С. 72—73) и о приходе Германа к Филиппу (С. 65) из того раздела четвертой части Жития, который принадлежит перу составителя, делает вероятным предположение, что составитель Жития описал приход Германа, ориентируясь как на образец на рассказ Германа о приходе Иова. Во всяком случае, трудно избавиться от впечатления, что Филипп «не узнал» Германа только потому, что сам Герман по каким-то причинам не отразил в своей записке собственный приход в пустынь к Филиппу.

<sup>18</sup> Житие преподобного Филиппа Ирапского. Предисловие. С. XVII.

<sup>19</sup> Там же. С. VII.

Обратимся теперь к рассмотрению литературных особенностей записки Германа, в том виде, в каком она сохранилась в составе Первой редакции Жития Филиппа Ирапского. Вероятно, Герман делал записи еще при жизни Филиппа, фиксируя его автобиографические воспоминания. Примером такой записи является рассказ Филиппа о своем детстве, который вошел в произведение Германа, не подвергшись литературной обработке. Позднее, уже после смерти Филиппа, Герман на основе собственных воспоминаний составил свой рассказ о смерти и погребении Филиппа. Этот рассказ не является непосредственной документальной записью. В повествовании ощущается некоторое влияние житийной традиции в обрисовке героя: в уста Филиппа вложена большая молитва, Герман прибегает к выражениям, характерным для авторских отступлений в житийном повествовании. Стремление Германа подробно описать обстоятельства, сопутствовавшие смерти и погребению Филиппа, приводит к тому, что в повествование попадают детали, придающие рассказу черты сюжетности. Когда Филипп говорит Герману об ожидании смерти, Герман еще не понимает до конца всего смысла сказанного Филиппом и не отступает от своего ежедневного распорядка: «Пришедши же нощи и вечеру глубоко сушу, мнѣ же помолившуся и исправившу келейное свое правило, помышляя, что ми онъ глаголетъ. Азь же возлегохъ спати и уснувь» (С. 70—71). Реальная подробность вызывает у читателя напряженное внимание, ожидание дальнейшего развертывания событий. Реальная деталь, может быть, независимо от намерений автора, начинает играть роль литературного приема. Это явление наблюдается и в рассказе Германа о том, как он утром, увидев умершего Филиппа и оплакав его, стал думать о его погребении: сам Герман не имел сана священника. Озабоченный этими мыслями, он выходит из кельи и видит приближающегося монаха. Только из диалога становится ясно, что пришедший инок Иов имеет сан священника, — и так разрешается проблема, вставшая перед Германом. Детальность и последовательность рассказа создают литературный эффект.

Характерные особенности рассказа Германа выступают в сравнении с близким по содержанию рассказом Иннокентия о Пафнутии Боровском.<sup>20</sup> Иннокентий создал «очень искусное литературное произведение, в котором литературность круто замешана на бытовом материале, введена в ткань повествования и сказывается во множестве мелочей».<sup>21</sup> Литературные приемы в рассказе Иннокентия взаимосвязаны, каждая бытовая деталь играет определенную роль. Автобиографизм рассказа Иннокентия является «сознательной литературной позицией автора».<sup>22</sup> Этот автобиографизм по своему этикетен: Иннокентий сообщает читателю только то о себе, что необходимо для достоверности повествования, и при этом просит у братии прощения за частые упоминания о себе. Автобиографический образ Иннокентия не заслоняет главного героя: Пафнутий находится в центре повествования, его облик индивидуален и проявляется в характерных высказываниях и поступках.

В рассказе Германа литературные элементы остаются изолированными, не образуют системы. Многие бытовые и фактические детали имеют самодовлеющую ценность, разрозненны и не несут художественных функций. Например, Герман и Иов, поминая Филиппа после его погребения, едят в

<sup>20</sup> Изд.: ПЛДР: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 478—513.

<sup>21</sup> Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 15—16.

<sup>22</sup> Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 64.

келье хлеб. Это прежде всего ценная сама по себе бытовая деталь. Или сообщение о том, что Иов через несколько дней продолжил свой путь, является просто констатацией того, что было в действительности. С меньшей степенью литературного начала связан гораздо более открытый и непосредственный характер автобиографизма рассказа Германа. В центре повествования оказывается автобиографический образ Германа. Герман описывает прежде всего свои действия, мысли и чувства («Мнѣ же сожальвшу объ немъ, и начахъ плакати на многъ час, воспоминаия его многое поучение и любовь...». С. 71—72), сообщает обязательные для рассказа о Филиппе подробности о себе, например то, что он возвратился после смерти Филиппа в Спасо-Каменный монастырь. Действия Германа сопровождаются в рассказе выразительными бытовыми и психологическими деталями. По существу, Герман является основным героем своего рассказа о смерти и погребении Филиппа.

Попытаемся дать жанровое определение произведению Германа о Филиппе Ирапском. Повествование Германа имеет характер воспоминаний о конкретном человеке, о действительно происходивших примечательных событиях, очевидцем и участником которых был автор. Эти воспоминания документальны в том смысле, что автор включил в них только виденное или слышанное им самим. Очевидно, что произведение Германа не является житием. Обязательная для жития идеализация героя проявляется слишком слабо, вместе с тем отчетливо выступает стремление Германа сохранить индивидуальные черты биографии Филиппа.

Д. С. Лихачев выделяет «особый род житийной литературы» — «документальные записки, составлявшиеся как память о святом, „материалы“ для его биографии... Их основная функция — сохранить свидетельства о святом, факты его жизни, его посмертных чудес и т. д. Впоследствии эти записки перерабатывались, становились все более и более литературными — „удобренными“ и риторичными». <sup>23</sup> Ряд древнерусских текстов, содержанием которых является описание последних дней, кончины и погребения церковных деятелей, рассмотрел о. Макарий (Веретенников). <sup>24</sup> Опираясь на высказывание Д. С. Лихачева, Макарий говорит, что «такой особый вид жития можно сравнить с воспоминанием ученика о своем учителе» (в то время как житие Макарий определяет как «память церкви о святом»). <sup>25</sup> Макарий отмечает, что эти произведения относятся к особому жанру древнерусской литературы, который имел самостоятельную функцию и цель. Произведения этого жанра часто использовались при составлении житий, но специально для этого не предназначались. Макарий выделяет «бытовизм» как характерную черту произведений этого жанра.

Для типологического сравнения с произведением Германа о Филиппе Ирапском мы привлекли следующие памятники: рассказ Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского, Сказание о кончине митрополита Макария, <sup>26</sup> рассказ Вассиана Кошки о кончине тверского епископа Акакия, <sup>27</sup> «Слово» или «Написание» того же Вассиана о его учителе старце Фотии. <sup>28</sup> Сопоставление этих произведений показало, что они отличаются друг от друга

<sup>23</sup> Лихачев Д. С. Текстология. Л., 1983. С. 135.

<sup>24</sup> См. статью о. Макария (Веретенникова), посвященную 75-летию со дня кончины В. О. Ключевского: Журнал Московской патриархии. 1986. № 11. Благодарю М. Д. Каган, указавшую мне эту работу.

<sup>25</sup> Там же. С. 69.

<sup>26</sup> БАН, 31.6.27, л. 613 об.—622 об., нач. XVII в.

<sup>27</sup> РНБ, собр. Погодина, № 1564, л. 52—56 об., втор. пол. XVI в.

<sup>28</sup> РНБ, Q.XVII.64, л. 353—356 об., сер. XVI в.

по объему содержания, структуре, стилистическому уровню, принципам литературной обработки, степени проявления личности автора в рассказе. Например, если повествования о митрополите Макарии, Пафнутии Боровском и епископе Акакии посвящены только последнему периоду жизни этих людей, то рассказ о старце Фотии содержит всю его биографию; «бытовизм» не является общим признаком; если в повествовании о митрополите Макарии нет никаких указаний об авторе, то Иннокентий и Вассиан включают в рассказ автобиографические мотивы. Однако эти произведения имеют принципиально важные для жанрового определения общие черты: в них говорится только о том, что было в действительности; рассказу присуща временная и обстоятельная определенность; герой повествования — реальный, хотя и необыкновенный, человек; автор — современник героя, знал его лично и, как правило, был ему близок при жизни; автор представляет не столько обобщенно-идеальную сторону событий, сколько конкретные особенности происшедшего, характерные индивидуальные черты человека.

Таким образом, имеется целый ряд произведений, которые не являются житиями, а составляют особый жанр древнерусской литературы. Особенности текста произведения Германа о Филиппе Ирапском позволяют причислить его к этому, не имеющему точного названия жанровому типу.

Литературная история произведения Германа в составе жития является типичным примером использования и переработки первоначального фактического источника при составлении жития и его редактировании.

Выявленные списки Жития Филиппа Ирапского распределяются на три редакции. Каждая из трех редакций сопровождается Сказанием о посмертных чудесах Филиппа.<sup>29</sup> На основании различий отдельных указаний, содержащихся в разных редакциях Жития и Сказания о чудесах, Вторая редакция (РГИА, ф. 834, № 3832, сер. XIX в.) датируется серединой XVIII в., а Третья (РГБ, ф. 310, № 1234, XIX в.)<sup>30</sup> — серединой XIX в.

Во Второй редакции Жития Филиппа Ирапского упорядочена форма изложения за счет исключения структурно неопределенных поучений Филиппа (вместе с поучениями оказался опущенным и рассказ о жизни Филиппа в Корнилиево-Момельском монастыре, обращенный к Симеону Судоку) и ряда повторов, а также перевода некоторых эпизодов в форму повествования от третьего лица. Рассказ Германа также переводится в форму изложения от третьего лица, однако окончание рассказа сохраняется в передаче от имени Германа. Опускаются отдельные личностные подробности и усиливаются те черты рассказа, которые характерны для агиографического повествования.

Автор Третьей редакции использовал тексты обеих предшествующих редакций: за основу взята Вторая редакция, Первая редакция привлекается для восполнений содержания — добавлена еще одна часть, составленная из

<sup>29</sup> Поскольку одни и те же рассказы об исцелениях, случившихся у гробницы Филиппа в 1661—1673 гг., сопровождают все три редакции Жития, причем само Сказание о чудесах также имеет три редакции, даты чудес не могут служить основой для определения времени составления редакций Жития. Осторожная датировка В. О. Ключевского, допускающая отнесение позднейшей редакции Жития (которая, как показал текстологический анализ, является Третьей редакцией) к концу XVII в., обусловлена тем, что Сказание было известно В. О. Ключевскому только по спискам последней редакции: единственный список Первой редакции, которым располагал В. О. Ключевский, не содержал Сказания о чудесах, а текст Второй редакции не был известен В. О. Ключевскому.

<sup>30</sup> Кроме этого списка В. О. Ключевский указал еще список из рукописи Троице-Сергиевой лавры № 24 (см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 274). Эту рукопись не удалось обнаружить. Благодарю Н. А. Охотину за помощь в поисках рукописи.



фрагментов поучений Филиппа из текста Первой редакции; включен опущенный во Второй редакции рассказ о жизни Филиппа в Корнилиевом Комельском монастыре, причем он излагается от третьего лица и не является ретроспективным, как в Первой редакции, а переносится в хронологически соответствующую часть Жития и отрывается от первоначального своего контекста (о Симеоне Судоке, который просил Филиппа рассказать об иночестве, не упоминается). Составление Третьей редакции преследовало цель совершенствования организации изложения, которое стало последовательным и стройным в результате композиционных перемещений отдельных фрагментов, изменения структуры периодов и внутрифразовых сокращений. Строго выдержана форма повествования от третьего лица. Из рассказа о смерти и погребении Филиппа исключаются бытовые подробности и целые фрагменты текста, личностный характер которых не соответствует житийному повествованию (например, исключен автобиографический рассказ Филиппа о своей юности). На последней стадии обработки житийного текста рассказ первоначального источника с элементами автобиографизма полностью утрачивает свои характерные особенности и «растворяется» в житийном повествовании.

Итак, Житие Филиппа Ирапского представляет большой интерес в историко-литературном отношении. Первая редакция Жития демонстрирует систему работы древнерусского агиографа, методы использования им литературных и фактических источников. Сохранившаяся в составе Первой редакции первоначальная записка инока Германа о Филиппе принадлежит к тому жанровому типу, в русле которого наблюдается рост значения индивидуальности автора в литературном творчестве. Элементы автобиографизма, свойственные многим произведениям этого рода, сыграли не последнюю роль в подготовке открытия в литературе XVII в. ценности человеческой личности. Две последующие редакции Жития Филиппа Ирапского представляют характерный пример последовательного совершенствования житийного текста и переработки первоначального источника, вызванной жанровыми требованиями агиографического канона.

М. Д. КАГАН-ТАРКОВСКАЯ

## Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке

(жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского)

Расцвет жанра житий древнерусских святых приходится на XVI в. Особую роль в этом сыграли официальные мероприятия царя Ивана Грозного и митрополита Макария — соборы 1547 и 1549 гг., на которых было канонизировано большое число русских святых и к которым было приурочено специальное написание житийных произведений. Другим общерусским культурным событием было составление макариевских Великих Миней четых, куда помещались тексты житий, специально отредактированных и приспособленных для этих книг.<sup>1</sup>

Творчество двух профессиональных писателей-сербов Пахомия Логофета (Пахомия Серба) и Льва Филолога, работавших на Руси в XV и первой половине XVI в., способствовало созданию канонического типа жития.<sup>2</sup> Кроме присущего Льву Филологу «плетения словес» русская агиография усвоила и «искусственный стиль» Пахомия Серба.<sup>3</sup> Исследователь севернорусских житий Ив. Яхонтов писал о литературной манере Пахомия: «Самый рассказ его житий изобилует общими типическими чертами, которые, не содержа в себе ничего характеристического для личности известного святого, только стараются подвести его под общий аскетический идеал; подражая Пахомию, к этим же типическим чертам стали прибегать и последующие русские биографы, особенно когда брались описывать жизнь святого, о котором до них дошло мало исторических сведений. В этом случае смело можно было взять произведение Пахомия и восполнить свои скудные исторические сведения заимствованными оттуда общими местами, разного рода риторическими украшениями и такими чертами, которые можно удобно

<sup>1</sup> Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 208—213.

<sup>2</sup> Дмитриева Р. П. Лев Филолог // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 3—6; Прохоров Г. М. Пахомий Серб (Логофет) // Там же. С. 167—177.

<sup>3</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. (М., 1988). С. 164—167.

переносить на всякого святого».<sup>4</sup> О влиянии Пахомия Серба как создателя канонических житий на последующую русскую агиографию говорил А. П. Кадлубовский: «Можно было по готовым формулам написать житие святого, о котором не было известно ничего, кроме имени и того основного содержания его жизни, что он был иноком и подвижником».<sup>5</sup> Н. И. Серебрянский пришел к выводу, что в житиях «форма не только господствует над содержанием, но обезличивает и даже поглощает его».<sup>6</sup>

Однако репертуар житий XV—XVI вв. не исчерпывался подобными стереотипами. На их фоне возникали оригинальные, казалось бы, необычные для этого жанра произведения, например насыщенные фольклорными чертами житие Михаила Клопского, или рассказ о смерти Пафнутия Боровского, в основу которого положена записка его келейника Иннокентия, свидетеля последних дней и часов Пафнутия, или повествование о трагической смерти Адриана Пошехонского.<sup>7</sup> Именно это освобождение от канона, по словам А. И. Плигузова и В. Л. Янина, авторов «Послесловия» к переизданию книги В. О. Ключевского, привлекло внимание историков древнерусской литературы затем, чтобы определить место жития в процессе становления литературы нового времени.<sup>8</sup>

В XVII в. житийный жанр продолжает развиваться и трансформироваться уже в другой литературной и историко-культурной обстановке. Это отметил в своей «Истории древней русской литературы» Н. К. Гудзий: «Чем дальше шло время в глубь XVII в., тем чаще житие наполнялось конкретным, реальным биографическим материалом — явное свидетельство известного отказа от шаблонных схем и проявление внимания к индивидуальным особенностям жизни и поведения того лица, о котором писалось».<sup>9</sup> Д. С. Лихачев характеризует жития XVII в. со стороны раскрытия в них человеческого характера: «В... житийный жанр все больше вторгаются в XVII в. те новые явления, которые сопутствовали в литературе открытию характера: интерес к рядовому человеку, к быту, к конкретной исторической обстановке и т. д. Идеализация в житийной литературе продолжала совершаться, но она совершалась на новой почве — почве, в значительной мере сниженной и упрощенной. Сам нормативный идеал, проводимый в этой идеализации, оказывался другим, менее сложным и отнюдь не вознесенным над бытом».<sup>10</sup>

Таким образом жития XVII в. приобретают новые черты, отличающие их от житий предшествующего периода. Но агиография XVII в. меньше изучена, чем XV и XVI столетий. Многие тексты житий еще не изданы. Большое место житиям XVII в. уделит в своей книге В. О. Ключевский.

<sup>4</sup> Яхонтов Ив. Жития святых севернорусских подвижников поморского края, как исторический источник. Казань, 1881. С. 9.

<sup>5</sup> Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы жития святых. Варшава, 1902. С. III, 179—180.

<sup>6</sup> Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества. М., 1908. С. 73.

<sup>7</sup> Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958; Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 185—212; Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 409—410, 419—420; Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 15—17.

<sup>8</sup> Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 12.

<sup>9</sup> Гудзий Н. К. История древней русской литературы. 4-е изд. М., 1950. С. 341.

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 104—105.

Он учел, по-видимому, все известные к 70-м гг. XIX в. памятники; собрал почти исчерпывающие сведения о текстах и высказал суждения об их редакциях. Однако Ключевский, как правило, не анализировал жанровые особенности поздних житий. Отмечая простоту и безыскусность изложения биографий святых, он рассматривал их в общем потоке агиографии XV—XVII вв., больше подчеркивая общность, нежели отличия.<sup>11</sup> Исследования поздних житий стали появляться сравнительно недавно. Во втором разделе монографии Л. А. Дмитриева рассмотрены Сказание об Иоанне и Логгине Яренгских, Повесть о житии Варлаама Керетского, Житие Артемия Веркольского, указан отход их от канона, влияние на них устных легенд, отражение в них местного быта.<sup>12</sup>

Особое внимание в работах последнего времени уделено автобиографическим житиям конца XVI—XVII в. — житию Мартирия Зеленецкого, житию-завещанию Герасима Болдинского, автобиографическому «Свитку» Елеазара Анзерского с их особой композицией и стилистикой, с их жанровым своеобразием.<sup>13</sup> И совсем особое место в ряду биографических и автобиографических житий занимают жития мучеников-расколоучителей Епифания, Аввакума, боярыни Морозовой. Литературный талант их авторов позволил ярко живописать трагизм событий, экспрессию переживаний, проявиться биографическому психологизму.<sup>14</sup> Эти жития во многом отошли от традиционного житийного типа. Но и рядовые жития XVII в. отличались некоторыми особенностями, не характерными для житий классического вида.

Как правило, лица, почитаемые в XVII в., были местночтимыми святыми, чей культ устанавливался в месте их погребения, обычно в монастырях. Там же писались их биографии-жития и составлялись службы. Поскольку они не получили признания общерусских святых, то не было и широкого распространения списков их житий, дошедших до нас в небольшом количестве экземпляров.

Особенностью новых житий XVII в. стало нарушение традиционной композиции, предполагавшей риторическое авторское вступление, рассказ о детстве святого и историю его пострижения, повествование о подвижнической жизни, иногда с прижизненными чудесами, рассказ о смерти, после чего следовала похвала и ряд посмертных чудес. В житиях XVII в. могли отсутствовать какие-либо части и, самое странное, посмертные чудеса, столь необходимые для официальной канонизации. Иногда посмертные

<sup>11</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 297—357, 358—438.

<sup>12</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 213—261.

<sup>13</sup> Крушельницкая Е. В. 1) Автобиографические источники и их использование в памятниках житийной литературы XVI—XVII вв. (жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, автобиографическое Сказание Елеазара Анзерского): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1992; 2) Повесть Мартирия Зеленецкого и автобиографическое повествование в памятниках русской литературы XIV—XVI вв. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 21—35; 3) Завещание-устав Герасима Болдинского // Там же. Т. 48. С. 264—270; Севастьянова С. К. 1) [Староватова С. К.] О художественных принципах автобиографического повествования у Елеазара Анзерского // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. С. 83—84; 2) Сюжет и композиция «Свитка» Елеазара Анзерского // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 50—58; 3) Житие Елеазара Анзерского // Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 345—351; 4) Елеазар Анзерский в соловецкой письменности XVII—XVIII вв.: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1994.

<sup>14</sup> Робинсон А. Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 203—224. Исследования, посвященные этим произведениям, многочисленны и здесь не приводятся.

чудеса включались в текст самого жития, как это сделано в житии Адриана и Ферапонта Монзенских, где чудес более тридцати.<sup>15</sup> Отчасти это связано с тем, что в житии два героя, из которых Ферапонт умирает на тридцать лет раньше Адриана, ставшего свидетелем его посмертных чудес. В других случаях чудес может быть в житии очень мало или не быть совсем: обширное житие Трифона Вятского, написанное после 1663 г., содержит всего несколько прижизненных чудес,<sup>16</sup> а в кратком житии Серапиона Кожеозерского, начала XVII в., чудес нет.<sup>17</sup>

Нарушение традиционной композиции произведения давало автору известный простор для ее усложнения, для включения в житие целого калейдоскопа событий, для введения в него большого количества персонажей.

Житие Адриана и Ферапонта начинается рассказом о юноше Аммосе, которому явилась сошедшая с иконы Богородица и показала место, где ему предстояло основать монастырь, — заброшенную церковь между двумя реками. Аммос ушел из дома, скитался по монастырям, жил в Толгском монастыре близ Ярославля, в Геннадиевском, где постригся под именем Адриана, в Спасо-Каменном на Кубенском озере, в Павлово-Обнорском на Вологодчине. Направление поисков указывал ему огненный столп. Наконец нашел он заброшенную церковь в Костромской земле около Соли Галицкой и основал монастырь. Но из-за разлива рек его пришлось перенести на новое место, выбор которого снова определен рядом чудесных знамений. Действиями Адриана руководит таинственный старец, первоначально не назвавший своего имени. Только после переноса монастыря он открывается, называет себя Ферапонтом, жителем Костромы и постриженником Воздвиженского Костромского монастыря. Дальнейший рассказ посвящен жизни Ферапонта во вновь основанном монастыре, носящем теперь его имя, происходящим возле него чудесам и скорой его смерти в 1585 г. Далее Ферапонт фигурирует уже в посмертных чудесах: он исцеляет слепых, спасает корабельщиков, плывущих в бурю по реке, — его видят сидящим на корме струга и мантией отгоняющим волны; он спасает монастырь от разбойников, от покушения на его имущество окрестных помещиков; в годы Смуты Ферапонт защищает монастырь от поляков.

В произведении широко представлена хозяйственная жизнь монастыря: строительство храмов, работа на пашне, пастьба конских стад. Корабельщики, плывущие мимо монастыря с солью из Солигалича, платили, по-видимому, пошлину — «подаяху в монастырь соль и сребренницы, и братии милостыню». Особая забота проявлялась о сбережении хлебных запасов. Ферапонт явился слепому мельнику Феодосию, ставшему после Адриана третьим местночтимым святым из этого монастыря, с наставлением Адриану, «да блюдет жита своя». Предсказывая Адриану голод 1601 г., Ферапонт развернул целую экономическую программу преумножения богатств монастыря: «Ты же сохраняй жита своя со бережением, в те дни распространятся земли монастыря сего и будут деревни, идеже ныне владеют дети боярския. Ты же и по сему разумети имаши, от твоих житниц

<sup>15</sup> Текст не издан. Один из ранних списков: РНБ, собр. Вяземского, Q. 281, 60-е гл. XVII в. См.: *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 326—330.

<sup>16</sup> *Православный собеседник*. 1868. Октябрь. С. 1—80. Ноябрь. С. 81—158; Каган М. Д. *Житие Трифона Вятского (развитие житийно-биографического жанра в XVII в.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. С. 37—39; Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 386—391.

<sup>17</sup> *Никодим, иеромонах*. *Архангельский патерик, исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии*. СПб., 1901. С. 81—84, 196, 197—198; *Словарь книжников*. Вып. 3, ч. 1. С. 380—381.

препитаются мнози — и не оскудеют житницы твои». Позже три святых старца — Ферапонт, Адриан и Феодосий — предсказали пожар на монастырских гумнах, и игумен спас хлеб, «не повеле жита собирать в гумна».

Тема монастырского хозяйства затронута и в кратком житии Серапиона Кожеозерского: Богоявленский Кожеозерский монастырь, основанный в скудных северных местах, поддерживался первоначально милостыней окрестных жителей; Серапион однажды с большим трудом по бездорожью доставил в монастырь подаренные ему жернова. В одном из чудес жития Симона Воломского рассказано, как заблудившееся стадо на третий день пригнал в монастырь огромный медведь.<sup>18</sup> За счет включения в житие новых, не свойственных традиционной агиографии мотивов, бытовых и социальных, читатель находил в литературном произведении реалии, с которыми сталкивался в каждодневной обыденной жизни. Пафос отвлеченного повествования о святом снижался, уступая место живому рассказу.

Позднее житие — это биография хорошо известного человека. Отсюда большое количество событий из его жизни, переданных более или менее подробно. Таково житие Трифона Вятского. Основатель нескольких монастырей, он первую часть своей жизни провел в пермской, а вторую — в вятской земле. В. О. Ключевский отметил, что автор «излагает его биографию простодушно и откровенно, не заботясь о том, в каком свете изображает Трифона его рассказ».<sup>19</sup> Бежав из дома, где братья намеревались женить его, Трифон (в миру Трофим) обосновался в пермском городке Орле, в 22 года постригся в Пыскорском монастыре, ушел оттуда, не поладив с монахами, и основал пустынь на месте святилища пермских остяков (удмуртов). Там он срубил их священную ель (как и Стефан Пермский срубил священную березу пермяков) и проповедовал христианство. Вернувшись по просьбе монахов ненадолго в монастырь, он исправил монастырскую соляную варницу, а затем ушел на реку Чусовую и основал пустынь на земле промышленников Строгановых. Во время расчистки леса под пашню Трифон нечаянно устроил большой пожар, в котором сгорело три тысячи сажен дров, заготовленных для строгановских соляных варниц. После чего Григорий Строганов со словами: «Отче святой, благоволи отъйти от моя вотчины» — изгнал его из пермской земли. В 1580 г. Трифон переселяется в Хлынов (Вятку) и основывает там Успенский монастырь. Однако и жизнь Трифона в Успенском монастыре окончилась его изгнанием. В житии это объясняется тем, что монахи монастыря не соблюдали предписанной Трифоном строгой жизни, держали вино и пиво и устраивали пиры для светских лиц. Изгнанный Трифон путешествовал со своими учениками, посещал Соловки, жил в городе Слободском, где основал еще один монастырь. В свой Успенский монастырь он возвратился в 1613 г. перед смертью. Мятужное житие Трифона больше похоже на светскую биографию, чем на жизнеописание святого, в нем больше житейских, чем традиционно житийных ситуаций. Перед нами подлинная жизнь видного церковного деятеля архимандрита Трифона, по совету которого в четырнадцать лет постригся в монахи Юшка Отрепьев, будущий самозванец Лжедмитрий I, и который был связан с враждебными Борису Годунову боярами и старцами Чудова монастыря.<sup>20</sup> Обыск, устроенный в Успенском

<sup>18</sup> Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 383—386.

<sup>19</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 342—343.

<sup>20</sup> РИБ. СПб., 1891. Т. 13. С. 17, 154, 796—797; Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 220, 258; Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XVII века: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1990. С. 24—25.

Хлыновском монастыре в 1601 г. после бегства Отрепьева из Москвы, едва ли не был затеян с целью розыска опасного чернеца.<sup>21</sup>

Жития XVII в. обильно населены как известными, так и неизвестными персонажами. В житии Адриана и Ферапонта Монзенских большую роль играет духовник Адриана Пафнутий из Павлова-Обнорского монастыря, будущий архимандрит Чудова монастыря; героями чудес выступают монахи Ферапонтова монастыря — племянник Адриана Леонтий, инок Феодосий; упоминаются церковные иерархи — игумен Антоний из Солигалича, игумен Антоний из Арсеньева Вологодского монастыря, игумен Павлова-Обнорского монастыря Иоиль; участвуют в жизни монастыря жители города Костромы. В житии Трифона Вятского фигурируют казанский митрополит Гермоген, которому Трифон предсказал патриаршество и мученическую кончину, князь Иван Михайлович Воротынский — ему предсказывает Трифон рождение сына; покровительствуют Трифону Григорий и Никита Строгановы. Общается он с остяцкими князьями, церковными деятелями, местными властями, горожанами. В житии Арсения Новгородского большое место занимают встречи святого с царем Иваном Грозным, посетившим Новгород в 1570 г. с карательной экспедицией.<sup>22</sup>

В жития врываються исторические события. Поляки нападают на Ферапонтов Монзенский монастырь. Никандр Псковский умирает в своей пустыни недалеко от Порхова во время осады Пскова Стефаном Баторием, и горожане приходят из Порхова похоронить его, несмотря на стоящее у города вражеское войско.<sup>23</sup>

Сюжетная избыточность житий XVII в. связана и с жанровым смешением житийных произведений. Если в XVI в. сложились определенные виды житий: князей, юродивых, преподобных — основателей монастырей, святителей, пустынников, — каждое со своими повествовательными штампами, то в XVII в. это этикетное разграничение нарушается. Будущие основатели монастырей до или даже после своего пострижения долго путешествуют по монастырям, городам и весям, подчас ведут жизнь юродивых и пустынников. В житии Адриана и Ферапонта Монзенских эти роли поделены между двумя персонажами — путешествует и основывает монастырь Адриан, а Ферапонт, основной герой жития, подлинный святой и чудотворец, наделен чертами юродивого. Этот человек, «сединами украшен, рубища же худы ношаше», поучает жителей Костромы, не открывает своего имени, говорит загадками; поселившись в монастыре, чуждается остальных монахов, уходит от них в лес, наказывает болезнью того, кто пытается следить за ним. Типичную жизнь юродивого в пермском городе Орле ведет Трифон Вятский до своего пострижения. «Блаженного же бяше образ странен и ризы ношаше худы и многошвенны, точию плоти прикровение, нравом же бяше прост и кроток, и ни с кем же вопреки глаголя, всегда же сетуя хождаше и плакася часто», — говорит о нем автор. Как типичный юродивый он подвергается гонениям и насмешкам местных жителей: в лютую зиму парни

<sup>21</sup> «Дозорная книга Хлыновского Успенского монастыря городского приказчика Федора Рязанцева 7109 (1601) году» (В[ерещаги]н А. С. Вятский Успенский монастырь при преп. Трифоне (по подлинному документу 1601 года) // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902. Вятка, 1901. Год. 23. С. 1—XXVII, 1—35).

<sup>22</sup> Новгородские епархиальные ведомости. 1899. Год. 25. № 20, часть неофициальная. С. 1277—1279; Шляпкин И. Библиографические разыскания в русских и заграничных библиотеках по славянорусской письменности (Петровская эпоха). Чудеса преподобного Арсения Новгородского // Библиографическая летопись. Пг., 1917. Т. 3. Отд. 2. Статьи и сообщения. С. 3—6; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 331—335.

<sup>23</sup> Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле... С. 170—195, 538—545; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 370—374.

Орла, смеясь, сталкивают его с обрыва, и он едва не погиб под снежной лавиной. Затем Трифон становится пустынноиком и миссионером.

В житии Арсения Новгородского, основателя последнего монастыря в пределах Новгорода, преобладают сюжеты, характерные для жития юродивого. До пострижения пять лет живет он в Новгороде, занимаясь кожевным ремеслом, и все заработанное отдает нищим. При этом сам терпит голод и жажду, носит на теле вериги, страдает от непогоды. Одежда его — типичное для юродивых рубище: «Ризы же сего блаженного, еже ношаше выну, толико видением непотребни бяху и многошвени, и сиротны, яко бы на многи дни и посреде града или на торжищи повержени бы были... Такожде и на главе его покровение шляпное, им же пол ея покрывашесе точию, другая же страна его главы всю нужду от бескровения приимаше».<sup>24</sup> Он ходил по улице почти бегом, и если ему не успевали подать милостыню, он за ней никогда не возвращался, отчего новгородцы считали его гневливым. Но в то же время он кротко сносил издевательства детей: «Отроком иным около его глумящимся, овии же держаще его, инии же ризу его к мосту гвоздми прибываху». Арсений бесстрашно обвинял царя Ивана Грозного в том, что тот «многих неповинных души послал в царствие небесное», разговаривал с ним загадками, которые царь разгадать не мог. Царь предлагал Арсению села, но тот просил у него всего Новгорода, и царь не понял, что Арсений хочет собирать по всему Новгороду милостыню. Собираясь идти на Псков, царь слышал от лежащего на одре Арсения обещание идти за ним, но не понял, что святой говорит о своей смерти.

Авторов житий не смущала противоположность бытия юродивого и спасающегося в монастыре монаха: первый живет в миру, в постоянной борьбе со злыми людьми, монах стремится уйти от мира и хотя ведет жизнь полную лишений, но безмятежную и созерцательную. Но и сама жизнь, ее отражение в житиях XVII в., излагавших часто реальные события, стирала эти противоречия. Монастыри вступали в борьбу с окружающими крестьянами, стремившимися изгнать монахов с захваченных ими земель. «Разбойники», как называют местных крестьян жития, убивали игуменов — Александра Ошевенского, Симона Воломского; чуть не убили и Никандра Псковского. Дело доходило и до вражды между монастырями: в житии Адриана и Ферапонта рассказана история о том, как игумен Павлова-Обнорского монастыря Иоиль (1597—1603) хотел присоединить Монзенский Благовещенский монастырь и его земли к своей обители. Не уживался с монахами и Трифон Вятский, жизнь которого в монастырях полна конфликтов, отчего вынужден был он покинуть Пыскорский и Успенский монастыри. Никандр Псковский изгнан был из пустыни, которую он было основал «за три поприща» от Саввина Крыпецкого монастыря, из-за того, что «игумен же и братия Крыпецкого монастыря возропташа на преподобнаго, зане же несть приношения монастырю».

Так на житийные повествования влияли и исторические события, и социальная обстановка. Длительные поиски места для основания монастырей в XVII в. могли быть связаны с отсутствием удобных для поселения земель, с необходимостью уходить все дальше на север, во все более глухие места. И. У. Будовниц, изучавший историю основания монастырей, пришел к выводу, что поздняя колонизация новых земель не была успешной и

<sup>24</sup> БАН, собр. Устюжское, № 55, нач. XVIII в.; Панченко А. М. Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 93—94, 102, 119, 126, 139—140.



монастыри Трифона Вятского и Никандра Псковского не достигли хозяйственного расцвета.<sup>25</sup>

Усиление личного начала, отмеченное Д. С. Лихачевым в качестве новой черты в литературе XVII в.,<sup>26</sup> сказалось на появившейся в житиях фигуре автора. Если раньше традиционный агиограф, как правило, говорил, что не решается описывать жизнь какого-либо великого святого, и в оправдание прибегал к самоуничижительному топосу, называя себя «грубым», «невегласом» и «поселянином», что вовсе не означало его крестьянского происхождения,<sup>27</sup> и, развивая эту мысль, излагал свою писательскую позицию — «понеже извития словесем не вем, ни решения притчам не навыхох, ни от философов грамматики учихся, яже си и риторская никогдаже прочитах...»,<sup>28</sup> то слагатель жития XVII в., даже оставаясь анонимным, все-таки что-нибудь сообщал о себе. Из послесловия к житию Адриана и Ферапонта Монзенских мы узнаем о том, что автор был излечен «от лютой болезни» молитвами у гроба Ферапонта «и помалу писах повесть о зачале Благовещеньскаго сего монастыря, что на реке на Костроме на устье Монзы реки, и о житии и о чудесах преподобнаго чудотворца Ферапонта, понеже многими лета преподобнаго во обители пребывающу измладе понудих себе жити во обители сей». Житие писалось около 20 лет — с 20-х по 40-е гг. XVII в. Для объяснения столь долгой работы автор также прибегает к этикетным формулам, выражая сомнения в своем писательском мастерстве: «Како хошу исписати, не знающу ми книжного слогу, ни гранесловия...», «и прихождаше мысль — в посмех будет сие, а не мзду прияти, но поругание». Но из этого же послесловия известно, что автор пришел в монастырь к игумену Григорию в 1626 г., затем постригся, принял сан строителя, после смерти Григория стал священноиноком. В. О. Ключевский предположил, что он стал третьим игуменом монастыря, ибо в последнем чуде именно он записывает рассказ женщины Ирины об исцелении ее сына: «Игумен же разумех, яко воистинну явися жене той преподобный Ферапонт, поведася ей: иду чудес писати все истинно ведех».<sup>29</sup> Однако имя этого игумена, занимавшего пост между 1640 и 1658 гг., осталось неизвестным.<sup>30</sup>

В одном из списков жития Трифона Вятского (БАН, Архангельское собр., Д. № 406, перв. четв. XVII в.), происходящем из Успенского Вятского монастыря, есть большое авторское предисловие, из которого становится известно, что автор слышал о Трифоне еще в детстве от родителей и своего деда Тимофея, знавшего самого Трифона. Автор хотел постричься в Успенском монастыре, но архимандрит монастыря отказал ему в этом: «неведомо по чьему приятельству не сподобихся, или недостоинства моего ради». Мотивом такого отказа могло быть и отсутствие вклада в монастырь, как это произошло с Никандром Псковским. Однако автор жития Трифона счел это обстоятельство благом, так как начал странствовать по местам, где жил когда-то Трифон, побывал в Пыскорском монастыре, в Соли

<sup>25</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI веках. М., 1966. С. 259, 260, 354—356, 360.

<sup>26</sup> Лихачев Д. С. 1) Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 299—328; 2) Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 144—146.

<sup>27</sup> Буланн Д. М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // РЛ. 1980. № 3. С. 137—180.

<sup>28</sup> Белоброва О. А. Житие Иоасафа Каменского // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 1. С. 270.

<sup>29</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 328—330.

<sup>30</sup> Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 881.

Вычегодской, в Николокоряжемском монастыре, где и постригся. Во время своих скитаний он обнищал, не имел часто крыши над головой, т. е. в какой-то мере приблизился, как и Трифон, к жизни юродивого. Всюду он собирал и записывал сведения о Трифоне. В Успенский Вятский монастырь он попал при архимандрите Иоакиме (1650—1653). «И живушу ми в том монастыре, начах помалу со старейшими братьями со иноки, з Досифеем и с Моисеем, иже ученици быша преподобному отцу Трифону, беседовать». Известно, что сопровождавший Трифона в последних его странствиях Досифей умер в 1663 г. Иоаким же побудил автора писать житие Трифона.

Упоминают о себе и авторы жития Серапиона Кожеозерского и Симона Воломского. Первый пришел в монастырь в 1613 г., через два года после смерти Серапиона. Второй писал свое сочинение в 80-х гг., через много лет после гибели Симона, убитого 12 июля 1641 г., отметив, что на могиле святого уже выросла большая береза.

Почти непременно в авторских предисловиях и послесловиях говорится о собирании сведений или розыске письменных источников о жизни подвижников. В этом существенное отличие житий XVII в. от канонических житий предшествующего периода, когда для написания жития вовсе не требовалось документальных сведений о святом, а ссылка на его современников стала общим местом и не всегда оправдывалась хронологически (житие могло писаться тогда, когда современников святого уже не могло быть в живых). Авторы новых житий стараются назвать своих информаторов по имени. Это Досифей и Моисей для жизнеописания Трифона Вятского. Автор краткой редакции жития Никандра Псковского ссылается на мирян — Ивана Долгого, Петра Есипова, некоего Симеона и порховского диакона Петра, что естественно, так как у Никандра не было сподвижников и он жил один. Автор жития Арсения Новгородского указывает, что о рождении его, о родственниках, о женитьбе рассказал брат святого Григорий.

Что касается письменных источников, то особенно драматично обстояло с ними дело у автора жития основателей Монзенской обители. Он читал записи об Адриане и Ферапонте у игумена Монзенского монастыря Григория;знакомился он и с историей монастыря, хранящейся у духовника Адриана, игумена Спасо-Прилуцкого монастыря Антония, знал он и о существовании жития с чудесами Ферапонта, составленного первым монзенским игуменом Антонием, но читать его автору не пришлось. К тому времени, как он собрался писать житие, все эти записи либо сгорели, либо иным образом погибли, так что писал он больше по памяти.

Автор жития Трифона оказался в более выгодном положении. В его руки попало «древнее писание, ово в тетратех, ово на малых хартиях писано вкратце о житии преподобного Трифона, и о чудесах». Так же и у автора жития Симона Воломского находились ранние записи, «иже прежде написана быша от некоего слагателя». Чудеса могли записываться постепенно. В монастырях существовали специальные книги, в которых записывались рассказы исцеленных и свидетелей чудес. Именно из такой книги, по мнению Ключевского, перенесены в житие Симона Воломского его точно датированные чудеса.<sup>31</sup>

Особое значение в житиях XVII в. приобретало включение в их текст или присоединение к нему духовных грамот. Житие строилось по анфиладному принципу, допускавшему наращивание текста за счет других произведений. Более поздние редакции дополнялись повестями об обретении мощей святого. Духовная грамота вносила в житие автобиографический элемент —

<sup>31</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 344—345.

святой сам рассказывал о себе, сам участвовал в создании посвященного ему памятника. Н. В. Понырко показывает, как из духовного завещания родилось житие протопопа Аввакума, а его предшественниками в создании автобиографического жанра были Мартирий Зеленецкий и Лазарь Муромский, чьи жития являлись по сути их духовными завещаниями.<sup>32</sup> В житии Герасима Болдинского читается его автобиография, написанная в 1576 г. и известная под названием «Закон преподобного Герасима Болдинского».<sup>33</sup> Житие Трифона Вятского пополнено его духовной грамотой. Однако в житии Трифона автобиографический момент этим не ограничивается. По-видимому, те записки, о которых упоминал автор, были собственноручными записями Трифона. В его житии есть рассказ, как тяжело больному Трифону, находившемуся в Пыскорском монастыре, явился ангел и позвал его за собой. Трифон летал с ангелом, не видя ни неба, ни земли, ни воды, пока не услышал голос Бога, велевшего ангелу возвратить Трифона обратно. В Дозорной книге, описывающей все имущество Успенского монастыря, в том числе книги и рукописи в келье архимандрита Трифона, упомянуты найденные там тетради с канонами, «да в тех же тетратех житье архимарита Трифона от рождение его, и как он летал со ангелом, не видя ни неба, ни земли». Несомненно, что эти автобиографические записки были основным источником жития.

Духовная грамота включена в житие патриарха Иоакима, представляющее собой сложный памятник, содержащий еще и Записку о погребении, и Стихи надгробные, и эпитафию — строки «над гробом в таблице написано».<sup>34</sup> Традиция подобного соединения жития с завещанием и надгробной эпитафией уходит в древность, ко временам митрополита Киприана.<sup>35</sup> Однако само житие Иоакима с его незавершенной композицией, несоразмерностью частей, нарочитым несоответствием канону свидетельствует о кризисе житийного жанра в конце XVII в.

Жития XVII в. часто отличались от предшествовавших не только свободной композицией, но и отсутствием риторических распространений. В них, особенно в старших редакциях, может не быть заимствований из ранних классических житий, цитат из Священного Писания. Так произошло с житием Никандра Псковского, чья краткая, первая редакция, по словам самого автора, «неудобренная», часть эпизодов ее изложена в просторечной разговорной манере.<sup>36</sup> Житие Симона Воломского также отходит от житийного канона XVI в. и приближается к бесхитроственному биографическому повествованию. Тем контрастнее выглядят на его фоне отдельные риторические фрагменты — авторское обращение к Симону — «Преподобне и преблаженне отче наш Симоне, принесох сие мое мало написание, аще изъяснено светлостию любомудрия...», большое поучение игумена монастыря Бого-

<sup>32</sup> Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 379—387; Крушельницкая Е. В. Повесть Мартирия Зеленецкого... С. 21—35.

<sup>33</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 304—305; Кадлубовский А. П. Очерки... С. 293—294; Крушельницкая Е. В. Завещание-устав Герасима Болдинского. С. 264—270.

<sup>34</sup> Житие и завещание святейшего патриарха Иоакима. Изд. Н. П. Барсукова. 1879. ОЛДП. № 47; Словарь книжников. Вып. 3, ч. 1. С. 351—355; Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума... С. 380—382, 386.

<sup>35</sup> Прохоров Г. М. Поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана и другие ритмизованные тексты // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 182—187.

<sup>36</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 351; Серебрянский Н. И. Очерки... С. 179—195.

родицы Грузинской на Пинеге Макария о тяготах иноческой жизни и несколько молитв самого Симона.

Исследователи отмечали особую роль чудес в стилистике канонических житий: чудеса в отличие от стереотипного жизнеописания святого отражали какие-то конкретные жизненные ситуации, их героями и действующими лицами были не идеальные образцы, а обычные люди; так клейма иконы более живописны и подвижны в своих сюжетах по сравнению со статичным средником.<sup>37</sup> В поздних житиях, лишенных риторики, это различие исчезает, поэтому чудеса легко вписываются в текст житийного повествования. Поэтому же становится возможным соединение биографии юродивого, почти целиком состоящей из цепи прижизненных чудес, с биографией преподобного — основателя монастыря.

Общие черты новых житий XVII в.: уход от застывшей композиции в сторону свободного повествования, смешение типов житий, включение чудес в основной текст жития, соседство жизненных, бытовых ситуаций с фантастическими, трансформация одних в другие, пестрый калейдоскоп событий и лиц, замена жития отвлеченного идеального персонажа биографией известного многим церковного деятеля, отказ от риторики, «украшенного» стиля, «плетения словес», использование разговорной речи или просторечных выражений — указывают не только на изжитие старого канона, но и на складывание канона нового.

Жития XVII в. возникают в атмосфере культуры барокко и в той мере, в какой это возможно для традиционного жанра, оказываются под влиянием этого стиля. Им присущи «рыхлость», «расплывчатость», «аморфность» построения, «ослабление структуры большой формы», сочетание противоречивых элементов, «сочетание и взаимодействие высокого и низкого, конкретного и отвлеченного, реального и фантастического» — черт, характерных, по мнению А. А. Морозова, для русского барокко XVII в. Морозов же относил к барочным произведениям и житие протопopa Аввакума.<sup>38</sup> Нагромождение сюжетов и стилистическая пестрота житий аналогичны вычурности архитектуры и богатству декора барочных «нарышкинских» церквей XVII в., изысканной резьбе их золоченых иконостасов.

Жития XVII в., оставаясь по своим функциям теми же, что и в предшествующие периоды, — произведениями нравственно-назидательными, призванными на идеальных примерах проповедовать подвижничество и христианские добродетели, призывать к подражанию святому, приобретали в то же время черты, присущие светским и занимательным повестям. XVII век дошел в трансформации житийного жанра до совершенно не типичных для него форм, начиная с жития Юлиании Лазаревской, написанного в 20—30-е гг., до жития протопopa Аввакума 70-х гг. Наряду с ними появляются и более ординарные сочинения, вносящие тем не менее в традиционный жанр приметы литературы нового времени.

<sup>37</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы... С. 159; Дмитриев Л. А. Житийные повести... С. 6—7. С другой стороны, происходило и обратное: так, чудеса исцеления были, как правило, однообразны и традиционны в тех случаях, когда они попадали в житие из записей, составлявшихся в монастырях при гробе святого по определенному трафарету.

<sup>38</sup> Морозов А. Проблема барокко в русской литературе XVII—начала XVIII века (состояние вопроса и задачи изучения) // РЛ. 1962. № 3. С. 11, 29—33; возражения А. А. Морозову см.: Лихачев Д. С. 1) Семнадцатый век в русской литературе. С. 323—324; 2) Развитие русской литературы... С. 209—210, примеч. 89.

О. С. СТАФЕЕВА

## Народная обрядовая символика и мифологические представления в поэтике «Службы кабаку»

На связь «Службы кабаку» с народной культурой на уровне языка указывала еще В. П. Адрианова-Перетц:<sup>1</sup> автор сатиры говорит народными пословицами, поговорками, знаком с репертуаром скоморохов. Исследования последних лет показали, что язык автора «Службы кабаку» имеет и яркую диалектную окраску (как известно, сатира была создана в Северной Руси).<sup>2</sup> Автор употребляет общерусские слова в их диалектных значениях (например, суровый — в значении буйный, слуда — в значении болото и т. д.), использует прием олицетворения диалектных значений (Гомзин — Шалость, Омелян — Дурость, Алафия — Дармовщина и т. д.). Вероятно, следует еще раз вслед за В. П. Адриановой-Перетц обратиться к автору сатиры «Служба кабаку», рассмотреть его социальное положение. Как справедливо считала В. П. Адрианова-Перетц, автор относится к низшим чинам провинциального духовенства. Русское средневековое духовенство не составляло замкнутой социальной структуры, разделяло все особенности народного сознания, жило народной жизнью, а потому закономерно было бы предположить, что автор сатиры как представитель низшего духовенства одного из периферийных центров Северной Руси не только говорит языком народа, но и мыслит образами, символами той обрядовой реальности, в которой живет. Если посмотреть на происходящее в сатире под этим углом зрения, то оно наполнится дополнительным смыслом.

Все действие сатиры протекает в пределах кабака. Один раз кабак в тексте называется избой: «...избу метеш (обращение к пьянице. — О. С.), как и всегда, добрый послушник, а как его (новичка. — О. С.) опьеш, так ты ево и бьеш» (С. 61).<sup>3</sup> Кабак имеет в тексте и приметы избы: регулярно упоминаются полаты, печь, погреб.

<sup>1</sup> Адрианова-Перетц В. П. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М., 1937. С. 60.

<sup>2</sup> Сатира XI—XVII вв. / Сост., вступ. статья и коммент. В. К. Былинкина, В. А. Грихина. М., 1987. С. 194, 455 (раздел подготовлен В. К. Былинкиным); Стафеева О. С. Проблема редакций «Службы кабаку» // ТОДРЛ. СПб., 1994. Т. 47. С. 276—284.

<sup>3</sup> Здесь и далее ссылки (с указанием страниц в тексте) приводятся по самому полному изданию «Службы кабаку»: Адрианова-Перетц В. П. «Праздник кабацких ярыжек»: Пародия-сатира второй половины XVII в. Л., 1936; см. также: ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1.

Питейные заведения в конце XVI—XVII в. назывались «кабацкой избой»<sup>4</sup> и имели внутренний вид традиционного крестьянского жилища.<sup>5</sup>

В каноне, приписанном к «Службе кабаку» в начале XVIII в., кабак тоже называется избой: «...кто ли возшед в избу кабацкую, изпив вина гораздо не шален отидет?» (С. 73); «...вшед в избу, быстро зрение содеваю, кто чарку оплошно держит...» (С. 74). Представляется весьма важным проверить, не соотносится ли внутреннее пространство кабака в данной сатире с традиционным пространством народного жилища. Материальные объекты, элементы жилого пространства в контексте ритуальной жизни человека выполняли особую знаковую роль, наделялись экстраутилитарными функциями. Закономерно предположить, что текст «Службы кабаку» хранит, естественно, в художественно преобразованном виде, некоторые реликты обрядово-магических представлений, относящихся к жилищу.

Итак, если ключом для адекватного восприятия образной системы сатиры использовать комплекс народных верований (по восточнославянским материалам), то кабак, как и традиционная крестьянская изба, предстает в качестве насыщенного многозначными символами пространства. При таком подходе по-иному складывается представление о происходящем в кабаке. Действие еще более локализуется — персонажи находятся на печи («садися с нами на печь голым гузном сажи мести». С. 61), за печью («в день за печью лежишь свернувся». С. 60), на полатах («и отпуст на полати спати». С. 65), т. е. возле печи, так как в деревнях на Русском Севере, где и создана сатира, полати строились у глухой части печи под потолком.<sup>6</sup> Печь становится главным пунктом в развитии сюжета. Указание на печь как на постоянное место пребывания героев «Службы кабаку» не являлось нейтральным для читателя XVII в. Всем действиям с печью, возле печи приписывалась высокая степень семиотичности. Печь, печной угол — важнейший функциональный центр избы: диагональ «печь—красный угол» в традиционном жилище соответствует религиозно-мифологической дихотомии (Бог—дьявол, свет—тьма).<sup>7</sup> Красный угол соответствует мужскому началу: под образами обычно сидит глава семейства, хозяин.<sup>8</sup> Место у печи — исключительно женское — отделялось от остального пространства избы деревянной загородкой, занавеской (так называемый «бабий угол, кут»). Место на печи принадлежит старикам и детям. «Малые дети спят в ногах своих родителей на нарах (полу), подростки и старые на печке, а взрослые дети на лавках или на земле. Зимой во время топки печи, когда бывает много дыму, дети от шести до пятнадцати лет, лежа на печке, спускают голову, чтобы дым не выел глаза».<sup>9</sup> Ср. также: «На вопрос гостя (ради приличия): „Что ваши старики?“ — хозяйка отвечает с усмешкой: „Что им!

<sup>4</sup> «...да на большом дворе изба 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> саж. кабатцкая, а в ней держит кабак осадная голова да целовальник...» (Забелин И. Е. Домашний быт русских царей XVI—XVII ст. М., 1895. Ч. 1. С. 440).

<sup>5</sup> Прыжов И. Г. История кабаков в России в связи с историей русского народа. М., 1992. С. 48—65; см. изображение кабака на лубке и подпись к нему: «...дьявол взял пияницу и потащив скрость полати во ад на вечныя муки» (Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1. Сказки и забавные листы. С. 339. № 115).

<sup>6</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев, белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 216.

<sup>7</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 128—130.

<sup>8</sup> Там же. С. 150.

<sup>9</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 65.

Только и гуляти — с печи да на полати“». <sup>10</sup> Ср. в тексте «Службы кабаку»: «поедем с полатей оголи гузном на печь» (С. 61). Сообщение, что мужчина проводит время на печи, — маркировано, означает иронию и презрение со стороны окружающих, отвергнуто социумом; мужчину уподобляется менее значимым членам коллектива — женщинам, старикам, детям.

Сама собой напрашивается аналогия персонажей «Службы кабаку» главному герою волшебной сказки — Иванушке-дурачку. Нехитрые занятия на печи Иванушки-дурачка совпадают с занятиями пьяниц из «Службы кабаку»:

#### Служба кабаку

Поди к нам на полати... садися с нами на печь голым гузном сажи мести (С. 61).

С ярыжными спознался, сажу и руду на полатех притерпел еси (С. 62).

Яко утвердился на кабаке пьючи, голым гузном сажу с полатей мести вовеки (С. 51).

#### Сказка

Умные-то всегда делом заняты, а дурак на печи лежит (№ 401).<sup>11</sup>

Иван-дурак ничего себе не отвечает, сидит себе на печи, сам сопит, да знай только в золе копается (№ 566).<sup>12</sup>

Отец и братья принялись ругать, корить, увещать дурака, а он сел на печи, пере-гребаёт сажу (№ 396).<sup>13</sup>

Среди восточнославянских сказок известны сказки под названием «Иван Пбпялов», «Иван Попялый», «Иван Запечный», «Матюшка Пепельной» и т. п., в которых гиперболизировано долгое сидение дурака на печи, в саже. «Жил сабе дед да баба, и было у них три сына: два разумных, а третий дурень — по имени Иван, по прозванию Пбпялов. Ён двенадцать лет ляжав у пбпяле (в золе), вопасля таго встав из пбпялу и як стряхнувся, дак из яго злятело шесть пудов пбпялу» (№ 135).<sup>14</sup> В «Службе кабаку» упоминаются похожие подробности: «[Пьяница] главу свою пбпелом изнаполнил, лице свое сажею удручив» (С. 61). Как известно, семантика волшебных сказок может быть интерпретирована с точки зрения ее мифологических истоков. «Испытания героев волшебной сказки сопоставимы с испытаниями, характерными для посвяжительных (инициационных) либо брачных (более поздних) ритуалов в архаическом обществе и соответствующих мифов». <sup>15</sup> Одно из таких обязательных испытаний — запрет мыться. Этот запрет отражен во всех славянских, европейских сказках. «Различные признаки „низкого“ героя (например, «неумойка», «незнайка», «Золушка», «дурачок», связаный с золой и очагом) имеют большое значение, восходя к ритуально-мифологической семантике (ср. ритуальное значение грязи, золы, лени, безумия, очага и пр.)...». <sup>16</sup> По В. Я. Проппу, неумывание, вымазывание в грязи (саже, золе) предшествует, подготавливает к браку (в русских волшебных сказках Иван-дурак получает руку царевны).<sup>17</sup>

В отличие от сказки в «Службе кабаку» зафиксированы формулы, мотивы запрета мыться безотносительно к мифу; в сатире отсутствует та цель, ради которой выполняется запрет («голым гузном сажу с полатей мести вовеки»). Мотив запачканности в золе становится элементом су-

<sup>10</sup> Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2. С. 55.

<sup>11</sup> Афанасьев А. Н. Русские народные сказки: В 3 т. М., 1957. Т. 3. С. 197.

<sup>12</sup> Там же. С. 345.

<sup>13</sup> Там же. С. 185.

<sup>14</sup> Там же. Т. 1. С. 264.

<sup>15</sup> Мелетинский Е. М. Сказки и мифы // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 443.

<sup>16</sup> Там же. С. 442.

<sup>17</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 133—135.

еверий, восходящих к мифологическим представлениям, но уже оторванных от них: он получает уже и социальную окраску (признак нищего, ленивого). «Зола, как предмет, близкий к огню и печке, входит во многие гадания, например, в гадание с хлебной лепешкой калетой, когда мажут сажей лицо, иногда золу бросают с угольями в сосуд с водой для гадания; посыпают башмаки золой и ставят их на ночь под кроватью, на чьих башмаках утром остается больше золы, той девушке предстоит счастливая жизнь. Обычай мазать лицо во время игр и гаданий распространен был у многих народов». <sup>18</sup> В «Службе кабаку» есть еще одна очень важная характеристика персонажей, которая способствует проведению аналогии с волшебной сказкой: «за дурость ума нашего и сущии родители от нас отлучишесь» (С. 56), «но дурного обычая не отлучаешься, на преднее свое дуровство простирашесь» (С. 60), «поминай чтущих дурость твою» (С. 62). Мотив убогого, «глупенького», притесняемого младшего брата в волшебных сказках поздний и отражает разрушение основных категорий родового сознания: «Демифологизация героя в сказке дополняется нарочитым выдвиганием в качестве героя „не подающего надежд“, социально обездоленного, гонимого и униженного представителя семьи, рода, селения... (его) обижают сородичи и соседи, а духи становятся на его защиту». <sup>19</sup> Отвергнутость социумом, пребывание вне социальной иерархии объединяет персонажей сатиры и Иванушку-дурачка, но налицо и различие: у главного героя волшебной сказки это состояние временное, а у «пропившихся на кабаке» — «во веки веков».

Нельзя говорить, что автор «Службы кабаку» заимствовал атрибуты сказочных героев для характеристики своих персонажей. Вероятно, автор запечатлел традиционные суеверия, образные выражения (имеющие корни в архаических испытаниях) безотносительно к сказке и мифу, и их сакральная семантика (вне сакрального контекста) неуловима. Ее можно распознать только при сопоставлении описаний внешности и действий персонажей сатиры со сказочными символами и обрядовыми действиями.

К мотиву нечистоты в «Службе кабаку» можно подобрать еще один ключ. «Там, где посвящения давно уже нет, или где оно утратило свою связь с наступлением половой зрелости, а приобрело другой характер, обмазывание и пачканье все еще держится... Некоторые авторы хотят видеть в этом стремление сделать себя неузнаваемым, и действительно, как мы сейчас увидим, неузнавание есть неперемнная черта, неперменное условие возвращения героя из леса. Таким образом, неумывание есть очень сложное явление, связанное с невидимостью и слепотой, с животным обликом и неузнаваемостью. Связано оно также с пребыванием в стране смерти. ...Сибирский шаман, отправляющийся в царство мертвых с душой умершего, вымазывает лицо сажей. В свете этих материалов можно утверждать, что так часто встречающееся в фольклоре переодевание героя, обменивание одеждой с нищим и прочее есть частный случай такой перемены облика, связанной с пребыванием в ином мире». <sup>20</sup> В «Службе кабаку» очень часто упоминается о пропивании одежды, наготе: «В три дня очистился еси до нага, был со всем, а стал ни с чем. Перстни, человеце, на руке мешают, ногавицы тяжело носить, портки на пиво меняеш» (С. 50),

<sup>18</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. Киев, 1890. Т. 28. С. 82.

<sup>19</sup> Мелетинский М. Е. Сказки и мифы. С. 442.

<sup>20</sup> Пропп В. Я. Исторические корни... С. 135. Разрядка наша. — О. С.



«наг объявляеся, не задевает, ни тлеет самородная рубашка, и пуп гол: когда сором, ты закройся перстом. Слава тебе, Господи, было да сплыло... а то жити весело, а ести нечего, руки к сердцу прижавши, да кыш на печь... веселися, радуйся, уляпался...» (С. 55). В приведенных эпизодах подразумевается перемена облика: из благополучного (перстни, рукавицы, рукоделия и т. п.) в нагого, испачканного. О роли золы в народных верованиях говорит и такое свидетельство: «Важное значение золы — связь ее с домовым — открывается в одной латышской сказке о домовом: хозяин бросал домовому на двор на кучу золы лучшие части кушаньев и жил благополучно, преемник его посмеялся над домовым и ударил ногой о кучу золы, и у него стали болеть ноги». <sup>21</sup> Известно, что обряды прикармливания, высматривания домового восходят к ритуальным действиям в тотемические праздники: «Домовой или, другими словами, домашний дух, покровитель дома, есть не что иное, как дух отдаленного предка тех, кто живет в этом доме». <sup>22</sup> О связи личности домового «дедушки» с душами умерших предков говорят смешанные обрядовые действия и в честь домового и в честь предков в Великий Четверг, <sup>23</sup> обычай «греть родителей» с элементами задабривания домового. <sup>24</sup> Таким образом, мотив изменения облика, испачканности в саже, который связан с культом домового, позволяет расшифровать трудные для понимания современного читателя эпизоды сатиры. Во всех изданиях «Службы кабаку» эти эпизоды оставались без комментария: дважды в тексте (в очень сходных выражениях!) пьяницы уподобляются «живым родителям»: «[пропойцы] с босою припевают, глядят из запечья, что живые родители... белые руки, что ожоги (головешки. — О. С.), рожи, что котелные дна, зубы светлеют, глаза пиликают, горлы рыкают, аки псы грызут» (С. 54); «поедем с полатей оголи гузном на печь, привывай к боябам, поститися научись, заглядывай из запечья с нами, что живой родитель, жив провонял, глаза пиликают, зубы светлеют» (С. 62). Смысл ясен, если учитывать, что под «родителями» подразумевались все умершие предки (родственники), <sup>25</sup> а функция печи особенно важна в похоронных обрядах и обрядах, посвященных поминовению предков. После похорон необходимо было дотронуться до печи, заглянуть в устье, чтобы не бояться смерти. <sup>26</sup> В некоторых формах святочных ритуалов после приглашения через печную трубу на ужин «гостей», под которыми подразумевались умершие, хозяева оставляли для них пищу на печи. <sup>27</sup> Печь связана со специфическими формами захоронения: печь ставили на некотором расстоянии от стены (запечек), где оборудовали чулан (голубец), откуда шел ход в подполье. Известны случаи устройства в подполье домашней усыпальницы, ср.: «Бывали тоже семьи, которые делали из подполья изб своих, называемого голубцем и служащего вместо домашнего

<sup>21</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания С. 82

<sup>22</sup> Орлов М. А. История сношения человека с дьяволом СПб, 1904 С. 105

<sup>23</sup> Смирнов В. Народные гадания Костромского края // Тр Костромского науч. об-ва по изучению местного края Четвертый этногр. сб Кострома, 1927 Вып. 41 С. 19—20

<sup>24</sup> Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников» // Сб Харьковского Историко-филологического об-ва Харьков, 1909 С. 261—269

<sup>25</sup> Рад'итьльскіи пам'инк'и, пьм'инайт рад'ит'ел'ей и ат'ец, ы мать, и бапка, и д'ет'и — ф'с'о рад'итьль'и (умершие) (Словарь современного русского народного говора, д. Деулино Рязанский р. н, Рязанская обл. М., 1969 С. 491)

<sup>26</sup> См., например Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии Витебск, 1897 С. 292—293

<sup>27</sup> Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян Генезис и типология колядования М., 1982 С. 191—196

подвала, домашнее кладбище целого семейства». <sup>28</sup> На Пасху, Рождество можно было увидеть своих родителей (предков), если встать особым образом в сенях и смотреть в запечье; «в день поминовения родителей хозяин открывает окно, спускает с него на улицу холст, на котором спускали в могилу какого-нибудь покойника, и начинает провожать невидимых гостей своих с печи: „Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали: не близко ведь было идти; вот тут помягче, ступайте с Богом!“». <sup>29</sup> Символы культа предков, возможно, входящие в образную народную речь, становятся материалом для литературного тропа — сравнения: пьяница выглядит из запечья и выглядит как мертвец, похож на ожившего мертвеца. Автор описывает и внешность пьяницы так же, как по народным представлениям выглядит мертвец. Описания мертвцов известны из русских сказок, где распространен мотив побывавшего в царстве мертвых и вернувшегося человека (обычно это колдун, упырь). Плоть встающего из могилы колдуна не подвержена разложению, <sup>30</sup> в сказках уподобляется металлу: «Ну, вот те мертвяки и пришли. Бытто живы они, а все наклепали. Пришли да старшой невестке и говорят: „Топи байну!“». Она байну топить, а у ей маленка девушка была. Она к матке прибежала, да и говорит: „У тяти да у дяди глаза медны, зубы железны!“». Хозяйка и догадалась» («Покойники-бесы». № 31). <sup>31</sup> «Вот одна девка в красный угол отошла, под икону стала и видит, что зубы у их (пришедших под видом парней мертвцов) железны, а в сопогах кости» («Девки и кости». № 122). <sup>32</sup>

В сказках встающий колдун скрипит зубами, грызет железные предметы, двери, чтобы добраться до живых и съесть их: «Мать открыла глаза и видит: покойник действительно встал и, скрестивши руки на груди, с оскаленными зубами, идет к ним» («Колдун»). <sup>33</sup> «Бесстрашный заперся на крюк и не пускает, а колдун разозлился и ну грызть дверь зубами. Долго возился, совсем было перегрыз, — как вдруг петухи запели» («Бесстрашный»). <sup>34</sup>

Вероятно, подобные представления и были источником для описания внешности пьяницы: «зубы светлеют», «глаза пиликают», «горлы рыкают», «аки псы грызут». Современный читатель воспринимает это описание внешности (без соответствующего комментария) как натуралистическое.

Автор «Службы кабаку» наделяет своих героев и свойствами персонажей народной демонологии. Этому опять-таки способствует функция печи как места локализации ирреальных сил. Печь воспринималась как место нечистое, странное, из-за нее может появиться домовый, черт, на печи сидит Нужда, Каледа. Как нечисти принадлежит темная часть суток, <sup>35</sup> так и пьяница именно ночью появляется из-за печи. «По образу, яко человек, по разуму же, яко нетопыр, в день не летает, а в ночи летает, тако и ты, пропоица, в день за печью лежишь свернувся, яко пес голодом мрещ, а в

<sup>28</sup> Толстой Н. С. Заволжская часть Макарьевского уезда Нижегородской губернии. М., 1857. С. 160; см. также: Львов А. С. Голбец // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1966. Вып. 4. С. 64.

<sup>29</sup> Байбурин А. К. Жилище... С. 142.

<sup>30</sup> М. Ю. Вампир // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 212.

<sup>31</sup> Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. Л., 1934. С. 57.

<sup>32</sup> Там же. С. 229.

<sup>33</sup> Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии... (раздел «Сказки Вологодской области»). С. 192. № 21.

<sup>34</sup> Афанасьев А. Н. Русские народные сказки. Т. 3. С. 150. № 350.

<sup>35</sup> Вечер и ночь, темнота, сумерки — вот время, когда проявляет себя пусть добрая, но все же нечистая сила (Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 116).

ноче яко глуп подвижник, у пьяных мошни холостиш... яко ворона по полатам летает, тако и ты на полатах смышляеш, как бы кого облупити» (С. 60). В старшем списке даже упоминается, что «пьяницы на бане живут» (С. 58). По народным представлениям, человек вообще не может жить в бане, оставаться там на ночь, так как баня принадлежит враждебному человеку духу — «баннику», «обдерихе».<sup>36</sup>

Часто в тексте «Службы кабаку» используется прием сравнения пьяницы с мелкой злой нечистью — с бесом, чертом — на основе признаков этих персонажей в народной демонологии (подвижность, обитание за печью, в болоте, исчезновение утром): «А ты, что бес, скочил; иному на полати на имя ковш подали, а ты с полатей и скочил, бросился» (С. 61), «а ты, пропойца... что бес пред заутренею лстиш» (Там же), «да кыш на печь, лутче черта в углу не стукаешь» (С. 55), «сряпаете около его, что черт у слуды» (С. 62) (слудой на севере называют болотистые места).

Связь «Службы кабаку» с народной культурой прослеживается на разных уровнях: на уровне сюжета (место действия — в избе, на печи), на уровне характеристик персонажей (отчасти совпадают с характеристикой Иванушки-дурачка, происходящей из инициационных запретов, испытаний), на уровне лексики (явный слой северных диалектных выражений), на уровне художественных приемов, символов (использование культовых символов).

Повествование в «Службе кабаку» ведется как бы на двух языках: на языке христианского проповедника, эрудированного книжника, заостряющего внимание на неуютности Богу поступков пьяниц, и на языке представителя народной культуры, который для осуждения пьяницы изображает его как отвергнутого обществом, обладающего ирреальными нечеловеческими свойствами, а значит, заслуживающего опасения, как и всякий «не свой», «чужой».

Для того чтобы приблизиться к пониманию читателями XVII в. текста «Службы кабаку», необходимо «объемно» представлять все пласты культуры этого времени, все ее реалии и символы. Из всех текстов, собранных В. П. Адриановой-Перетц под единым жанровым определением «демократическая сатира XVII в.», «Служба кабаку» — стилистически самое неоднородное произведение, труднее всех «прочитывается» современным читателем.

«Служба кабаку» — один из ярких примеров среди памятников древнерусской литературы, когда самим носителем народного сознания запечатлены элементы народной культуры, о которых современные ученые имеют порой представления лишь по материалам, зафиксированным в середине XIX—XX вв. (культ предков, представления о загробном мире). «Служба кабаку» может быть использована как источник по истории, фольклору, этнографии: в это произведение косвенным образом вошли сведения о времени распространения кабаков в Северной Руси, о крестьянских постройках XVII в., об одежде простого человека XVII в.

При конкретном изучении каждого отдельного памятника, воспринимаемого по разряду «смеховой культуры», уточняется содержание этого термина. По мнению Д. С. Лихачева и А. М. Панченко, все характеристики пьяниц в «Службе кабаку» (их нагота, измазанность) являются противо-

<sup>36</sup> Злые качества домашнего духа были воплощены в баннике (недаром баню считали опасным, часто «нечистым» местом, в ней не было икон, в ней гадали и т. п.) (Померанцева Э. В. Мифологические персонажи... С. 115). «В баню после двенадцати ходить нельзя потом гаварят там мальчишки работают». 1986, д. Луково, Новгородская обл. (Материалы по духовной культуре кафедры рус. яз. филол. ф-та ЛГУ. Папка X. С. 29).

поставлением миру благополучия, упорядоченности, означают «вывернутость» поведения, антиповедение.<sup>37</sup> По всей видимости, все эти характеристики, действия имеют глубокие корни в инициационных испытаниях, древних ритуалах. Вне сакрального контекста — в литературной сатире — они стали восприниматься как примеры смехового поведения и дополнили набор художественных средств литературы XVII в.

---

<sup>37</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир Древней Руси. М., 1976. С. 8—16.

Е. К. РОМОДАНОВСКАЯ

## Рассказы сибирских крестьян о видениях

(К вопросу о специфике жанра видений)

Среди различных сибирских документов XVII—XVIII вв. сохранилось несколько дел, связанных с рассказами крестьян о случившихся им видениях. Дела эти могут представлять краткую отписку вышестоящему начальству о случившемся событии,<sup>1</sup> еще более краткую запись о соответствующем «рапорте» в книге протоколов<sup>2</sup> или же детальное следствие, проведенное духовной консисторией.<sup>3</sup> Последний тип дел датируется исключительно 1740-ми гг.; по-видимому, инквизиционные процессы к этому времени делаются неперенным элементом, в то время как два известных в настоящее время дела конца XVII в. (1688 и 1691 гг.) прежде всего фиксируют событие.

По своему содержанию «откровения», которые слышат от Богородицы или святых очевидцы видений («тайнозрители», «ясновидцы»), представляют собой самые общие поучения, не несущие какой-либо публицистической или политической нагрузки. Перечислим их все.

I. В 1688 г. «девица» в светлой одежде велела сыну белослудского крестьянина Павлу Порадееву, «чтоб он, Пашко, сказал в мире, чтобы перестали матерню бранью бранитца. А буде не престанут матерню бранью бранитца, и будет де на весь мир от Господа Бога гнев Божий и огненная туча, и камение, и град с небес».<sup>4</sup>

II. В 1691 г. крестьянская дочь Марфа Галактионова из деревни Боровской Краснопольской слободы видела на поле Богородицу, которая велела разослать письма, «чтобы православные крестьяне в вере Христове все бы матерню лаею не бранились... А как де с сего числа православные крестьяне в вере Христове матерню лаею бранитися не уймутца, и будет де на них с небес туча огненная, камение горяще и лед».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> РГАДА, ф 210, Разрядный приказ, оп 17, д 7, ч 1, л 233—233 об, 1688 г, ф 1111, Верхотурская приказная изба, оп 1, д 87, л 75—76, 1691 г, ф 214, Сибирский приказ, оп 1, кн 1556, л 13—16, 1712 г

<sup>2</sup> РГАДА, ф 611, Куртамышская управительская канцелярия, оп 1, д 16, л 36 об—37, 1779 г Это дело, как и предыдущие (см сноску 1), указано мне А Т Шашковым

<sup>3</sup> РГИА, ф 834, оп 1, д 1701, л 24 об—29, 1724 г (указано Н Н Покровским), ТФ ГАТО, ф 156, Тобольская духовная консистория, оп 1, 1748 г, д 34, 1750 г, д 151

<sup>4</sup> РГАДА, ф 210, оп 17, д 7, ч 1, л 233 Далее все архивные дела обозначаются римскими цифрами, на которые даются отсылки (с указанием листов) в тексте статьи

<sup>5</sup> РГАДА, ф 1111, оп 1, д 87, ч 1, л 75—76

III. В 1712 г. крестьянин Кунгурского уезда Прокофий Соколов утверждал, что видел на пашне «стара мужа», который говорил ему: «...донеси великому государю, чтоб он, великий государь, поставил на Москве патриарха, немецкого б де платья никакого православные христиане не носили. И будет де великий государь поставит на Москве патриарха, и сошлет де Господь планиду на татар и на немцов, и на весь некрещеной род мор, и они де того устрашатца и станут присылать листы для вечного мира».<sup>6</sup>

IV. Крестьянкой дочери Елисавете Козминой из Оецкой слободы под Иркутском в 1742 г. дважды являлась Богородица, требовавшая: «Скажи де ты завтра православным, чтоб перестали матерно бранитца и блудного греха творить, и пашенные бы рубах [с] зборами и з брыжами не носили, и чтоб от всякого греха пашенные перестали. А ежели не перестанут, то де тучю грозную спущу. А ежели перестанут, то хлеб доброй родится против прежнего. Да вторично говорила: Как де вчерась тебе сказывала в миру объявить, чтоб матерно не бранились, табаку не тянули, пашенные греха беззаконного не творили и брызжей не носили, и жили в совете и друг друга любили, и тяготу носили».<sup>7</sup>

V. Крестьянину Верх-Суерской слободы Ялаторовского дистрикта (Тобольского уезда) Ивану Орлову в 1750 г. явилась «Богородица Муромская и рекла ему, чтоб он, Орлов, объявил во весь народ, всем крестьяном, чтоб де они до Ильина дня все обыватели сен не косили и матерною бранью не бранились, и не чертыхались, и платья б немецкого не носили, а носили б по-прежнему платье старинное. И друг друга любили, и никакою бы скверною бранью не бранились же».<sup>8</sup>

VI. В 1779 г. куртамышскому крестьянину Сысою Чебыкину явился Николай Чудотворец «с тем, чтоб матерною бранью и клятвою всему народу не бранитса и от всяких худых дел удалитса, а единственно б Господу Богу молебствие и благодарность приносить».<sup>9</sup>

VII. Наконец, крестьянину Абацкой слободы Ишимского дистрикта Ивану Суханову в 1748 г. явился «неведомо какой человек» и «наказывал» сказать в народе: «не бранились бы люди матерно, ни черною немочью, ни пострелом, и друг бы друга любили. Скота бы не проклинали и в лес отпускали бы благословясь. А ежели де будите впредь бранитца такою бранью, то весь скот у вас выпленю до копыта».<sup>10</sup>

При естественной разнице в изложении можно отметить четкую смысловую соотнесенность этих поучений: во всех речь идет прежде всего о матерной брани, несоблюдении молитв и церковных служб, курении табака; с начала XVIII в. появляется тема «немецкой» одежды. Некоторое исключение составляет лишь рассказ Прокофия Соколова (III, 1712 г.), где дополнительно поднимается тема восстановления патриаршества.<sup>11</sup> Сходны во всех текстах и угрозы наказаний в случае невыполнения повелений: это стихийные бедствия (град, «огненная туча», «мухи великие»), неурожай, гибель скота, т. е. именно крестьянские беды. Вместе с тем характернейшей чертой всех приведенных поучений является их неконкретность, абстрактность; смысл каждого видения представляет некое «общее место» христианского вероучения и, помимо общего вывода о «возбужденности»

<sup>6</sup> РГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 1556, л. 15 об.

<sup>7</sup> РГИА, ф. 834, оп. 1, д. 1701, л. 26.

<sup>8</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 1, 1750 г., д. 151, л. 1.

<sup>9</sup> РГАДА, ф. 611, оп. 1, д. 16, л. 37.

<sup>10</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 1, 1748 г., д. 34, л. 2.

<sup>11</sup> Впрочем, и все дело Прокофия Соколова занимает особое место в этом ряду, поскольку начато не по поводу его видения, а по объявленному им «слову и делу государеву».

крестьянского сознания в определенный период времени, мало дает для понимания конкретных обстоятельств и проблем, вызвавших то или иное видение. Для объяснения этих обстоятельств, по-видимому, необходимо искать иные исторические источники.

Сходные общие поучения характерны и для памятников сибирской литературы XVII—XVIII вв. В качестве примера можно привести текст из Сказания о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске, где нравственные инвективы наиболее развернуты:

«Вашего же ради согрешения попусти Господь Бог праведный гнев свой, посла на град ваш великия мухи и повеле скот ваш изморити, вас же всех живых поясти. А вы всемогущему Богу и пречистой Богородицы не воздаете псалмов и песней духовных, но матерною бранию лаюшесь, яко псы. И тоя убо ради скверных брани сама владычица наша трепещет непрестанно день и ночь со всеми небесными силами. Не дадите нам покоя, окаянии людие! Вместо же фимьяна наполняете воздух проклятым шаровным дымом, смрадно убо зловоние и гнусно не токмо Богу и святым его, но и человеком. Владычица же наша Богородица моли сына своего Христа, Бога нашего, со всеми святыми о граде вашем и о всем народе, дабы Господь Бог отвратил праведный гнев свой. Всемиловитый же владыка Христос, Бог наш, молитв ради матере своея, пречистыя владычицы нашея Богородицы и присно девы Марии, и всех святых отвратил праведный гнев Свой, повеле быти дождю многу и ветру студену, и мразу, изморити те великия мухи».<sup>12</sup>

Характерно, что в литературном памятнике, созданном в 1661 г. в высших кругах Тобольска, близких воеводе,<sup>13</sup> говорится о тех же грехах (брань, табакокурение, несоблюдение молитв) и наказаниях («скот изморити»), что и в крестьянских рассказах. По-видимому, эти вопросы задевали все сибирское общество XVII столетия.

Впрочем, общехристианскими поучениями сходство крестьянских рассказов о видениях с литературными памятниками и ограничивается. Для устной традиции наиболее характерна индивидуальная фантазия рассказчиков, особенно при описании «высших сил», и это сразу позволяет отвести естественно возникающее предположение о непосредственном влиянии на них письменных сочинений сибирского круга. В то же время, как будет показано в дальнейшем, устные рассказы сохраняют в своей структуре основные элементы жанра видений, хотя и в несколько отличном виде. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим рассказы крестьян в сопоставлении с современными им произведениями сибирской литературы.

Следует оговорить, что при рассмотрении архивных материалов я не касаюсь ни сути следствия по делу о видении, ни судьбы «ясновидцев» («тайнозрителей»), ни даже вопроса о том, действительно ли они «имели видение». Все эти вопросы очень важны, но должны разбираться особо. В центре моего внимания — только собственно рассказ очевидца, точнее, те детали, которые имеют значение для прояснения литературных проблем, в том числе жанровых.

\* \* \*

Видение (или явление) было тем зерном, из которого развились почти все памятники местного сибирского творчества в XVII—XVIII вв. Так,

<sup>12</sup> См.: Ромодановская Е. К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 51.

<sup>13</sup> Там же. С. 46—49.

Сказание об Абалацкой иконе Богородицы начинается с рассказа о том, как вдове Марии во сне или в состоянии обморока несколько раз являлась икона Знамения Богородицы в сопровождении святых Марии Египетской и Николая Мирликийского; Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске полностью состоит из рассказов о видениях пономаря Иоаникия; Сказание о иконе Николы Мирликийского в Томске также начинается с видения герою. Наконец, ведущее место занимают видения в сибирских житиях XVII в. — Василия Мангазейского и Симеона Верхотурского.

Сибирские сочинения позволяют значительно расширить круг наблюдений над жанром видений, который был определен в свое время Н. И. Прокофьевым — автором единственной до сих пор работы об их литературной специфике.<sup>14</sup> Исследователь сосредоточил свое внимание в основном на памятниках Смутного времени, когда видения несут большую публицистическую нагрузку и выступают на первый план, оттеснив иные жанры и приобретя абсолютную самостоятельность. Это явление характерно для эпох, насыщенных бурными событиями, которые задевают огромные массы населения.<sup>15</sup> Между тем уже не раз отмечалось, что «наиболее распространенный в средневековье жанр — видение»;<sup>16</sup> видения пронизывают всю жанровую систему древнерусской литературы и являются существеннейшим элементом агиографии, исторических сочинений, хождений, торжественного и учительного красноречия. Именно поэтому мне представляется необходимым говорить о специфике видений как жанра на основе всего связанного с ними материала, как тех случаев, когда они «оттесняют все другие жанры», так и тех, когда, будучи «малой формой», они играют лишь вспомогательную роль в больших сочинениях.

Специфика материала, привлекаемого Н. И. Прокофьевым, по-видимому, повлияла на данное им определение жанра: «Видение — это легендарно-повествовательный жанр средневековой литературы с явным публицистическим уклоном»<sup>17</sup> (ср. в другом месте: «Видение — это художественно-публицистический жанр, откликавшийся на современные вопросы общественно-политической жизни»<sup>18</sup>). Эта характеристика явно сближается с более широким понятием легендарно-политического сказания, выделенного М. О. Скрипилем;<sup>19</sup> среди последних видения занимают едва ли не ведущее место (только в статье М. О. Скрипиля рассматриваются: видение Ивана Калиты в раю; видение татарину Чете в рассказе об основании Ипатьевского монастыря; видение Петру, царевичу Ордынскому, и др.). Легендарно-политические сказания характеризуются М. О. Скрипилем прежде всего как публицистический жанр, и видение оказывается таким образом как бы его частным случаем. Между тем реальная картина представляется как раз обратной: именно публицистические памятники являются «частным случаем» в массе типичнейших древнерусских видений. Огромное их количество, как известно, ограничивается общим поучением и пропагандой основ

<sup>14</sup> Прокофьев Н. И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1964. Т. 231. С. 35—56.

<sup>15</sup> Панченко А. М. Литература первой половины XVII века // История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 341.

<sup>16</sup> Гачев Г. Д. Развитие образного сознания в литературе // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Образ, метод, характер. М., 1962. С. 218.

<sup>17</sup> Прокофьев Н. И. Видение как жанр... С. 38. Курсив мой.

<sup>18</sup> Там же. С. 43. Курсив мой.

<sup>19</sup> Скрипиль М. О. Легендарно-политические сказания Древней Руси // Доклады и сообщения Филол. ин-та ЛГУ. Л., 1950. Вып. 2. С. 48—63.



христианского вероучения. Таковы, например, эсхатологические видения,<sup>20</sup> многочисленные рассказы о посмертной судьбе человеческой души,<sup>21</sup> а также встречающиеся в рукописях записи о явлении святых и икон частным лицам, не имеющие самостоятельной художественной ценности, но несомненно влияющие на общее представление о законах построения жанра. Все эти разновидности исключены из определения Н. И. Прокофьева. Впрочем, нарочитое подчеркивание публицистического характера жанра в работах М. О. Скрипиля и Н. И. Прокофьева вполне объяснимо, если мы вспомним, что они писались в 1940-х гг., когда подобные темы лишь на этих условиях могли проникнуть в печать.

Наиболее точное определение жанра видений, на мой взгляд, дал в свое время В. О. Ключевский: «*Видение* — обыкновенно резкая обличительная проповедь с таинственной обстановкой, вызванная ожиданием или наступлением общественной беды, призывающая общество к покаянию и очищению, плод встревоженного чувства и набожно возбужденного воображения».<sup>22</sup> Разбирая это определение, Н. И. Прокофьев пишет: «Называя видения обличительной проповедью, Ключевский, видимо, подчеркивает их дидактический и публицистический характер, что совершенно верно. Но не все видения... являются обличительными».<sup>23</sup> К этому, на мой взгляд, следовало бы добавить: «и публицистичными».

Синонимом «видения» можно считать «явление». Двумя этими терминами обозначаются рассказы одного и того же типа, где в центре повествования — общение человека с какими-либо потусторонними силами. Различие терминов определяется различием в позиции героев, исходя из которой преобладает та или иная точка зрения: рядовой человек видит предстителей христианского пантеона, которые являются обыкновенным людям. Проще говоря, если в центре повествования вдова Мария, увидевшая Богородицу во сне, то весь рассказ называется «видением вдовы Марии»; если же центр смещается в сторону Богородицы, то рассказ будет назван «явлением Богородицы вдове Марии». «Явление», однако, по сфере бытования несколько уже, чем «видение». В последнем перед человеком могут возникать не только высшие христианские силы (Христос, Богородица, святые), но и демонологические персонажи, и символично-аллегорические картины из мира природы.<sup>24</sup> В самом же понятии «явление» заключается исконно высокая положительная оценка: «нечистая» сила «являться» не может.

Определяя литературную специфику видений, Н. И. Прокофьев выделил следующие смысловые и структурные приметы жанра: «1) молитва или раздумье видящего, после чего он обычно впадает в „тонок сон“; 2) появление чудесных сил, которые, сообщая видящему „откровение“, разрешают какой-либо вопрос и призывают к действию; 3) испуг видящего; 4) смысл „откровения“; 5) приказание о проповеди среди народа „откровения“».<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Их рассмотрение Н. И. Прокофьев оставил в стороне; они подробно рассматриваются Б. И. Ярхо на западноевропейском материале (Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4).

<sup>21</sup> Широко распространены в литературных синодиках различных редакций, см.: Петухов Е. В. Очерки из литературной жизни Синодика. СПб., 1895.

<sup>22</sup> Ключевский В. О. Отзывы и статьи. М., 1914. С. 392.

<sup>23</sup> Прокофьев Н. И. Видение как жанр... С. 37.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 39.

<sup>25</sup> Там же. С. 40.

Особую роль в рассматриваемом жанре играют характеристики тех лиц, которые оказались свидетелями видения.<sup>26</sup> Специфика образа «тайнозрителя», по терминологии Н. И. Прокофьева, или же «ясновидца», как его называет Б. И. Ярхо, также является одной из примет жанра.

При анализе нашего материала удобнее всего воспользоваться схемой Н. И. Прокофьева, чтобы выявить как типичность, так и специфику сибирских текстов, а также проверить, насколько эта схема отражает общие черты жанра.

1. «Молитва или раздумье видящего, после чего он обычно впадает в „тонок сон“».

В каждом крестьянском рассказе очень подробно описана вся обстановка видения: где находился герой, что он в это время делал, откуда и как (видимо или невидимо для героя, внезапно или нет) появляется «незнаемый человек», произносящий общее для всего мира поучение. Иногда детали этой обстановки выясняются не столько из первоначального рассказа тайнозрителя, сколько из развернувшегося следствия по этому поводу. Однако о сне упоминается только в трех из рассматриваемых рассказов (причем термин «тонок сон» не употребляется ни разу). Так, двенадцатилетний Павел Порадсев «извещал» в судной избе, что 29 мая «был де он, Пашко, в Скородумской деревни у белослудцкого крестьянина у Обрашки Бояркина на пашне. И... он, Пашко, на поле уснул» (I, л. 233). Крестьянин Сысой Чебыкин, трапезник Николаевской церкви в селе Таловском, «показал, что ныношнего де Великаго поста на четвертой неделе в той церкви явился ему во сне в ночи святой Николай Чудотворец» (VI, л. 37). «Маловозрастная» Елисавета Козмина видела Богородицу «ночью во сне», та ее разбудила и велела перекреститься, после чего Елисавета снова «легла спать и уснула». Второй раз Богородица приходит «на другой день перед вечерней за час», когда «сидела она, Елисавет, на лавке, мешала сметану»; видение было при закате солнца, а «по захождении солнца» Богородица «из избы ушла» (IV, л. 25—25 об.).

Даже эти три рассказа, где видение происходит во сне, никак не сблизжаются один с другим. Сон крестьянского мальчишки на весенней пашне вполне естествен и вызван никак не его духовными размышлениями — во всяком случае, сохранившаяся краткая отписка ничего не говорит о них. Совсем иную картину рисует сон сотрапезника — хоть небольшого, но церковнослужителя,<sup>27</sup> ночующего в церкви, да еще во время Великого поста. О нем можно сказать то же, что пишет Н. И. Прокофьев о пономарях: «Возможно, именно „ночное“ пребывание в храме особенно настраивало их на думы о земном и небесном, сосредоточивало на больших и больных вопросах современности».<sup>28</sup> К сожалению, в данном случае сохранилась лишь краткая запись о сути дела в протоколах Куртамышской управительской канцелярии, и никакие подробности этого видения нам не известны. Что же касается видений крестьянской девочки Елисаветы, то она видит Богородицу и во сне, и наяву, причем во второй раз видение сопровождается каким-то приступом («Означенная де старуха стала ее, Елисавет, давить за ворот и голову заворотила назад, и была так с час»), из-за чего соседи,

<sup>26</sup> Прокофьев Н. И. Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1967. Т. 256. С. 36—53.

<sup>27</sup> Трапезник, *сиб.* — «церковный сторож, который встарь жывал в сторожке, в самой церкви» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, Т. 4. С. 426).

<sup>28</sup> Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 51.

не видевшие посетительницы, поспешили призвать священника (IV, л. 25 об., 27 об.).

Все другие рассказы видение со сном не связывают. Среди них несколько особое место занимает рассказ Ивана Орлова (1750 г.), который собственно видения-то не видел, а во время молитвы «слышал глас». Все обстоятельства этого события он излагает очень подробно: «подлинно же прошедшаго июля 9 числа днем, как стал он, Орлов, з женою своею Аксиньею Ивановой и з детьми, Петром и Михайлом, да з дочерми, Ориной и Маврой, и з работником, Осиповой слободы крестьянином Матвеем Селиверстовым, в доме своем садитца обедати, и молился святым образам. И поклонясь в землю, слышал глас...» (V, л. 2). Упоминание молитвы перед образами как будто создает необходимый ореол благочестия; однако позднее в ходе следствия Орлов сообщает, что «был в то время горячкою болен» и при молитве «от обдержания болезни ошиб меня обморок, от которого я упал на пол и лежал нечувствен, в то время слышал глас...» (V, л. 3 об.—4). Видение, таким образом, сопровождается не столько молитвой и духовным воспарением, сколько физическим беспамятством, болезнью.<sup>29</sup>

В трех оставшихся рассказах нет упоминания ни о сне, ни о молитве. Как правило, рассказчик видит какого-то неизвестного человека, молодого или старого (лишь в одном случае подразумевается Богородица); встреча с ним происходит вне города, в поле или в лесу, куда рассказчик приходит ради своей работы. Так, двенадцатилетняя крестьянская девочка Марфица видела Богородицу, когда «боронила на поле вешную яровой сев» (ниже уточнено: «Ячмень». — II, л. 75—76). Прокофий Соколов «пахал... на поле нынешнею весною от того села Филиповского с версту, в субботу, на святой неделе» (III, л. 15). Иван Суханов видел «неведомо какого человека», «будучи в небольшем березнике», потому что «июля 8 числа по посылке Абацкой слободы комисара Березовского ходил он один днем в лес, от слободы расстоянием с полверсты, для резания ему, Березовскому, веников» (VII, л. 1 об.).

Три последних видения в передаче рассказчиков сохранили ощущение свежего воздуха, весеннего тепла, игры солнца и тени, которая создает обманные впечатления. Особенно ярко это выражено в рассказе Ивана Суханова при описании неизвестного — кажется, что все краски этого описания созданы чересполосицей белых берез с молодой листвой и яркого солнечного (рыжего!) света, а сам образ всадника навеян сказками:

«И будучи в небольшем березнике, приехал к нему неведомо отколь на рыжем коне верхом в седле неведомо ж какой человек, весь в белой одежде. А ис чего та одежда шита, того также, мужеска или женска полу тот человек, не признал, понеже де у него браны нет, лицом бел, молододик, и на голове шапка небольшая, белая ж. У одежды рукава долгие и рук не видно. А власы какие и на ногах какой обуви, того за страхом не рассмотрел. А оной де под ним конь весма велик и хвост по полу тогда волочился... Конь весма велик и страшен, а человек на нем сидел, как и выше показано, весь в белом одеянии... А при том де он, Суханов, имя у него не спрашивал и он ему не сказывал. И по выговоре тех слов паки уехал от него в лес березником» (VII, л. 1 об.—2).

В сибирских произведениях мы также почти не встречаем «молитвы» или «раздумья» героя перед впадением в «тонок сон» — последний нападает

<sup>29</sup> Ср. о болезни как сюжетном мотиве в видении Саввы Грудцына: Лихачев Д. С. Основные направления в беллетристике XVII в. Раздел V // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 531.

внезапно, часто необъяснимо, а иногда — совершенно естественно. Так, например, видение о Симеоне Верхотурском митрополиту Игнатию (Римскому-Корсакову) происходит во время его дорожной дремоты, при путешествии в коляске по епархии. У пономаря Иоаникия (Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске) и у вдовы Марии (Сказание об Абалацкой иконе Богородицы) обычный, естественный сон чередуется с обморочным (или полубморочным) состоянием. У томского горожанина Григория (Сказание о иконе Николы Мирликийского) обморок вызван болезнью. Почти нигде, таким образом, нет мотива предварительной молитвы или раздумья. Вместо него помещается очень подробный рассказ об обстоятельствах «впадения» в сон: где герой находился, что делал, что произошло с ним перед сном. Этот рассказ сохраняет в некоторых элементах сходство со следственным делом.<sup>30</sup> Заметным — и редким — исключением здесь является только рассказ Игнатия Римского-Корсакова, который в пути долго размышляет об имени святого, чьи мощи явились в селе Меркушине, после чего и следует сон с объявлением имени Симеона. Нужно, впрочем, заметить, что Игнатий был наиболее опытным писателем среди сибирских авторов и больше всех соблюдал требования литературной формы. Возможно, что и в данном случае он просто соблюдал правила агиографического этикета.

2. «Появление чудесных сил, которые, сообщая видящему „откровение“, разрешают какой-либо вопрос и призывают к действию».

Описания явившихся чудесных сил в устных рассказах, как правило, очень подробны. Они по большей части нестандартны и не соотносятся с какими-либо иконографическими образами — исключение составляет лишь рассказ трапезника, которому Николай Чудотворец «явился в таком же одеянии, как и на образе написан» (VI, л. 37). «Стар муж» в рассказе Прокофия Соколова, может быть, и не соотнесен со святым — на это ничто не указывает в описании: «стар муж, собою велик возрастом, а власы де у него белы аки снег» (III, л. 15). Нет описания Богородицы в деле Ивана Орлова, поскольку он ее не видел, а только «слышал глас»; однако и здесь сказалась фантазия повествователя: Богородица у него названа «Муромской», что вызывает особое внимание духовных следователей и обвинение Орлова в ереси, после чего он торопится отречься от всех показаний, которые якобы вымыслил «от безумия своего, в несостоянии от огневичной болезни ума» (V, л. 5).

Представления об облике Богородицы особенно интересны. Имя ее далеко не всегда называется, иногда только указывается какая-либо деталь, напоминающая о Богоматери (венец, светлая одежда). Именно так построен рассказ о видении Марфицы Галактионовой: «Было де ей в видение образа человека, а на главе венец, как де бывает у пресвятыя Богородицы. А ризы светлавишневые, а правую руку держит на правом раме, а меж персты виситца аки белый плат. А на главе де венец, аки плат белый же под венцом. А в левой руке держит белой березовой посох. А на обех де рамах лазоревое с черна испод под ризами, что де у священников, как служат. А на правом раме красной крест сим образом +» (II, л. 76).

Описание наряда Богородицы со всеми деталями как будто ближе всего к иконографии, но этот облик дополнен характерной «сибирской» деталью — белым березовым посохом. По-видимому, без него в сознании крестьянской девочки не существовал образ странника — недаром Богородица говорит ей:

<sup>30</sup> Сопоставление Сказания об Абалацкой иконе Богородицы со следственным делом см. Ромодановская Е. К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в Новосибирск, 1973. С. 141—147.

«А иду де я с Абалаку два года в Подволошную деревню вверх по Нейне реке» (II, л. 75); вся топонимика в этой фразе также чисто местная.

Именно Богородица имеется в виду в рассказе Павла Порадеева: «И пршла де к нему, Пашке, [дев]ица во светлой белой одежде» (I, л. 233). Интересно, что в описании самого видения Богородица ни разу не называется, в начальном же формуляре отписки, которую посылает по этому поводу приказчик Белослудской слободы Василий Протопопов, сразу говорится: «Извещал мне белослудцкого крестьянина Игнашки Порадеева сын ево...явление пресвятыя Богородицы».

Наиболее своеобразно представление о Богоматери у малолетней крестьянки Елисаветы Козминой. Ее отец, со слов дочери, показал, «что де пришла к ней Богомати, явилась старухой седатой и спрашивала про хлеб» (IV, л. 26). Сама Елисавета описывает ее подробнее: «пришла де к ней старуха седата, на ней сарафан черной, рубаха белая без [з]бору... И она ж де, старуха, у сонной спрашивала, много ли де у них хлеба. И она, де, Елисавет, во сне сказала, что де у них толко имеется с квашню...» (IV, л. 25). Соседи, которым Елисавета говорила о своем видении по свежим следам, запомнили некоторые подробности: «Пришла де к ней старушка в сонном видении, в черном сарафане, рукава у рубашки по-старинному наборные и спущены, подвязаны платом» (л. 27). Судя по всему, Богородица предстает в облике старой седой сибирской крестьянки, в чисто русском костюме. Никто из собеседников девицы, как можно думать, не возражал против такого ее портрета: он, по-видимому, был по-человечески ближе им, чем «иконный» облик. Но некоторые детали в этом событии явно еретические. Особенно странным и пока необъяснимым представляется переданный священником Яковом Филипповым рассказ о какой-то «букаре с рогами», появившейся одновременно с Богородицей:

«И стала [старуха] у ней просить шанишки, и она, Елисавет, сказала ей, что де, бабушка, шанишки нет. То она, старуха, спросила, есть ли мука, и она де, Елисавет, сказала: мало, разве де с одну квашню. И она, старуха, пошла вон и сказала: уж де я сама посмотрю. И как де она, старуха, пошла вон, и за ней де поползла букара с рогами. И она де, Елисавет, ставши, и тое букару взяла в руки и рога у ней оторвала, и бросила, и та де букара уползла за оной старухой вон» (л. 27 об.).

Яркая фантастичность в описании встречи с чудесными силами, не находящая аналогий в литературе, несомненно свидетельствует о самостоятельности вымысла и воображения у крестьян-ясновидцев.

В отличие от устных рассказов, в литературных памятниках почти нет описания внешности «чудесных сил». Вдова Мария из села Абалак видит и к о н у Богородицы Знаменая, а «обаполы иконы же иже во святых отца нашего Николы, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца, и преподобныя Марии Египетския»,<sup>31</sup> при следующих видениях Никола «на земли стояше, в светле одеянии зело блистающесе», а позднее вдова узнает являвшихся в показанных ей архиепископом образах. «Томский горожанин» Григорий также видит и к о н у Николы. «Муж светел», явившийся пономарю Иоаникию (Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске), сам называет свое имя: митрополит Филипп. Описание внешности или каких-либо ее деталей типично лишь для житий Василия Мангазейского

<sup>31</sup> Все цитаты из памятников сибирской литературы, помимо специально оговоренных, приводятся по изданию: Литературные памятники Тобольского архиерейского дома / Подгот. текстов Е. К. Ромодановской, О. Д. Журавель. Новосибирск (в печати).

и Симеона Верхотурского, поскольку там только через видения выясняется как имя, так и биография, и возраст «святого из гробницы».

Таким образом, в устных рассказах лишь трапезник Сысой Чебыкин описывает явившегося ему Николу в некотором приближении к местной литературной традиции, ориентируясь прежде всего на иконное его изображение; вероятно, по своему положению трапезник лучше рядовых крестьян ориентируется в иконографии.

### 3. «Испуг видящего».

Упоминание об испуге встречается в большинстве устных рассказов. Марфица Галактионова, «убояся того видения, аки на солнце, возрети не могла» (II, л. 76). Прокофий Соколов особенно, по-видимому, испугался вопроса «стара мужа»: «Для чего де ты пашешь в господские праздники и не почитаешь их?», после этого «он де, Прокофей, зря на лице его, от страха упал и лежал часов пять» (III, л. 15). Иван Суханов при встрече с всадником, «взглянув, стал быть одержим великим страхом, понеже конь весма велик и страшен... И от того страха пал вничи на землю» (VII, л. 2). Особенно подробно рассказывает о своем испуге Иван Орлов: услыша голос Богородицы «Муромской», «он, Орлов, весьма испужался и лежал оттого на полу в беспаметстве немалое время, а имянно: как де он, очювствуясь, встал, то уже объявленные ево жена и дети... отобедали...» (V, л. 2—2 об.). Только два ясновидца, пожалуй, не боятся своих видений: это трапезник Сысой Чебыкин, который сразу же объявляет о нем всем священно- и церковнослужителям, и крестьянская дочь Елисавета Козмина, о посещении которой Богородицей знает вся деревня во главе со священниками. Их бесстрашие, по-видимому, объясняется противоположными причинами: если первый абсолютно уверен в подлинности являвшегося ему святого (недаром, проснувшись, он молится у образа Николы и убеждается в его идентичности со своим сном), то вторая, скорее всего, не представляет ни подлинного канонического облика Богоматери, ни еретичности собственных фантазий.

Для литературных памятников упоминание об испуге ясновидца обязательно. Мало этого: герой, как правило, не только сам пугается видения, но и боится о нем рассказать, так как «не имут ему веры» (Сказание о явлении Казанской иконы...). Как следствие умолчания, видения дублируются и повторяются до четырех-пяти раз (Сказания об Абалацкой и Казанской иконах, Житие Василия Мангазейского), прежде чем содержание «откровения» делается достоянием «всего народа».

### 4. «Смысл „откровения“».

О содержании крестьянских рассказов, где смысл откровения — исключительно пропаганда общехристианских истин, отстаивание старой одежды и запрет табакокурения и матерной брани, уже говорилось. В литературных памятниках содержание видений гораздо разнообразнее. Среди них можно выделить несколько типов:

1) в видении проявляется имя неизвестного ранее святого «из гробницы» (Житие Василия Мангазейского, Симеона Верхотурского);

2) явившиеся святители требуют построить новую церковь и учредить службы в честь Богородицы (Сказания об Абалацкой и Казанской иконах) или же учредить крестный ход (Сказание о иконе Николы);

3) в видении требуют перенести мощи святого (Житие Василия Мангазейского);

наконец, 4) произносится общее нравственное поучение с требованием не грешить, которое сопровождает, как правило, любые варианты видений.

В качестве примера уже приводился текст Сказания о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске.

5. «Приказание о проповеди среди народа „откровения“».

Это единственный элемент среди выделенных Н. И. Прокофьевым, который непременно фигурирует во всех рассматриваемых рассказах — как крестьянских, так и литературных. Именно он, судя по всему, представляется совершенно обязательным: без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение. В крестьянских рассказах это требование приобретает разные формы: «...чтоб он, Пашко, сказал в мире...» (I, л. 233); «Поиди де ты в слободу и скажи приказному человеку и отцу своему и матери, и всем мирским людем..., и чтобы в иные слободы посылали писма...» (II, л. 76); «Донеси великому государю...» (III, л. 15 об.); «велела ей... сказывать православным» (IV, л. 15 об.); «...рекла ему, чтоб он... объявил во весь народ, всем крестьяном... (V, л. 1); «Провозглашено было, чтоб в народ об оном объявить» (VI, л. 37); «сказать в народе...» (VII, л. 1). Впрочем, почти ни одно из этих приказаний не выполнено: после официального заявления ясновидца в губернскую канцелярию или же только соседям, священнику и т. п. начинается духовное следствие по подозрению в ереси; оно, как правило, заканчивается отказом ясновидца от своих первоначальных рассказов. Единственное исключение здесь — все тот же трапезник Чебыкин, который «на другой день всем священно- и церковнослужителям объявил, почему они тому образу и молебствие с водосвящением учинили» (VI, л. 37).

В сибирских литературных памятниках, как уже говорилось, сообщение народу откровения задерживается из-за страха ясновидца, что «не имут ему веры». В итоге непременный жанровый элемент «приказание о проповеди» приобретает здесь особый мотив устрашения героя высшими силами, если он не выполняет этого приказа.<sup>32</sup> Так, в Сказании об Абалацкой иконе вдова Мария рассказывает, что за промедление в проповеди «обратишася руце мои опако, и зело болезнено ми бысть. И падох во храмине моей на помост яко мертва»; лишь после заступничества Богородицы «обратишася руце мои и быша яко же и первие». По рассказу Иоаникия (Сказание о явлении Казанской иконы), при пятом (!) явлении митрополит Филипп укоряет его за неверие и «наднесе на мя руку свою, удари мя и рече: да будеши отныне дряхл, дондеже божественное дело совершится. — И невидим бысть. Аз же устрашихся, падох и бых яко мертв»; действительно, как замечает автор, «от того ударения на нем, Аникеи, бысть знамение: лице его все роспухло, и дряхл был, дондеже церковь устроися».

Итак, мы видим, что в крестьянских рассказах, как и в местных литературных памятниках, сохраняются все элементы жанровой структуры, выделенные в свое время Н. И. Прокофьевым, однако почти все они имеют свои особенности. Можно думать, что исследовательская схема данного жанра слишком обща и не учитывает возможных отклонений, как, например, устрашение героя, если он не выполняет требуемого; в будущем, с привлечением к анализу иных типов видений, представление о жанровой структуре несомненно будет уточняться и детализироваться. Пока же можно лишь отметить, что крестьянские рассказы гораздо фантастичнее прежде всего в описаниях обстоятельств события и явившихся высших сил. Расхождение в содержании и сходство структурное, наиболее важное для определения

<sup>32</sup> Вероятно, такая особенность характерна не только для сибирских, но вообще для поздних памятников; вопрос этот требует своей разработки.

жанровой специфики памятников, свидетельствуют о том, что взаимоотношение устных и письменных видов творчества в данном случае сложнее, чем обычно представляется.

Фиксация рассказа о видении в рассматриваемых делах, на мой взгляд, имеет значение для прояснения чисто литературоведческих вопросов. Как известно, для литературного жанра видений характерна постепенная потеря индивидуального голоса самого участника события — «ясновидца», «тайнозрителя». Об этом процессе в связи с видениями западного средневековья писал Б. И. Ярхо: «...нам приходится считаться с одной специфической особенностью нашего материала. ...большинство сохранившихся видений обладают двойным (или тройным) авторством. В самом деле, из первых рук мы получаем видение лишь в редких случаях. ...Во всех остальных случаях рассказ ясновидца прошел через обработку одного или двух, а то и более лиц. Таким образом, большинство видений являются как бы плодами коллективного творчества».<sup>33</sup> Именно архивные и прежде всего следственные дела и дают нам столь редкую возможность «получить видение из первых рук», заглянув таким образом в истоки художественного творчества. На более раннем этапе подобной возможности мы, к сожалению, как правило, лишены.

Образ тайнозрителя — один из важнейших для характеристики жанра. По наблюдениям Н. И. Прокофьева, тайнозрителем мог быть только чрезвычайно благочестивый человек, в основном духовного звания; в качестве примера исследователь приводит случай из псковского видения конца XVI в., когда тайнозритель-кузнец в позднейших редакциях превращается в монаха («инока»)<sup>34</sup>. Появление «нетрадиционных повествователей» (крестьян, посадских, сторожей и т. п.) Н. И. Прокофьев относит ко времени после Смуты, связывая это с ослаблением церковного надзора и возрастанием активности в идеологической борьбе.<sup>35</sup> Однако понятие «благочестивости», на мой взгляд, не столь тесно связано с социальным статусом человека, как невольно прозвучало в упомянутой работе. Если видение рассматривать как частный случай «чуда», то именно в этом жанре с древнейших времен в центре внимания стоит простой человек.<sup>36</sup>

О роли простого человека в видениях, в отличие от героев апокрифических и библейских пророчеств, писал Б. И. Ярхо: «в апокрифах — это лицо священное, объект культа...; в средневековых видениях — это простой человек и, главное, современник ближайших читателей... Пророк или апостол вступает в загробный мир спокойной стопой, заранее оправданный; он идет туда на предмет осведомления, и перед ним разворачивается как бы учебник эсхатологии с картинками; только жалость к осужденным может волновать его высокую душу. Средневековый ясновидец приближается к тому свету с трепетом и сокрушением; в неведении судьбы своей, в постоянном опасении подвергнуться участи осужденных, в то мерцающей, то гаснущей надежде стать сопричастником блаженства праведных он дрожит и плачет, умиляется и торжествует. Средневековый автор имеет ряд возможностей ввести своего ясновидца в действие, и он хватается за эти возможности... — словом, он (ясновидец. — Е. Р.) становится частью самого видения, в то время как роль пророка или апостола немногим отличается

<sup>33</sup> Ярхо Б. И. Из книги... С. 23.

<sup>34</sup> Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 40.

<sup>35</sup> Там же. С. 42—43.

<sup>36</sup> См.: Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 83—88, 101—107.



от роли читателя. Кроме того, в „обавлениях“ (видениях. — *Е. Р.*) отсутствует элемент злободневности, которым обладает около восьмидесяти пяти процентов использованных нами средневековых видений... Интерес, возбуждаемый такими видениями, где элемент злободневности преобладает, должен был быть узким и временным, но зато весьма интенсивным. Вот этих-то черт средневековые авторы и не могли заимствовать из своих ближайших источников, а могли взять их только из жизни, рассказов ясновидцев или их окружающих». <sup>37</sup>

Интерес к видению, как показывают судебные дела, был всеобщим; так, например, о явлении Богородицы крестьянской девочке Елисавете Козминой знала вся деревня, активно обсуждавшая это событие. Но внимание к «простым людям», их преобладание среди тайнозрителей характерно и для сибирской литературы. Здесь только митрополит Игнатий (Житие Симеона Верхотурского) обладает высоким духовным чином, и несколько особое положение занимает пономарь Иоаникий (Сказание о явлении Казанской иконы). <sup>38</sup> Героями всех остальных видений являются представители самых разных социальных слоев, и прежде всего низших: крестьянская вдова Мария (Сказание об Абаляцкой иконе), посадские, стрельцы, промышленные люди (Житие Василия Мангазейского, Сказание о иконе Николая Мирликийского). Эта особенность сибирских памятников в значительной мере определяется, на мой взгляд, не только общей демократизацией героя, о чем писал Н. И. Прокофьев, но и своеобразным демократизмом сибирского общества XVII в. Казачество, промышленники, посадский мир, как известно, играют здесь гораздо большую роль, чем в старых, традиционных русских культурных центрах. Литература, таким образом, отражает более или менее реальную картину сибирского быта.

\* \* \*

Как можно объяснить то, что устные рассказы о видениях обладают всеми элементами — как структурными, так и содержательными — литературного жанра, достаточно поздно складывающегося в самостоятельном виде? Нельзя же думать, что сибирские крестьяне и их дети (среди рассмотренных дел в трех случаях записан рассказ детей десяти—двенадцати лет) столь литературно образованны, что строят собственное повествование по какому-либо книжному образцу, соблюдая все его законы? Между тем ощущение, что рассказчики очень хорошо знают, что и как надо говорить в данном случае, не покидает при знакомстве с архивными делами. Конечно, в их записи, в выработке единого стиля большую роль сыграли служащие сибирских учреждений, писцы и подканцеляристы; однако сама структура рассказа, порядок изложения и набор элементов несомненно определяется не писцом, а рассказчиком. Кроме того, уже говорилось о независимости рассматриваемых рассказов от каких-либо литературных образцов, и в первую очередь сибирских, как наиболее распространенных в тех же краях.

На мой взгляд, это явление объясняется не книжным влиянием на рассказ, а, напротив, исконно устным характером жанра видений. Однако

<sup>37</sup> Ярхо Б. И. Из книги... С. 28. Если Б. И. Ярхо в приведенной цитате противопоставляет образы пророка и ясновидца (героя видения), то Н. И. Прокофьев, наоборот, их сближает: «Древнерусские повествователи — это не что иное, как видоизмененные, трансформированные образы библейских пророков, социально сниженных на Руси до пономаря, а иногда до крестьянина или простого посадского человека» (Образ повествователя... С. 39).

<sup>38</sup> О преобладании образа пономаря в видениях см.: Прокофьев Н. И. Образ повествователя... С. 51—52.

его «изущность» менее всего связана с фольклорным бытованием, с рассказами «о случившемся», что более приличествует анекдотам или же быличкам и прочим рассказам о нечистой силе. Общение с силами высшего порядка, с представителями разных кругов христианского пантеона соответствующим образом настраивает и рассказчика, и слушателей: они в полной мере осознают серьезность совершающихся событий<sup>39</sup> и потому так стремятся в описании сохранить все детали: имена участников и возможных очевидцев, время и место действия, обстоятельства видения и точные речи героев. Реальность и достоверность этих деталей вызывает тяготение рассказа к документу — причем не только в следственных делах, откуда мы и изъяли рассматриваемые устные повествования, но и в собственно литературных сочинениях о случившихся чудесах.<sup>40</sup> Таким образом, «изущность» рассказов о видении имеет характер не фольклорный, а документальный.

Документальность видения, как и любого чуда, — это и свидетельство его достоверности. Только возможность проверить и доказать истинность каждого его элемента позволяет официально признать событие состоявшимся. Архивные фонды хранят немало данных о подобных проверках,<sup>41</sup> очень часто завершающихся отрицательным выводом, когда явление объявляется вымыслом. Сибирская же агиография с самого своего зарождения тесно связана с документом; почти каждый ее памятник корректируется и комментируется материалами следственных дел,<sup>42</sup> зафиксировавших реальные факты; благодаря этим материалам древнерусский прием литературного абстрагирования<sup>43</sup> прослеживается более рельефно.

Однако сопоставление книжных видений с документами важно не только ради выявления «потерянных» в литературном памятнике деталей. Гораздо важнее сходство структурное, частично уже рассмотренное в настоящей статье. До сих пор это сходство определялось, исходя из особенностей построения художественного сочинения — наличие общих элементов повествования чрезвычайно показательно для письменных и устных рассказов. Между тем не меньшее значение имеет и влияние структуры документа на литературное творение.

Среди рассматриваемых семи архивных дел наибольший интерес представляют те, в которых сохранились материалы следствия по поводу видения: они наиболее богаты деталями, событие предстает в разнообразии точек зрения и свидетельств разных людей. И сам рассказ ясновидца о случившемся при следствии передается неоднократно: первый раз — в промемории, предшествующей началу следствия (там он, как правило, краток, хотя и содержит все необходимые элементы), а второй — при официальном допросе ясновидца в консистории (см. V, VII). Второй вариант рассказа отличается гораздо большими подробностями и логичностью (см. особенно VII); возможно, этому способствуют уточняющие вопросы следователей, в деле не

<sup>39</sup> Разрушение серьезности, появление иронии и пародийности возможно лишь в моменты отхода от системы верований, определяющих характер видения, но в этом случае происходит исчезновение жанра, его растворение в других структурах

<sup>40</sup> См Ромодановская Е К Русская литература на пороге нового времени Новосибирск, 1994

<sup>41</sup> Помимо рассматриваемых дел см Кротов М Г Актовые источники Повести о Василии Мангазейском // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма Новосибирск, 1988 С 127—140

<sup>42</sup> См Ромодановская Е К 1) Русская литература в Сибири С 141—146, 2) Легенда о Василии Мангазейском и туруханская литературная традиция // Бахрушинские чтения Вопросы истории Сибири досоветского периода Новосибирск, 1973 Вып 2 С 64—66

<sup>43</sup> Лихачев Д С Поэтика древнерусской литературы Л, 1967 С 109—122

зафиксированные, сбивчивость же первого рассказа может объясняться и страхом допрашиваемого перед своими судьями. Иногда первоначальный рассказ ясновидца поверяется допросами свидетелей (см. IV); интересно, что и здесь второй рассказ (отца крестьянской девочки Елисаветы Козминой) более логичен и четок, чем первый, самой девочки. В одном случае (см. II) рассказ сохранился в двух вариантах, хотя собственно о следствии не упоминается: оба текста переписаны один вслед за другим, второй раз — в несколько отредактированном и уточненном виде.

Дублирование рассказа и его вариативность, таким образом, оказываются существенным элементом следствия по поводу видения. Избежать этого дублирования в протоколах невозможно, так как каждый повтор несет особые функциональные задачи, определяемые последовательностью судебных действий. Можно предполагать, что вновь найденные следственные дела будут иметь те же структурные части.

Однако дублирование рассказа о видении наблюдается и в литературе.<sup>44</sup> В настоящее время мне известны лишь два подобных примера, оба — в западноевропейских памятниках конца XII—начала XIII в., рассмотренных А. Я. Гуревичем («Видение Туркилля» и «Видение Годескалька [Готтшалька]»). Оба они чрезвычайно важны, во-первых, как ранние образцы жанра, во-вторых, как «записи видений простых крестьян, зафиксированные духовными лицами, видимо, „по горячим следам“».<sup>45</sup>

И в том, и в другом произведении А. Я. Гуревич отмечает очень характерные структурные особенности. «Рассказ о видении Готтшалька сохранился в двух записях, пространной (текст «А...») и более краткой (текст «В...»). Соотношение обеих редакций не ясно... Необычность ситуации заключается в том, что на протяжении краткого времени два автора записали видение одного и того же крестьянина...»;<sup>46</sup> «...надо полагать, что авторы этих текстов относительно свободно записывали рассказ крестьянина. К тому же и форма, в которой он зафиксирован, видоизменялась: первый автор пишет о Готтшальке в третьем лице, тогда как второй предпочел Ich-Erzählung, создавая впечатление буквальной записи слов визионера» (С. 350).

Во втором памятнике его автор «достаточно отчетливо разграничивает две стадии формирования рассказа Туркилля, предшествовавшие его письменной фиксации. Первая стадия: бессвязные рассказы визионера непосредственно после его пробуждения от сна, в который он был погружен святым Юлианом... Вторая стадия была отделена от первой сутками: за это время Туркиллю вновь явился во сне святой Юлиан, строго-настрого повелевший ему подробно и связно рассказать о видении; помимо этого Туркилл посетил приходскую церковь и имел беседу со священником. Именно теперь Туркилл обретает... небывалое красноречье, рассказ его меняет характер, делается литературно гладким...» (С. 351—352).

Нельзя не заметить сходство в построении этих «крестьянских» произведений: в каждом отмечены две версии рассказа, притом один краткий, отрывочный, второй — пространный и литературно обработанный; один — от первого лица, второй — от третьего;<sup>47</sup> очень важно упоминание свя-

<sup>44</sup> Я имею в виду повторение рассказа об одном и том же видении, а не многократность общения с потусторонними силами, как, например, в сибирских повестях об иконах.

<sup>45</sup> Гуревич А. Я. Устная и письменная культура средневековья: (Два «крестьянских видения» конца XII—начала XIII в.) // ИОЛЯ. 1982. Т. 41, № 4. С. 348—358.

<sup>46</sup> Там же. С. 350. Далее ссылки на эту работу в тексте. Курсив везде мой.

<sup>47</sup> При неясности, как пишет А. Я. Гуревич, вопроса о соотношении редакций в «Видении Готтшалька» я считаю возможным по-своему определить их последовательность.

щенника во втором памятнике в кратком «пограничье» между первым и вторым рассказом.

Эта структура сходна и со следственными делами о видениях. Вспомним: там также наличествуют две версии рассказа — одна краткая, вторая более пространная; первая принадлежит самому ясновидцу, вторая создана при участии «письменных» людей из местной канцелярии и, скорее всего, с их помощью; участие священников в следствии несомненно, поскольку оно обязательно проходит по духовному ведомству.

Говоря о сходстве сибирских следственных дел XVII—XVIII вв. о видениях с западноевропейскими памятниками XII—XIII вв., я, естественно, имею в виду лишь наиболее общие принципы их построения. Фиксация чуда и официальное его признание всегда, во все времена, требовали проверки, т. е. следствия по его поводу, которое в свою очередь непременно включало несколько обязательных и неизменяемых элементов — в первую очередь допроса визионера и свидетелей. Именно эти элементы и обнаруживают глубинное сходство с литературными памятниками, что позволяет предположить в основании жанра видений прежде всего — документ, следственное дело.

Подобная постановка вопроса требует некоторых объяснений. Как правило, проблемы генезиса жанра рассматриваются на материале наиболее ранних памятников, и это вполне закономерно. Однако привлечение произведений и устных рассказов периода, который как бы завершает, заканчивает древнерусскую литературную традицию, имеет не меньшее значение: для более раннего времени мы часто не знаем того «фона», на котором развились и выросли известные в настоящее время художественно оформленные памятники жанра видений. Именно этот «фон» воссоздают для нас, в частности, рассматриваемые архивные документы. Помимо того, для генезиса жанра видений, как уже говорилось, очень важно уловить «голос очевидца», теряющийся в многочисленных обработках его первоначального рассказа при позднейшем редактировании.

Тот факт, что схема западноевропейских рассказов XII—XIII вв. о видениях сходна с близкими по типу рассказами сибиряков XVII—XVIII вв., свидетельствует, несомненно, не о непосредственном их влиянии друг на друга, а о сходном типе мышления и крестьян-ясновидцев, и их окружения. Именно типом мышления определяется общность повествовательной структуры средневекового жанра в разных литературах.

Исследование генезиса жанра требует, естественно, привлечения возможно более широкого и разнообразного материала. В данной статье я ограничилась анализом памятников сибирской литературы XVII—XVIII в., предполагая в будущем вернуться к затронутым проблемам на ином, более широком круге источников.

Е. М. ЮХИМЕНКО

## Родственные связи на Выгу в первой половине XVIII в.

Известно, что переселение старообрядцев в Выговскую пустынь в конце XVII—начале XVIII в. происходило целыми семьями. Некоторым из этих семей суждено было сыграть чрезвычайно важную роль в истории старообрядческого беспоповского центра на Севере России. Материалы ревизий и «судных дел», проанализированные М. Л. Соколовской, содержат сведения о типе поселений и структуре семей, проживавших в скитах Выговской пустыни.<sup>1</sup> Отношения между родственниками как в скитах, так и в самом общежитии регламентировались отдельными статьями выговских уставов 20—30-х гг. XVIII в.<sup>2</sup> Скупые сведения ревизских сказок и выговское уставное творчество, воспроизводившее лишь идеальную модель общежития, не передают всей полноты реальной картины человеческих отношений, когда насельниками старообрядческого монастыря становились люди, для которых родственные связи были традиционно крепкими. Между тем сохранился целый ряд созданных на Выгу и не привлекавших ранее внимания исследователей литературных памятников, изучение которых может приблизить нас к постижению духовной жизни Выговской пустыни.

Необходимость бежать из мира антихриста вынуждала приверженцев старой веры покидать обжитые места, разрывать устоявшиеся социальные связи.<sup>3</sup> Выговские источники (как и делопроизводственные документы)

<sup>1</sup> См.: Соколовская М. Л. 1) Северное раскольничье общежитие первой половины XVIII в. и структура его земель // История СССР. 1978. № 1. С. 157—167; 2) Специфика обработки материалов статистического характера по истории старообрядчества (Выга—Лексы) // Советская историография аграрной истории СССР (до 1917 г.). Кишинев, 1978. С. 199—200.

<sup>2</sup> Анализ выговских уставов см.: Куандыков Л. К. 1) Идеология общежития у старообрядцев-беспоповцев Выговского согласия в XVIII в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 87—100; 2) Развитие общежительного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 51—63.

<sup>3</sup> Конфликт на почве различного отношения к старообрядчеству и к вопросу о переселении на Выг, возникший в семье Терешки Артемьева, привел к доносу тещи на зятя (см.: Демкова Н. С. О начале Выговской пустыни. Малоизвестный документ из собрания Е. В. Барсова // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 237—248). Решительно порывали со своей семьей и женщины. Мария Федорова из Шуйского погоста Мунозерской волости пришла на Выг, мужа и «два чада малыя остави» (Филиппов И.

зафиксировали характер старообрядческого заселения Выговской пустыни: в скитах селились главным образом родственники или выходцы из одних и тех же деревень.<sup>4</sup> Многие семьи переселялись на Выг не сразу: сначала уходил в пустынь один из членов семьи, потом к нему присоединялись остальные.<sup>5</sup>

В скитах жили семьями. В 1737 г. выговский стряпчий Мануил Петров показывал: «А которые и особливыми домами своими... и с женским полом живут вкупе, однако ж и оные содержат с собою токмо как своих жен, так и близородственных престарелых, между которыми бы не токмо и блудодеянию, но и мужем со своими женами к плотскому смешению подозрения не было».<sup>6</sup> Оставляя в стороне отношения брачные,<sup>7</sup> следует заметить, что для обитателей скитов родственное общение не подвергалось никакому ограничению. Иначе обстояло дело в общежительстве. Идею раздельного проживания мужчин и женщин выговская традиция связывает с именами игумена Досифея и инока Корнилия.<sup>8</sup> Для того, чтобы «телесное житие соорудити и душевное спасение устроить», было необходимо «общежительными святых отец обычаи ненавыкших людей украсити, горы своевольныя поравнати, чащи миролюбных обычаев искореняти, сено со огнем разделити, воды страстныя застановити, возгорения похотныя и яростная загасити».<sup>9</sup>

Раздельное проживание мужчин и женщин тем не менее предусматривало свидания родственников. Для этого в возведенной между мужским монастырем и коровьим двором стене «постройша келейцу малу и окно малое на братскую сторону для приходу братии к своим сродницам для свидания и иных ради братских нужд».<sup>10</sup> В 1706 г. при постройке Лексинской обители «для свидания сродственников поставиша при вратах келию и двух или трех привратниц для надсмотру; такожде и от братии старика, кому их приводити и отводити».<sup>11</sup>

Когда семья переселялась на Выг, перед нею стоял выбор: жизнь семьей в скиту или раздельное проживание в общежительстве. Как свидетельствуют выговские источники, не всем семьям это решение давалось легко. Так, например, Иван Филиппов, поселившийся сначала на Лексе, пониже Надеждина скита, держал совет с женой, «где бы има лучше жити: в ските ль или итти во общежителство. Супруга же его, аще во общежителство и зело итти не хотяще, однако для горячей охоты дщери своея, оба соизволиша итти во общежителство».<sup>12</sup> Афанасий Леонтьев по благословению настоятелей неоднократно убеждал жену перейти в общежительство, но она «не покорися воли его, не пошла»; он привез в пустынь «погостить» дочь,

---

История Выговской старообрядческой пустыни СПб, 1862 С 356) Родная сестра Захария Стефанова Дровнина Прасковья, бывшая замужем за сыном шунгского попа Марка Хрисанфова, которого выговцы обвиняли в подаче на них изветов и сказок, оставила мужа, ушла на Выг, где позже приняла постриг с именем Пелагеи (подробнее см Юхименко Е М Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 47 С 328—342)

<sup>4</sup> См Филиппов И История С 120—122, 130, 131

<sup>5</sup> См Там же С 95, 97, 166, 168, 283, 307, 336

<sup>6</sup> РГБ, ф 17, № 430, л 3—3 об

<sup>7</sup> Подробнее см Нильский И Семейная жизнь в русском расколе Исторический очерк раскольнического учения о браке СПб, 1869 Вып 1 От начала раскола до царствования императора Николая I С 1—199

<sup>8</sup> Филиппов И История С 83, 104—106

<sup>9</sup> Там же С 88

<sup>10</sup> Там же С 108

<sup>11</sup> Там же С 135

<sup>12</sup> Гурьянова Н С «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) Новосибирск, 1989 С 249

которой сначала не понравилось, и она возвратилась к матери, затем вновь приехала на Выг «поучиться грамоте», обжилась здесь и «наука родителя своего отца по матерь ехати, и мати не восхоте итти, отказала...».<sup>13</sup>

Строгость монастырской жизни, регламентированной многочисленными уставными статьями, была под силу не каждому. Это приводило если не к уходу из Выговской пустыни, то к переселению в скиты. Толвуянин Григорий Иванов пришел в монастырь с женой и детьми, но «дети его не могоша монастырскаго жития понести и нужду терпети, изыдоша из монастыря в волость, но оный Григорий их ради не смутися и не соблазнися, токмо о них Бога моля о обращении».<sup>14</sup> Ияков Стефанов, брат келейника братьев Денисовых Петра Стефанова, вышел из монастыря в Шелтопорожский, затем Солотозерский скит; жена его и дочь остались в обители.<sup>15</sup> Другие случаи ухода из общежительства объясняются, видимо, желанием сохранить родственные и семейные связи. Тимофей Хотеев вышел из монастыря и поселился на погосте с женою и детьми.<sup>16</sup> К тетке, дяде и братьям перебрался в Сергиевский скит из общежительства Григорий Яковлев.<sup>17</sup>

Родственные чувства на Выгу открыто не осуждались, но не они были идеалом построенного на монастырских началах общежительства. Идеалом было «сопряжение» любви «сроднокровной» с любовью духовной.<sup>18</sup> Старообрядческая киновия стала новой формой социальной общности, новой семьей для ее членов, и узам, связывающим общежительное братство, отдавалось предпочтение перед связями мирскими. Эта идея нашла отражение в описании погребений выговских наставников. По-видимому, одним из первых ее выразил Семен Денисов в окружном послании по поводу смерти Андрея Денисова: «Не тако сродники своим сродником многожалостное происхождение совершают, яко превозжеленному нашему отцу безчислении народи многоплачевное погребения происхождение сердцеплачевно сотвориша. Не тако чада родителей, сынове отец своих горкостлезно рыдают, яко zde общаго всех отца вси собравшиися отцы, вси стекшиися многочисленнии людие, толико премногим плачем, толико множайшим воплем ко гробу проводивше, погребению предаша».<sup>19</sup> В сходных выражениях эта идея была повторена Иваном Филипповым в вошедших в «Историю Выговской пустыни» главах о преставлении Андрея Денисова, Даниила Викулова и Соломонии Денисовой.<sup>20</sup>

Основным предметом родственного попечения на Выгу являлась забота о духовном спасении близких людей. Иван Круглый в допросе 12 июля 1738 г. показывал: «Которые люди в то общежительство в раскол придут, и у тех людей в том месте, откуда они пришли, останутся отец и мать или родственники, то те раскольнические учителя Семен Денисов с товарищи

<sup>13</sup> Филиппов И. История... С. 322.

<sup>14</sup> Там же. С. 291—292.

<sup>15</sup> Там же. С. 295.

<sup>16</sup> Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1861. Т. 1. С. 457—458.

<sup>17</sup> Яковлев Г. Извещение праведное о расколе беспоповщины // Братское слово. 1888. № 5. С. 325—326; Гурьянова Н. С. Дополнение к «Истории Выговской старообрядческой пустыни» И. Филиппова // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 230.

<sup>18</sup> Андрей Денисов в послании Петру Прокопьеву и сестре Соломонии по поводу заключения Семена Денисова писал: «Вем, яко с духовною сроднокровная спрягшиися любовь, кипящая пламы, наипаче в печальных случаях подают сердцу...» (РГБ, ф. 98, № 1992, л. 119 об.).

<sup>19</sup> РГБ, ф. 98, № 425, л. 58 об.

<sup>20</sup> Филиппов И. История... С. 213, 254, 263.

учат молиться за них Богу: „Приведи, Господи, в православную веру и во святое крещение...“». <sup>21</sup> Старшие в семье пеклись о богоугодном житии младших. Пример такой заботы подавал сам Андрей Денисов. Его послание к младшему брату Ивану о страхе Божиим начинается характерным противопоставлением: «Иже союзом от сроднических кровей или от дружелюбия связаннии и ведущии дружелюбныя союзы соблюдати, тии во отлучении негде бывше или чрез море плавания или путешествия странствующе, возвращше же ся, с любезными своими по любезнейшем целовании не могут насладитися, в повестех, или яже слыша, или видеша, со мною же сладостию и повествующе, и слышаще, к друг другу совнимают и собеседуют. Како же не тако нам, о дражайший и любезнейший брате, иже от единых благочестивых кровей породившимся и во единых родительских объятиях жалостне воспитанным и единым союзом духовныя любви связанным и в дальнем разстоянии и в давнейшем свидании, како наипаче друг другу со желанием и целование, и собеседование подати долженствуем». <sup>22</sup> Далее выговский киновиарх пишет: «...собеседовати отсюду, аки лицом к лицу, усердствуем и благодатныя сладости и пользы духовныя насладитися рачительствуем». <sup>23</sup> Послание Андрея Денисова брату Ивану не носит частного характера; оно близко по жанру к проповеди и подразумевало, видимо, более широкий круг слушателей. Этим объясняется факт его неоднократной переписки. <sup>24</sup>

В составе конволюта 10—20-х гг. XVIII в. дошло до нас другое аналогичное послание, также содержащее наставления в богоугодном житии. «Единокровне и единоутробне брате Дмитрие, — обращается старший брат к младшему, <sup>25</sup> — с приклонением колену и главы моея молебнo предлагаю ти совет о духовнем жителстве, да множае будем братия по закону духа, неже по закону плоти». <sup>26</sup> Содержащиеся в послании многочисленные наставления обращены к конкретному человеку и проникнуты искренней любовью и заботой. Особенно интересно наставление «не отступати братства», <sup>27</sup> которое позволяет считать это произведение современным посланию Андрея Денисова брату Ивану.

<sup>21</sup> Есипов Г В Раскольничьи дела С 443

<sup>22</sup> РГБ, ф 310, № 1252, л 143 об —144 Написание этого послания, скорее всего, следует отнести к 1709—1718 гг., когда Иван Денисов жил в Москве (см Филиппов И История С 299—302) Иван Филиппов так объясняет причину возвращения младшего Денисова на Выг « нача немоществовати вельми и убоися страха и суда Божия и смерти» (Там же С 300)

<sup>23</sup> РГБ, ф 310, № 1252, л 144

<sup>24</sup> См Дружинин В Г Писания русских старообрядцев СПб, 1912 С 108, № 71

<sup>25</sup> Этот вывод основывается на заключительных строках письма, в которых автор сообщает о себе «Аз убо от прошлогодных смертных дву случаев толико немощен есмь и бываю, яко и брашна добротворна естество мало и не в сладость приемлет, и малое правилце со многим трудом и болезнию исполняю, и, присно на одре лежа, пребываю» (ГИМ, Хлуд 100д, л 371) Характер же наставлений свидетельствует, что они обращены к человеку молодому или, по крайней мере, средних лет

<sup>26</sup> ГИМ, Хлуд 100д, л 364

<sup>27</sup> Старший брат поучает «Терпи пребывая, не отступая братства, или в кое место за послушание послан будещи настоятелими, не бо в прехождении и разлучении укротиши страсти, острожелчие и горесть и скучливое сердце разжение Зри убо нетерпением отступившыя от братства и мзды святаго послушания бедне отпадшыя, како от места на место и от страны на страну сами себе гонение бывають и нигде же покоя обратают, ови от них прошаки бывають, друзии же работою у мирян, яко раби куплении, нужною пищею утешаются, инии же в степень татей рукоположиша себе Ты же, брате любезный, внимай себе сия вся и разсуждай злобеднаго же их хлеба ради скитания и душевнаго заблуждения страшися, да не впадещи в сия и да не восплачещи последи бесполезно Внимай себе, несть места без труда, несть человека кроме скорби и печали» (ГИМ, Хлуд 100д, л 369 об —370 об) Население Выга значительно сократилось в голодные 1705—1712 гг



Забота о спасении души пронизывала и отношение родителей к детям. Павел Торомский жил на острове один в келье, позже сюда он перевез семью; дети его «живяху детское житие в бестрашии всяком», их стали одолевать бесы; Павел же, «слышав се, нача детей своих жестоко учить и наказовати и изучи их грамоте и постриже их во иноческий образ».<sup>28</sup> Жившая на Лексе старица Каптелина «дщерь малую Анисию имела, на правило нощю востати понуждала. А иногда, за власы возьмше, пред образом Божиим поставляше, и тое ея житие не довольно виделося ко спасению».<sup>29</sup> Родители старались обучить детей грамоте. Иоанн ковач из Кижского села по совету настоятелей привез на Выг двух своих сыновей и «изучи оных грамоте».<sup>30</sup> Мануил Петров около 1719 г. перевез на Выг с Петровских заводов свою семью: жена Мария поселилась в Лексинском общежительстве, а сына Петра Мануил «взял к себе в жилище мужское и грамоте обучил».<sup>31</sup> Пагубность заботы об одном лишь теле, а не о душе рисует один эпизод из ранней истории пустыни, подробно описанный Иваном Филипповым. Во время голода, преследовавшего выговцев несколько лет подряд в начале XVIII в., матери стали тайно кормить своих детей. Выговские настоятели усмотрели в этом «бесовское научение», имевшее следствием «диавольское нападение» «на малых робят», и стоило многих молитв и труда избавиться «от такового лютаго бесовскаго мучительства».<sup>32</sup>

История Выговской пустыни знает целый ряд случаев, когда родственников объединяло общее богоугодное занятие. Это относится к трудам настоятельским, литературным, книжным, иконописным. Что касается последних, то иконописание и на Выгу продолжало оставаться семейным промыслом. Писали иконы братья Даниил, Иван и Никита Матвеевы.<sup>33</sup> Алексей Гаврилов, «главный мастер»-иконописец, живший в Березовском скиту, работал с дядей своим Василием Ларионовым.<sup>34</sup> Иконописанием занимались тихвинцы Артемий Семенов и его сын Петр Артемьев.<sup>35</sup>

Наиболее яркий пример «сопряжения» любви духовной и родственной являет в истории Выговской пустыни семья Дионисия Евстафьева. Его сыновья Андрей и Семен были первыми настоятелями в мужском монастыре, дочь Соломония — в женском. Первый выговский уставщик Петр Прокопьев приходился Денисовым родным племянником.<sup>36</sup> В родственных отношениях к этой семье состоял и Трифон Петров,<sup>37</sup> заместивший Петра Прокопьева после его смерти в должности уставщика.

Первым пришел на Выг в декабре 1691 г. семнадцатилетний Андрей Денисов, оставив родной дом и «гору точию сожигельницу и ручей соседа себе избраша».<sup>38</sup> В пустыни Андрей «елико о спасении своея души печашеся, толико и о средстве своем Спасителю моляшеся».<sup>39</sup> Вскоре в отсутствие

<sup>28</sup> Филиппов И История С 132

<sup>29</sup> Там же С 347

<sup>30</sup> Там же С 281

<sup>31</sup> РГБ, ф 17, № 430, л 3

<sup>32</sup> Филиппов И История С 109—111

<sup>33</sup> Есипов Г В Раскольничьи дела С 416, Яковлев Г Извещение праведное № 7 С 476

<sup>34</sup> Яковлев Г Извещение праведное № 7 С 476

<sup>35</sup> Есипов Г В Раскольничьи дела С 416

<sup>36</sup> Подробнее родословие Денисовых и Петра Прокопьева рассмотрено в статье Юхименко Е М Новые материалы

<sup>37</sup> Это следует из того факта, что Трифон Петров приходился «весьма недалгим» родственником Петру Прокопьеву (РГБ, ф 236, № 207, л 155 об)

<sup>38</sup> Филиппов И История С 99

<sup>39</sup> Там же С 100 Следует отметить, что семья Дионисия Евстафьева и до переселения на Выг была старообрядческой. Этот дом посещали многие проповедники древнего благочестия

отца он уводит на Выг сестру Соломонию, чем вызывает сильный гнев главы семьи. По свидетельству «Жития Андрея Дионисиевича», в это же время Андрей забрал с собой из Повенца племянников Петра и Февронию Прокопьевых.<sup>40</sup> В 1697 г. к ним присоединился и Дионисий Евстафьев с сыновьями четырнадцатилетним Семеном и десятилетним Иваном. Выговцы построили «малую келейцу Андрею жити со отцем и з братиею». <sup>41</sup> По-иному оценил эту келью Мартемьян Никифоров сын Ивантеев в своем доносе на Выговскую пустынь 1699 г.: «И у них, пущих воров, у Данилки (Даниила Викулова. — Е. Ю.) и у Дениска с сыном и с племянником, построены особые белые кельи на жилых подклетах, подобны светлицам, и печи в тех их особых воровских кельях ценинные, и в тех же их кельях держат часы стенные». <sup>42</sup> В конце 1710-х гг. Андрею «з братиею» (Дионисий Евстафьев умер в 1705 г.) была поставлена новая келья. <sup>43</sup>

Надо полагать, что именно Андрей занялся обучением братьев. Самый младший, Иван, уже до прихода в пустынь «поучен бе грамоте писатое число», на Выгу же «изучися вельми горазд и остр по книгам и писатое вельми изучися и поживая в монастыре ово в церковном, а ово писаше книги». <sup>44</sup> Семен был более одаренной натурой; он учился у Андрея «с великим тщаливым подвигом» грамматике, риторике, философии, <sup>45</sup> «научаяся и наставляяся» от него также литературному мастерству. <sup>46</sup> Старший брат стал вводить младшего и в круг настоятельских забот: они предпринимали совместные поездки (иногда к ним присоединялся Петр Прокопьев и другие выговцы) за книгами и иконами, в голодные годы ездили в Нижний Новгород и Москву за хлебом. <sup>47</sup> В одну из таких поездок Семен взял в Москву брата Ивана «для списывания книг», поскольку младший брат «в нужные годы не возможе нужды понести, понеже в монастыре соломянной хлеб ядыху». <sup>48</sup> Иван Денисов прожил в Москве 9 лет, никак не решаясь вернуться на Выг. Именно к этому периоду относится, видимо, рассмотренное выше послание к Ивану Андрея Денисова. Самый тон этого поучения, довольно сухой, а также отсутствие указаний в других источниках на какое-либо более тесное общение между братьями в период разлуки дают основание предположить, что Иван Денисов стоял несколько в стороне от деятельности Андрея и Семена и его духовная связь с ними не была столь глубока и крепка, как между старшими братьями.

Совершенно иначе обстояло дело, когда в 1713 г. Семен Денисов попал в заключение в новгородскую тюрьму. Этот эпизод, имевший исключительно большое значение в истории Выговской пустыни, был подробно про-

в Поморье, в частности соловецкий дьякон Игнатий (см.: РГБ, ф. 17, № 64, л. 16 об. «Житие Симеона Дионисиевича»; ГИМ, Увар. 344/527, л. 15 об.—16, 25. «Житие Андрея Дионисиевича»).

<sup>40</sup> ГИМ, Увар. 344/527, л. 42.

<sup>41</sup> Филиппов И. История... С. 112.

<sup>42</sup> Юхименко Е. М. Новые материалы... С. 339.

<sup>43</sup> Филиппов И. История... С. 150.

<sup>44</sup> Там же. С. 299.

<sup>45</sup> РГБ, ф. 17, № 64, л. 23—23 об.

<sup>46</sup> Яковлев Г. Извещение праведное... № 6. С. 404.

<sup>47</sup> Филиппов И. История... С. 136, 139, 157; РГБ, ф. 17, № 64, л. 22 об.; Яковлев Г.

Извещение праведное... № 4. С. 240.

<sup>48</sup> Филиппов И. История... С. 299. В «Хронологическом ядре староверческой церкви» (1822) Павел Любопытный отмечал, что «Симеон Денисьевич, сострада брату своему меньшему Иоанну в великом глде Выгорецкой кинови, убедился из оной его взять и водворить в избилующий царственный град Москву» (РГБ, ф. 98, № 1765, л. 134 об.—135).

анализирован Н. В. Поньрко.<sup>49</sup> Нам бы хотелось, опираясь на созданные в это время литературные памятники (в том числе неизвестные ранее), проследить, как в это тяжелое для Выга четырехлетие проявились родственные узы главных участников событий. Основную часть выговского эпистолярного наследия, относящегося к заточению Семена Денисова, составляют послания либо от лица всей выговской братии,<sup>50</sup> либо обращенные ко всем выговским насельникам (3 послания Андрея Денисова,<sup>51</sup> 8 — Семена Денисова,<sup>52</sup> 1 — Леонтия Федосеева<sup>53</sup>). Кроме того, до нас дошло и несколько частных посланий: Семена Денисова — к Соломонии Денисовой и Петру Прокопьеву,<sup>54</sup> Андрея Денисова — к Семену, Петру Прокопьеву и Соломонии.<sup>55</sup>

Все выговские источники отмечают, что Андрей Денисов в течение четырех лет неустанно хлопотал за брата в обеих столицах. Семен сокрушался по этому поводу: «О, колики труды и печали приложих свету братцу и святому братству».<sup>56</sup> Заточенный в новгородской тюрьме, внутренне готовый «пострадать за веру Христову», Семен Денисов тосковал и по Выгу, и по своим родным. Письма Семена к Андрею не сохранились, хотя они безусловно существовали.<sup>57</sup> Видимо, ответом на одно из этих посланий является сохранившееся письмо Андрея: «Не скорби, не тужи, юзниче Христов, о долговременном твоём заключении, ниже тоскуй, страдалче Господень, о многомесячном твоём оземствии, ни вменяй оставлена быти себе и отриновена от милости Господни».<sup>58</sup> Старший брат укрепляет младшего в подвиге стояния за веру: «Ты же, рабе Христов, подвизайся и крепишься, и юзы, и раны, и муки, и глад, и всякую нужду, конечное же и смерть с любовию приеми Христа ради и вечныя ради благия надежды».<sup>59</sup> Лишь в самом конце письма, которым Андрей хотел приободрить узника, прорывается боль и страдание: «Писавый о с коликою верою и любовию поклоняется и молитв и благословения зело требует».<sup>60</sup>

В своих посланиях на Выг по поводу заточения Семена Андрей Денисов избегает проявления своих личных переживаний, в письме же Соломонии и Петру Прокопьеву он сам ищет себе поддержки и сочувствия: «Вем, яко с духовною сроднокровная спрягшися любовь, кипящая пламы, наипаче в печальных случаях подают сердцу, наипаче вам, мню, продолженная печаль, о любезнейший П[етр] П[рокопиеви]ч и любоболезненная сестрицо С[оломония] Д[ионисие]вна с прочими единосродными и единолюбвными и з болезнующими. Разумею клокочущее печальными помыслы сердце. Чюю

<sup>49</sup> Поньрко Н. В. Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 297—303.

<sup>50</sup> Дружинин В. Г. Писания... С. 159, № 108.

<sup>51</sup> Там же. С. 101, № 46, 47, 49.

<sup>52</sup> Там же. С. 152—153, № 88—91. Четыре новонайденных послания Семена Денисова указаны нами в статье: Юхименко Е. М. Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 409.

<sup>53</sup> Оpubл.: Юхименко Е. М. Новые данные к биографии Семена Денисова // РЛ. 1990. № 2. С. 168—170.

<sup>54</sup> Два неизвестных ранее письма Семена Денисова указаны в статье: Юхименко Е. М. Вновь найденные письма... С. 409.

<sup>55</sup> Дружинин В. Г. Писания... С. 101, № 48; С. 102, № 50.

<sup>56</sup> Юхименко Е. М. Новые данные... С. 170.

<sup>57</sup> Леонтий Федосеев сообщал на Выг: «Саморучная написания юзнича отсылаю в Питер ко Андрею Д[ионисиеви]чю» (Там же).

<sup>58</sup> ГИМ, Хлуд. 100д, л. 360.

<sup>59</sup> Там же, л. 361 об.

<sup>60</sup> Там же, л. 362 об.

многоскорбными волнения томящуюся утробу. Внимаю плачевными точении окропляющееся лице. Но что скорблю и скорбим, что, сердце, мятешися, что, ум, смущаешися. Вскую прискорбна еси, душе моя, вскую смущаеши мя». <sup>61</sup> В письме Андрей Денисов утешает и себя, и своих адресатов, призывает их уповать на Бога. И все-таки тревога за судьбу брата не проходила; особенно это чувствуется в заключительной фразе послания: «Пространнее же во общем письме, в скорби оставшиися, написах». <sup>62</sup>

Андрей Денисов в своих письмах к Семену, видимо, старался скрыть от брата охватившую его скорбь. Иное дело была сестра. До Семена Денисова дошли слухи о том, как сильно сокрушалась по поводу его заточения Соломония (быть может, она и сама писала ему об этом). Упоминание об этом вошло даже в «Историю Выговской пустыни»: «Тогда она Соломония в то во все время вельми печаловашеся безмерною печалию о брате своем, понеже его вельми любляше паче прочих и от той безмерной печали скорбь себе и болезнь притяжа». <sup>63</sup> Семен очень беспокоился за сестру; он писал ей из заключения: «Молю тя убо, о любезная ми сестро, щедротами Божиими не вдати себе во излишния болезней печали и присная рыдания за мое невольное заключение... Горко разлечение, но Богу умило-сердившуся, сладостнейше явится совокупление. Болезнено ти мое во узак томление, но з благодумиеш претерпевшу ми грехов отпущение будет. Долгость ли моего заключения опечалает тя, но продолжайшия моя безчисленныя грехи очистити мой Владыка и смирити сердце мое... Боиши ли ся смерти моя и от здешних скорбнаго и нужнаго разлучения, яко утешающих тя в скорби оскудевши, не ужасайся: без Божия промысла ничто же содеется люто...». <sup>64</sup> В своей печали Соломонии следует искать заступничества у Бога, Богородицы и всех святых, но, кроме того, пишет Семен: «Имаши отца — единоутробнаго тебе и мне света милостивейшаго братца, отечески и паче о нас пекущагося. Имаши брата, имаши сердоболи и сродники и благополезныя убо, и случившемуся над мною чесому не восплачи, но паче великодушне понеси». <sup>65</sup>

Испытывая беспокойство за сестру, Семен обращается и к другим лицам — «сердоболям и сродникам» — с просьбой утешить Соломонию. В послании на Выг от 4 марта 1714 г. Семен делает приписку, адресованную Петру Прокопьеву: «Ты же, о прелюбезный сердоболу, наисладчайший сродниче П[етр] П[рокопьев]ич, не забуди многопечалныя и горкоболезненныя моя С[оломонии], твоя же сродницы. Буди печали утешение, рыданию веселие, немощи жезл, напасти кров, от всякия злых случений не имущия, камо прибегнути в настоящее время». <sup>66</sup> 25 августа 1714 г. Леонтий Федосеев сообщал на Выг, что Семен в своих довольно частых письмах к нему из темницы «молит... грамоточками сестру С[оломонию] Д[ионисьевну] увещавати, дабы не излишествовала, рече, о мне (т. е. Семене. — Е. Ю.) печальми». <sup>67</sup>

Во время заточения Семена Денисова в новгородской тюрьме не прерывалась его духовная связь с Петром Прокопьевым. 20 апреля 1714 г. Петром Прокопьевым от лица всей выговской братии было написано пос-

<sup>61</sup> РГБ, ф. 98, № 1992, л. 119 об.

<sup>62</sup> Там же, л. 120 об.

<sup>63</sup> Филиппов И. История... С. 260.

<sup>64</sup> РГБ, ф. 98, № 1992, л. 158 об.—159.

<sup>65</sup> Там же, л. 160.

<sup>66</sup> Там же, л. 154 об.—155.

<sup>67</sup> Юхименко Е. М. Новые данные... С. 170.

вание Семену Денисову.<sup>68</sup> Это сочинение не носит частного характера, но и в нем иногда прорываются личные чувства автора. На Выгу распространились слухи о смерти Семена Денисова («о в коликия печали впадохом, о коликия скорби нас постигоша, о коликими копии прободается наша утроба»);<sup>69</sup> позже это известие не подтвердилось: «О коликими распалении сердечными лобызавше и печальными и радостными слезами покропивше и, яко ненадежная нам уже николи же быти получивше, Богови благодарение из глубин душевных воздавше», — восклицает Петр Прокопьев.<sup>70</sup> Несмотря на радостные вести, выговцы понимали, что положение Семена Денисова оставалось неопределенным, поэтому Петр Прокопьев завершает свое послание просьбой: если Семену будет суждено перейти в жизнь вечную и предстать перед вышшим судом, то помянуть «отец своих и братию и сродных и единоплеменных, с ними же и совозрасте, и совоспитася».<sup>71</sup>

Семен Денисов ответил на это послание Петра Прокопьева небольшим письмом («моему пржежеланному молитвеннику и к Богу ходатаю»). «За вся же толико многая, — писал Семен из заточения, — тако великая подвижания, моления, слезы и рыдания малейшими и ничтожными чрез сие писанейце гласы благодарствую и хвалословлю, целую молитвопредстоятельныя стопы, руце и самая молитвы честною устну твоею, поклоняюся, припадаю, усугубляю и умножаю».<sup>72</sup>

В ночь с 7 на 8 сентября 1717 г. Семен Денисов бежал из тюрьмы.<sup>73</sup> Как свидетельствует «Житие Симеона Дионисиевича», Семен, «бояся о себе взыскания», не мог сразу вернуться в общежительство и около полугода прожил в Москве,<sup>74</sup> на Выг он возвратился только в феврале—марте 1718 г. Но и на Выгу Семен жил «во укрьвательствах... у брата своего Андрея немалое время, всякую помощь в его правительстве учиняя, в советах ему помощник велий бываше».<sup>75</sup> Одновременно Семен Денисов занимался самообразованием и совершенствованием литературного мастерства.

Из выговской истории известно несколько примеров сотрудничества Андрея и Семена Денисовых на писательском поприще. В 10-е гг. XVIII в. Семен «по умолению же отец, паче же по принуждению брата Андрея», принялся за сочинение «Истории о отцах и страдальцах соловецких».<sup>76</sup> Видимо, многие выговцы участвовали в сборе подготывительных материалов к этому произведению, основанному преимущественно на устных источниках. Среди них были и Петр Прокопьев<sup>77</sup> и, безусловно, Андрей

<sup>68</sup> В указателе В Г Дружинина это послание значится как анонимное (Дружинин В Г Писания С 159, № 108) Однако авторство Петра Прокопьева очевидно из текста (послание завершается просьбой «воспоминание творити» «о дерзнувшем написати малое сие начертание недостойном уставщике») В одном из авторских выговских сборников 10—30-х гг XVIII в это сочинение прямо приписывается Петру Прокопьеву «Петрово Из братства к кюзику в Новград» (РГБ, ф 98, № 1992, л 226)

<sup>69</sup> Там же, л 227 об

<sup>70</sup> Там же, л 229

<sup>71</sup> Там же, л 332 об

<sup>72</sup> РГБ, ф 579, № 17, л 33—33 об

<sup>73</sup> Андрей Денисов в послании на Выг по поводу освобождения Семена писал «В ночь, в ню же вы Рождество Пречистыя Богородицы славословите, Пречистая тогда освобождение заключенному произведе» (РГБ, ф 98, № 1992, л 51) Здесь же на полях указана дата «в лето 7226 (1717-е)»

<sup>74</sup> РГБ, ф 17, № 64, л 35 об

<sup>75</sup> Там же, л 36

<sup>76</sup> Там же, л 24 Обоснование датировки памятника см Юхименко Е М Повесть об осаде Соловецкого монастыря Семена Денисова — памятник выговской литературной школы первой половины XVIII в Автореф дисс канд филол наук Л, 1991 С 11

<sup>77</sup> В 1698 г Петр Прокопьев «с товарищи» ездил в Сумский острог, чтобы перенести на Выг останки бывшего соловецкого подьячего Ивана Захарьева (см Юхименко Е М

Денисов, хорошо знавший соловецких выходцев дьякона Игнатия и Геннадия Качалова.<sup>78</sup> «Много пособствовал» Семен Андрею в написании Поморских ответов. При общности литературной школы писательская манера была у каждого своя (об этом в конечном счете свидетельствует и их творческое наследие). В «Житии Андрея Дионисиевича» сохранился рассказ о возникшем между братьями творческом споре: «Егда же благоревностный брат его и ученик Симеон Дионисьевич написау что весьма ревностно, тогда он (Андрей Денисов. — Е. Ю.), прочетше тое, воспрещаше ему, дабы тако не творил».<sup>79</sup>

Семен Денисов посвятил брату целый ряд сочинений. Традиционно на Выгу в день тезоименитства настоятелей им подносились поздравительные слова. Из многочисленных слов, посвященных Андрею Денисову (помимо трех слов, указанных в «Писаниях русских старообрядцев» В. Г. Дружинина, в настоящее время известно еще 7),<sup>80</sup> четыре принадлежат перу его брата.<sup>81</sup> В этих сочинениях, «преизобильно украшенных» по всем правилам выговской литературной школы, Андрей Денисов прославляется как наставник, к которому выговцы, «яко овцы к пастырю, яко ученицы ко учителю, яко дщери ко отцу, яко сироты к питателю, притекающе».<sup>82</sup> Слова на тезоименитство Андрея Денисова, как и вообще выговские слова подобного жанра, могут прибавить весьма немного к характеристике автора и его взаимоотношений с адресатом, поскольку в этих сочинениях редко находят отражение какие-либо конкретные факты или события. Одно из исключений составляет слово Семена Денисова, открывающееся отнюдь не случайным сравнением: «Елико прелюбезна всекрасная весна по зимнем оскорблении... толико всесладостно нам по толиких скорбех, по толиких стужетерпениих келиотеплое упокоение...».<sup>83</sup> Семен Денисов прославляет настоятельские подвиги и личное мужество Андрея, проявленные им после двух сильных

---

Новые материалы... С. 340). Видимо, во время этой поездки и были собраны устные предания об одном из первых соловецких мучеников, которые затем вошли в «Историю о отцах и страдальцах соловецких».

<sup>78</sup> Указание на беседы Андрея Денисова с Игнатием Соловецким, который был его крестным отцом, содержится в «Истории Выговской пустыни» (Филиппов И. История... С. 82). Позже оно было повторено автором «Жития Андрея Дионисиевича» (ГИМ, Увар. 344/527, л. 24 об.). О постоянном общении Андрея Денисова с Геннадием Качаловым писал сам Семен в одном из надгробных слов брату (РГБ, ф. 98, № 682, л. 25 об.).

<sup>79</sup> ГИМ, Увар. 344/527, л. 113 об.

<sup>80</sup> См.: Дружинин В. Г. Писания... С. 128, № 184—186. Три анонимных слова были обнаружены в составе выговских рукописных сборников: 1) Текст: Образ буди верным словом, житием, верою и проч. Словеса сия святаго апостола Павла к Тимофею писаная. Послание 1, гл. 4, стих 12. Нач.: Аще премудрый он муж, всечестнейший господине настоятелю и отче вселюбезнейший... (РГБ, ф. 98, № 425, л. 2—7); 2) Нач.: Преславное днесь благополучия богатство, прекрасное торжествования изобилие... (Там же, л. 13—15; ф. 98, № 682, л. 97—99 об., почерк Мануила Петрова); 3) Пречестнейший отче отцов и премилостивейший наш господине Андрей Денисьевич. Нач.: Светлость настоящего дне светлейшаго тезоименитства твоего... (Там же, л. 112—114).

<sup>81</sup> 1) Нач.: Всекрасное нам позорище, позорище днесь многосветло и пречюдно отверзается... (РГБ, ф. 98, № 425, л. 18—21 об., черновой автограф; № 682, л. 67—72); 2) Нач.: Всемилосердным ти и благодравственным прибытием днесь, всечестнейший имяниниче... (РГБ, ф. 98, № 425, л. 16—17; № 682, л. 94—96); 3) Нач.: Елико прелюбезна всекрасная весна по зимнем оскорблении, всечестнейший и вседражайший наш пастырю и учителю... (РГБ, ф. 98, № 682, л. 91—93); 4) Нач. Красна баху и зело сладостна у премудрых афинеов совершаемая начальствующим именотворительная торжества... (РГБ, ф. 98, № 425, л. 8—10, список с авторской правкой; № 682, л. 100—103 об.). В сборнике из собр. Е. Е. Егорова № 682 слова Семена Денисова переписаны Мануилом Петровым, им же указано и авторство трех последних слов.

<sup>82</sup> РГБ, ф. 98, № 682, л. 92 об.

<sup>83</sup> Там же, л. 91.

пожаров 1727 г.: одного на Лексе 15 мая и на коровьем дворе 27 мая. «Отъяты быша от нас за грехи жилища наша, — пишет Семен Денисов, — но не отъяся благоутробие твоего отечества; опалишася келии, но не опалися твое попечение; пояде пламень одежды и нуждныя потребы, но мужество твое вышше всех страданий пребывает и в скорбех, яко в радости, непоколеблемо воинствует... Ким бо ныне паки устроихомся, аще не твоим присным попечением; ким келейная жилища сладостно восприяхом, аще не твоим отеческим подвизанием, ким перваго упокоения и тишины все-радостно наслаждаемся, аще не твоими благопопечительными поты...».<sup>84</sup> Судя по этому фрагменту, данное слово могло быть поднесено Андрею Денисову в день Андрея Стратилата 19 августа 1728 или 1729 г.,<sup>85</sup> т. е. явилось одним из последних поздравительных слов выговскому киновиарху.

Умер Андрей Денисов 1 марта 1730 г. Здоровье его было, видимо, подорвано именно «всеусердными подвигами» по строительству Лексинской обители.<sup>86</sup> На Выгу обряд погребения и помяновения наставников (в 40-й день по кончине и ежегодно) сопровождался произнесением сочиненных по этому случаю слов. Андрею Денисову посвятили надгробные слова Трифон Петров,<sup>87</sup> Даниил Матвеев,<sup>88</sup> Даниил Викулов,<sup>89</sup> Иван Филиппов<sup>90</sup> и другие выговские книжники.<sup>91</sup> Семену Денисову принадлежат окружающие послание по поводу смерти Андрея, два надгробных слова и вирши.<sup>92</sup>

Первое слово было произнесено при погребении Андрея Денисова 6 марта 1730 г. Это сочинение исполнено острой, еще нисколько не приутихшей боли: «О преизостренныя жалостей стрелы, и адамантская прободающыя болезненно сердца! О многопечалныя преогорчения чаши, исполняющыя горести и жестокия утробы! О рыдания безутешнаго, и бездушныя вещи понуждающаго рыдати!». <sup>93</sup> И хотя Семен Денисов в слове использует множественное число, за литературной формой без сомнения угадываются и его личные чувства: «И что много глаголати. Андреа таковаго лишаемся, о нем же вси живяхом, двизахомся, испытательно содержахомся.

<sup>84</sup> Там же, л 91 об — 92

<sup>85</sup> Из «Истории Выговской пустыни», где подробно описаны труды выговцев по ликвидации последствий пожаров 1727 г (см Филиппов И История С 191—211), известно, что первые кельи были построены «в самую осень, уже по снегу» и всю зиму 1727/28 г шла заготовка строительных материалов, весной и летом 1728 г была возведена часть общественных построек, и прежде всего часовня, полностью монастырь был отстроен лишь летом 1729 г. Таким образом очевидно, что данное слово Семена Денисова не могло быть написано ранее 1728 г.

<sup>86</sup> Андрей Денисов не только организовывал строительство, но и подавал личный пример братии в перевозке бревен, сплаве их по рекам и т п См Филиппов И История С 202, 204, РГБ, ф 98, № 682, л 18 (Семен Денисов Слово надгробное Андрею Денисову)

<sup>87</sup> Дружинин В Г Писания С 228, № 4—5

<sup>88</sup> На это указывал Григорий Яковлев (Яковлев Г Извещение праведное № 6 С 402, № 7 С 489), в настоящее время это свидетельство подтвердилось обнаружением принадлежащего перу Даниила Матвеева черновика слова, ранее считавшегося анонимным (см Дружинин В Г Писания С 129, № 194) БАН, Друж 200 (241), л 116—116 об)

<sup>89</sup> Слово, произнесенное Даниилом Викуловым при погребении Андрея Денисова (см Яковлев Г Извещение праведное № 6 С 402), видимо, не сохранилось

<sup>90</sup> Дружинин В Г Писания С 261, № 3

<sup>91</sup> В Г Дружининим указано несколько анонимных слов См Дружинин В Г Писания С 129—130, № 195—200

<sup>92</sup> Там же С 157, № 97, С 148, № 58, С 150, № 66 Григорий Яковлев при перечислении сочинений Семена Денисова отмечал «стих надгробный брату своему Андрею на два роспева, ему же начало „Приидите, восплачем вси“» (см Яковлев Г Извещение праведное № 7 С 486) У В Г Дружинина стих с таким началом ошибочно отмечен как анонимный (Дружинин В Г Писания С 131, № 200)

<sup>93</sup> РГБ, ф 98, № 1992, л 188 об

Андреа такового, якова другаго не обретається. Андреа единого, ему же инаго подобна не взыскується».<sup>94</sup> Слово завершается обращением Семена Денисова с молением к Петру Прокопьеву («приими... прелюбезнаго тебе и нам киновиарха, близокровнаго и приснаго ти сохрамника»), Дионисию Евстафьеву («Дионисие, всечестнейший многомолитвеннейший старче и общий наш родитель и отче, приими своего любезнаго ти и всежеланнаго сына...»), Мемнону, Андрею Стратилату.<sup>95</sup>

8 марта 1730 г. Семен Денисов написал окружное послание, сообщая «отцем и братьям... во трудех и службах повсюду трудоподвизающимся», подробности о смерти и погребении Андрея. В описании последних дней жизни выговского киновиарха Семен старался скрыть свою скорбь, лишь в заключении у него вырывается: «Нас отвсяду сиры до конца, убоги и умилены и еле дышущия от скорби остави».<sup>96</sup> Глубокая печаль чувствуется в словах, завершающих описание «многоплачевного погребения»: «Мы же ныне отвсяду стеснени суще, отвсяду печалию несносною окружени, отвсяду сетования вретischem одеяни и, что сотворити, не знаем, что ли содействовати, недоумеем. ...И на каждую вещь, на каждое место смотряще, все без лепоты, все безобразно показується. Обновляем вопль, приплодствуем рыдание, умножаем слезы...».<sup>97</sup>

Позже, возможно, на 40-й день, было написано Семеном Денисовым еще одно слово, посвященное Андрею. Как и в двух предыдущих сочинениях, Семен подчеркивает, что смерть старшего брата — это больше, чем его личная утрата, это восполнимая потеря для всей пустыни («единого того и таковаго имуще, едини внезапно лишихомся»). Основное содержание слова составляют воспоминания о жизненном пути Андрея Денисова, причем сообщаемые здесь подробности о его частной жизни и отдельных чертах характера свидетельствуют о том, что произведение написано человеком близким, делившим с Андреем трудности и заботы. «Печаль ли когда приходяше, — пишет Семен Денисов, — но оного великодушия не стираше; скорбь ли и болезнь обимаше, но мужества тому не соотимаше, не низлагаше твердости, не одолеваше храбрости».<sup>98</sup> Особо Семен подчеркивает целомудрие Андрея: «Какова же опасность того целомудрия, коль презирядно в нем блисташе, яко никогда же его опроставшася, никогда забывшася видети бяше: солнце не виде во едином хитоне, келия не узре его во едином свитце ишедша, ниже сожителие келейнии во всю жизнь оного усмотреша. Рука женска тому прикоснутися никогда же, кроме великия немощи и сия престарелых; ниже оного рука, всем опростася, главе женстей прикоснутися когда, да реку и малых детей. Не приближися к нему лице женское в седении или в беседе, кроме своих присных, аще и часто за попечение с ними бяше, но опасность оного присно с ним цветяше и всекрасно соводворяшася. Свидетели сему — в киновиях соживущии, в путех тому сошествующии».<sup>99</sup>

В словах Семена Денисова в гораздо большей степени, нежели в сочинениях других выговских авторов, нашли отражение личные воспоминания об Андрее Денисове. Даже в словах Трифона Петрова, также глубоко переживавшего смерть Андрея (Трифон Петров был одним из его учеников, в настоятельство Андрея после смерти Петра Прокопьева в 1719 г.

<sup>94</sup> Там же, л. 189.

<sup>95</sup> Там же, л. 193—194 об.

<sup>96</sup> Там же, № 425, л. 56.

<sup>97</sup> Там же, л. 58 об.—59.

<sup>98</sup> РГБ, ф. 98, № 682, л. 27—27 об.

<sup>99</sup> Там же, л. 26—26 об.



исполнял обязанности выговского уставщика), трудно найти свидетельства их личного общения.<sup>100</sup> Но эти слова подтверждают, что родственные отношения не рассматривались на Выгу как нечто противоречащее основам старообрядческого общежития. Над гробом Андрея Денисова Трифон Петров обращается к его ближайшим родственникам: «Что же к вам, присная Андреова брата, и к тебе, едиnorodная сестро, пригласим? Ваши души не требуют от словес бодения, ибо внутрь оружие страсти сродства пройде душа ваша, внутрь копие болезни южичества прободе сердца ваша, внутрь остен, умножающий слезы братоболения, пронзе ятра ваша, внутрь вся силы естественныя ваши со естественныя вам сердечныя силы брато-разлучением вострепеташа, яко огнем воскипеша. О болезней! О скорбей, о жалостей! О плачев и сердечных дрганий!».<sup>101</sup> Глубокое горе братьев и сестры Андрея рисует Трифон Петров и в «Плаче церкви над пастырем»: «Ах, южиков твоих огонь пожаления и внутрения моя силы истаявают. Понеже ин (имеется в виду Семен. — Е. Ю.), яко горлица смертно язвена и сердцем люте болящи, надгробная твоему святопочитию жалостне клицает. Другий (т. е. Иван. — Е. Ю.), тяжко рыдая твоего разлучения и болезнию въздыхания внутренних збоден, яко совочищ, крыется, света зрети терпети не может. Сестра и прочии вси, пламенем жалости по тебе разжени, единою твоею памятию подгнещами присно, воплегласием прочее, яко изумленнии кокушки кукуют, вси же обаче окианом слезы источают, пельнем горести уста помазуют, смертным дыханием перси умягчают».<sup>102</sup>

После смерти Андрея Денисова Семен заменил брата на посту настоятеля. Сестра Соломония «бысть ему в правлениях великая помощница»: «... всегда его видя обремененна в скорбех и печалех обуреваема и печалию снадешся, всегда ему в правлении в своем монастыре помогаше и правяше, и советоваше ему всегда благая о правлении».<sup>103</sup> В начале февраля 1735 г. Соломония, находясь на коровьем дворе на Выгу, тяжело заболела: «... брат же Симеон вельми плакаше и скорбяше, великою печалию объят».<sup>104</sup> Перед самой смертью (18 февраля) она простилась с братьями Семеном и Иваном. Погребли ее на Лексе. Со слов Ивана Филиппова известно о «великой печали» Семена в связи со смертью сестры.<sup>105</sup> Из надгробных слов, посвященных Соломонии, известно лишь одно, принадлежащее Василию Данилову Шапошникову.<sup>106</sup>

На два года пережил Соломонию младший из братьев — Иван. Из Москвы в монастырь он вернулся «хворой» в 1718 г. и сначала жил с братьями в одной келье, но позже перешел жить в пристроенный к келье

<sup>100</sup> Трифон Петров по-разному относился к братьям Денисовым. К старшему брату он, без сомнения, питал любовь и уважение. Отношения с Семеном были более сложными. Видимо, еще при жизни Андрея они обменивались поздравительными словами по случаю тезоименитства (слово Трифона Петрова указано В. Г. Дружининым. См.: Дружинин В. Г. Писания... С. 229, № 8. Два слова Семена Денисова было обнаружено в составе авторского выговского сборника 20—40-х гг. XVIII в.: РГБ, ф. 98, № 682, л. 137—138, 139—140). Возникший после смерти Андрея Денисова между новым настоятелем — Семеном — и уставщиком конфликт на почве некоторых уставных положений вынудил Трифона Петрова переселиться в Боровский скит. Перед смертью Семен Денисов хотел видеть Трифона Петрова своим приемником на посту настоятеля (о чем просил его в письме), но тот отказался.

<sup>101</sup> РГБ, ф. 236, № 207, л. 22 об.—23.

<sup>102</sup> Там же, л. 44—44 об.

<sup>103</sup> Филиппов И. История... С. 260—261.

<sup>104</sup> Там же. С. 261.

<sup>105</sup> Там же. С. 262.

<sup>106</sup> См.: Юхименко Е. М. Неизвестный выговский писатель XVIII в. Василий Данилов Шапошников и «Сказание о преставлении Симеона Дионисиевича» // ТОДРЛ. Л., 1993. Т. 46. С. 441—452.

чулан, откуда выходил крайне редко, только ради «великой нужды или какова случая. И со своими для свидания редко исходя и, поговорив мало, и отхождаше».<sup>107</sup> Осенью 1736 г. Семен, «видя его великую нужду», по совету с соборными «поставиша к тем же сеням новую малую келию, чтоб ему особь волнее на келию выходить».<sup>108</sup> Но Иван не переселился сюда ни осенью, ни зимой, а в конце апреля его болезнь обострилась. Чувствуя приближение смерти, Иван Денисов пошел «к своим сродницам свидатися или проститися, тогда бо оные с Лексы приехали на коровой двор», «дабы они к нему не просилися ходити в братской монастырь для братской огласки и целомудрия».<sup>109</sup> На этом недалежном пути силы оставили Ивана, и братия под руки отвели его назад в келью. Болезнь прогрессировала, вскоре начался бред. Семен, «види его в какой великой скорби, вельми изнемогше и тужаше о его скорби вельми».<sup>110</sup> Умер Иван Денисов в ночь на 3 мая 1737 г.; его похоронили рядом с отцом, и «брат его Симеон постави на обоих киот един и на киоте крест».<sup>111</sup> Надгробных слов, посвященных Ивану Денисову, неизвестно.

Помимо детей Дионисия Евстафьева на Выгу жили его родная сестра старица София,<sup>112</sup> внучатые племянники Петр, Феврония, Иван и Татьяна Прокопьевы. История этой семьи тесно переплетается с историей рода братьев Денисовых. Новонайденные литературные памятники дают возможность на примере первого выговского уставщика Петра Прокопьева и его близких за строгими монастырскими порядками также увидеть теплоту родственных чувств, подкреплявшихся взаимной заботой и духовной близостью.

Отец Петра Прокопьева, приходившийся родным племянником Дионисию Евстафьеву,<sup>113</sup> был женат дважды. От первого брака с Евфросиньей (в иночестве Екатерина) у него был сын Петр (родился около 1677 г.) и дочь Феврония, от второго брака — Иван, Татьяна и Агриппина. Младшее поколение семей Дионисия и Прокопия росло и воспитывалось вместе (в письме Семену Денисову перед смертью Петр Прокопьев писал о своих сестрах Февронии и Татьяне: «Сии же мои сироты и сродницы вам и сродницы ближнии, и вкупе совозрастохом»)<sup>114</sup> Петр «от младенчества священным книгам и древнему благочестию научен баше».<sup>115</sup> Его крестным отцом был Андрей Денисов,<sup>116</sup> крестной матерью Ивана Прокопьева была Соломония Денисова.<sup>117</sup>

В «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова сообщается, что Петр Прокопьев «пришед убо в Выгорецкую пустыню еще вельми млад,

<sup>107</sup> Филиппов И. История... С. 300.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же. С. 301.

<sup>110</sup> Там же. С. 302.

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> Там же. С. 360.

<sup>113</sup> ГИМ, Востр. 1220, л. 358—358 об. Цитируемое нами «Слово надгробное Петру Прокопьевичу» было опубликовано И. Д. Беляевым (Беляев И. Д. Слово надгробное блаженный памяти боголюбивому Выгопустынного общежителства еклисиарху Петру Прокопьевичу, сочинено того же общества господином Андреем Дионисиевичем // Русская старина. СПб., 1879. Т. 26. Ноябрь. С. 524—537), но в этой публикации допущен очень большой пропуск (около 10 листов размером в 8°), поэтому мы пользуемся одним из ранних списков, входящим в состав авторского выговского сборника 20—40-х гг. XVIII в. (ГИМ, Востр. 1220, л. 352—383 об.).

<sup>114</sup> ИРЛИ, собр. Заволоко, № 3, л. 90 об.

<sup>115</sup> ГИМ, Востр. 1220, л. 359.

<sup>116</sup> ИРЛИ, собр. Заволоко, № 3, л. 87.

<sup>117</sup> РГБ, ф. 236, № 207, л. 185.

яко девятнадцати лет (т. е. около 1692 г. — Е. Ю.), последи и сестру свою Февронию не за долгое время вывезе с Повенца, младу сушу, на Рязань, на старой завод, еще на сем месте не зачали жити (т. е. до осени 1694 г. — Е. Ю.), а после и брата малаго Ивана, такожде и другую сестру последи же Татиану привезе».<sup>118</sup> Когда умер отец Петра Прокопьева, точно неизвестно, возможно еще в конце XVII в.<sup>119</sup> После переселения Петра с братом и двумя сестрами на Выг в миру остались его мачеха и младшая сводная сестра Агриппина. Хотя позднее они, видимо, бывали на Лексе, навещая Татьяну (об этом упоминает в одном из писем Иван Прокопьев),<sup>120</sup> но тесного общения между ними не существовало.<sup>121</sup> Уход в пустынь приводил к разрыву родственных отношений с оставшимися в миру, но тем сильнее были родственные узы, «родственная любовь», связывавшие тех, кто предпочел старообрядческое общежитие «единодомовой» жизни в миру.

Пожалуй, самым ярким памятником, подтверждающим высказанное выше предположение, являются четыре письма Ивана Прокопьева к тетке Соломонии Денисовой и сестрам Февронии и Татьяне. Эти послания, написанные с дороги в Сибирь в начале XVIII в.,<sup>122</sup> полны горьких сетований на разлуку с близкими людьми: «А ныне я тебе извещаю всемогущим Богом, что уязвихся вашею любовью и зело скорблю, что разлучихся от вашево пребывания и сожития постнаго», — пишет Иван старшей сестре Февронии.<sup>123</sup> И младшей Татьяне: «Болит мое сердце и печалию сдается о разлучении вашего сожития и пребывания».<sup>124</sup> Особенно тоскует Иван о

<sup>118</sup> Филиппов И. История... С. 158.

<sup>119</sup> На основании рассказа Андрея Денисова можно заключить, что в 1719 г. Прокопия уже не было в живых (ГИМ, Востр. 1220, л. 358 об.).

<sup>120</sup> РГБ, ф. 236, № 207, л. 182 об.

<sup>121</sup> Упоминания о мачехе и единокровной сестре Агриппине не находим даже в завещаниях Петра Прокопьева, вспомнившего перед смертью всех близких ему людей.

<sup>122</sup> Датировка писем Ивана Прокопьева представляет определенную трудность. Если довериться указанию письма 3 (мы пользуемся нумерацией писем, данной нами при их публикации в Приложении к настоящей статье) на то, что 5 февраля была среда, то, следовательно, 15 февраля должно было быть субботой, а 16 февраля — воскресеньем сырной недели; таким образом, Пасха должна была приходиться на 6 или 5 апреля. С 1694 г. (начало общежития на Выгу) по 1719 г. (год смерти упоминаемого в письмах Петра Прокопьева) Пасха на эти числа не приходилась. Другая хронологическая привязка имеется в письме 4: «Я по се число месяца февраля в 15 день доехал до Устья», и далее: «А доехали мы до Устья на масленицы в среду и тут жили и заговели и во вторник первопостной поехали с Устья на Устюг». Вполне возможно, что текст этого письма дописывался. Очевидно, оно писалось между средой сырной недели и вторником первопостной, тот и другой день мог приходиться на 15 февраля. Таким образом, проводы масленицы должны были быть между 13 и 19 февраля. Из всех возможных вариантов наиболее вероятными нам представляются три: 1702, 1708 и 1713 гг., когда воскресенье сырной недели приходилось на 15 февраля, а соответственно 5 февраля был четверг. Вполне возможно, что Иван Прокопьев мог ошибиться на один день недели, тем более что письмо 3 писалось не сразу: «По се число месяца февраля в 4 день в живых обретаюсь...», и далее: «Писавый... наскоре в 5 день февраля месяца в среду поутру, а на вечер в дорогу поехали...». Другие возможные варианты: 1697, 1699, 1705 и 1710 гг., но 5 февраля приходилось в них на пятницу, воскресенье или понедельник; такая ошибка Ивана Прокопьева маловероятна. Как нам представляется, поездка Ивана в Сибирь связана с предпринимающимися выговцами в голодные годы (1705—1712) поисками плодородной земли. Кроме Поморья «искаша и в понизовых, и в Сибирских краях, но тамо хотя и есть, точию удалело от сих мест в дальном разстоянии» (Филиппов И. История... С. 138). Эти поиски завершились приобретением в Каргопольском уезде на реке Чаженге плодородной земли, где в 1710 г. выговцы построили кельи и стали распахивать пашню (Там же. С. 138—139). Таким образом, наиболее вероятно, что письма Ивана Прокопьева относятся к 1708 г.

<sup>123</sup> РГБ, ф. 236, № 207, л. 188—188 об.

<sup>124</sup> Там же, л. 182 об.

своей родной сестре Татьяне. Удивительно разнообразны обращения к ней: «превозлюбленной и превозжеленной и единоюлюбвней прекрасней голу-бушке, забытию всем скорбным моим, свету очима моима и гласу сладко-поющему моему», «прелюбезная сестрица», «веселие и утехо души моей». Все дошедшие до нас письма Ивана Прокопьева пронизаны заботой и попечением о Татьяне. Он просит в письме Соломонию Денисову: «Пожалуй, моя государыни матушка, побереги и поучи сестрицу мою Татиану Прокопьевну и всякой ея недостаток на себе понесите... И ты, государыни матушка, утешай ея, чтоб не тужила о мне».<sup>125</sup> В письмах к Февронии также содержится просьба «Татьянушку сестрицу писать поучить».<sup>126</sup> Поучая Татьяну жить «во страхе Божии, и в чистоте, и в целомудрии, и в послушании», Иван Прокопьев добавляет: «Да пожалуй... голубушка сестрице Татьяна Прокопьевна, поучись писать, Господа ради молю твою любовь. А ныне я братцу (т. е. Петру Прокопьеву. — Е. Ю.) писал с любовью и со слезами, чтоб тебе поучил писать, и ты подщиь сама поучитися».<sup>127</sup>

Среди многочисленных трудов Петра Прокопьева на благо старообрядческого общежития у него находилось время и для попечения о своих сестрах и брате. Как свидетельствует Иван Филиппов, он сам обучил их грамоте и церковному пению.<sup>128</sup> Перед смертью Петра Прокопьева не оставляли мысли о Февронии и Татьяне (брата Ивана уже, видимо, не было в живых),<sup>129</sup> заботой о них проникнуты последние его сочинения.

«Скончание дней» Петра Прокопьева подробно описано Андреем Денисовым в посвященном первому выговскому уставщику надгробном слове.<sup>130</sup> Петр Прокопьев «зело изнеможе телесными удами» еще в 1715 г. Это было трудное для Выга время, когда сидел в заключении Семен Денисов. Позднее, в 1718 г., был взят на Петровских заводах Даниил Викулов. Петр Прокопьев беспокоился за судьбу общежития, каждый день «всецерковне и келлейне» он возносил молитвы к Богу «о разрешении всецерковных злых и о избавлении нападваемых церковных удов, не оставляя же церковных службы по уставу исполняти, аще не можаше когда стояти, седением отраду немощным удом дея, обаче службу церковную исправляше».<sup>131</sup> Выговский уставщик особо просил в молитвах Бога, «да не возмет души его от тела в таковое печальное расхищение, но да милостивно соберет уды церковныя».<sup>132</sup> Этому молению суждено было сбыться: в 1718 г. вернулись на Выг Семен и Иван Денисовы, вскоре после ареста был отпущен и Даниил Викулов.

В отсутствие Андрея Денисова Петру Прокопьеву приходилось ведать всеми делами пустыни: «...и в толицей немощи и печалех не оставляше усердия в строениих братственных: свидетель попечения и трудов его столовая братская, ограда окрест преставльшихся отцев и братии, бревна

<sup>125</sup> Там же, л. 185 об.—186.

<sup>126</sup> Там же, л. 187 об.

<sup>127</sup> Там же, л. 181 об.—182.

<sup>128</sup> Филиппов И. История... С. 157, 158.

<sup>129</sup> Так заставляет думать отсутствие упоминания об Иване в предсмертных завещаниях Петра Прокопьева. В «Истории Выговской пустыни» Иван Прокопьев упоминается лишь однажды в связи с приходом на Выг (Филиппов И. История... С. 158).

<sup>130</sup> Это описание составляет основное содержание отрывка, пропущенного в публикации И. Д. Беляева, поэтому мы считаем возможным обратить внимание на этот чрезвычайно интересный фрагмент слова Андрея Денисова (в «Историю Выговской пустыни» данные сведения не вошли).

<sup>131</sup> ГИМ, Востр. 1220, л. 371 об.

<sup>132</sup> Там же, л. 373.

на новый молитвенный храм, самого его с братиею подвизание и немощным телом сих древес сечение».<sup>133</sup>

Петр Прокопьев задолго почувствовал приближение смерти. За полтора-два года, готовясь «в вечный он и страшный путь пойти», он выкопал себе могилу и сделал гроб.<sup>134</sup> В страстную седмицу 1719 г. Петр Прокопьев «у отца духовного покаянием поновился»,<sup>135</sup> в Великую субботу причастился «великаго великих даров дара, от отец древних у него восприятаго и с великим говением соблюдаемаго».<sup>136</sup> Несмотря на болезнь, как уставщик он вел пасхальную службу, во время которой ему было знамение близкой кончины. Всю Светлую седмицу «на одре препроводи, молитву творя и с братиею и сродники прощаяся и прощая всех».<sup>137</sup> За два дня до смерти ему был глас, известивший «по дву днеш отсюду отшествие».<sup>138</sup> Андрей Денисов в надгробном слове подробно описывает «тихое и кроткое преставление» Петра Прокопьева, случившееся 25 апреля 1719 г.

Перед кончиной Петр Прокопьев успел написать несколько духовных завещаний. Все они дошли до нас в автографах. Помимо распоряжений о своем келейном имуществе<sup>139</sup> Петр Прокопьев «написа при смерти своей письмо ко всем отцем и братьям и в другой монастырь матерем и сестрам».<sup>140</sup> Свидетельством исключительной заботы Петра Прокопьева о своих сестрах Февронии и Татьяне стали обращенное к ним духовное завещание<sup>141</sup> и послание к Семену Денисову.<sup>142</sup> Публикуемое в приложении к статье завещание писалось Петром Прокопьевым незадолго перед смертью (почерк автографа нетвердый); автор обращался к тексту не один раз, об этом свидетельствует резкое изменение почерка (л. 152 об., 154 об.) и цвета чернил. Петр Прокопьев наставляет сестер «всячески хранити» «чистоту же телесную и сердечную и умную».<sup>143</sup> В этом документе сухие статьи выговских уставов преломляются в пронизанное братской любовью и заботой наставление. «И се ныне разлучаюся от вас, моих присных и любезных. О горкаго сего и болезненнаго часа! О болезненнаго сего моего от вас

<sup>133</sup> Там же, л. 372 об

<sup>134</sup> Там же, л. 374 об Об этом упоминает и Иван Филиппов См Филиппов И История С 159

<sup>135</sup> ГИМ, Востр 1220, л. 374 об На Выгу духовным отцом Петра Прокопьева сначала был инок Корнилий, умерший 21 марта 1695 г (Там же, л. 364 об), затем инок Варлаам (см ИРЛИ, собр Заволоко, № 3, л. 86)

<sup>136</sup> ГИМ, Востр 1220, л. 374 об—375

<sup>137</sup> Там же, л. 376—376 об

<sup>138</sup> Там же, л. 376 об

<sup>139</sup> ИРЛИ, собр Заволоко, № 3, л. 87—88 об (Дружинин В Г Писания С 238, № 7)

<sup>140</sup> Филиппов И История С 156 Послание к выговским отцам и братьям также сохранилось в составе сборника И Н Заволоко ИРЛИ, собр Заволоко, № 3, л. 82—86 об (Дружинин В Г Писания С 238, № 6), послание к инокиням Лексинской обители, не вошедшее в указатель В Г Дружинина, было обнаружено в составе авторского выговского сборника первой половины XVIII в из собр А Н Попова (РГБ, ф. 236, № 207, л. 172—173 об.)

<sup>141</sup> Это сочинение было указано В Г Дружининым по единственному дефектному списку XIX в (см Дружинин В Г Писания С 237, № 1), содержащему лишь самое начало произведения Автограф завещания сохранился в сборнике из собр А Н Попова (РГБ, ф. 236, № 207, л. 151—160) Обращает на себя внимание то, что предсмертное послание Петра Прокопьева на Лексу, его завещание сестрам и письма к ним Ивана Прокопьева вошли в один и тот же сборник Видимо, эти документы хранились все вместе у сестер Петра и Ивана Прокопьевых

<sup>142</sup> ИРЛИ, собр Заволоко, № 3, л. 89—90 об (Дружинин В Г Писания С 238, № 5)

<sup>143</sup> РГБ, ф. 236, № 207, л. 151 об

разлучения!» — восклицает Петр Прокопьев.<sup>144</sup> Две скорби одолевали составителя завещания: «како возмогу прейти лютая воздушная мытарства», «вторая же: да како вас оставлю zde плавати в широцей сей житейстей пучине, в треволнениях сих, не окиянских, но адских, преглубоких сих и зложотных, многопрелестных и многообразных».<sup>145</sup> Петр Прокопьев поручает сестер заботам Андрея, Семена и Соломонии Денисовых, «яко ближним вашим ужиком, и добродеем, и премудрым, и разумным, и боголюбцем», а также «брату», «другу» и «недалному сроднику» Трифону Петрову.<sup>146</sup> Петр Прокопьев предчувствует, как глубока будет скорбь сестер после его кончины: «...о коль великия и неутешныя пролиете слезы, мое разлучение не терпяще и сиротство свое беззаступное помышляюще. Сего ради вас сим моим последним писанием наказую, сие мое малое начертание во утешение вам оставляю, да не горше плачете и не чрезмерне рыдаете, да не печалию zelно уязвите свое сердце».<sup>147</sup>

С заботой о сестрах связано и предсмертное послание Петра Прокопьева Семену Денисову. К «ближнему во ужицех», «ближнему сердоболу» обращает Петр свою последнюю просьбу: «Да сирот моих сестр не покинеши их безнадежных, да не оставиши их безпомощных, да не отринеши их от своего промышления, да попечешися о всяких их нуждах, наипаче же о спасении их душевном и чистоте их телесной. Снабдитель и хранитель им по Бозе буди. В скорбех их да поможеши им. В печалех их да утешиши их. И в сей великой напасти их и туги нестерпимой, еже о моем разлучении хотят пострадати, неисцелную их сердечную язву да исцелиши своими сладостными и благонадежными глаголы».<sup>148</sup> Еще Петр Прокопьев просит Семена увещать Андрея и Соломонию, «да милостиви к ним будут и да не оставят их скитатися и сиротами, но да под покровом благосердия вашего храними да будут».<sup>149</sup> В этой связи Петр Прокопьев замечает: «И доколе мне еще и живу сушу, велика ваша милость к ним бысть. Ныне же паче молю вас благоутробным вам к ним быти и любовь показати».<sup>150</sup>

Большую часть своих келейных книг и икон Петр Прокопьев завещал сестре Февронии: Устав малый, «по коему службу церковную исправляю», Ирмосы, Октай с обиходом, Праздники, Цветник аввы Дорофея, сборник, в котором «писаны Ниловы главы и из Зерцала, и Зосимина о ярости, и иное», Евангелие, «книжица малая служба и слова апостола Петра», Синодик малый, створы тройные, складень с изображением апостола Петра, «крест медной с затворцами».<sup>151</sup> Для Татьяны предназначались три книги: Псалтырь малая с обиходом, «что сестра (видимо, Феврония. — Е. Ю.) писала и иныя писцы», Святцы малые «московский переплет», сборник о страшном суде с житием Василия Нового.<sup>152</sup> «Аще ли Татяяна умрет, — замечает Петр Прокопьев, — то сестры моей Февронии».<sup>153</sup> Андрею Денисову Петр Прокопьев отказал книгу Исаака Сирина в четверть («что сестра мне писала»); Семену Денисову — створы большие тройные («аще ли не будет его в жизни сей, и то Андрею Денисьевичю и Соломонии Денисьевной»); Соломонии —

<sup>144</sup> Там же, л. 154 об.

<sup>145</sup> Там же, л. 155.

<sup>146</sup> Там же, л. 155 об.

<sup>147</sup> Там же, л. 156.

<sup>148</sup> ИРЛИ, собр. Заволоко, № 3, л. 89 об.—90.

<sup>149</sup> Там же, л. 90 об.

<sup>150</sup> Там же.

<sup>151</sup> Там же, л. 87—88 об.

<sup>152</sup> Там же, л. 87 об.

<sup>153</sup> Там же.

сборник в четверть с Повестью о Варлааме и Иоасафе; Трифону Петрову — крест, «что написано на нем распятие со святынею», и створы с двенадцатыми праздниками.<sup>154</sup> Из содержания этого завещания очевидно, что Петр Прокопьев не забыл ни одного из своих родственников, проживавших на Выгу, но именно старшая сестра Феврония, хорошо знавшая грамоту и церковное пение (для нее предназначены Устав и три певческие книги), занимавшаяся перепиской книг, была самым близким Петру человеком: ей завещаны сборник со службой и посланиями апостола Петра (возможно, составленный самим Петром Прокопьевым) и медная икона с изображением небесного покровителя выговского уставщика.<sup>155</sup>

Выговская рукописная книжность сохранила два надгробных слова, посвященных Петру Прокопьеву, причем оба написаны его близкими родственниками. Одно из них — знаменитое слово Андрея Денисова 1719 г. Выговское предание зафиксировало историю написания этого слова.<sup>156</sup> По преставлении Петра Андрей Денисов, «понуждает любви», захотел написать «в память его святого жития» надгробное слово, но «только побежден бысть от безмерной по нем жалости, никак не можаше держащую в дражайших своих руках трость произвести в надлежащее руководство, и так многая ю взямаше, да и лаки впрядне опускаше». На девятый день после смерти выговского уставщика вздремнувшему Андрею явился в видении Петр Прокопьев и сообщил, что его причислили к новым мученикам.<sup>157</sup> Это видение вдохновило Андрея Денисова, и им было написано сочинение, явившееся первым в ряду многочисленных слов, посвященных выговским наставникам. В данном слове автор дал краткий очерк ранней выговской истории и на этом фоне показал заслуги первого уставщика пустыни, видимо, поэтому Андрей Денисов довольно сдержан в выражении охватившего его горя; лишь описание благодной кончины Петра Прокопьева заканчивается восклицанием: «Оле, нашего плача тогда! Оле, какво внезапно пострадахом разлучение! Каковыми жалостными стрелами уязвихомся тогда, каковыми печальными язвами уранихомся!».<sup>158</sup>

Через десять лет после смерти Петра Прокопьева («се десятое лето Петра поминаем»), 16 января 1729 г., Трифоном Петровым было написано еще одно слово, посвященное Петру.<sup>159</sup> Оно свидетельствует о том, что и через много лет после смерти первого выговского уставщика очень многое на Выгу заставляло вновь и вновь сожалеть о понесенной утрате: «И яко же терн в пазусс, идеже обратится имущий, убодает, тако и мы вселюбезнаго Петра память имущии, идеже аще обратимся и возрим на того наследие, пожалением убодаемся; церковслужения же онаго чреды и дело службы совершаем — жалостию его убодаемся; священныя ли книги, онаго священными рукама назнаменованныя, прочитаем и предуготвяем — поболением его убодаемся; чины и обряды ли тако церковныя, яко и общежительныя, онаго благословенными персты и тростию начертанныя, созерцаем и ска-

<sup>154</sup> Там же, л. 87—88.

<sup>155</sup> Тезоименитство Петра Прокопьева отмечалось 16 января (см.: РГБ, ф. 17, № 651, л. 1), в день Поклонения честным веригам апостола Петра.

<sup>156</sup> В одном из списков слова на полях сделана приписка: «Сие сам он, отец А[ндрей] Д[ионисиеви]ч, в тожде время поведал неким из братии благоизбранным мужем, от коих сие в предьбудущую им память и написася» (РГБ, ф. 17, № 60, л. 24 об.).

<sup>157</sup> Там же, л. 25.

<sup>158</sup> ГИМ, Востр. 1220, л. 378.

<sup>159</sup> РГБ, ф. 98, № 682, л. 61—66 об. В. Г. Дружининым было указано как анонимное (Дружинин В. Г. Писания... С. 431, № 701). Авторство Трифона Петрова засвидетельствовано выговскими книжниками, включившими список этого слова в авторский сборник 30—40-х гг. XVIII в. (РГБ, ф. 98, № 682, л. 61).

зуем — тугою яже по нем убодаемся; места ли и степени, онаго благотекущую ногу проходя, наступаем — слезяще о нем убодаемся; сень ли онаго, юже той прежде двою лету над могилою, в ней же положитися назнамена, присещаем — горчайшим хлипанием, поминающе его, убодаемся». <sup>160</sup> Трифон Петров упоминает о духовном завещании Петра Прокопьева выговским отцам и братии — «хартийце», «яже нам по смерти того вручися, яже той жив сый своеручно начерта», «которую хартийцу выну пред себе приемлюще, поминая писавшаго, слезами обрысует; которую хартийцу, розгибая и соггибая, поминая сочинившаго, хлипанием содрогающесе, оплакуем; которую хартийцу, прочитая и окончеваая, поминая таковая предсказавшаго, яко копием прободаемся». <sup>161</sup> Завершая свое «горкоплачевное поминание», Трифон Петров обращается ко всей киновии, и «к киновиархам и чредо-держцам», к родственникам Петра Прокопьева, к его сестре Февронии: «Восплачитесе, восплачитесе и вы, о сродницы, и ты, поминаемаго сестро единоутробная, кокушице воплегласная, восплачися». <sup>162</sup>

На примере семьи братьев Денисовых и Петра Прокопьева становится очевидным, насколько тесно вплетались родственные отношения в жизнь Выга. Это был не «казарменный коммунизм», который видели в Выговской пустыни некоторые исследователи, <sup>163</sup> не сухая схема выговских уставов, а многообразие отношений реальных людей. Старообрядческое общежительство стало той благодатной почвой, которая способствовала тому, что идеальные родственные отношения, лишённые «мирской суеты» и подкреплённые родством духовным и служением старой вере, нашли отражение в литературных памятниках. Это даёт возможность за громкими именами, вошедшими в историю Выговской пустыни, увидеть живых людей и за характерным для выговской литературной школы «плетением словес» разглядеть подлинные чувства, двигавшие автором.

Далее по правилам, принятым в ТОДРЛ, публикуются письма Ивана Прокопьева и завещание Петра Прокопьева. Пропущенные буквы и слоги восстанавливаются в квадратных скобках.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### І. ПИСЬМА ИВАНА ПРОКОПЬЕВА

#### 1. Соломонии Денисовой

л. 185 <sup>л. 185 об.</sup> Иже от святаго крещения и от бани порождения воспрѣимницы и по плотскому родству близокровней государыне матушке Соломонии Денисовне недостойный раб и сын родительскаго твоео благословения Иван Прокопьев, пад пре[д] честныя стопы ног твоих, всеусердне прошу благословения и прощения твоео родительскаго в перьвой моей досаде, в непокорстве, и в непослушании, <sup>а</sup> и в злоречии, егда бех младе//нец, прости, моя государыни матушка. Да о сем тебе, родительскому благоутробию, молюся, яко присное твое чадо, точию не позазри моему невежеству и несмысленному разуму и грубости, что дерзнух писати. Пожалуй, моя государыни матушка, побе-реги и поучи сестрицу мою Татяну Прокопьевну и всякой ея недостаток

<sup>а</sup> Испр., в ркп. непослушании.

<sup>160</sup> Там же, л. 63—63 об.

<sup>161</sup> Там же, л. 63 об.—64.

<sup>162</sup> Там же, л. 65.

<sup>163</sup> См.: Арзамасцев А. М. Казарменный коммунизм. М., 1974.



на себе понесите Господа деля, молюся твоей щедрости. Утешайте малодушных, и Павел апостол писа, и ты, государыни матушка, // утешай ея, л. 186  
 чтоб не тужила о мне, но паче радовалась и молила б Господа Бога о мне. А буде Господь даст время на уроки покаяния, всячески любви вашей не забуду, но помолитесь Господеви о мне, грешнем.

И государыни матушке Анфисе поклонись, и прошу ея благословения и прощения, и всем матерем и сестрам поклоняюсь и молитв требую.

За сем даю о Христе целование государыне матушке<sup>6</sup> и униженне низоземне до лица земли кланяюсь.

Писавый из Каргополя месяца февраля в 4 день.

## 2. Февронии Прокопьевне

Превозлюбленной и превозжеленней государыне голубушке, веселию и л. 187  
 утехи души моей и свету очима моима, прелюбезней сестрице Февронии Прокопьевне от последних последний раб и досадник брат милости твоей Иван Прокопьев, рабски униженне пад к честным стопам ног твоих, умилнье со слезами и прелюбезне прощения прошу в моей досаде; а егда бех мал, всякою досадою досадах, бранию, злохулением и злоречием, а егда в возраст // приидох, тогда непокорством, злонравием своим. И о сем паки л. 187 об  
 слезно рыдаю и умилен взор имею, помышляю любовь твою родительскую и слезное рыдание и всякое приветство ко мне, убогому. Да о сем дерзних любви твоей писати. Пожалуй, моя прелюбезнейшая голубушка сестрица государыни Февронья Проко[пье]вна, Татьянашку сестрицу писать поучить Господа ради прошу и молю, дабы твоим ходатайством // к братцу забвению л. 188  
 не быти, и всякие ея недостатки на себя изнесити и всяк скорбен глагол или речь мене ради претерпи. Яко же ко мне любовь показала еси, тако же покажи, моя государыни, и до единоутробных моя сестрицы и своя, и Господа ради поживите в любви и в единомыслии. И о сем молю Господа ради: не плачтитеся мене ради, но паче возслите свою теплую молитву ко Господу и Пречистой его Матере. А ныне я тебе извещаюсь всемогущим Богом, что узавихся вашею любовию и зело // скорблю, что разлучихся л. 188 об  
 от вашево пребывания и сожития постнаго.

За сем даю о Христе целование прелюбезнейшей сестрице Февронье Прокопьевне, униженне мно[го]кратне низоземно кланяюсь.

Писавый из Каргополя месяца февраля в 4 день.

## 3. Татьяне Прокопьевне

Иже из единых утробы произшедшей и единосполением матери нашей л. 181  
 труждышейся, единоутробней и еди[но]кровней, превозлюбленной и превозжеленней и единойлюбовней прекрасней голубушке, забытию всем скорбным моим, свету отчима моима и гласу сладкопоющему моему, прелюбезней государыне сестрице Татьяне Прокопьевне раб и досадник милости твоей и брат Иван Прокопьев, рабски, униженне, всеусердне, прежелательне пад пре[д] честныя стопы // устремившия сих к путешествию гореноснаго пути л. 181 об  
 ног твоих, любезне и жалостне слезами моча персть, прощения прошу о преждебывших мною досад и злб. Да пожалуй, моя государыни прелюбезная сестрица, послушай моево убоговѣ моления, стократне униженне рабски

<sup>6</sup> В окончании слова первоначально было написано и, затем исправлено на е.

кланяющагося, пожалуй, поживи во страсе Божи, и в чистоте, и в целомудрии, и в послушании государыне матушке и сестрице любовно глаголение и любезне сожитие. Да пожалуй, моя прелюбезная единоутробная // голу-  
 л. 182 бушка сестрице Татьяна Прокопьевна, поучись писать, Господа ради молю твою любовь. А ныне я братцу писал с любовию и со слезами, чтоб тебе поучил писать, и ты подшись сама поучитися.

А про мене изволиш напамятовать досадника милости своей во святых своих молитвах и трудах еже к Богу. По се число месяца февраля в 4 день в живых обретаюсь, здрав телом, а душею — Бог весть. И паки молю твою  
 182 об. любовь, охавився о честней твоей выи, лю//безне слезами обливаюсь, поминая любовь твою. Ей-ей, моя государыни любезная сестрице, болит мое сердце и печалию снедается о разлучении вашего сожития и пребывания. Да пожалуй, государыни сестрице, егда Бог принесет матушку к тебе, и ты пожалуй, поклонись от мене и проси от моего лица прощения и благословения родительского и сестрице Агрипине Прокопьевне вели поклонитце. А егда Бог велит мне быти в Сибири, то въскоре возвращуся к вам во обитель: зело жадает душа моя с вами быти и конец благ в добре  
 л. 183 испове//дании получитьи и со отцы положену быти. И паки молю любовь твою, любезная сестрице, помолися Господеви, дабы не отлучену быти молитвеннаго вашего сопребывания, и дабы слышати гласа твоего сладкаго, и видети лице твое светлое, и сподобитися осязати прелюбезную твою выю, и мышца и плесне твои обლობыжу любезне, но еще припадаю и любезне обლობыжу твои нозе. Любезная голубушка сестрице, веселие и утехо души моей, пожалуй, прости в моем невежестве и грубословии, что дерзнул грубо писати. Писал бы<sup>в</sup> много — и от слез не могу писати, а стало время //  
 183 об. кратко зело. Не позазри, государыни сестрице, что въкратце случися писати.

За сем мало пишу и телесне и духовне целование даю, сестрице любезней достождольное преуниженне до земли воспосылаю, многократне всеусердне прежеланне челом бью. Государыне моей тетушке Марине Исаковне niskое поклонение и Мелании Сидоровне поклонение и всем любящим нас по niskому поклону и молитв требую их. //

Писавый Иван Прокопьев, недостойный брат твой, наскоре в 5 день февраля месяца в среду поутру, а на вечер в дорогу поехали, и молитв твоих требую, прелюбезная голубушка сестрице Татьяна Прокопьевна, челом бью.

#### 4. Соломонии Денисовой, Февронии и Татьяне Прокопьевнам

Пречестнейшей госпожи и прелюбезнейшей государыне матушке Соло-  
 л. 179 монии Денисовне преубогий раб и сын твой недостойный Иван Прокопьев, рабски пад пред тобою, прося прощения и благословения твоего желаю и молитв ти требую. И государыням пречестнейшим и прелюбезнейшим и единоутробней и единокровней и еди[но]ютечным господам молебницам теплым о мне Господеви, прекрасным сестрицам Февронье и Татьяне  
 179 об. Прокопьевнам последний раб // и недостойный брат милости вашей Иван Прокопьев,<sup>г</sup> пад к честным стопам ног ваших, благодарствую любовь вашу родительскую,<sup>д</sup> и слезами выю вашу любезне обლობызаю, и к плещем вашим честным припадаю, и молю сестрелюбную и родительскую любовь вашу, еже молити Господа Бога, дабы сподобитися честнаго видения вашего и насладитися сладкия беседы и гласа вашего, сладосне поющаго, и пре-

<sup>в</sup> Дописано над строкой. <sup>г</sup> Испр. автором; первоначально было Прокопьевич. <sup>д</sup> Испр., в ркп. родительскую.

бывания вселюбезне вашего желяю. Да пожалуйста, мои голубушки прелюбезныя // мою сестрицы, поживите в совете и в любви Господа ради, дабы слышати доброе ваше житие и любовь меж вами, радоватися. Хотя аз, окаянный, слабо и страстно житие живу, хощу тщательнаго вашего трудоподвижнаго слышания сподобитися и радования насладитися сестрелюбовнаго.<sup>с</sup> Да про мене изволите во святых своих молитвах воспомянуть. л. 180

И я по се число месяца февраля в 15 день доехал до Устья, жив телом, а душою немощен есмь, и паки от жалости припадаю любезне к ногам вашим, мно[го]кратне, преуниженне, рабски, вселюбезне челом бью. //

А доехали мы до Устья на масляницы в среду и тут жили и заговели и во вторник первопостной поехали с Устья на Устюг. л. 180 об.

И честней матери Анфисы поклоняюсь и благословения ея требую, и тетушке Марине и Мелании с любовью поклоняюсь и целование о Господе духовне и телесне с писмом сим отдаю.

(РГБ, ф. 236, № 207, л. 179—188 об.)

## II. ЗАВЕЩАНИЕ ПЕТРА ПРОКОПЬЕВА СВОИМ СЕСТРАМ ФЕВРОНИИ И ТАТЬЯНЕ ПРОКОПЬЕВНАМ

За молитв Пречистыя Матере твоея, Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилу[й] нас. л. 151

Возлюбленным моим сиротам сестрам единоутробней и единокровней Февронии Прокопьевне и единоотечной, аще и не единоутробней Татияны Прокопьевне. Брат ваш по плоти аз, худый и непотребный и грешный и окаянный Петр, известно творю.

Се убо праведными судьбами Господа Бога моего зело скорблю и изнемогаю и болезную, и сила моя плотская и крепость во мне до конца оскуде, и ничто же ино ожидаю, точию в путь отец моих пойти и смертную чашу испити, горкую и болезненую. Вас же оставляю в помощь и сохранение Господу Богу Вседержителю и пречистой и преблагословенней Владычицы нашей Богородицы и Приснодеви Марии, матери Божии, помощницы нашей и заступницы во всяких напастех. И стрывом нашим по плоти с сестрою их возлюбленною, нашу же теткою: дяди моему и отцу // Андрею Денисьевичу и Симеону Денисьевичу и Соломонии Денисьевне; к ним же всякое повиновение и благоразумие и послушание всегда имейте и во всем, дондеже даст вам Господь Бог жити на сем свете, и отнюдь никако же отлучайтесь от них, но всем сердцем и душою и любовью прилежите к ним. л. 151 об.

Чистоту же телесную и сердечную и умную всячески потщитесь хранити, яко да будете непорочни безсмертному жениху пречистому и нескверному на нетленные и небесныя чертоги будущаго века: во всем себе соблюдающе и везде себе храняще, и от словес злострастных и содружия небогоугоднаго, и помышления, всеваемая от сопротивника душ наших, отнюдь не приемлите, но молитвою и постом и исповеданием отравяйте их, и в себе находящий каков помысл никако же скрывайте, но объявляйте советы сердечныя и внутренния мысли. Любите же пост, хранитель чистоте и девству освящение, и не бойтесь немощи плоти. Аще плоть не может и скорбит от подвига, тогда душа здрав//ствует. Лучши плоти болети, а не души. Доколе не изнеможет плоть, страстей избыти не мощно. И вы того ради не жалеите плоти своея и не щадите ея, но умерщвляйте ю трудами, и постом, и поклонами, и худоядением, и стоянием в молитвах, да не л. 152

<sup>с</sup> Испр., в ркп. сестеелюбовнаго.

одолеет вас, да не поринет в пропасти греховныя. Елико плоть болши изнеможет от трудов, от поста, от поклонов и от прочаго подвига, толико болши просветится и прославится в будущей жизни безконечней.

Держите же ся смирения истиннаго, умнаго и сердечнаго, всех хуждыши себе помышляюще, и никто вас не оскорбит. Егда сами себе начнете оскорбляти и хуже себе всех вменяти, тогда вси вас почитати будут и от Бога не будете уничижены. А доколе таковаго смирения не начнете имети, всегда будете в печали и оскорблении от инех, Богу попушающе, да смирение стяжем. И вы того ради, предваривше, сами себе смиряйте во уме своем, и пред всеми смирение во всем стяжите, и в словесех никого

152 об.

оскорбляйте, ни досаждайте, ни уни//чижайте ни в чем никого: не ваше дело есть, кого и исправляти, и наказовати, вы точию сами ся смотрите и исправляйте, и от инех терпите всякую досаду в слове и деле, а сами отнюдь не досаждайте никому ничим. Бойтесь сего, да и вам досаждати не будут.

Язык же свой свяжите молчанием и юзами страха Божия, и смертнаго часа, и страшнаго суда и наложите на нь броды воздержания: обычен бо женский род многоглаголив и оплазив быти, и многая языком дерзати, и грехи себе собирати. Но вы себе <sup>а</sup> не забывайте, помните, яко <sup>б</sup> за всякое слово праздное ответ Богу дати будет, колми паче за осуждение, и сме-хословие, и прекословие, и уничижение, и прочая злая, яже от языка раждаемая. Многожды же не за смирение и высокоумие и невоздержание языка попушаются и плотския брани на нас, да познаем себе и да смиримся.

Зависти же, томителницы и мучителницы, блюдитесь, от тщеславия, прозябаемая в нас, смирением сию побеждати научитесь. От мужескаго пола, паче же от чюждих всячески удаляйтеся и зрения их, и собеседования,

л. 153

яко от пламени; и без великой нужды отнюдь с чюжими да не обряще//теся в беседе каковой. Аще и некая нужда будет, и то не наедине, но со иными ту сущими, покрывая свое лице опасно, да не видно будет. А наедине отнюдь да не обрящетеся с ким, аще и разумни мнятся быти, аще ли и учителя нецыи: велико опасение о сем стяжите во вся дни жития вашего, да не корабль вашего целомудрия проутлится и погружен будет в страстной жития сего пучине.

Блюдитесь, мои возлюбленнии, блюдитесь, и церковь телеси своего неосквернену храните, и ума своего царя в пленение злыми мыслями порабощена быти не оставляйте. И другинь бесполезных и плотское мудрование имущих удаляйтеся, и словес душевредных, и осязаний страстных с ними блюдитесь: многокознен бо есть враг наш и многоковарен, егда кого собою уловити не возможет, тогда своими сосуды прельщает, и всячески оскверняет, и в прогневание святаго Бога нас приводит, и хранителя нашего отгоняет от нас. Зело бо на иже чистоту опасно хранящих востает и завидит и тщится осквернити; многожды горести, и огорчения, и острожелчия, и уныния, и печали наносит, паче же сия наводит, ими же может хранителя чистоте и целомудрия отгнати и нас в ров скверны греховныя вринути, еже есть гордыня, и тщеславие, и сластолюбие, и ризное украшение, к сему же и осуждение и злоречие инех; в них же бо иных осуждаем, сами

153 об.

в тая же впадем. Того ради, о лютый и острый меч! — // язык наш свяжем юзами молчания, и смиренномудрия тишину возлюбите, да безбедно можете преплыти жития сего море.

Правила своего никогда оставляйте без великия немощи и нужди. И нужди нашедши, прежде или после исправить тщитесь, и во время здравия

<sup>а</sup> Дописано над строкой. <sup>б</sup> Дописано над строкой.

и свободы исправляйте недостаточная. И со страхом Божиим предстоите испытующему сердца и утробы и теплыя слезы от сокрушенна сердца, принесите сядящему на херувимех и призирающему в бездну.

Книгам святым зело прилежание имейте, оттуду можете приплодити всяку ползу, и просвещение души, и исправление житию, и оттуду научитесь о скорогибнущей сей жизни, и о будущей вечней и нетленной, и о светлости и радости и красоты блаженнаго оного века. Того ради zde плачите и рыдайте; того ради вся действуйте и творите; того ради скорбите zde волею; того ради девство и чистоту со смиренномудрием храните; того ради zde плоть свою умучайте и умерщвляйте; того ради поститесь и воздержитесь и худость ризную любите; того ради язык свой и со прочими чювствы, яко броздами и уздою, страхом Господним // свяжите; о той глаголите и л. 154 мудрствуйте.

Здешняя бо настоящая жизнь, горкая и плачевная, преходит и минует. Будущая же присно блаженная и всерадостная<sup>в</sup> надставет и надходит, красная и веселая, мирная и тихая и неотъемлемая. О преблаженнаго оного века, пресветлаго и преблагаго! О преокаяннаго сего мира,<sup>г</sup> претемнаго и презлаго, мятежнаго и враждебнаго! И сей прелестник наш, вмале оболстив нас своими сладми и обязав нас своими сетьми, тщых нас и бесплодных всякаго блага во он век препосылает, в неругаемых нам наругався, увы, плачу вечному и пламени геенскому предает. О великия сея прелести прелестника сего нам, неразумным! И кто может исторгнутися ногтей его острых, како в сердца наша вонзи глубоко и привяза ум наш к люблению смрада своего, вещей тленных и страстных.

Но ты, милостиве Спасе, милостив ради всенепорочныя Матере своея, исторгни нас<sup>д</sup> от мреж его крепких, нас, глупых и малодушных, ленивых и нерадивых. И научи нас тебе единого любити и волю твою творити. И всади страх твой в сердца наша. И сподоби нас благаго твоего // царства, л. 154 об. мирнаго и немятежнаго и нескончаемаго, и радости оной твоих присных угодников и рабов.

Сия, мои возлюбленнии и возжеленнии, возревнуем и возлюбим и по нашей немощи потщимся подвигнутися и потрудитися вмале, в тленной сей плоти, не пожалеем ея любви ради Христовы, понудим ю воздержатися от всех сладких мира сего, от всех пристрастных похотей света сего. Зрите ли, мои болезненнии и сердечнии, како преходит житие наше, како скончается век сей, како дние наши, яко соние, мимо ходят, яко день к вечеру. Како умроша отцы наши и деды<sup>е</sup> и прадеды<sup>ж</sup> и вси прежде нас жившии на свете сем, умрети же и нам будет помале и к тамошнему пойти веку, аще и не хошем. Како и мои скончашася дние и к смертным вратом приидох и к неведомому пути постигох.

И се ныне разлучаюся от вас, моих присных и любезных. О горкаго сего и болезненнаго часа! О болезненнаго сего моего от вас разлучения! Не век сей любя или долгожитие и благопробывание его, сия, скорбя, глаголю: не буди что бо в нем есть zde благо и мирно, надежно и крепко, но вся маловременна, и скоропреложна, и непостоянна, и тщетна. Но двоими печальми и скорбми стесняем и болезную люте, яко же в велицем буревании и близ потопления. Едина сия есть, // да како возмогу прейти л. 155 лютая воздушная мытарства, увы, тонкая и жестокая сих истязания, и како возмогу исторгнутися от ногтей их острых и крепких, и како узрю страшнаго судию, благаго моего Бога же и Владыку, его же прогневах, и

<sup>в</sup> Все дописано над строкой. <sup>г</sup> Заменено на полях, первоначально было света. <sup>д</sup> Дописано над строкой. <sup>е-ж</sup> Дописано над строкой.

како осуждения могу избежати и получить хотя мало место покоя. Вторая же: да како вас оставлю зде плавати в широцей сей житейстей пучине, в трволнениих сих, не окиянских, но адских, преглубоких сих и зллютных, многопрелестных и многообразных.

Увы мне, горе мне, луте мне, како восплачу, како возрыдаю, кого помощника призову! Кому вас оставлю, кому прикажу, кто вам поможет, кто вас накажет, кто утешит вас в скорбех и напастех, кто спасению вашему споспешит, кто хранитель девству и чистоте вашей будет? Аще бо Владыка наш Христос Бог, отходя сего жития, свою Пречистую Матерь в сохранение и попечение ученику своему, яко деву девственику, предаде, аще и сам невидимо своею благодатию сохраняше, яко всемогий Бог и всеодержай, требоваше же и человека храняща и пекущаяся и всяким челоуцеским немощем и нуждам служаща, что убо аз реку, унылый и бездерзновенный, и что могу вам сотворити? Кого вам хранителя оставлю, кого присмотрителя и вашим печалем сообщника? Точию самого того Христа Бога нашего и того рождшую Госпожу нашу и Владычицу, хранителницу и помощницу во всяких напастех и скорбех. К той // прибегайте всегда, у той помощи просите и заступления во всяких печалех: может бо помиловати вас и заступити и сохранить от всяких врагов, и внутренних, и внешних, яко мати Божия сущи всемошная и всеодержаящая.

В сохранение же вас и в присмотрение вручаю господам моим стрывом Дионисьевичам с их сестрою нашею же теткою, доколе им даст Господь Бог в жизни сей пребывания, яко ближним вашим ужиком, и добродеем, и премудрым, и разумным, и боголюбцем. Тех держитесь, тем повинуйтесе, тех послушайте во всем: сии бо могут с помощию Божию о спасении вашем попещися и сохранители опаснии целомудрию вашему быти; их же ни в чем преслушати потщитесе. Поможет же вам при нужди и печали и брат мой и друг и сродник Трифон Петрович, и его наказания и совета никако же преслушайте: известен бо и надежен и боголюбив и яко сродник недалный. Во всем же упование имейте на Господа Бога и на Пречистую Богородицу, помощницу и заступницу, иже полезная вам устроит.

Хочет бо и ваше сердце по моем от зде отшествови тое<sup>3</sup> оружие печали пройти, и копие скорби уязвити вашу душу,<sup>н</sup> и желчь горести вкусити будете, и чашю пельнную, ваша внутренняя огорчающую, испити имате, и во унынии мнозе дни своя проваждати вам будет, и дондеже гроб вас примет. Многия же слезы и горкия пролиете, и аще добре свое житие управите в покаянии и слезах и по водворении вечерняго сего плача, узрите в будущем утешение и радость. Егда даст нам благий наш Создатель и Владыка по мнозей своей милости и за молитв Пресвятыя Матере своея, паки // неразлучно совокупитися во веки бесконечныя во блаженной оной жизни.

Но прежде сего, о коль великия и неутешныя пролиете слезы, мое разлучение не терпяще и сиротство свое беззаступное помышляюще. Сего ради вас сим моим последним писанием наказую, сие мое малое начертание во утешение вам оставляю, да не горше плачете и не чрезмерне рыдаете, да не печалию zelною уязвите свое сердце: весть бо и чрезмерная печаль поглощати челоуке и во изумление привести, многожды же и смерти предати. Но вся подобает возлагати пучине судеб Божиих и глубине премудрости Божии, иже вся на ползу комуждо устрояющему. Се и о нас веруем быти. Вы же не скорбите и не тужите безмерне, мои прелюбезнии,

<sup>3</sup> Дописано над строкой. <sup>н</sup> Исправлено, первоначально было душу.

и не опечальтесь излишне, мои пресладостнии, о моем от сея жизни разлучении. Се бо повелением Создателя моего и Бога и Владыки прехожду во ин век незнаем, во ину страну далнюю, в ню же отшед к тому, к вам не возвращуся. И сея жизни отхожду и кои же от века усопшим прехожду. Ищу ныне помощи, ищу ныне пособия, в нужный сей час и в горкое сие время.

Помозите ми ныне, сестры мои возлюбленнии, помолитесь о мне со слезами и иных с собою подвигните на молитву ко Господу Богу моему, да ангелы хранители мирны послет, сохраняющия мя безвредно и провождающия безпакостно горкия истязатели, воздушныя мытари, путестоятели // и возбранители горнему восхождению. Пролейте же слезы своя теплыя л. 156 о ко Пречистой и преблагословенней Владычице нашей Богородице, да предстанет ми, и поможет, и избавит мя от сих лютых и немилостивых истязателей, хотящих убогую мою душу в бездну погибели низринути. Да не отринет мои худыя и студеныя молитвы, да вспомнит мое моление о сем времени горком: многажды бо к ней, Владычице, о сем часе горцем молихся. Да не отринет, да избавит, да свободит мя от врагов моих бесов. Она бо, госпожа моя, свет помощница, избавила мя при велицей нужди близмертной от сих врагов нашествия, в нощи прелюте на мя нападших; ея же призыванием отраду и помощь получих. Ныне же паче требую помощи в велицей беде сей, да предстанет ми,<sup>к</sup> да избавит мя, раба своего и служителя, яко всесила и всемошна суши.

В самый же той час исхода души моея окаянныя прилежнейше молбу прострите и иных умолите молитися помощи ми: самое то нужное время, требующее помощи. И в той день отшествия моего от вас, и во второй, и в третий, паче в девятый же и четыредесятый потрудитесь во псалмех и поклонех и панахиды обычныя в подобающия дни и во всю 40 дней помяновение и молитву прилежно потщитесь совершати о убозей души моея, да милостивый Бог и всещедрый излиет свою милость, простит вся моя беззакония, яже к нему согреших ведением и неведением, в слове и деле и помышлении, и учинит душу мою на месте вселия и прохладения со избранными своими. //

Помяните, мои прелюбезнии, и не забудьте мою яже к вам любовь и л. 157 дружбу, юже имех во временней жизни, егда с вами собеседовах, егда с вами глаголах, егда вам помогах во всяких напастех, егда вас сохранях с помощью Божию и предлагах вам душеполезная и спасительная, да не посрамлени будем и пред Богом, и человеки, и в здешнем веце, и в хотящем быти. И се от вас, увы мне, разлучен бых повелением Бога моего и Владыки и в путь долгий ведомь есмь и не вем, что срящет мя, и не знаю, что будет ми и како темных князей бесовских избуду и страшных их зраков убегну. И како могу узрети страшнаго и праведнаго судию Христа моего Бога, и кий ответ восприиму, и где посажен буду.

Оле, сего времени страшнаго и трепетнаго и боязненнаго, дотоле, дондеже повеление страшнаго и великаго Царя Владыки моего и Бога учинит мя на месте, идеже он сам весть. Аще во благих селех учинен буду, тогда возрадоуюся и возвеселюся о Бозе Спасе моем, и вся моя скорбная и печальная в забвении будут, и колебательная моя в твердость и тишину преложатся. И воспоминати вас, моих приискрених и любезных, буду, елико дерзновение могу стяжати. Но обаче множества ради лености моея, се мне ненадежно. Хотел убо бых сие творити, аще помилует мя Господь Бог мой за молитв Пречистыя Матере своая, и не посрамлен буду.

<sup>к</sup> *Дописано над строкой.*

Аще ли же во осужденных месте, увы мне, посажен буду, и что реку тогда и что возглаголю, кия слезы пролию, како восплачу и како възрыдаю, // к кому воскликну, кого на помощь призову? Покаяти ли ся восхощу, но несть тамо покаяния время. Плакати ли хошу, но тамо слезы бесполезны. О моя великия и неизбежняя нужди тогда! О безнадежняя моя избавления напасти, постигшия мя! Но милосердием и щедротами Господа Бога моего и Владыки Исуса Христа уповаю и верую спасен быти, мене ради недостойнаго кровь свою излившаго. И молитвами пресвятыя и пренепорочныя и преблагословенныя Владычицы моя Богородицы, избавителницы моя от всяких бед и напастей. И предстательством небесных воевод бесплотных Михаила и Гавриила и всех прочих. И крестителя Господня и Предтечи, и верховных апостол Петра и Павла, и возлюбленнаго девьственника и Богослова, помощников и заступников и теплых молитвенников, и всех дванадесяти. И Николы чуднаго, и преподобных наших отец Зосимы и Саватия и Германа, и всех российских чудотворцев, и всех святых, и новых светлых добробоедных мучеников и страстотерпцев, и хранителя моего святаго ангела. Сих всех молитвами и молением уповаю спасен быти. И молитвами отец моих и братии и матерей и сестр, терпящих Христа ради всяку скорбь.

Вы же должная о помяновении моем неленостно совершайте, и потрудитесь, и потщитесь ко Господу Богу и ко Пречистой Богородицы в молитвах ваших и прошениях о избавлении грешныя души моя от вечных мук и от адовых темниц. И день моего отшествия от сея жизни напишите, да не забвен будет, и доколе в живых пребываете, помяновение на всяко лето потщитесь сотворяти в молитвах по силе своей, поминающе любовь мою еже к вам и дружбу. И прилежне молитесь со слезами, да даст нам паки совокупитися в безсмертной жизни и бесконечной и в части праведных учиненным быти многомилостивый Господь Бог // наш Иисус Христос едиnorodный Сын Божий за молитв пресвятыя своей Матере и всех святых. И свеселитися вкупе во веки бесконечныя, идеже несть печали и скорби и въздыхания, ниже преложения на зло, ниже боязни от врагов, но вся тихая и мирная и веселая и радостная, вся любовная и безмятежная и непременная.

Сего ради всем усердием вашим потщитесь подвигнутися о спасении вашем, доколе даст вам пребыти всемошная Божия десница в тленной плоти сей, страстной и смертной. И не пожалейте ея, но изнурите ю и утомите постом и поклонами и трудом, да не в похости безсловесныя и беззаконныя вринет, аще и изнеможет, и недугует, и болезнует, не скорбите о сем. Всячески о сохранении своей чистоты подвигнитесь, соблюдающе себе опасно от всех, и не точию бесед бесполезных и словес, но и помыслов страстных и зрений блюдитесь, и не токмо к мужескому полу, но и к женскому дерзновения, и к другиням бесполезным и неизвестным беседования и дружеск опасно блюдитесь: многокознен бо есть враг наш и многоковарен, и многоупестренныя сети его, <sup>л</sup>не токмо<sup>м</sup> сам собою злыми помышленми и воспоминаними страстными, но <sup>н</sup> и своими сосудами злыми человеки и другими и другинями тщитесь прокопати храм Божий нашего телеси и осквернити и окаляти со душею и умом очищенную церковь плоти наша святым крещением и сосуды себе и подручники нас сотворити, и чада геенне огненной. //

Но вы, мои возлюбленнии, помните такового неумиримаго нашего врага, хотящаго погубити нас, соблюдайте себе от него и от его сосудов, посылаемых к вам другинь бесполезных. Рыкает бо и рыщет посреде нас и смотрит,

<sup>л-м</sup> Дописано над строкой. <sup>н</sup> Дописано над строкой.



како кто живет, и како соблюдает себе, и како подвизается о своей чистоте, и ищет, откуда растлити нас и погубити. Вы же не забывайте, но помните,<sup>о</sup> како нас Бог возлюбит и очистит святым крещением и святым нас сотворит, и храм и церковь себе нас сотворит. Яко же апостол глаголет: вы бо есте церкви Бога жива, яко же рече Бог: яко вселюся в них и похожу и буду им Бог, и тии будут мне людие. И паки: буду им Бог, и тии будут мне в сыны и дщери, глаголет Господь Вседержитель. И Дамаскин, удивляясь о чистоте воспевае: Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется троическим единьством священнотайно.

О коликая светлость и похвала чистыя души с телом, яко церковь Божию нас творит, и престол Божий, и жилище Святаго Духа. Сего ради и диявол, враг наш и древний губитель, завидит толика светлости в нас и просвящения благодатнаго, и всячески тщится осквернити нас, и прокопати корабль нашея чистоты, и погрузити нас в житейских мира сего сластей и сквернах, и ненавидит нас, в чистоте живущих, и хочет растлити храм Божий телесе нашего, и Божий гнев на нас навести. Яко же апостол пишет: аще кто храм Божий растлит, растлит того Бог. // И велик Божий гнев и л. 159  
страшен на растлевающих своя телеса и оскверняющих себе сквернами плотскими. Сего ради первый мир водою потоплен бысть; сего ради Содом и Гомор, пять градов, огнем погублены быша и ныне горят непрестанно и в веки бес конца горети будут; сего ради по исходе Израилеве от Египта и потом во Израили многия тысящи мечем и губительством погибоша в нынешнем веце, а в будущем что таковым будет, и сказати язык человеческий не может; сего ради и в наша настоящая времена мнози от православныя веры отступиша и отступают и, во отчаяние вдавшися, погибают и возвратитися на покаяние не могут, аще и видят себе гибнущих, и плачут и рыдают, а обратитися не могут. Воцарил бо ся в них грех уже, и всего человека обладал бяше, и к покаянию не даст взирати. О лютаго сего на нас дияволя оружия! О погубелнаго сего мрака, како помрачи нас, како погибаем и не боимся, како видяше меч Божий губящъ и от сея жизни таковыя, а не трепещем; а в будущем страшном и непостоянном и праведнем суде что будет, кто может сказати.

Сего ради, любимейшия моя сестры, вас наказую блюсти себе и сохраняти от всякия скверны. Сего ради молю вас, да представите себе чистых и непорочных небесному жениху Христу, возлюбившему вас, иже подаст вам нетленныя чертоги в царствии небеснем. Того ради храните себе, и блюдите, и подвизайтесь, и плоть свою умерщвляйте, и томите, и не жалейте ея. // И не точию блюстися подобает телеснаго единого греха, растлевающего л. 159 об.  
тело, но и душу соблюдайте от всякия скверны, от гордости, от зависти, от гнева, от злопомнения, от ярости, от безстрашия, от тщеславия, от дерзости и от всякия злобы. Понеже вооружился на ны грех многообразне и люте, и дышет зелне, и оскорбляет нас и в словесех, и в делех, и в помышлениих. И кто может от него избыти, любяя плоть свою и угожда ей, воистинну никто же.

Понеже возволновалося сие житейское широкое<sup>п</sup> море, и темнии ветри зелне смущают, и волны его воздвизаются висоце, и шум его и молва нестерпима на душах наших,<sup>р</sup> каменей же и корг и мелей, покрываемых лицемерия братолюбием и обливаемых лукавством и лжею, яко водами, преумножилося, и вся наша во мраце и неверии ко друг другу, яко и приискрених и присных блюстися.<sup>с</sup> Пристанища же и отишия вся разоришася, несть где прибегнути, несть где главы приклонити или отдохнути от

<sup>о</sup> Дописано в конце строки. <sup>п</sup> Дописано над строкой. <sup>р-с</sup> Вставка на полях.

истомления и бури. Разбойницы же мнози, и внутреннии, и внешнии, нападоша, и бесчиние и мятеж умножися зело, и несть где убегнути или скрытися от скорби, от смущающих нас и прелщающих избежати нигде же. Смутиша бо ся всяческая море же и суша, и трус великий колеблет всяческая, и вся в страсе и трепете. Немошь же наша велика и малодушие много, терпети не можем, паче же не хотим, но в страстех и в сластех и в своеволии обыкохом, и того ради ниспадаем и отпадаем. А наказующих нас и исправляющих мало или несть, а где и обрящем, покоритися и послушати от своеволия не можем и не хотим. Ох, погibelнаго сего времени! Увы, последния сея злобы! Оле, прелести вражия, еже на ны! //

л. 160 О, нашего окаянства и бесчиния!»

(РГБ, ф. 236, № 207, л. 151—160)

---

*Светлой памяти  
моей наставницы и жены  
Марианны Давидовны Каган-Тарковской*

Р. Б. ТАРКОВСКИЙ

**Три древнерусских перевода Эзопа  
(Идеологический очерк)**

I

Появление в 1607 г. русского перевода Эзопа, выполненного Ф. Гозвинским, впервые сталкивает московского читателя с басней как самостоятельным жанром, располагающим своим специфическим предметом, а также особой формой сюжетного повествования — своими моделями развертывания фабулы, стандартными композиционными схемами, установившимся набором аллегорических персонажей и типичных конфликтов, как и приемами их назидательной интерпретации и житейской проекции. Последующее умножение списков перевода, почкование разных типов его редакций и широкое их бытование, равно как и опыты изобретения новых фабул по образцам перевода Гозвинского и вслед ему — достаточное свидетельство, что заносной поначалу литературный род пустил в России XVII в. вполне жизнеспособные корни. Социальные противоречия и политические конфликты рубежа XVI—XVII вв. и Смутного времени (проблемы престолонаследия, борьба за власть и распри в боярских верхах, посадские волнения, набеги крымцев, общегосударственное оформление крепостничества, массовое похолопление городского и сельского населения, неурожай, голод, крестьянская война, волны польско-литовской и шведской интервенции и череда сменяющихся самозванцев) неизбежно и настойчиво побуждали общественную мысль к объяснению истоков народной трагедии, представляемой, по христианскому разумению, прежде всего возмездием за всеобщие грехи и падение нравов. Тем самым даже обычные церковные обличения человеческих прегрешений втягивались в осмысление реального бытия и проблем русского общества, положения и взаимоотношений его сословий, — в осмысление мирской, действительной сущности человека. Но отсюда, наряду с общим развертыванием светских литературных жанров, и возрастающая секуляризация дидактического предмета и закрепление басни как ее художественной формы.

Однако секуляризация дидактического предмета — лишь первый шаг приживления басни в России. Две трети века спустя, в полосу новых социально-политических и религиозно-общественных потрясений, следует перевод еще ряда басенных сводов, из которых особо примечательны «Зрелище жития человеческого», переведенное в 1674 г. с немецкого

А. Виниусом, и обширнейший сборник басен Эзопа, Бабрия и Абстемия, переведенный с польского в 1675 г. П. Кашинским. Такая притягательность жанра едва ли объяснима богатствами его фабулистики (в определяющей части уже представленной переводом 1607 г.) или занятностью басенного повествования, очевидно проигрывающего переводной новеллистике того же времени. Да и ни один из переводчиков не полагал в басне развлекательного чтения. Актуальность, а скорее и причины новых переводов — в идеологически и этически ином преломлении традиционных сюжетов, перекликавшемся с социально-экономическими процессами и политическими событиями царствования Алексея Михайловича: дальнейшим закабалением низов, массовым бегством крепостных и холопов, ростом товарно-денежного обращения и имущественным и социальным расслоением посада, все более отчетливой классовой поляризацией сословий, внутриклассовым соперничеством бояр и дворянства, выступлениями городской бедноты и крестьян — и свирепыми «умирениями» восставших. Предмет этих сборников — не нравственные шатания всесветской, исторически безликой «твари божией», а человек позднего средневековья, еще скованный правовыми нормами и этическими представлениями феодальной эпохи, но уже отмеченный симптомами зарождающейся буржуазной психологии и морали.

Для иллюстрации различий как самих сборников, так и характера их переводов естественно сопоставить в них общие фабулы, к примеру, хотя бы первую же открывающую Аккурсиану басню «Орел и лисица» в переводе Гозвинского и версии той же басни в передаче Виниуса и Кашинского. Перевод Гозвинского, если не считать акцентов и пояснений, интерполируемых переводчиком (отмечаю их разрядкой), практически адекватен оригиналу:

Орел и лисица. Орел с лисицею содружившися, близ себе жити начаша и утверждение нрава любве и дружбу сотворше. Орел убо на высоте древе гнездо изви, лисица же в ближних кустех чада породи.

На паству же некогда лисице изшедшей, орел же пици и брашна не имея, слетев в кусты и лисицины чада возхитив, вкупе со своими младыми птенцы пожре. Лисица же пришедши и содеянное увидевши, не толико о смерти своих чад скорбяше, елико отмстити орлу не можаше: земная бо суци птицу летающую гонити не возможе. Темь же издалеча став, еже и немощным есть удобно, сопровитника и врага своего, безчествуя, проклинаше.

Не по мнзех же днех последи неции человецы козу на жертву принесше, богом жроша. Слетев орел и часть некую тоя жертвы со углем горящим восхити и ко птенцем своим в гнездо принесе. Ветру же люту дышушу сицеву, яко и пламени возгоревшуся. Орличница же еще суше бескрылни, улетети не могуще, спекшеся, на землю низпадоша. Лисица же видевши, притече и, радуяся, пред лицом орлим всех снеде.

Истолкование притчи: притча являет, яко иже дружбу разорившии, аще и обидимых убегнут отмщения, неможе ния ради обидимых, но божия отмщения праведнаго не убегнут. — 1.<sup>1</sup>

Иной поворот конфликта по версии Федре, вошедшей в перевод 1674 г. Правда, называть «Зрелище жития человеческого» переводом приходится лишь постольку, поскольку так оно означено самим Виниусом: «преведено из немецкого языка» и проч. В действительности же это сравнительно развернутые прозаические пересказы сюжетных схем, втиснутых немецким источником Виниуса «Theatrum Morum»<sup>2</sup> в три-четыре рифмованных двустишия. Переводом тут можно счесть лишь исторические параллели

<sup>1</sup> Цифры после примеров — нумерация басен в полных списках соответствующего перевода.

<sup>2</sup> Theatrum Morum, artliche Gespräch der Thier mit wahren Historien der Menschen zur Lehr. Prag, 1608. Но отмечу, что Виниус перевел уже переиздание «Театра» (о чем — ниже).

(или «прилоги», как называет их Виниус), хотя и они нередко дополняются и осложняются, а то и переосмысливаются переводчиком. Но приведу самое басню, отметив все интерполяции Виниуса:

О лисе и орле. Орел видя некое гнездо лисицы и нача детей ея стрещи. Егда же тии во отлучении матери своея из гнезда своего изыдоша, абие орел похити я и во гнездо свое принесе. Лисица же издавеча сия видя, восхоте избавити чада своя, но не возможе, нача орла молити, да отпустит я. Он же лисице посмеявашеся.

Лисица же видя, яко высокости ради гнезда орлина не возможет орлу ничтоже сотворити, взем огонь и зажже оно древо орлино, — и тако дети орлины и гнездо его погуби.

Сим являет, яко сущим в силе велицей не достоин малых и немощных уничижая презирати.

Ибо сице сотвори перский воевода Арпаг мучителю царю перскому Астиагу: сей убо уби сына воеводина и на утрие представи того отцу своему в ядех устроена. Он же не ведя, сие плоть быти сына своего, яде. Егда же посем от царя уведе, ничто рече, но посем мстил ему, зане жену и чада его уби, самого же из царства изгна. — 25.

И наконец, польская версия той же басни в переводе Кашинского, не только не тяготившего к каким-либо пояснениям или дополнениям повествования, а, скорее, тяготившегося ими и обыкновенно опускавшего то, что и так разумеется само собою:

О лисице с орлом. Похвтал был орел лисята, когда из ямы выбегли. А gdy tam kżyczały,<sup>3</sup> прибегла к нему лисица и била челом орлу, чтобы ее дети отпустил, а он, челобитья ее не слушаючи, к детям своим улетел.

А так лисица, взявши с огнем головню, пошла за ним, чтобы гнездо его зажечь; а когда ветер огонь роздымал, молвила ему лисица: «Аще ли можешь, борони своих детей!»

Боячися орел, чтобы iskrami latającemi liska ему гнезда не сожгла, które było z rozg suchych у tez nierzwy, так молвил ей: «Прошу твоей милости, не делай того для моих молодых детей, а я тебе отдам wszystko твои».

Толк: орла разумей быти человека мочнаго, которой лисице, счесть убогому человеку, czasto обиды делает. Токмо и моров кусают, когда разгневаюцца, — такожде временем убогия над мочными обиды свои мстятца. — 46.

Различия фабульных версий и характера их интерпретации в иноязычных оригиналах естественно определяют такие же различия и переводов. Фатально беспомощная у Гозвинского («земная бо сущи птицу летающую гонити не возможе»), та же лисица с лихвой воздаст крылатому хищнику у Виниуса («дети орлины и гнездо его погуби») и даже, принудив орла взмолиться о милости, освобождает похищенных лисят — у Кашинского.

Столь же различно мыслится идеологический заряд и проекции басенного конфликта. Назидание Аккурсианы здесь все еще в путях гетерономной, мифологической морализации: «иже дружбу разоривши... божия отмщения праведнаго не убегут», тогда как в «Зрелище» — это адресованный хищникам мира сего социально-этический императив, переданный без тягучих пояснений оригинала, а потому и более энергичный: «сущим в силе велицей не достоин малых и немощных уничижая презирати». Еще дальше идет польская версия, отмеченная вызревающим сознанием межклассового антагонизма («орла разумей быти человека мочнаго, которой лисице, счесть убогому человеку, обиды делает») и утверждением права на отмщение попираемых, как и реальности такого отмщения силами тех же попираемых: «токмо и моров кусают, когда разгневаюцца, — такожде временем убогия над мочными обиды свои мстятца».

<sup>3</sup> Латиницей даю части польского текста, опущенные Кашинским.

Не менее рельефно проступают мотивы, определявшие выбор иноязычного оригинала полиглотами Гозвинским и Винусом или подвигшие на литературный труд человека отнюдь не книжного дела — симбирского ротмистра Кашинского там, где переводы не следуют, а противостоят своим источникам, так или иначе корректируя, а то и отвергая суждения оригинала, и утверждают идеологически иное видение фабулы и ее урока. Не углубляясь в профессиональные аспекты переводов, сопоставлю передачу и толкование еще одной из первых басен Аккурсианы — «О льве и лисице», той, где лисица от встречи к встрече все более осваивается с царствующим хищником.

Как обычно, Гозвинский во всем следует тексту Аккурсианы:

О лисице и о льве. Лисица некогда не видевши лва, и по некоему случаю сретеса со лвом, и убо первие, изначала тако убояся, яко вмале не умре. Посем же второе видевши, убояся убо, но не яко же первее. В третие же сего увидевши, тако с ним дерзну, яко и пришед беседоваше.

Истолкование: притча знаменует, яко нрав и присвоение и страшныя вещи удобная творят). — 4.

Это — традиционная версия и фабулы и сентенции об опасности и о привыкании к ней.

В немецком источнике «Зрелища» — «Theatrum Morum» 1608 г. — концовка басни была иная: лиса так и не прониклась доверием ко льву, несмотря на проявленное им дружелюбие: *Wolt dem Lewen nicht recht trawen / Thet ihn allzeit mit Forcht anschawen*, — что и резюмировалось наставлением остерегаться внимания великих господ, а если уж никак не избежать его, не слишком доверять их благорасположению. Эта коллизия и подкреплялась прилогом. Однако позже автор «Театра» (судя по голландскому переводу 1617 г.) вернулся к традиционному завершению фабулы, а с ним — и к сентенции о привычке, только особой привычке — властвовать, ведущей к перерождению самих представлений и о зле, и о добре: *Gewoonte veel vermag in quaede en oock in't goed / Tis d'andere nature in't redelijck gemoed*. А дурная натура, та и вовсе не стесняет себя нравственными нормами — *niet aenwenst toegeschreven*.

Но Винус вообще устранил из сентенции упоминание о власти и обратился к другому аспекту (вернее, следствию) той же коллизии: неизбежной разнуданности зла от омертвления нравственного начала. А в прилоге указал и на источник этого зла:

О лве и лисице. Некогда виде лисица лва издалеча грядуща, от него зело ужасеся, вострпета и скрыся от него. Посем паки внезапно стрете его, обаче не тако устращися, яко первие. Егда же в третие лва стрете и, яко никое же зло от него сотвори, не отбеже от него, но с ним в путь идяше.

Тем являя, яко аще человек обыкнет во благом и во зле, той за обычай и зло без страха творит, ничтоже бояся.

Такая лиса бьяше Финий, ибо егда той от села прииде в Рим ко царю, зело величества царьскаго устращися. Посих же вседневнога ради царьскаго предстоения преиде страх его, обаче николи же не довери себе, зане ведяше — близость царская яко близость огня (тогда как в ориг.: *Herrn Gunst sich so baldt, als Aprilen Wetter verandert*). Ливий. — 75.

Прежние связи фабулы, сентенции и прилога отошли на второй план и поблекли. Теперь, у Винуса, семантическое единство рассказа гальванизируется новым, более сложным, но и более острым мотивом — уподоблением близости к монарху (чреватой и благодеянием, и опалой — «близость царская яко близость огня») полной атрофии нравственного чувства: «той за обычай и зло без страха творит, ничтоже бояся». Там, где в оригинале речь шла о непостижимости критериев зла и добра в коронно-

ванном черепе, в переводе явилась тема фатальной нравственной глухоты царского окружения и разнузданности зла, исходящих едва ли не от того же монарха. Понятно, что в издании 1712 г. этой басни уже не оказалось.

Традиционную фабулу и сентенцию содержал также польский оригинал, что был у Кашинского, который, подкрепив развязку полагающимся ей эпилогом, тут же перевел аллегорию в социальный план, со своими акцентами и житейскими советами:

..В третий ряд лва увидела, осмелившись, пришла к нему и поклонилась ему, а лев ни в чем ее не избидел.

Толк: много есть господ страшных и великих, с которыми убогий люди опасаются заветовать:<sup>4</sup> а так против таких господ держи смирение и покору а латво ('легко') умякчишь ево серцо. — 45.

Понятно, что это не самый крутой поворот толкования. Сменилась не так идея, сколько модальность и тонус наставления: вместо созерцательных умозаключений о свойствах человеческой натуры — немедленное (хотя и малопривлекательное) решение социальной ситуации. Однако в переводе Кашинского нетрудно отыскать идеологические сдвиги более радикального порядка. Так стало с сентенцией басни «О зайцах и жабах», по которой отчаяние одних бедствующих снимается еще более горестной участью других: «злодествующие человецы инеми, злейшая терпящими, утешаются», — как передана эта формула биологического эгоизма индивида Гозвинским. Симбирский же ротмистр, не понаслышке знакомый с событиями разинского Поволжья, не просто отверг, но заменил традиционную формулу на полярную, противопоставив эгоизму индивида чувство взаимной поддержки и социальной солидарности неимущих:

О зайцах с жабами. Сошлись были зайцы на совет и кручинились на нужу и скудость свою, что не было нужнейших ('несчастнейших') зверей над ними, понеже люди, птицы и звери их ловят и ядят, а они никому оборонитися не могут. И удумали все вдруг потопитца, нежели в такой нужи на свете жити, — и пришли к одному озеру.

Послышали жабы их великое стонание, скакали в воду и занярялись. Видячи то один заяц, которой у них первым был вожем, застановил всех своих товарищей, которым так молвил: «Не теряем своих напрасно голов: суть бо еще нас хужи звери, которых перед нами утекают и топятца в воде!»

Толк: когда бедный и нужный человек видит большую инаво, нежели свою, нужу, такожде ему в нужи хочет пособити, аки и самый себе (тогда как в оригинале: tedy mu iego niedostatek miley znosić u przytomować). — 132.

Однако сколь бы ни был выразителен подбор подобных примеров и сопоставлений, он не заменяет обзора целого.

## II

Трудно однозначно решить, почему Гозвинский, переводчик Посольского приказа, по самой службе своей каждодневно соприкасавшийся с острейшими конфликтами Смутного времени, выбрал из ряда доступных ему рецептов Эзопа самую откровенную от какой-либо социально-политической проблематики — византийскую рецензию жизнеописания и басен. И будь то профессиональная верность оригиналу или все-таки старания держаться подальше от политических страстей и столкновений, но перевод Гозвинского представлял лишь модели житейского поведения окружающих, если не вообще абстрактного индивида, но не социальные коллизии. Равно и в сентенциях перевода доминируют не этические императивы, а констатация

<sup>4</sup> Zawetować (польск.) — 'протестовать', 'мстить'. Далее необходимые пояснения слов даются в скобках в тексте.

нравов и обыкновения: таковым свойственно таковое, — типа «пребывают естества сице, яко же изначала приидоша» (71): «лукавое естество благого нрава не питает» (67), а «премудрии человецы от вредных и видимых бед отбегают» (133).

Особого внимания в деятельности Гозвинского стоил бы перевод «Тропника», выполненный уже несколько в иной обстановке 1609 г. и не с латинского оригинала «De contemptu mundi, seu de miseria humana», а с польского перевода знаменитого «творения иже во святых отца нашего Иннокентия, папы римскаго», с именем которого связана одна из самых блестящих страниц в истории католицизма, но которого, разумеется, никогда не канонизировала русская церковь, и все же именно так, «святым», трижды величаемого в тексте Гозвинского, что поневоле наводит на мысли хотя бы о вероисповедальной приверженности переводчика.

Предмет «Тропника» — в немалом те же нравственные язвы всечеловеческого обыкновения, о которых с эпически умудренной невозмутимостью рассказывается и у Эзопа. Но каждая из 87 глав «Тропника» — это эмоционально напряженная проповедь аскетического отвержения мирских устремлений и дел человеческих: «в суете бегают человецы и претекают чрез оплоты и чрез стези, преходят горы, пресекают холмы, превосходят камения, размеряют долины, ступают глубины, прозирают рвы и расселины глубокия и глубину морскую и непостоянство рек, темности и чащи лесовыя, пустыни безпутя...» (и после длинного, составляющего восходящий полупериод перечня промыслов и страстей человеческих) «...звери гонят, дела разсужают, чины уставляют, прочии крадут и брань составляют, и сами убивают, и сим подобных вещей множество творят, — дабы множество имения собрати, и притяжания умножити, и богатство во всем получитьи, и славу от человек восприяти, и власть над всеми прияти. Вся сия ничто же ино приносит, точию труд и скорбь сердечную.. И се слышавше и никто же богатством и славою мира сего не превозносится, понеже вся суета суть» (гл. XII). Отвергается весь круг бренного бытия, где «несть ни единого под небесем кроме трудов, и несть ни единого под луною кроме печалей, и несть ни единого под временем кроме суеты» (гл. X), где «богатый и нищий, раб и свобод, прочее же злый и добрый — все купно печальми мира сего оскорблены и мучением мирским стеснены» (гл. XIII) и где «блаженни суть, иже умирают преже рожения» (гл. V). Патетика аскезы исполнена столь жгучего неприятия житейских помыслов и страстей человеческих, обрисованных со столь отталкивающим, не смягчаемым ни нотою снисхождения отвращением и к нравственной, и к телесной природе человека, что едва ли не питается желчью всепронизывающей мизантропии: «блажен есть тот, иже вся возненавидит, еже есть мира и еже в мире» (гл. XV).

Нет слов, — рискованно подозревать переводчика в приверженности мыслям и настроениям оригинала. И все же здесь не обойти заключающей перевод «Тропника» записи о исполнителе перевода, его заказчике, целях и позиции переводчика:

В премудростех славимый  
И в разуме хвалимый,  
Честностию же чести честно почитаемый,  
Во своих бо сих делех художно познаваемый,  
Понеже трудолюбно подвизаемый  
И усердно совершаемый,  
Богом же самем наставляемый —

Феодор Касиянов, сын Гозвинский, греческих слов и польских переводчик, прошением...  
благонравна и благочестию рачителя купца... (и после скрытого криптограммой имени)



...перевел сию книжицу с польскаго на русский язык в царствующем граде Москве в лето 1609 во славу богу и в благодарение, в пользу же и наслаждение душевное чтущим и слышащим ю. Аминь.

Для русских традиций тут необычна уже самохарактеристика переводчика, не просто далекая от исконного на Руси авторского смирения, но именно «в сих делех» исполненная сознания некоего мессианского служения: «богом же самом наставляемый». Неминуемы и догадки о причинах, по которым Гозвинский, опять-таки вопреки тому, что «тайнописные записи делались о себе, но не о другом»,<sup>5</sup> совершает как раз обратное: скрывает и вместе с тем подчеркивая закрепляет криптограммой имя «благонравна и благочестию рачителя» заказчика перевода — лица, так заинтересованного в появлении на Руси знаменитой книги Иннокентия III, — «в пользу же и наслаждение душевное чтущим и слышащим ю»...

Но возвращаюсь к переводу Эзопа.

Редактура византийского монаха Плануды (1260—1310), изданная в 1479/80 г. в Милане Боном Аккурсием и затем широко тиражированная типографиями Западной Европы, не затронула изначального облика и языческой природы Эзоповых басен, так что на Руси, в силу исторически иных, нежели в православной Византии и на католическом Западе, условий и форм христианизации и, как следствие их, жесткой нетерпимости к «еллинской прелести», басни Аккурсианы попадают далеко не в благоприятствующую им религиозно-этическую атмосферу. Тут остро и болезненно сознается идеологический парадокс ситуации — сподобить языческие образцы нравственному воспитанию христианина, что естественно порождает вопрос о соотносительности в притчах этического с религиозным и профессиональным. Не могло не настораживать московский клир также довольно непринужденное, отнюдь не в духе русского православия, обращение в тексте Гозвинского с теологическими категориями. И уж никак не укладываются в иконографический канон жизнеописания праведного наставника ни фабула анекдотически неблагочинного, а подчас и скабрёзно-шутовского «Жития естеством острейшаго Есопа Фригийскаго», ни сам Эзоп, пронизательный, но простоватый, незадачливый, но и себе на уме уродливый раб, встречающий во все и всюду и отнюдь не чурающийся плотских благодатей.

Дидактическое средоточие басни — сентенция. Причем в Аккурсиане наизидание никогда не предваряет рассказа, а следует только из него и после него, так что ни дедуктивные построения, ни априорные заповеди «Притчам» 1607 г. не свойственны. Более того, — лишь немногие, всего два десятка из 144 сентенций перевода Гозвинского формулируют прямые поведенческие предписания и запреты — «подобает» или «не подобает», сводимые к наставлениям прежде всего довольствоваться и ограничиваться данным: «подобает настоящим довлетися, несътства же бегати» (132), или «подобает и нам своими довлетися, помышляюще, яко любостяжание и любоимение ни к чесому же пользовательно, но и паче и настоящее погубляет» (93), и «не подобает скорбети, аще что и не получим» (12), и, уж конечно же, не следует докучать своей нищетою имущим: «не подобает князем и богатым завидети, к сей их зависти нужу и беду поминающе, нищету и убожество любити» (54).

Предписывается питать признательность благодетелю и оказывать помощь другу. Так, «подобает благодетеля познавати и ему благодарение

<sup>5</sup> Лихачев Д. С. Текстология. 2-е изд. Л., 1983. С. 321.

воздаяти» (78, то же 37), а также «..другом во время скорби и нужды помощь подаяти» (28).

Но главное — не обольщаться иллюзиями, быть осмотрительным во всем и со всеми: «подобает от сицевыя любви и дружбы отбегати, иже есть сугубаго естества и двоедушно» (122) и «наипаче нам сих ненавидети подобает, иже всегда ко благодати хотят нам глаголати» (39), равно как «не подобает надеяться, иже от чюждых благотворити обещавающим» (125). Мотив остерегающей предусмотрительности — в природе самого жанра и самый настойчивый: «не подобает неразумно и несправедливо приступати к вещем» (17), «не подобает преже видения слухом самом смущатися» (33), «не подобает никому же с небрежением ко всякой вещи жити, да некогда скорбию бедствовати будет» (130). И напротив — «подобает разумну мужу преже конец зрети вещем, посем же тако к вещем приступати» (3) и «..ко всякой беде и нужи приуготовлятися» (50), а тем более «от сицевых бегати и блюстися подобает, иже своих не щадят» (20).

Впрочем, эти вполне христианские наставления дополняются еще одним, но едва ли не стоящим всех других — из басни о нетопыре, готовом назваться то мышью, то птицей, как и отречься от любого из этих прозваний, лишь бы спасти свою шкуру: «тако подобает и нам не во едином имени всегда пребывати, помышляюще, яко временем сообразующиися многажды бед убегают» (105), — чем не апология вероотступничества, перемены политических лагерей и ренегатства?

Остальная масса сентенций вообще не поучает, как следует (или не следует) поступать в этом мире, а говорит лишь, как действительно в нем поступают, — не должное, а данное, не нравственное, а нравы, зачастую даже без какой-либо их оценки. Так что предметом Аккурсианы предстают не заповеди и категории религиозно-этического долга, а человеческое бытие, протекающее далеко не по божественным откровениям. И божественное тут редко вторгается в круг дел человеческих (1, 40, 61), если вообще не остается в покое созерцающего всеведения: «божественному оку вся не утаенна и не сокровенна» (15) и «аще человеком утаим кленущесе, богу же не утаим» (22).

Но в баснях присутствует до полудюжины и древнегреческих богов, повадки которых мало чем отличаются от человеческих, коль уж они впутываются в земные конфликты, и тем не менее каждого из которых перевод сопровождает либо замещает величанием «бог», без как-либо означенного вероисповедного отстранения. Понятно, что при укоренившейся на Руси нетерпимости к «бесам еллинским» такое словоупотребление сплошь да рядом выходило за допустимые рамки, и когда в басне земному плуту случалось обвести небесного и фабульная ситуация напрямую переводилась в сентенцию, то волей или неволей, но христианский бог уподоблялся поганскому, а лингвистические проблемы перевода осложнялись профессиональными и этикетными, решение которых у Гозвинского не показывает в нем особого ревнителя московского православия. Так было в басне о путнике, который, посулив «Ермису-богу» (в греч., конечно, просто τῷ Ἐρμῖ) поделить себя половиной найденного в дороге, —

..обрете пиру, исполнену фиников и мигдалов. И сию с радостию взем, финики и мигдалы снеде, финиковы же кости и мигдальныя чешуя на некоем возложи жертвеннице, глаголя: «Имаши, о Ермисе-боже (в оригинале опять лишь τῷ Ἐρμῖ), по моей молитве и обещанию, ибо обретенного и внешняя и внутренняя тебе приношу!»

Толкование: притча к мужу-сребролюбцу, иже и бога (хотя в греч.: τοῦς Θεοῦς — 'богов') любостыжания ради обмановающа. — 43.

Дело не в том, что подобным изобличением стяжательства расшатывается постулат о божьем всеведении. Существеннее иное — непринужденность, с какой Гозвинский представляет читателю языческих богов в басенном рассказе (14, 128) и столь же легко замещает их на христианского в поучении, нимало не смущаясь еретическими для московской церкви накладками. И подобная манера регулярна. Так, из басни, в которой Ираклий-богатырь (Геракл) не откликнулся на просьбу справиться с увертливой блошкой, следует благочестивая заповедь не докучать божеству (τοῦ θείου) пустяками: «не подобает о малых вещех бога призывати, но токмо в нужных» (58). Но благочестиво ли само соотнесение образа божьего с коллизией «блоха и Геракл», сколь бы условно и какой бы стороной это соотнесение ни просвечивало, — Гозвинского не смущает. Там же, где вмешательство небес все же провозглашается, ниспосылаемая ими «благодать» оказывается подчас такого рода и сопровождается такими акцентами, что не могла не шокировать московское благочестие:

О алекторех. Два алектора о курицах браняхуся. И един другаго бив, отогна, и на месте осененном отшед скрыся. Победивый же наверх возлете и на высокой стене став, велегласно возгласи. Орел же налетев и абие сего восхити, а иже на месте темном скрывыйся невозбранно от сего часа курицы топташе.

Толкование: притча знаменует, яко господь гордым противится, смиренным же свою благодать дает. — 140.

Понятно, что это — крайний пример; в следующей, «благочинной», редакции кощунственный финал басни просто отброшен. Но так — уже в истории бытования перевода, тогда как сам Гозвинский не очень усердствовал в устранении разноречий Аккурсианы со взглядами московского клира либо мог не считаться с ними.

Из церковного круга идеологически выпадает употребление всех культовых слов, встречающихся в «Притчах», — таких, как «святилище», «алтарь», «покаяние», «молитва», «душа», контекстуальный ореол которых в баснях явно не православного чина. Да и сама лексема «бог» (5 употреблений), — даже вкупе с ее языческой адресацией (еще 18 употреблений), — обладает в «Притчах» необычно низким частотным рангом для любого древнерусского текста.<sup>6</sup> Там же, где Гозвинский все-таки приноровлял перевод к христианским воззрениям, он ополчался не на древнегреческий пантеон (давно ставший для католика литературно-расхожей персонификацией понятий неконфессионального ряда), а против живых языческих суеверий или предписаний чужих религий. Так, устраняются мотивы прорицания по птицам (85, 90), снимается упоминание не допускать в святилища вкушающих свинину (64), а ниспровержение языческой статуи перевод, вопреки оригиналу, не называет надругательством (124). Во всем же остальном — и в сюжетах, и в наставлениях — «Притчи» не соприкасаются с профессиональными темами, но обращены к мирским взаимоотношениям индивидов, причем не столько к проблеме нравственного, сколько к нравам, оценка которых если и выносится, то не с позиций религиозной морали (хотя по большей части и не вопреки ей), а с точки зрения «разума», вернее же — корыстной разумности и житейских обстоятельств.

Выстраивать мир эзоповской басни в логически стройный, концептуально единый нравственный кодекс — бесполезно. Это разве что совокупный, но не гомогенный социально-этнический и культурно-психологический опыт античного восточного Средиземноморья, уложенный в возможно более до-

<sup>6</sup> См.: Тарковский Р. Б. Старший русский перевод басен Эзопа и переписчики его текста. Л., 1975. С. 154—158.

ходчивые и убеждающие формулы, настойчиво, зачастую по несколько раз, повторяющие одни и те же мотивы, варьируя их своими акцентами, а то и полярными выводами. И все это тянется путаной чередой сентенций, которые так же дополняют друг друга, как и нередко исключают одна другую, стихийно развертывая противоречия и единство того человеческого бытия, где слово не тождественно делу (134), видимость — сути (10), и где бесчестье легко провозглашается честью (64), а покорность спасительнее бунта.

К примеру, антитеза страха и преодоления его, как она проступает в разных контекстах и ситуациях, пока не оборачивается дилеммой покорности или протеста. Страх и пренебрежение им сталкиваются уже на уровне суждений о неизменности человеческой природы («естества страшливаго и боязливаго никоими же похвалами не укрепиши» — 52) и роли жизненных обстоятельств и привычки к ним: «нрав и присвоение (ἡ συνήθεια — 'привычка') и страшныя вещи удобная творит» (4) и даже «..благопренебрегательная творят» (113).

Разноречие само по себе не стоило бы внимания, не проникай оно и в ситуации выбора между отпором насилию и смирением перед ним. Вновь и вновь выстраиваются в «Притчах» аргументы и соображения, должные предостеречь от противоборства с «лутчими», «большими» и «высочайшими». Читатель запугивается тщетностью и заведомо бесславным исходом противления «лутчим» («иже лутчим сопротивляющеса к равной чести не приходят, но смеху и поношению исполняются» — 90) и непомерным, даже губельным для смертного риском быть втянутым в столкновение с «лутчими» («иже с лутчими любопрящеса своего спасения пренебрегают» — 99), не говоря уже об откровенном страхе перед «высочайшими» и понимающем сочувствии к «претерпевающим лаяния от недостойных ради страха высочайших» (142). Индивиду остаются лишь преимущества спасительной покорности «большим» («иже вовремя лутче себе не сопротивляющеса лутше сих бывають, иже любопрятся сопротив болших» — 138) да утешения рабьей побасенкой о смирении, торжествующем над насилием: «мнози человецы, несохранительно и небрежно на смиряющихся врагов лстивно и неразсужденно приступающе, от смирения сих погибають» (62).

И все это было бы в своем роде последовательно и логично, не будь в тех же «Притчах» призывы к жесткому отпору насилию, да так, чтобы оно и другим неповадно стало: «иже первее находящим сопротивляющеса — и иным страшны бывають» (115), и даже — к превентивному наказанию зла: «не ползует человек, чтый лукаваго человека, биюще же его — наипаче ползует ся» (124). Понятно, что критерии оценки, кого счесть или не счесть «лукавым» (в любом из средневековых значений этого слова), и решения «читать» или «бить» здесь не менее подвижны и растяжимы, чем убеждения индивида, способного «не во едином имени всегда пребывати» (105).

Нравственная картина мира, как она представляется Аккурсианой, запутанна, часто несообразна и безрадостна. Этическую концепцию басни определяет и заполняет человеческий эгоизм. В ее центре не социум, а индивид, и не его социальные проблемы, а извечное противостояние пассивному, даже беспомощному добру активного и энергичного человеческого зла, персонифицируемого в пространном перечне отвлеченных этических типов — «недостойных и неправедных», «буих» и «безсловесных», «ленивых» и «нерадивых», «суетных» и «тщеславных», «лжесловесных» и «двоедушных», «безстыдных» и «безчестных», «несблагодарных» и «вредливых», «злокозненных» и «лукавых», всякому из которых «сия вещи наипаче.. суть супротивныя, яже благим суть благопотребная» (89).

Идеологическая атмосфера Эзоповой басни индивидуалистична, беспросветна и консервативна. Земная жизнь и судьба человека превратны и не вселяют уверенности в будущем: «аще время в славу кого приведет, своего прежняго случая да не забывает — безвестно убо житие сие» (135), и «победившим великих» нередко уготована участь «от малых низложенных» (104). Постоянна лишь сама человеческая натура: «пребывают естества сие, яко же изначала приидоша» (71), «всякому сотворенное неизцельно есть» (108). И натура эта прежде всего эгоистична, высшая ценность для индивида — его собственная жизнь: «всяк человек любожителен есть», — любожителен в любых условиях: «аще и нищ будет» (143), «аще и тьмами бедам впадый и, мнится, смерти призывати, но обаче жити множае, нежели смерти, желает» (18). Ценностей больших для индивида, чем его жизнь, Аккурсиана не называет.

Поучительный урок индивиду — лишь собственные несчастья: «страсти человеком бывают научением» (45, то же 30). Он памятливы, а вернее — злопамятлив: «никто же ненависти и скорби не забудет, донележе зрит память, чем оскорблен бысть» (136). И весьма обыкновенно — неблагодарен: «от бед когда спасешся, благодетелем же сиевая — воздаст злобою благодать» (139).

Ни сострадание к ближнему, ни солидарность со страждущими — не в человеческой природе. Напротив, невзгоды другого как раз и придают человеку силы переносить собственные: «злоденствующие человецы инеми, злейшая терпящими, утешаются» (53). Удовлетворение бедствующего тем большее, когда в беде оказывается и виновник его несчастий: «неудобная случая человецы претерпевают, аще к сему повинных злоденствующих узрят» (27). Мстительное злорадование не покидает человека нередко даже у края собственной гибели: «мнози от человек ничтоже о своих врежениях не скорбят, аще токмо увидят прежде себе своих недругов зле страждущих» (23).

Еще чернее натура «лукавого» (т. е. 'неправедного', 'коварного', 'злобного'): «лукавое естество благого нрава не питает» (67). Она вообще нравственно глуха и не ответит добром ни на что доброе: «неподобающее и непользовательное есть лукавство, аще и множайшими благодееными убогатиши» (112), а незадачливый благодетель всех прежде и поплатится за свою милость: «лукавии человецы благодетельствуеми наипаче обидети благодетельствующих поощряются» (21). И как бы ни менялся облик лукавого, натура его неизменна: «иже естеством лукавые, аще и образ прменяют, но нрава не прменяют» (103). Приблизившиеся злу упорны и непервоспитуемы: «челоуецы, злым делом вручающесея, лучше обыкоша погибати, нежели на лучшее дело нрав прменити» (80). Благие побуждения им неведомы: их цели всегда эгоистичны и своекорыстны («лукавии челоуецы не ради благоизволения и благоразумия творят советы, но ради же своего полезнаго» — б) и только прикрыты личиной доброжелательства: «благая обещауоще, сопротивная же творяще делы» (123 и 48). Когда же благопристойная видимость не удастся, зло не гнушается предстать и в собственном обличье: «лукавое естество, согрешити хотяще, аще со благословным не возможет образом, — и яве лукавнет» (5).

Понятно, сколь опрометчиво доверие «мужем вредливым, пользуети убо обещаующим, вместо же пользования вредящих многая» (48) или услуга «мужу-злодею, лицемерством и лукавством уловяющему и прельщающему» (98), ибо добиться чего-либо от лукавого можно только побоями, насилем (124). И все же крушение зла — в нем самом и от его же неумной активности: «лукавые челоуецы яже творят, случается им на

самех же себе обличения наносити» (19) и «иже иных прельщающе, случается им множицею от иных сицевое страждущим» (102). Словом, опять все те же утешения слабого: «иже кто на кого лесь сошивает, сам себе пагубу устроивает, — и ров изрыв, падет сам в яму, юже сотвори» (68).

Об руку с эгоизмом человека обуревают алчность. Он весь в соблазнах и вожделениях, нередко гибельных: «некии человецы ради зельнаго пожелания, неразсмотрительно вешем вручающися, влагают самех себе в пагубу» (116).

Человек до ослепления корыстен, и в мире не счастье тех, что, прельстившись легким прибытком, «ради корысти малыя великим впадают бедам» (51, то же 92). Разумеется, смертному не в новость, что «не ревнива суть и не желательная корысть, бывающи з бедами и тяготами» (107), но за сходную мзду человек и сам под чужую напасть подставит шею: «некия человецы ради сребролюбия не ленятся чужая случая (σύμφορας — 'бедствия') носить» (118) — и даже станет служить собственному врагу: «мнози ради своей корысти недругом своим добро творити не ленятся» (91).

Человек — стяжатель. Сколько ни наставляй его, «яко ничтоже богатства стяжания, аще не будет сего требование» (55), стяжательство вьелось в человеческие души, стало смыслом и целью земного бытия, и люди, в алчном угаре «любостяжания ради больши желающе, и настоящая погубляют» (24).

Человек лжив, и вокруг полно тех, что «не имеют дел, словесем подобных» (134), походя пользующихся доверчивостью простаков («мнози человецы, великая обещающе, ниже малая сотворити могуще» — 76) либо рассчитывающих уйти от исполнения обещанного: «мнози суть, иже удобь многая обещавают, яже совершити делом не надеются» (14, то же 43). И всех менее стоят доверия всякого рода прорицатели (36, 76) и врачеватели (28). А лучше вообще не полагаться ни на чьи заверения, свидетельства и авторитеты: «аще вещью и делом не будет указано, всякое слово сицевое, кроме дела, ложно и суетно» (13, то же 131). Доказательно только явное, только факты: «лжущих мужей обличением бывають вещи» (8).

Человек тщеславен и самонадеян. В заносчивом самомнении, так свойственном «мужу тщеславному, мнящему ся у себе нечто быти, у иных же ни в коей же чести сущему» (84), он рвется наставлять всех и вся и «свой живот убо зле строяще, а еже ему ничтоже потребно — увещевати покушается» (36). И это не только претензии невежд, «иже истинны о вещех не ведуще, мнятся иных прельщати» (82), но форма жизненного утверждения ловкого демагога, особенно в пору раздоров и неурядиц, когда «честным мужем бранящимся, иные же пришедшия, иже ничесому же достойны и ничто же суще, мнятся некто быти» (46). Естественно, что со временем чад демагогии рассеется и «некие любопрителие, немощная вещи сказующе, и в менших вещех обличаются» (47), а «некия от ненаказанных и буих, извне мнящесе некто быти, от своего же блядословия обличаются» (109), что, однако, нисколько не умеряет их амбициозного самообольщения (57 и 77).

В поисках житейской опоры человеку не избежать обращения за поддержкой к другому, себе же подобному (11). Разумеется, поддержка эта взаимно не бескорыстна: «иже в малых трудах друг другу пособствуют, обои спасутся в житии» (121). Но мыслится она не на уровне социальных связей и солидарности, а только как межличностные отношения, и поэтому обращение за ней требует всегда осмотренности: «от человек суетны сии суть, елицы к сицевым помощником притекают, имже обидети есть паче свойственное» (7). Вместе с тем индивиду не следует забывать, что «многих

кто врагов в житии имеет, ни единого же друга в нужде обрящет» (128), и лучше заранее приветить полезных сторонников и друзей, поскольку «иже не причастуеми во благоденствиях ниже в злых случаях сицевыя известные ('надежные') бывают друзи» (79). Но люди и в этом часто слепы и безрассудны: «мнозии человеци, неразумия ради, ни в чесом же пользующих благодетельствуют, своим же — злая содевают» (119), так же как «некии от человек, ради неразумия, от врагов не сохраняющесе, друзей же, яко же врагов, отстоят вредяще» (81). Неудивительно, что «иже врагов хранящесе, случаетсе им многажды лютейших врагов другом впадати» (100) и разве что утешаться верой, что «иже ко другом с лестию приходяще, сами наипаче вредяте» (66, то же 111), да уповать на своего бога: «иже дружба разорившии аще и обидимых убегнут отмщениа, неможениа ради обидимых, но божия отмщениа праведнаго не убегнут» (1).

Однако возмездие редко заглядывает на басенную сцену, где много обычнее прихоть Случая. К кому-то Случай поворачивается доброю стороною: «множицею яко художество ('опыт', 'умение', 'хитрость') не подает, сие Случай (Τύχη) дарует» (16). Обыкновеннее же это «злый случай» (26, 27, 79, 87), враждебный человеку, предстающий бедой, несчастьем, тяжелыми жизненными обстоятельствами, в наступлении которых нет иной логики, кроме их вероятности: так «случаетсе» (19, 100, 102, 111) — было, бывает и может быть. И уж тут-то — «в злых случаях несмысленное покаение, по шkode мудрость неподобная» (73).

Реальная вероятность отвести «злый случай» — предусмотрительность, тогда как «иже к делу неразсмотрительно приходяще — в злыа случаи впадают» (26), и потому «кроме совету не подобает творити ничтоже» (141). Но даже соблюдение такого правила не гарантирует от напастей, а зачастую и провоцирует их: «многим человеком советования — ко злым виною бывають» (75).

Другая возможность противостоять злу и отвратить его — воспитание. Аргументы и формы воспитания исконны и прямолинейны: «иже в начале малых не мучими, на большая злая возрастають» (44). Словом, вполне по-христиански: казни сына своего. Правда, содержание этого воспитания не религиозно-нравственного, а житейски-прикладного, практического порядка и мыслится прежде всего под родительским началом: «младые, иже от юности ничесому же навыкше, не они хулимы бывають, егда родители их тако без наказания оставиша, но родители их» (86). Но пожинать плоды воспитания все-таки приходится воспитуемому, ибо «юность не хотящая труждатися — в старости злостраждет» (144). Однако и труд еще не залог благосостояния индивида: вольно ли или невольно и независимо от глубины осмысления «Притчи» отметили историческое проклятие цивилизации — противоречие труда и присвоения, когда «инем трудившимся, инья же приобретають и користвуют» (35).

Оперирюя, как правило, негативными примерами, басни расходятся с традициями древнерусской литературы — воспитывать добродетель добродетельными же образцами. «Человеческия справы» в «Притчах» — это почти сплошь пагубные устремления человека и следствия их. В тексте Гозвинского даже нет слов «долг», «совесть», «раскаяние», «сострадание», а в лексемах «душа» и «покаяние» не уловить нравственного начала. «Полезная житию даруют» басни главным образом наставлениями от противного: изображением зла в остережение неискушенному и простодушному. Дурные соблазны отвергаются не запретом и не эмоциональным порицанием, а рассуждением. «Злу» и всему «злomu» в «Притчах» противопоставлены «разум» и «муд-

рость», но не как духовные начала человеческого бытия и социума, а скорее как главные достоинства, даже средства того же индивида в достижении выгоды — собственной выгоды, к которой рвутся все смертные. И обладатели этих достоинств — «разумнии», «премудрии», «мудрейшие» — тут предстают не примерами высшей справедливости или хотя бы носителями представлений о ней, а теми, кто успешнее других обеспечил свое земное благополучие, умея предвидеть и обойти беды или ловко увернуться от них: «премудрии человецы от вредных и видимых бед отбегают» (133 и 34). Так категориальное противопоставление «зла» и «добра» низводится до разграничения «вредного» и «полезного» с точки зрения индивида и для индивида. Впрочем, «мудрейшим» тоже подчас не миновать напасти. Но они достаточно сметливы, чтобы в критической ситуации не держаться за иные блага и заповеди, кроме спасения собственной особы: «челоуеци разумнии ради своего спасения имени не щадят» (29). И, уж конечно, «мудрейший» не попадет в одни и те же тенета дважды: «премудрии челоуецы, егда неких мучительства искусят, не к тому прельстятя от них лицемерствы» (25), так же как «егда в чем бедствующе спасутся, по вся дни живота своего сего хранятя» (31).

Таким образом, в басенной «мудрости» нет ничего христианского, приближающего смертного к благостыне и праведным. Порой же она просто смахивает на хитрость язычника: «премудрии челоуецы врагов нашедших ('подступивших') к сильнейшим посылати навькоша» (32). Именно так: умело столкнуть, сравить опасного недруга с кем-либо посильнее. И уж совсем не по-христиански, с мстительным удовлетворением «премудрии челоуецы удобнее претерпеуют от чюжих брани, егда увидят их и самех со своими бранящихся» (9). Наконец, «премудрость» — это всего лишь ловкость искусного краснобая: «премудрии от риторей, иже от врагов уничижения благообразно в похвалу преображают» (64).

Тематически изолированные, лишённые контрверз или иного логического преломления, суждения в «Притчах» единичны и столь очевидного порядка, что малоинтересны даже для назидания, вроде: «всякое дело, не во свое время творимое, бывает со уничижением ненавидимо» (74 и ряд таких же — 65, 72, 83, 96, 126, 129). Основная же масса сентенций, подобно самим житейским проблемам, предстает не поддающимися упорядочению тематическими пучками, в которых у каждого тезиса находится контртезис либо ряд существенных коррекций, и «Притчи» не дают индивиду надежных и однозначных ориентиров в этом запутанном и обманчивом мире, где «многажды нам вредная мящется быти бывает полезная, полезная же — вредная» (59), а то, «о чем тщимся, о сем последи приходяще и поучаемся» (38).

Однако, сколь ни обыденны заботы Эзопова индивида, они так или иначе трансформируются в социальные, причем все с тем же налетом опасливости и стараниями удовольствоваться данным. Так, расхожие поучения не пренебрегать малым в чаянии большего («безсловесен сей будет, иже ради надежи большия, яже в руках малая сущи, оставляет» — 120 и 24) перетекают в наставления держаться своего ремесла и привычного дела («иже убо к чему обыкоша, последи же о сем не радеют и иным делом, ни во что же им потребным, себе искушающе, — злым случаем впадают» — 87), да и вообще знать свой шесток в сословной иерархии: «иже своя оставляюще строения и ничтоже им подобающих вручаютя, самовластно злоденствуют» (88).

Точно так и рассуждения, что «некия, иже от мерных бед хотяще себя освободити, в большия беды впадают» (94, то же 60 и 127), на социальном



уровне отзовутся формулой: «тогда наипаче первых господей слуги и рабы поминающе желают, егда у последних господей восприимут искусство» (41). Даже столь пассивный протест, как уход от немилосердных господ, не встречает нравственной поддержки Гозвинского. Однако за уроком холопу, покинувшему жестоких хозяев, не трудно представить положение тех, чьи владельцы оказывались еще свирепее. Потенциально же предостережение о непременно большей жестокости новых господ могло экстраполироваться и на высшие государственные фигуры.

Наконец, несколько сентенций в той или иной мере перекликаются с событиями самой Смуты — взрывом социальных противоречий, междоусобицей: «бедно есть, егда кто от своих бедствует» (114). Но социальные катаклизмы не объясняются в «Притчах» возмездием, ниспосланным за всеобщие прегрешения: истоки и углубление национальной трагедии не в греховности всех и вся, а в алчности и питаемой ею тирании властителей. Именно те, в чьих руках власть, суд и расправа, наживаются на сотрясающих страну раздорах и беспорядках: «судии градов тогда наипаче обогащаются, егда отчину во бранях видят» (101). И тут уже бегут все, — не только холопы, но и посадские: «тогда наипаче грады и дома опустевают, егда начальницы их, владыки и царие (оī проеотѣтєз — ‘начальствующие’), свирепеюще мучительствуют» (42), — единственный, к стати, случай внесения переводом прямого политического акцента, проясняющего державные лики «начальствующих». Виновен и властвующий деспот, и еще больше — его советчики, чьим интересам он служит: «вьяще сии суть виновни, иже злых и тяжких начальников возбуждают на злоторение» (137). Поэтому наделяться властью должен бы только тот, кто по самой природе своего ума и души готов и способен реально оградить сограждан от произвола и насилия: «начальником не ради токмо красоты, но крепости ради и премудрости ради сильных и премудрых избирати подобает» (49).

Разумеется, ни у одной из этих сентенций нет однозначного социально-исторического объекта и адресата, — их локализует только дата перевода. Но с чем бы и как те или иные суждения «Притчей» читателем ни соотносились, они актуализировались не усилиями переводчика, а самой действительностью Смутного времени.

### III

Источник текстов «Зрелища жития человеческого» — это «Theatrum Morum», вышедший в 1608 г. в Праге на немецком языке сборник из 139 басен в стихотворном переложении Э. Саделера. Каждую басню подкреплял исторический (иногда — мифологический) пример и сопровождала гравюра автора, особо отметившего, что «auch nie mit dergleichen waren Historien und Exemplen (wie in diesem Newen Tractätlein ein jede Fabel mit einer besondern Alten warhafften Geschicht verglichen zusehen) ans Liecht gebracht worden» (An den freundlichen Leser).

Сюжеты басен традиционны, две трети из них принадлежат Эзопу. Их стихотворный пересказ обобщен, предельно сжат, и не стихи, а истолкования фабул и особенно прилоги определяли «Theatrum Morum».

При нескольких баснях прилоги почерпнуты из книг Ветхого Завета (Чисел, Второзакония, Иисуса Навина, Судей Израилевых, Экклезиаста, пророка Даниила, Маккавеев). В остальных — это свидетельства или сообщения античных и средневековых писателей и хронистов, от V в. до н. э. и по XVI в. Впрочем, памятники собственно литературного порядка

(Вергилий, Сенека, Марциал, Павсаний, Понтано, Эразм Роттердамский) или сборники полуисторических анекдотов (Валерий Максим, Атеней, Элиан, Лаэртий) используются не часто. Основная же масса прилогов соотносит басенные ситуации с фактами социальной и политической истории, черпая их у Геродота, Демосфена, Целия, Цицерона, Саллюстия, Диодора, Дионисия Галикарнасского, Ливия, Проба, Курция Руфа, Фронтиня, Иосифа Флавия, Плутарха, Светония, Полиэна, Юстина, Диона Кассия; из более поздних — у Лиутпранда, Свиды, Ксифилина, Зонары и затем Фулгозио, Лоренцо Валлы, Халкокондила, Бонфини, Сабеллико, Альда Мануция, Куспиниана, Сурия, Марка Вельзера и ряда других, менее известных.

Понятно, что подобное издание не могло быть только дидактическим предприятием, хотя отвлеченно дидактическая интерпретация и сопровождала здесь около половины басен. Но и в этих случаях почти весь реестр обличаемых пороков — от мелкого тщеславия, лживости, алчности, двоедушия, черной неблагодарности и до вероломства, отступничества, предательства, мстительности и необузданной жестокости — иллюстрируется прежде всего деяниями властителей и монархов — мидийских, персидских, египетских, греческих, римских, сирийских, иудейских, византийских, германских, славянских, турецких и прочая, а предисловие пражского издания напоминало читателям, что и современные события и деяния великих государей «так же и даже подчас лучше могли бы подойти к этим басням, нежели древние истории», и что только «по известным причинам» приводятся все же древние, предоставляя новые применения находить каждому по его разумению.<sup>7</sup>

Соотнесенные с конкретными фактами социальной истории, аллегорические басенные ситуации обретают уже несомненно политическое преломление. Драматические коллизии исторических примеров — картины социального гнета и протеста, тирании властителей и возмущения низов — оборачиваются проблемами взаимоотношений монарха и подданных, природы государственной власти, экономического и политического положения сословий, социальной справедливости, суда и под. Рядом с внутривластной тематикой выступают и вопросы внешней политики. Таким образом, тематика «Театра нравов» была близка Виниусу уже по его государственной службе, а частью привлекала и раньше, в его компилятивном «Избрании от святых, божественных и царственных книг памяти ради» (1667 г.).<sup>8</sup>

Однако, судя по переводному предисловию «Зрелища», в руках у Виниуса было уже не первое издание «Театра»: «аще убо прежде сего притчи сия в тиснении типографии наша изда ни быша, обаче не таким изрядным расположением, яко же ныне», — что объясняет иную, нежели в «Театре» 1608 г., последовательность текстов «Зрелища», а с тем, возможно, и некоторые другие его отличия: перемены заглавий, персонажей, даже фабульных версий, дополнение прилогов. Но поскольку обнаружить само это переиздание не удалось,<sup>9</sup> атрибуцию каждого из таких расхождений

<sup>7</sup> «Theatrum Morum». An den freundlichen Leser.

<sup>8</sup> Федоров Б. Беседа русского старца с сыном своим // Отч. зап. 1824. Ч. 18, кн. 50. С. 337—345.

<sup>9</sup> В «British Museum General Catalogue of Printed Books» (London, 1963. Vol. 210. P. 898) «Theatrum Morum» отмечен (в редакторских скобках) 1609 г., но было ли это новое издание «Театра» или так датируется какая-то часть тиража прежнего и вообще откуда такая дата извлечена составителями каталога — судить не берусь. Ср.: Graesse J. G. Th. Trésor de livres rares et précieux ou Nouveau dictionnaire bibliographique. Dresde, 1865. T. 6, part 1. P. 211.

приходится обосновывать привлечением голландской версии «Театра» — «Vorstellijcke Warande der Dieren» Йоста ван ден Вондела (1617 г., второе издание — 1682 г.), по ряду признаков: последовательности первых 116 басен и заглавиям многих из них, — идентичной «Зрелищу» и тем самым предполагающей тот же оригинал, что и перевод Виниуса. Нестаточно только таким оригиналом и объявить «Сад» Вондела хотя бы потому, что «Зрелище» — «из немецкого». И развернутое заглавие «Зрелища», и его предисловие отражают текст Саделера, но никак не Вондела. А главное, в переводе Виниуса на десяток басен поболее «Сада», не говоря уже о составе сборников, ибо в каждом из них насчитывается по несколько сюжетов «Театра» (у Виниуса — 12, у Вондела — 3), отсутствующих у другого.

Естественно, что природа жанра и общность едва не четверти сюжетов «Зрелища» с «Притчами» 1607 г. наталкивала Виниуса в немалом на те же нравственные вопросы, что стояли и в переводе Гозвинского: переживание индивидом своей жизненной участи, его взаимоотношения с окружающими, характер и взвешенность его поступков и т. д., хотя решение их в «Зрелище» чаще обретает социальную окраску. Но даже там, где морализация, не затрагивая социально-политических проблем, остается в кругу житейских забот, представления, из которых исходят и которыми оперируют Виниус и Гозвинский, достаточно отличны и выразительны. Так, если басня о муравье и кузнечике в «Притчах» 1607 г. завершается предостережением, что «юность не хотящая тружdatися в старости злостраждет» (144), наставляя тем самым трудиться для собственного же благополучия, то «Зрелище» обращается к категориям и критериям иного уровня и масштабов — к созидающему началу в человеке: «подобает нам время свое не туне изживати, но всегда себе и ближним своим нечто потребное творити, зане.. ничтоже быти на земли дражайши времени, ибо богатство изгибше человек приобрести может, время же изшедшее никто же может возвратити» (12).

Басенные ситуации в «Притчах» 1607 г. в подавляющей массе сводятся к самым общим формулам межличностных бытовых отношений; в «Зрелище» этическая проекция конфликтов смещается в социально-общественную плоскость, а исторические свидетельства и примеры (вне зависимости от степени их достоверности) придают наставлениям доказательную конкретность и весомость. И если в «Притчах» высшей ценностью для индивида представляется его собственная жизнь (18, 143), то в «Зрелище», сколь ни велика в нас жажда жизни («аще по единой беде приидет тяжчайшая и мы смерти вопием, — пришедши же ей, аще и в беде, еще жити просим» — 101), но и она измеряется и взвешивается ценностями гражданского порядка — такими, как человеческое достоинство, честь (112, 127), отечество и долг перед ним:

..во бранех лутче есть с клеветры своими купно битися и честно умерети, нежели, срамно тех оставя, бегу ся предати.

Сице сотвори римский воин Миций Скавола (Гай Муций Сцевола. — Р. Т.), иже предаде себе посреде врагов своих и мужественно многая поби; яту же бывшу, вопросиша его, чесо ради предадеся такому страхованию? — отвеща: зане римлянин есть, их же свойство — всякия напасти и страх за свое отечество презирати, аще бы точию неприятелем своим сотворити могли какую напасть. Ливий. — 120.

Сказалась на переводе Виниуса и порожденная церковным расколом социальная актуализация религиозных проблем, так что конфессиональная фразеология и мотивы тут, в переводе 1674 г. (по сравнению с «Притчами» 1607 г.), привлекаются значительно чаще. Однако Виниус не вторгается ни в «глубину писания», ни в богословские распри, ограничиваясь, как

правило, суждениями, равно приемлемыми для христиан любого обряда и толка, — типа заключающих перевод призывов к нравственному очищению в этом мире во имя обретения благ загробного: «кийждому христианину подобает огнем любви божия разжегши, оставити старого человека с деянми его и во новаго облещи ся» (133), ибо «блажен человек, иже от сих во господи умирает, зане от скорби временной в радость вечную вступает» (134) и под. Библейские формулы, в цитатном либо перефразированном облике, встречаются многократно и даже не всегда привязываются к тексту сентенции корректным сближением мотивов, типа: «аще кто хошет господу богу служити, подобает с чистым сердцем ему работати; тако же аще кто хошет дары у кого прияти, да стережется яда лукаваго, в тех сокровенна» (95).

Наконец, разнит переводы Винуса и Гозвинского сама модальность их наставлений. Сентенции «Притчей» 1607 г. подобны набору отрешенно-бесстрастных суждений о человеческом бытии. Сентенции «Зрелища» социально конкретнее и настойчиво обращены к должному. И если в «Притчах» в ключе долженствования вводится едва более двух десятков сентенций (из 144), то в «Зрелище» предписывающими «подобает» или «не подобает», «достойт» или «не достойт», а также «научает» и «учит» сопровождается едва ли не каждая вторая.

Отвлеченное противопоставление добра и зла не занимает в «Зрелище» многого места. Сам перечень нравственно-психологических типов здесь исчерпывается всего несколькими, предельно общими оценками: «праведные» и «благие» либо «неправедные» и «злые», а более всего — «лукавые». В своей сущности зло патологично: «злии человецы не щадят крови праведных и не спят, дондеже погубят я гладом злобы своея; их же злоба такова есть превосходна, яко забыти им страх свой, в немже сами могут впадати, — точию себе утешая пагубою, ихже погубити ищут» (94). Амплуа «лукавого» широко и объемно — от изощренного умения овладеть доверием и добром ближнего («иже и мудрых лестными своими глаголы обавают и многая имения из рук их лукавно умышляют» — 31) и до упоения содеянным преступлением и безнаказанностью его: «иже отягчают ближняя своя да тем себе отраду точию сотворят, ибо лукавый не скорбит о запалении дома брата своего, аще и имат корысти точию руки согрети.. Егда такового в коих злобах обрящутся, тогда от таковых грядущих бед лукавно избегают и своя преступления на иных налагают» (78).

Однако возмездие, ветхозаветной мерой за меру (ср. Исход, XXI, 24—25; Левит, XXIV, 20; Второзаконие, XIX, 21), а то и двойной мерой, раньше или позже настигнет лукавого: «злыя иным выну зло ищут творити, но на таковых последи сугубое зло обращается» (38). Воздастся и за большее зло и за меньшее: и за посягательство на чужое («хотящии похитити имения чюжда сами многжды в напасти себе ввергают и живот свой бедне скончavajuт» — 107), и за корыстолюбие (66). Не миновать расплаты ни «завистию одержимым, ибо таковыи, егда братию свою погубляют, сами посем в горчайшия напасти впадают» (77), ни глумливому, ни лживому: «кто иным творит посмеяние, сам в посмешнице бывает» (7), «кто, истины отступя, кийждому во всяких глаголах лжет, тому, аще потом и правду глаголет, веры не имут, но глаголы его во лжу вменяют» (15). По делам обретет каждый — и тот, кто творит зло («ищуция братию свою в сети уловити, сами уловляеми бывають, ибо аще кто брату своему яму ископает, сам в ню прежде впадает» — 91, то же б), и тот, кто рад злосчастиям ближнего: «мнозии радуются о бедах искренних своих и никакко не умилосердятся над ними; но господь бог, бедствующих избавляя, многия беды

на таковых попускает» (30). Но главное — сколь ни притягательно зло, Винуса не покидает вера в нравственное просветление человека: «обычай человеком зло хвалити, благое же хулити; и пришедшим во зло, тогда отверзаются им очи разумные и познают, яко же благо являшеся, то самая пагуба бывает» (34).

Значительное место в «Зрелище» занимают рекомендации общеповеденческого характера. Залог благополучия индивида — его осмотрительность в предпринимаемых делах и взвешенность решений, — мотивы Ветхого Завета (ср. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, III, 21; IV, 18; VII, 39; VIII, 1; Книга пророка Михея, VII, 5), пронизывающие едва ли не каждое второе наставление сборника, будучи либо самим предметом сентенции, преломляемым в конкретном материале и обстоятельствах, либо фоном какого-то частного поучения.

Общая заповедь — «всякому человеку достоин не начало, но на кончину своего дела зрети» (40). Исходное положение мотивируется и подкрепляется другими, типа: «аще кто скоро, не обмысля, начнет кое дело и последует скорым мыслем главы своей, той посих известно срящет великую беду» (90), так что «подобает во всяких делех прежде начинания добре осмыслитися и посем я с тихостию начинати и не со славою («не афишируя») к совершенству приводити» (115 и 76).

Отсюда второй ряд заповедей — не затевать дел не по плечу своему: «вси, иже ищут дела, яже выше меры их, таковыя в посмеяние иным бывають» (21), и тот «погибель свою ищет, иже подъемлет дела не по силе своей и вящшее на себе бремя полагает, нежели носити может» (42).

Личные отношения — преломление превратностей деловых. Нравственные начала не камуфлируются в «Зрелище» альтруистическим флером. Чуждое корысти, отрешенное от мирских расчетов, непоказное благодеяние (Матфей, VI, 1—4) тут не вспыхивает ни разу. Добрый поступок, благое деяние совершаются не в безотчетном порыве из внутреннего побуждения или сострадания, но с непрременной оглядкой на возможный ущерб либо вероятные выгоды в будущем, если вообще не из-под палки (19, 123). Да и прежде чем сделать доброе, человек еще взвесит, стбит ли добра тот, кому бы оно предназначалось: признательность не всечеловечна, и «мнозии неблагодарнии человецы благодеяние от иных им бываемое вскоре забывают, и не точию забывают, но за благое зло воздают» (61). Всех же неблагодарнее честолюбец, что лишь помощью ближних «в высоту чести достиг», — этот уж непременно «не точию благодетелем своим добро, но за благо всякое зло содевает» (72). Ну а изначально вышестоящие в сословной иерархии, те «вся им благотворимая точию в должность себе вменяют» (13). Так что благим устремлениям, как и дружеским узам, не мешает изрядная толика взвешенности и житейской осмотрительности: «подобает кийждому человеку опасну быти, кому добро творити и с кем дружество составляти» (128 и 18). Тем более «не достоин кийждому веры яти и оружия своя иному вручати, зане иже ныне друг, заутра враг бывает и твоим оружием тя убьет» (47, то же 55). И вообще лучше держаться подальше от тех, «иже имут во единой руке огонь, во друзей же воду» и «теплое и хладное от одних уст испускают» (67), ибо нет опасней посулов лукавого: «аще кто ушеса своя предаст ко глаголом лукавых человек, таковыя в неотъемныя беды себе ввергают и живот свой вечно погубляют» (106).

Следующий ряд заповедей симметричен второму — не ввязываться в конфликты с теми и там, где и с кем тягаться попросту не по силам: «не подобает человеку сущу безсилну брань воздвизати с креплшим себе» (33). Быть осмотрительным приходится даже в праведном мщении, а то и

отступить от него: «аще за некое полученное зло кто хочет мстити, во-первых да зрит, кому противитися хочет, и аще той крепчайши его обрящется, то лучше ему претерпети, нежели себе мстити и, мстя оному, прежде себе погубити» (58). Впрочем, это не означает ни всепрощения, ни забвения зла, «Зрелищу» не свойственных, и хотя с «вещим себе ругатися и тому посмеватися не подобает, но выну поступки супостата своего сглядати» (129).

Понятно, что в житейских конфликтах, как и в деловых затруднениях, человеку случается «просити сильнейших, иже нам помощь подати могут» (49). Однако прежде не мешает заповедать себе и другое: «подобает остерегатися союзы и договоры составляти с сильнейшим себе, зане уловленное делит по своей им воли» (109). А может статься и хуже, поскольку «аще кто хочет иному зло сотворити и в помощь сильнейшаго паче себе призывает, потом и себе увидит прелещена» (36). Поэтому и в трудах, и в тяжбах следует рассчитывать прежде всего на свои руки и свою голову, и «мудр есть той человек, иже от грядущия беды может избежати и тако дни своя продолжати» (87, то же 2). Если же напасти не миновать, то хотя бы «всегда достоин нам от двою бед легчайшую избирати, — и блажен человек, иже вящую беду убегает» (24, то же 121). Вернее же всего не навлечь на себя лишних бед — это благоразумно довольствоваться отведенной тебе участью и мерой и не следовать ни плотским соблазнам, ни искушениям алчности и честолюбия. Так, предостерегаются предающиеся греху чревоугодия и гурманству: умирает возжелавший морских яств философ Диоген (68), повержен недугом от неумеренных пиршеств Александр, царь македонский (70), пьянство едва не погубило армию Ганнибала в Кампании (102). Но это — бытовой аспект темы; необходимость самоограничения настоятельнее утверждается в иных планах — социальном и политическом.

Что же касается помощи ближних, то лучше учиться на их неудачах, нежели с их участием набираться собственных: «от чюждых напастей и страданий нам подобает научитися и себе от таковых начинаний, имиже те страдаху, опасати» (74). Ряд басен «Зрелища» и отведен вопросам усвоения этого опыта — проблемам воспитания и обучения: требованиям к опекунам (16), к наставнику («хотящим иных учити — таковым подобает прежде себе непорочных от всякаго зла сотворити и всяким добродетелем показати собою образ» — 22), к общей направленности и содержанию воспитания («последовати законом, древле от отец наших нам данныя, к сему же наказания добрая родителей своих не отметати» — 46), характеру воспитания («родителем не достоин чад своих воспитовати в великом лакомстве и любви чрезмерней» — 5) и целям: «подобает человеком от младости обучитися в таких учениях, яже бы в старости не точию могли препитати, но и в честь довести» (126). Естественно, что так мыслится и назначение самого «Зрелища»: «зане о всяких делех всем человеком притчи оныя учения подают, како мудро и опасно жити» («Предисловие»).

Предмет едва ли не каждой пятой притчи «Зрелища» — межличностные отношения как обнажение нравственной природы человека. И в первую голову — дружеские связи, ибо «несть ничто же на земли дражайша друга верна, благочестива и правдива» (103). Однако в «Зрелище» нет ситуации, которая представила бы источником «дружества» взаимные симпатии индивидов, их психологическое предпочтение друг друга всем прочим, а самое дружбу как душевную привязанность их. Ни одно суждение Винуса о дружбе не лишено прагматически взвешивающего, оценивающего обоснования, будь то даже самые добронамеренные устремления человека: «хотящим зла избежати, таковым подобает дружитися со благими, а не со

злыми человеки, ибо прилепляющемуся со злым — зло его и срящет» (93). В сущности же, «дружество» — это возможность обеспечить свои житейские интересы, личные выгоды: «кийждый, иже со благими дружество имеет, во всяких напастех оборону и надежду имеет» (56).

Особенно часто «дружество» — это не более чем по обстоятельствам, на время, личина втирающегося в чье-либо благорасположение: «многия человецы с какими-либо человеци дружество сотворят и знамость сочинят, на то время такой и обычай приемлют» (62). Разумеется, личина эта своекорыстна: «сице мнози ласкателие и трапезные друзи творят: аще что и приговаривают, то чинят к своей корысти, и тако убо друзи вменяются, дондеже трапезе приседают; егда же сие престанет, тогда и дружество их исчезает» (41).

С изменением жизненных обстоятельств — успехом или неудачей — неизбежно меняются и дружеские связи: «во благополучии кийждый многия друзи имат; пришедши же на нь беде, вси страждущаго оставляют и от дружества своего отчуждаются» (65). А преуспевший на жизненном поприще и сам постарается избавиться от незадачливого друга: «скорейше снежного растаяния лестный друг в беде отступает. И не точию аще на тя беда, но аще той благоденствие и славу обрящет, и тогда тя знати не хочет и тя вопросит: „кто еси ты?“» (103).

Наконец, «дружество» — это заранее расписанный многоходовый сценарий: «сице творят неции, иже незлобивых хотят уловити, — и многое время с ними дружатся во одеждах овчих; егда же им не чающим — нападают и разоряют я» (59), и тот, «иже ныне друг, заутра враг бывает и твоим оружием ты убьет» (47). Симптоматично, однако, что подобное вероломство осуждается не в силу нравственного отвращения, но прежде всего из прагматических соображений как неадекватное уговору поведение деловых партнеров: «иже пременяют верность свою и двоедушно дела своя устрояют, таковыи убо от всех ненавидимы бывають, зане надеяться на таковых невозможно» (44). Вместе с тем своя доля вины не снимается и с пострадавшего, ибо «подобает кийждому себе остерегати, с кем хочет дружество сотворити» (18).

Не менее разноречивы и прилоги этого круга басен, многие из которых (независимо от меры их достоверности) нетрудно истолковать так, как оно угодно нравственному взгляду читателя: предостережением ли от доверчивой оплошности одних или примером ловкой хитрости других, пронизательной осторожности третьих, жесткой решительности четвертых и т. д., — будь то тирания Писистрата, удивившегося в Афинах дубинами своих охранников, набранных с согласия тех же Афин (47), или судьба Дария, сына Артаксеркса II Мнемона, не раз обманом бравшего верх над врагами, но поплатившегося головой за козни и против самого Артаксеркса (59); тщетное заступничество Сенеки перед Нероном за осужденного Сорана, приведшее лишь к самоубийству философа по приказу того же Нерона (93), и коварные советы знаменитого Стилихона императору Гонорию задержать выплаты воинам и дани готам с тайным умыслом воспользоваться их возмущением и самому завладеть тронем (41) и др.

С темой «дружества» смыкается отношение к недругам: друг может стать врагом, а враг — прикинуться другом, так что «подобает выну человеку мудру врагов своих опасатися, а друзем своим мнимым тайну свою не явити, ибо враг твой, неопасна ты обрет, похищает, друг же твой, тайну твою уздав, уловляет» (60). Но все же с открытой враждой определеннее и проще: «не подобает словесем неприятельским верити и себе в силу его своєю неопасностию предати» (9), «зане от скорыя веры мнози прельстишася»

(55). Не следует только недооценивать врага, рассчитывая безнаказанно провести его: «аще кто корысти ради каковыя предастся в руки неприятельския, чающе паки убежати, таковой поруган и посем посмеян бывает» (55). Из той же осторожности не стоит и доводить врага до отчаяния: «не подобает неприятеля своего пригоняти в крайняя беды, зане той, егда аще и свою погибель видит, потщится и тя с собою погубити» (118). И, уж конечно, не резон помогать недругу: «иже супостату своему помощь содевает, посем же от него зло во благодарения место принимает» (124).

Таким образом, мир «Зрелища» пронизан настороженной подозрительностью и враждебностью всех ко всем и со всеми. И даже памятуя о новозаветном «любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Матфей, V, 44; Лука, VI, 27), Виниус не может игнорировать реальных порядков и отношений: «Добро творят таковии, иже врагом своим благодеяние творят; обаче подобает выну врага своего брещися, зане враг твой, аще восхощет погубити тя, не воспомянет к тому благодеяния твоего» (83), сведя на нет праведные наставления и немецкого оригинала: *weg jemandt hat gudt gethan, der solle sichs nicht reuen lan*. Но и без переводческих подвижек заповеди Евангелия теснятся фактами военного, дипломатического, политического и социального ряда: коварными условиями Антипатра осажденным Афинам (9), уверениями во взаимной лояльности и затем беспощадной борьбой Цезаря и Помпея (60), предательской дипломатической игрой императора Тиберия с предводителем маркоманнов Марбодом (124), нещадной фискальной политикой и поборами Калигулы, Клавдия, Нерона (55), патологической жестокостью Каракаллы (83) и т. д.

Однако главное в «Зрелище» — социально-политические проблемы, не раз проступавшие в уже цитированных контекстах и представляющие прямыми содержанием других. При всей отвлеченности книжно-славянского выражения, тематически красноречив сам перечень социальных субъектов, представленных хотя бы сентенциями «Зрелища»: тут и «простый народ» и «властелие», «государии» и «подданные», «великие подданные и малые», «велеродные» и «худородные», «в санах великих» и «в санах средних», «богатые» и «бедные», «сильные» и «немощные», «достойные» и «худославные», «тунеядцы» и «рукодельные», «правящие» и «бедствующие», «страждущие» и «немилостивые», «безвинные» и «мучители», «господие» и «рабы», «воеводы» и «вои», а также «князья», «вельможи», «начальницы», «судии», «лихоимцы», «сребролюбцы», «нищие», «убогие» и другие, не исчисляя уже тех, что упомянуты в исторических прилогах. Аллегория не делает притчи «Зрелища» вуалированными аллюзиями. Предмет и социальная адресация суждений Виниуса достаточно определенны, хотя подчас и встречается странный (если не преднамеренный) разлад между назиданием и подкрепляющим его примером: исторический урок не укладывается в формулировку сентенции, и позиция Виниуса оказывается не до конца открытой.

Политическим идеалом Виниусу представляется правление «тихого» государя, который бы «правляше люди своя во блазе, со всякою тихостию и кийждому суд творяше правдивый» (11). Это и в интересах самого монарха, ибо «благосостояние князей и государей состоится во благоденствии подданных их» (3). Но те же мысли утверждаются и в более экспансивной форме: «сице яростию правящим реку, яко не толикую силу имут, яко тии, иже тихостию и разсуждением управляют своя люди» (11). Разумеется, идея «тихости» царствования, как и введения «правдиваго» суда, была известна на Руси свыше века и прежде, но не суждения о царствовании «во блазе» и о «благоденствии подданных», провозглашающие нравственными



началами царства не волю властителя, а положение подданных. Отмечу, что мотива «во блазе» нет в соответствующем месте немецкого оригинала; впрочем, не долго удерживался он и в «Зрелище», и уже в части списков XVII в. и в издании 1712 г. это «во блазе» трансформируется куда в более привычное и ни к чему не обязывающее «во бозе».

Конечно, басне не грех повторять и общепринятые суждения, типа «кийждому властелину подобает подданныя своя защищати от всех нападающих на ня врагов» (64). Но в «Зрелище» не просто подыскать пример, где бы монарх действительно печалился о своих подданных, хотя именно их руками ширятся и поддерживаются пределы самого царства:

О пифике и о коте. Некогда пифик виде при огни каштаны лежащия, зело ѓ возжеле ясти, — взем кота за лапу и тою оныя каштаны лежащия из огня взимае. Кот же аще и зело вопиаше, яко лапу его сожже (не бяше бо железная), глаголаше: чесо ради мучителство такое ему творит? Но обезяна, ругающися коту, рече: «Что вопиеш? — аз бо не слышу».

Сице велможие и властелие руками подданных своих достизают многия земли и грады от среды огня лютыя брани. — 51.

Вместе с тем тщетно рассчитывать на царскую признательность: «аще кто время свое изживет во дворех великих и службы служит великия, ожидая себе воздаяния, — таковии состареются, воздаяния же немногия получают» (86). И вообще — «близость царская — яко близость огня» (75) — где уж тут до «правляше во блазе, со всякою тихостию», а равно и до «суда правдиваго» (11).

Всякая оппозиция сюзерену противна феодальной идеологии — такова уж природа вещей. И похоже, что Виниус остерегает подданных от какого-либо противления правам монарха и, тем более, от посягательства на них, как следует из басни, в которой царственный лев растерзал зазнавшегося в своем величии вола: «не подобает человеку гордостию возставати на государя своего (seinem Herrn), зане таковии вси погибают лишением чести, имения и живота своего» (122), что тут же вроде бы и подтверждается исторической аналогией — противостоянием римского сената и Цезаря:

Сице сотвори Иулий Цесарь, ибо той, егда себе диктатора сотвори и всю власть сенаторов римских отья, все еже восхоте творяше, яко не дерзяху тии кроме соизволения его никоего совета совещати.

Во едино же время повеле единому рабу своему всех сенаторей созвати; еже и сотвори. Купно же (в немецком: *diewel er dem Kayser nicht Wohl gewollet* — 'поскольку он, посольный, не желал добра императору') повеле быти и Цимбру и Бругону, мняше бо, яко тии единии могут его убити и ему (посольному) часть благополучия своего наделити, еже и сотворися, зане в видении протчих сенаторей от сих триех Иулий в соборищи их убиен бысть. Светоний. — 122.

Но за некоторым сходством басенной ситуации и реальных событий не сразу бросается в глаза, что прилог в корне меняет природу коллизии и отвергает не противостояние подданного самодержцу, а попрание диктатором прав нобилитета. И не так уж ясно, что с чем и как теперь соотносить, ибо все начала конфликта: узурпация государственной власти, третирование сената, неограниченный произвол — исходят от Цезаря, а главное — расправой с Цезарем и снимаются. Недостоверность деталей не имеет значения; существеннее, что решающие обвинения узурпатору: «себе диктатора сотвори и.. все еже восхоте творяше» — в «Зрелище» введены Виниусом. Их нет в немецком оригинале, где политические мотивы возмездия заслоняет опущенная переводом личная неприязнь и корысть посольного. Наконец, неинтересно и то, что историография Московской Руси, в утверждение провиденциальной легитимности российской монархии, именно к приемному

наследнику Цезаря — императору Августу призраивала мифическое родословие рюриковичей и за ними Романовых, тогда как в «Зрелище» августейшего ореола цесарских прав не оказывается и у самих «римских предков».

Более отчетливы социальные позиции Виниуса. Настойчиво выдвигается в «Зрелище» тема «малых подданных» — неродовитых и небогатых служилых по прибору и тяглого люда, особенно «рукодельных» слоев посада. В отличие от наследной знати, это — деятельные сословия: «скудость — во умышлениях зело есть хитрейши избыльства, ибо таковым образом мнозии бедные — смыслом богатеют; богатии же, ничтоже мысляще, надеюся на свои богатства, — обнищевают» (85). Приборные и тяглые не меньшая сила царства, нежели потомственные верхи феодальной иерархии: «и малии подданныи могут вовремя, подобно яко и великия, помощь государем своим сотворити» (10). Разумеется, тут очень далеко до утверждения суверенной ценности каждой личности, но общественная значительность малых людей для Виниуса вне сомнения: «кийждому человеку господь бог своя дарования даде., обаче вси человеком в потребу» (130), так что «во общую (в изд. 1712 г. — «в болшую») ползу и последний угоднии быти могут в службу противу силы своей» (37).

С негодованием и горечью пишет Виниус о социальной обездоленности трудовых сословий:

Сице бысть в мире: многия люди, иже тяжчайшия работы подъемлят, таковии вящий глад терпят, — и рукодельный человек егда хлеб свой во избылии получитьи может? А тунейдцы выну во избылии пребывают. Того ради глаголется: идеже в работе вящая тягота, ту глад, оскорбление и болшая нагота. — 116.

Пребывающие в довольстве не знают сострадания и милосердия: «мнози.. обретаются человецы, иже во избылии своем останки своя и крупицы, остающия от трапезы их, нишим и убогим не дают, но лучше псам своим оныя поревают» (29). Жестокости социального притеснения нет предела, и формулировки Виниуса резки и эмоциональны: «тако сильные творят немощным, и аще тии много вопиют и умоляют, ничто же преуспевают, дондеже таковии вранове немилосердни имениями убогих насытятся» (23), и кто «обыкоша жити трудами и по́том кровавым иных человек, таковыя самую плоть от костей ближних своих потребляют и снедают» (53).

Политическое и экономическое угнетение дополняется правовым произволом, так что «аще кто ближнему своему хочет сотворити зло, скоро вину к погибели его может обрести» (27). На праведный же суд нечего и рассчитывать, «ибо несть невинному оправдания пред мучители, иже правды слышати не хотят» (84). Подьяческое засилье, мздоимство, подкуп судейских и лжесвидетельство — обычное дело, земной суд служит тому, кто богаче: «мнози человецы зле творят лжесвидетelmi ближним своим, принуждающе судей сребром на изречение неправедное» (104). Остается разве что небесный суд, но он за пределами земными: «горе таковым сице творящим, идеже праведнаго осуждают, неправеднаго же оправдают мзды ради, ибо сами такий (?)<sup>10</sup> суд от господа бога восприимут» (104). Пока же, по земному суду, у человека отнимают последнее: «сице безвинныя принуждени бывають от немилостивых судей невинное отдавати: и нужнейшее свое таковой отдает, да како избавится от беды» (82).

Но малые подданные не бесконечно безропотны и терпеливы, и «аще который и великий будет властелин, обаче малейший и худородный человек

<sup>10</sup> Лишь в поздних редактурах «такий» исправлено на «тяжкий».

может тому пакость сотворити» (79). Опасность социального взрыва постоянна:

..в нуждах великих человецы пошады не имут.

Сице бысть в Риме, егда убо в народе бе глад великий и людие к правителем пришедше, хотяю я убити, аще жита им не дадут. Они же повелеша риторови своему Кату (Катону Старшему. — Р. Т.) изыти к ним и преизрядными глаголы ярость их укротити.

Они же сие от него слышавше и видяще, яко кроме глагол ничтоже им принесе, паки вопияху. Ритор же пришед ко властителем, рече: «Словами моими чрева их не насытих. Сего ради подобает им дати жита, аще ярость их хочете утолити». — 71.

Разумеется, Виниус далек от оправдания бунта и тем более от побуждений к нему (45, 122, 125). Сословное неравенство, как и природное (8), мыслится неизбежным, и не следует преступать его границы: «достоит кийждому человеку водитися с подобными себе, и худославным с велеродными приобщатися не подобает» (48). К обузданию непомерных притязаний призываются все и вся — на всех ярусах сословной пирамиды: «ниже честь, ниже богатство человека в мире сем творят блаженна, но блажен той, иже данным ему от бога довольствуется» (98). Все же, что свыше того, — от дьявола, «ибо той уловляет человеческия души, метающе им по пути мира сего богатства, чести, саны и тем ослепляюще очи их сердечные, души же их в вечныя погибели относят» (117). Терпят крах не умеряющие своего честолюбия и не довольствующиеся ни высоким положением, ни уже набранными богатствами: «сице случается таковым, иже непрестанно ищут большая и, имеюще довольная, гонятся за преизлишним, — таковыи овогда и в руках имущая лишаются, искомая же не обретают» (131, то же 108). Лишенный трона, нищим фиглярлом заканчивает жизнь нещадно обиравший подданных сиракузский тиран Дионисий Младший (108), в далекой Парфии гибнет вместе со своими легионами богач и честолюбец консул Марк Лициний Красс (131).

Однако острие подобных суждений направлено более всего против дворянства. Выходец из деятельных посадских верхов, Виниус не питает приязни к «нерукодельным» — рвущимся к новым привилегиям различным категориям московских и уездных служилых по отечеству: «кийждому достоит доволну быти чином, в немже есть призван, и не подобает выше меры своя, кроме звания, из чина в чин прескакати» (26) — и не скрывает удовлетворения крахом безродных выскочек и честолюбцев: «сице человеком худородным бывает, не довольствующим санами средними, но ищущим достоинства высокая, — на ня же возшед, абие падают в погибель» (69).

Отсюда извечная проповедь социального смирения, на что находятя и подобающие резоны, едва прикрывающие страх одного собственника перед успехом другого («лучше в мире жити во удовольстве вседневного хлеба, нежели в богатстве и пространстве великом, зане богатый николи же известен живота своего» — 119), так и целого сословия перед напором политически более энергичного и наглого («челоуцы в санах суще великих падению подлежат, малии же выну стоят» — 14) и всех имущих перед неимущими: «челоуцы, иже в нищете со удовольствием живут, всякаго покоя, и тишины, и спасения сподобляются; живушие же в пространстве и богатстве причастни не точию великому падению, но многим бедам и тяжким грехом» (100). И во имя межсословного «согласия» всей пирамиды феодального угнетения Виниус то призывает к милосердию великих («сущим в силе велицей не достоин малых и немощных уничижая презирати» — 25), то взывает к совестливости неумно алчных («мнозии обретаются недоволни житием, в немже живут, и непрестанно мыслят высокая, забываяще, яко многия подобныя им в тяжких бременах одержими пребывают» — 52). Но

более всего остерегает попираемых: «иже не довлеют князи и начальники своими добрыми, им от бога данными, но на таковыя вставают и побивают или от властелинства отставляют, таковым посих бог дает злейшая начальника, иже, правяще мучительно, вся погубляет» (45), как это стало возроптавшим на правление Диоклетиана римлянам, в наказание которым один за другим последовали соперничающие и скоро сменяющиеся еще более жестокие цезари, августы, императоры — Констанций, Галерий, Север, Максимиан, Максенций (45).

Тщетны усилия изменить ниспосланное свыше положение вещей или уйти от него, — оно может стать только худшим:

Сие бывают некоторые человецы, аще и благо от господа бога получают, тем не довлеют, но ищут лучшая. Но посем обретают себе тяжчайшая и от единыя премены входят в другие, злейше себе творят и потом раскаявшись в недоумение и отчаяние выпадают, проклинаяще свое непостоянство.

Подобно обретается в житии мучителя Дионисия Юнаго. Сего убо на пути встрече некая вдовица и рече ему: «Да благополучен пребудеши на долгия лета!» Он же вопросы о вине глагол сих. Она же поведа ему: «За лета многа живуци ми во области Дионисия Стараго, егоже ради злаго жития и мучительства оставих дом свой, исках инаго господина и обретох того злейша перваго. Посих и сего оставих, шед искази инаго и обретох третiego, злейша обоих первых. Посем приидох во град сей, идеже ты началствуеши, чая тя лучши первых быти. Обаче вижу тя и всех злейша и мучительнейша первых. Того ради умыслих пребыти zde, — да лютейша тя не постигну». — 105.

Идеи ограничения всевластия верхов и, тем более, ниспровержения тирании нет ни в одной сентенции, и проникает она только в прилоги и только как остережение правящим, а не как логика истории (11, 98, 108, 132).

Ряд басен обращен к положению крепостных и холопов. В первой же притче, открывающей «Зрелище», Виниус осуждает жестокость рабовладельцев: «Горе рабом, над нимже мучитель господствует, зане люди своя к тяжелой работе понуждает да еще и бьет!» (1, ср. 35). Однако при всем сочувствии закабаленному люду думный дьяк Виниус — сын своего класса и времени и не только не отвергает крепостничества как такового, но полагает его в природе самого человечества: «мнози, аще и ищут разными образы себе изобрести волю, но не могут, зане кто сотворен осел или вол, в том и пребудут» (88). Он даже усматривает определенные преимущества кабального состояния: «добро есть человеку воля, но не кийждому, зане многи в воли питати себе не могут, — темже лучше есть ради пищи и одежи иному работати, нежели в воли от глада и хлада погибати» (125), — следует только быть покорным и преданным своему владельцу: «кийждому рабу подобает господину своему верно служити, имения его стрещи, яко же и свои» (28).

Наконец, не минует Виниус и вооруженных выступлений широких социальных низов против бояр и помещиков, воевод и приказных. Но старый порядок все равно возвращается на круги своя:

Сие сотвориша раби и поселяне в Скифии оставшия, понеже убо егда господа их брань творяху со женами-амазонами и во брани той пребыша семь лет, тогда оныя рабы все имение господ своих себе похитиша и сами себе господами сотвориша и возвращшихся от брани господей своих изгнаша.

И тако оные господае с рабами своими многую брань творяще, но выну от рабов побеждени бяху, дондеже прииде един от господей оных и рече: «Не достоит нам с рабами своими оружием братися, яко с сильнейшими неприятели, но воевати их лозами и палицами, яко рабов и поселян». И тако их победиша и грады своя восприяша. Устин. — 4.

В напряженной обстановке последней трети XVII в. — на фоне нарастающих социальных противоречий, непрекращающихся народных вол-

нений — сентенции и прилоги «Зрелища» неизбежно порождали ассоциации с русскими событиями, тем более что минимальная детализация исторических примеров была весьма удобна для сближения с современностью, и рассказ о восстании античных рабов не мог не напоминать о полосе выступлений московских низов и недавней разинщине.

Последующая судьба «Зрелища» свидетельствует о самом живом внимании к нему читателей. Сохранившиеся списки этого перевода исчисляются многими десятками и большей частью принадлежат петровскому времени. В 1712 г. с некоторыми идеологически принципиальными изменениями текста, а также устранением ряда басен, «Зрелище жития человеческого» издано Московской типографией Синода.

#### IV

Источник перевода Кашинского — краковское издание книги басен на рубеже XVI—XVII вв.<sup>11</sup> — времени, завершившего в истории Польши эпоху просвещенного государства, поразительно терпимого в делах религии и политических убеждений.<sup>12</sup> Понятно, что настроения польского Ренессанса сказались и на польской версии Эзопа, так что перевод такого Эзопа (и без того враждебно воспринимаемого московской церковью) в предпетровской Руси был далеко не простым делом. В силу идейно-политических, философско-религиозных различий и даже несовместимости польских и русских государственных и теологических доктрин и национально-бытовых представлений такое предприятие требовало немалых содержательных перемен, если Кашинский вообще рассчитывал на беспрепятственное обращение своего перевода. Да и положение поступившего в русскую службу и принявшего православие иноземца понуждало симбирского ротмистра к сугубой осторожности в политических и религиозных вопросах.

Естественно, что в подобных обстоятельствах Кашинский предусмотрительно отвергает одно, избирательно и зачастую по-иному передает другое, с иными акцентами и нередко в иной интерпретации. В этих многоаспектных, не всегда последовательных преобразованиях довольно определенно обрисовываются как социальные позиции, так и нравственные воззрения небогатого и безродного служилого, а равно и вынужденное приспособление переводчика к российской действительности тишайшего Алексея Михайловича, железом, виселицами и крестным распятием умиротворявшего многоязычную державу от севера и до юга. Так что в переводе опущена едва не четверть басен польского оригинала, нелестно ассоциировавшихся с внутренней и внешней политикой московского государства — непрерывными войнами на западных рубежах от Прибалтики до Причерноморья, свирепой расправой с народными восстаниями от Белого моря до Каспия и крутым преследованием инакомыслия по всей метрополии. Опускаются сюжеты, затрагивающие проблемы монархического правления, — от осуждений жестокости августейших властителей и предостережений об отмищении попираемых и до ограничения прав монарха его обязанностями перед подданными. Опускаются болезненные для московского государя ироничные рассказы о безуспешных притязаниях на зарубежные

<sup>11</sup> Przypowiesci Esopowe, z Łacinskiego na Polskie z pilnoscia przełożone. Przydane są k temu przypowiesci z Gabryela Greka u Laurenthego Abstemiusa. W Krakowie, 6 г.

<sup>12</sup> См. Погодин А. Л. Лекции по истории польской литературы. Харьков, 1913 Ч 1 С. 207

престолы и морское владычество. Опускаются басни антиклерикального порядка, высмеивающие развращенность и алчность духовенства, а также басни с античными мифологическими сюжетами и рассказы скабрёзно-эротического, неблагогоучинного толка. Но ряд басен отвергнут и потому, что не отвечал социально-этическим представлениям Кашинского, — так что русский перевод обрел заметно большее идеологическое единство, нежели его польский источник.

Демократизм социальных и нравственных позиций переводчика очевиден. Многократно и в многообразных связях повторяется осуждение социальной несправедливости как следствия имущественного неравенства в мире, отравленном всеобщей алчностью и стяжательством, завистью и сословной спесью, равно как и корыстной лживостью, несоответствием слова и дела и поголовной готовностью к обману. Человеческая природа неизменна: носители зла деятельны, агрессивны, упорны и неискоренимы, а бытие превратно. И везде — эгоизм собственника, жестокость господ, обездоленность бедняка и тщетность протеста. Отсюда мотивы неуверенности в будущем, настроения социального консерватизма и практицизма — подозрительность и недоверие к новшествам, настойчивые побуждения к предусмотрительности и призывы к смиренной умеренности, терпению, довольству малым и тем, что есть, наставления держаться своего ремесла и социального круга, не полагаться на поддержку сильнейших и, тем более, остерегаться конфликтов с ними, а также быть осмотрительным в друзьях и не принимать личины за сущность. Соответственно представляется и шкала социальных и нравственных ценностей, в основе которых — доброе учение, честное мастерство, усердный труд, а также умение постоять за себя, верность долгу и дружбе, справедливость и сострадание к слабейшим. Высшее же из благ — независимость и свобода человека, его защищенность от насилия и вельможного произвола.

Примечательная черта перевода — то, что Кашинский твердо держится приземленной действительности и реальных ее отношений. Из перевода устраняется все нестаточное, ухищренное, не соответствующее ни повседневному опыту, ни здравому смыслу, будь то хотя бы и самые знаменитые сюжеты. Отвергаются басни, весь эффект которых сводится к находчивой игре слов, неожиданному пуанту, никак, разумеется, не разрешающим жизненных коллизий. Шутовской юмор явно не привлекает симбирского ротмистра, хотя он и любит сочную поговорку и меткое слово. Нет у Кашинского и стремления к особой занимательности повествования и какой-либо его изукрашенности. Переводческие заботы Кашинского — обеспечить убедительность иносказания, а в экспрессивном плане (хотя он и не вполне владел русской речью) — настоятельность и непреложность нравственных оценок, лаконизм и энергию рассказа, что приметно отличает перевод от его польского источника, но не противоречит природе прозаической басни как жанра.

Традиционный предмет Эзоповой басни — «всечеловеческие», едва прикрытые условной персонификацией, нравственно-психологические сущности. Но именно здесь в переводе Кашинского пробивается иное начало, и то, что в оригинале и в традициях жанра выставляется как извечное и всеобщее, в тексте Кашинского сплошь да рядом смещается в сторону социального, сословно дифференцируемого и неизбежно исторически конкретного. Переводчик видит мир глазами своего века и своего социального круга.

Отвлеченные, общие суждения обретают предметно-конкретное наполнение и актуальную привязанность. Всякая двойственность, альтернативная

неопределенность снимается в пользу однозначных и непреложных решений. Предполагаемое, допустимое квалифицируется как действительное и очевидное. Обыкновение оборачивается его оценкой, обвинение становится приговором. Но главное — эту непререкаемость упорно подпитывают социальные мотивы. Отвлеченно безусловные, «всеобщие» ценности переводятся в сопоставление, а то и поляризацию этих ценностей в условиях данного социального контекста. Смещается морально-этическая призма оценок: на место психологического, «всечеловеческого» ставится социально обусловленное и характеризующее, так же как сменяются сами источники, критерии и субъекты нравственной оценки. И все пронизывается энергичными, категорическими императивами, иногда побудительного, но в основном предостерегающего и запрещающего характера: «береги!», «держи!», «уступи!», «подлез!», «знай!», «разумей!», «смотри!», «берегись!», «не верь!», «не давайся!», «не гардися!» (не пренебрегай!), «не гордися!», «не гневайся!», «не завидуй!», «не ищи!», «не надейся!», «не насмехайся!», «не поймай!», «не прибавляй!», «не приводи к злости!», «не приписуй!», «не пропущай!», «не пушай!», «не торопись!», «не указывай!», «не уничтожай!», «не устрашайся!», «не хвастуй!» и под., уже сам лексический перечень которых социально и психологически красноречив и характерологичен.

Естественно, что значительная часть сентенций перевода Кашинского перекликается, а то и совпадает с переводами Гозвинского и Виниуса, отличаясь на беглый взгляд разве лишь речевыми одеждами, так что рационалистической взвешенности и обобщенности книжных формулировок ученых переводчиков противостоит предметная конкретность и бытовая образность не так уж грамотной речи нерусского ротмистра.

Самый обычный, общий для всех переводов круг наставлений — наставления в предусмотрительности: «не торопись на всякое дело, не зная, каков тому делу конец будет» (1<sub>р</sub>).<sup>13</sup> Столь же настойчиво подчеркиваются сила и роль жизненных обстоятельств: «всякому делу свое время пристойт: когда плачут, тогда не скачут» (20, то же 130, 46<sub>р</sub>). Традиционен и совет братья лишь за сильное, формулируемый, однако, еще осторожнее, с оглядкой не только на достижимость замышляемого, но и на собственное положение, а потому — братья лишь за доступное и привычное. В сущности же, это опасливость человека, не раз упиравшегося в границы своих социальных возможностей и сознающего их: «не всяко имеем вси держатца, не всякому все пристойт: тово всяк держися, чево зделать за обычая мощно; чево бы кому не за обычай — всуе тружается. Давная притча, а прямая: трудно козла доить, такожде и то, что нельзя волком орать» (9). Наконец, предусмотрительность Кашинского — это практичность и бережливость небогатого человека, не пренебрегающего никоим добром, даже малым: «не гардися всякою речью (вещью), несть бо такая, кормлениу которые бы не понадобилися» (35<sub>р</sub>). Но будь то осторожность или мелкая расчетливость бедняка, в мире Кашинского и то и другое сознается как «мудрость»: «лучше вовремя мудрости держатца, нежели когда поневоле какая беда придет, мудрым быти» (11), «человеку мудру достоит прежде ведать конец тому делу, которое начинает делати» (97), и с ироничным налетом: «люди всегда по убытку мудры бывают» (37, то же 105).

Понятно, что такая предусмотрительность консервативна: «всегда то межю людми есть, что старые речи хулим, а новые желаем; токмо всегда новыя речи плошае бывают, нежели старыя либо давныя» (60). Новшествам

<sup>13</sup> Индексы после цитат — номер басни и указание на книгу: басни Эзопа — без литеры, Гаврилы Грека (Бабрия) — г, Лаврентия Римлянина (Лоренцо Абстемия) — р.

Кашинский явно не доверяет: «есть то безумье людское, которые новые речи, либо (хотя) гораздо плошае будут, лутше старых имеют» (30<sub>p</sub>). Ценится все надежное, испытанное, практичное, особенно же профессиональные навыки и умение: «лутше есть один разум постоянны и добры, нежели многих некрепких и непостоянных» (93).

Тема опасливой предусмотрительности переходит в наставления довольствоваться данным: «что бог кому дал, тово и держися, а иным не завидуй» (52, то же 21). Смешно претендовать на то, чего за тобою нет: «не делийся, чим ни есть, не чинися богаты, когда убогий, ани ученый, когда глуп, — ляда хто (любой) бо с тебе станет насмеватца, когда твою ложь и дурость узнает» (69). Сознание и чувство собственного достоинства в том и состоит, чтобы держаться отпущенного тебе природой и следовать ему, не проявляя высокомерия к другому и ни к кому не питая зависти: «никово ни уничижай, бо имееш свой дар особенный: что ты имееш, иный того не имеет, такожде что иный имеет, ты тово не имешь» (76). Пробивается характернейшее из воззрений нового времени — утверждение своеобразия и ценности самой человеческой личности, убеждение в значимости каждого, даже маленького человека: «нет такова человека, чтобы каковому бы нибудь делу не пригодится» (73<sub>p</sub>).

Смирение — тоже свойство и дар мудрости: «мудрому доведетца смириением жити, аще ему премудрости бог талант даст» (129). Поэтому не тянись ни к чинам, ни к богатству: «понеже убожество есть мати миру, для чего лучши с ним сообщение держати, нежели высококого чину хотети либо богатым завидовать» (133). К тому же смирение не лишено и своих преимуществ: «правда и смирение здоровей и долговечней живот приносят, а проклады и гуляние до всякого злого жития приводят» (89). В сущности же, мудрость смиренного — это терпение: «много людей, хотячи малаго злого уйти, к горшому злу приходят, — давная та притча: ушол от дождя под рину» (61, то же 15<sub>p</sub>).

Разумеется, смирение исключает заносчивость, спесь, гордыню, последствия которых, особенно для малого смертного, как правило, плачевны: «много есть таких спесивых, что сами себе похваляют, а та их похвала пуще им бесчестие приносит, нежели кому чести прибавляет» (91), так что «хто в счастье своем гордитца и спесивитца, тот всегда к несчастию и злему концу приходит» (127 и 8). Библейские по истокам, эти суждения несут в себе иные психологические и этические акценты. Требование Кашинского не третировать достоинства другого — это стремление оградить маленького человека, а следовательно и себя, от высокомерия и произвола сильных: «знай всяк себя, а иных не уничижай!» (19). Социальные импульсы императивов этого ряда — от призыва не ожесточать страждущих и до не лишенных угрозы предостережений не глумиться над неимущими — очевидны: «в бедности не прибавляй никому злости, — полно ему и тово, что и сам скудость и нужу терпит» (65), «не насмехайся чужей нуже, аще хочеш, чтобы тебе пуши не было» (32<sub>p</sub>).

Настойчиво осуждается хвастливость. Похвальба — верный знак некомпетентности, свойство тех, что «ничего не разумеют» (138). Она только мешает делу (136) и не приносит человеку ни доверия окружающих (49), ни чести (71, 91), тогда как достойный — скромнен и сдержан: «межи добрыми людьми есть люди лутшие и мудрейшия., а тем не похваляются» (92). Репутация человека утверждается не его амбициями, а судом окружающих: «не приписуй собе чужие работы и не хвастуй чужею силою: знают люди, что боран, что петух, такожде что конь, что муха» (13<sub>p</sub>). Субъектом морально-этической оценки является социум, и приговор социума — окон-



чательный: «когда кого похвалят люди, сам себе никак похвалы прибавить не может» (100, и резче — 115).

Но человеку важно и самому не обманываться в ближних, ибо если непомерные претензии всего лишь смешны («много тых есть, которые чинятся мочными, мудрыми и учеными, которые верстаютца к мудрым, аки комар к волу» — 38<sub>г</sub>, ср. 99), то благообразная личина, скрывающая хищника, не только обманчива, но и опасна: «не надобно никою с лица или с одежи почитать, понеже бо часто под овечью кожей люты волки бывают» (51<sub>р</sub>). Ни респектабельность, ни имущественная состоятельность — не мерила нравственного достоинства и порядочности: «не с лица, и не з богатства, и не с одежи люди имеют быть сужены, но токмо против дела и правды» (60, то же 34). Судить о ближних следует по делам их (33, 60<sub>р</sub>).

Однако и по делам не легко распознать истины. Там, где все определяется корыстью и царит изощренный обман, Кашинский не доверяет уже ничему: кому понадобится, тот сумеет расположить к себе и втереться в доверие не одними речами, но и поступками: «суть бо такая люди, что лукавым своим языком не токмо добре молвят, но такожде.. добро и делают» (13, то же 14), — но все это «не для твоей, токмо для своей корысти» (6, то же 39, 62). Видимой, открытой стороной поступков и намерений не следует обольщаться: должно «не токмо смотреть, хто что делает, но такожде и коим обычаем, — смотри и разумей, а во обман не давайся!» (96).

Приятельские отношения занимают Кашинского их практической целесообразностью: «никогда себе не ищи таковых товарищей, которые нам не могут никакие помочи дати во время нужды» (16<sub>р</sub>, ср. 66<sub>р</sub>). Мотивы и социальные критерии выбора очевидны — малый человек ищет союза с таким же: «лутши всегда себе ровнова товарища искать, аще бо сильнейшова и неровнова себе добудешь, всегда его ты опасатца станешь, а не он тебя» (74), как и вообще «во всякое дело ровного верстати требует» (19<sub>р</sub>). Остальные суждения этого ряда — ненадежность приятелей (25, 18<sub>г</sub>, 20<sub>р</sub>), их тайная (11<sub>г</sub>, 49<sub>р</sub>, 62<sub>р</sub>), а то и явная враждебность (137, 34<sub>г</sub>) и вероломство (114) — совершенно тривиальны, и настойчивые повторения их — всего лишь зеркало нравственного бытия современников. Традиционны суждения о благодарности (55, 75), а чаще — о неблагодарности (3, 9<sub>г</sub>, 32<sub>г</sub>) и неискреннем благодеянии (117, 58), — и всюду настороженность человека, не защищенного ни социумом, ни его моралью: «разумей, кому имеешь добро делать, много бо есть людей, которые за твою добродетель злым тебе отдают и хлеба-соли твоя не помнят» (30).

Полагаться остается только на самого себя: «всяк смотри, что тебе доведетца делать, на чюжую мочь не надейся, своя держися, понеже давняя та межи людми притча — а всяк своєю пядью меряе» (48). Повторяются наставления постоянно быть готовым к отпору насилию, оскорблению: «хто сперва в обиду податца, тот никогда обиды не уйдет» (3<sub>г</sub>), «на похилое дерево и козы скачют: хто утекает, тово гонят, а кто себя оборонити умеет, тот в покою сидит» (23<sub>р</sub>). Словом, «смирному и доброму человеку всегда злыя смеются, а хто за себе умеет стоять, от тово смеху волный бывает» (51).

Однако в готовности постоять за себя тоже не видно особенной отваги: все имеет свои пределы, и «хто тебе сильнее, с тым век не борися!» (63<sub>р</sub>), «аще бо на лутшево и сильнейшова зубы станешь остриги, ничего ему не досадишь, токмо себе самому спортишь» (28, то же 38<sub>р</sub>). Тут уже не до мужественного отпора — была бы только возможность приспособиться к сильному: «мочнейшему человеку никогда не протився, лучше уступи; а где не можешь прескочить, там подлезь, — плетью бо обуха век не пере-

ломишь» (77, то же 39<sub>p</sub>). В страхе за свое зыбкое и убогое благополучие маленький служилый мечется между возмущением и покорностью, норовя все же как-то найти свою выгоду, а конкретная социальная ситуация подсказывает и конкретный расчет: «много есть господ страшных и великих, с которыми убогие люди опасаютца заветовать ('протестовать', 'мстить'), а так против таких господ держи смирение и покору а латво ('легко') умякчишь ево серцо» (45). Впрочем, самое желанное, да и характерное для психологии слабого перед нажимом сильных — это сравить одного опасного недруга с другим: «мудрый человек неприятелю не рад противитца, токмо к иному, силному и хитрому, ево отсылает» (2<sub>r</sub>).

Человеческие пороки и полагавшиеся бы смертному добродетели не составляют у Кашинского подробного перечня. Подобно другим, Кашинский убежден в предопределенной свыше неизменности человеческой природы: «всякое прирожение таково бывает, каково от бога родитца» (14<sub>r</sub>). Но человек и сам не стремится менять привычек и нрава: «много есть тых, которые так бывают упрямыя, что никакими меры — ни добродетелью, ни наказанием — не бывают послушливы, токмо на своем упору держатца» (84). И прежде всего в человеке неизменно дурное, недостойное, постыдное (128); врожденное же зло и вовсе неискоренимо: «злой налог трудно переменить, а наипаче злomu прирожению не пособит ноилутшее вскормление» (12<sub>r</sub>) и «аще с прирожения к злomu делу приобчытца, тому наилучшее учение никогда не пособит» (61<sub>p</sub>). Такой не знает ни благодарной признательности (102), ни стыда, ни чести: «кто злomu допуститца, такей не токмо цьноты високою — и встыт природной теряет» (25<sub>r</sub>). Для злого все доброе и благотворное отмечено обратным знаком: «злым людем и то мешает, с чево добрым корысть великую имеют» (22<sub>r</sub>). И не следует оказывать злomu ни доверия, ни услуги: «злomu прирожению никогда не верь а не будешь изабижен» (27<sub>r</sub>), «некогда злomu человеку добра не делай» (54<sub>p</sub>). Не может быть ему и прощения: «злomu человеку не пропущай и за малую вину наказания делай, чтобы вперед пуще не воровал» (141), — безразлично, сам ли он совершил преступление или подталкивал к нему другого: «так тот виноват, которой сам зло делает, аки и тот, которой других к злomu делу подбивает» (26<sub>p</sub>). А неотвратимость наказания — урок для каждого: «не разумей тово, что было злые дела даром прошли: тако бо долго волк носит, покамест после и самого понесут» (43<sub>p</sub>). Не питая надежд перевоспитать злую натуру, Кашинский, однако, не исключает возможности предупредить злой поступок: «не токмо сам кто зло делай, но иных от зла отводи!» (30<sub>r</sub>).

«Зло» — родовое имя многих пороков, из которых всех пагубнее — алчность и зависть. Само по себе стремление к собственной выгоде в общем обычно: «всяки то молвит и делает, что ему лучше доведетца, — всяки мелник на своем коло воду правит» (82) и, по убеждению Кашинского, «нет такова человека, которой бы лучшим людям, нежели себе, радел» (45). Пагубно, когда корысть преступает некую «меру» — «лишняя корысти желают» (41<sub>r</sub>) или покушаются на чужое (29<sub>p</sub>). Правда, такова уж натура собственника — как бы попридержать все, что далось в руки, даже если оно принадлежит другому: «хто кому чужее заедает, назад ему кажетца тяжело отдавать» (37<sub>r</sub>). Алчность же вообще маниакальна: «лакомый ни о чем не дбывает ('заботится'), токмо о денгах и о багадстве» (17<sub>p</sub>) и «во всяком деле зло есть лакомство» (87).

Вместе с алчностью в душе поселяется зависть: «лакомства не может никто насытитца, токмо и на зависть нет ничего хужьшова: завидливый человек, чтобы толко другому убыток зделол, о том всегда печалуетца, —

наконец и сам своево убытку, для ради злова дела, не желеет» (80). Алчного и завистливого уже не останоят ни человеческие законы, ни божеские: «лакомый и завидливый человек для своей корысти и с богом хитро поступает, а не токмо с человеком, которого всегда обманути хочет» (110). По сути же, это — несчастнейшее создание: и «другим завидует и шкодит» (50), и себе отравляет жизнь: «горе быти завидливому человеку, который не токмо людем, но и самому себе всегда порьтит» (26).

Более всех следует остерегаться лукавого: «лукавый человек показывает иным свое лукавое естество, аки бы добрым значочи себе быти сердцем своим, — многих портит и изъядает» (95). Затаенное, прикрытое маской благожелательности, лукавство всегда активно обращено против ближних и поэтому особенно опасно: «несть ничево на свете хуже над лукавство: не так бо есть страшен неприятель видимый, аки человек лукав и хитр, которы иное на языку, а иное на сердцу держит» (23). И связаться с лукавым — хуже некуда: «что ни будь для лукаваго и негодного человека делаешь, всю свою добродетель напрасно утеряешь, а на конец от него же позор примешь» (2).

Гораздо более рядовой, но вместе и более распространенный грех — пустые посулы: «многие люди великия сулят дары языком, а малых ничево не дают руками» (16<sub>р</sub>). И это столь обычно, что не вызывает ни возмущения окружающих, ни смущения обманувшего: «много тых людей есть, что много словом сулят и дают, токмо их делом и руками не вершат и в том стыда не имеют» (116). Не исполняются и житейские обещания, и церковные обеты, что тоже не вызывает особого осуждения: «много есть так несчастливых людей, которая во время нужи богу служить обещающа, а во время счастья слова своево не держетца» (33<sub>р</sub>).

Дурному и пагубному естественно противопоставляется полезное, доброе. Правда, Кашинскому не чужда мысль о субъективности человеческих оценок, подвижности и пристрастности их: «всякому свое мило: либо кажетца кому непригожая речь, когда ея хто улюбит, межи всеми видитца ему лутшою речь быти» (64), и напротив: «всякая речь, либо наилутшая, когда кому не полюбитца, кажетца быть злая и противная» (48<sub>р</sub>). Но все же сто́ит отметить предпочтение, отдаваемое симбирским ротмистром достоинствам духовного порядка: «душные людские силы неравно лутшие есть, нежели телесныя» (57<sub>р</sub>), хотя и здесь преимущество за полезным и практичным: «речи (т. е. 'вещи') корыстные и пожиточные над веселые музыки лутшие есть» (71<sub>р</sub>).

Понятно, что наибольшая ценность для индивида — его жизнь (122). Однако в суждениях о жизни и смерти Кашинский, человек военный, достаточно фаталистичен: «глупая речь есть тово бояться, чево всяки человек уйти не может, а наипаче смерти, которая всякой печали и нужи есть кончем» (11<sub>р</sub>), тем более, что жизнь вокруг совсем не радужна: «на сем свете житие наше всегда в работе, в болезни, в кручине и в печали, покаместь до совершеннаго, аще достоин будеши, жития приидеши» (50<sub>р</sub>). Но, пока ты жив, разумны (а для профессионального военного — и в ряду главных) заботы о здоровье: «великая то мудрость для набытия здоровья своего не жалеть денег, аки старые люди сказывают: лутчи утерять ожерелие ('воротник'), нежели целы кован» (104). И опять-таки суждения Кашинского не лишены социально-этического и профессионального отпечатка: «тело крепкое и працовитое лутшоe и здоровое есть, нежели чистое и щеголеватое» (15<sub>р</sub>). Неприязнь служилого к холеному, барскому более чем откровенна: «гладкость и чистость часто к злову делу приводит» (10<sub>р</sub>).

Не принадлежат к подлинным ценностям и, тем более, не могут быть мерилом достоинства «общечеловеческие» эталоны благополучия — богатство, деньги: «достоинство всякое не в богатствах, — токмо в правде и слюте живет» (125/126). Сокровища, деньги вообще бессмысленны, если не служат людям: «в лежачей казне нет никакие корысти ни тебе, ни людем, — неравно лучши есть такую казною и себе, и людем корысть делать» (7<sub>r</sub>). Больше того, богатство поработает собственника, уродует его жизнь: «много людей воюют с нужею, а когда ея за помощию счастья и разуму своего осилеют, в то время волю теряют, понеже бо богатствам служат и повеленье тем лакомства ('алчности') терпят, всегда скупают, никакие роскоши не имеют» (35). Традиционно перечисляются Кашинским печали и страхи, терзающие богатого, тяготы и невзгоды, разрушающие его здоровье (5, 27, 34, 63). Однако не лучше, когда богатства затягивают в омут праздности и удовольствий: «люди для великия роскоши всегда ленивы бывають, которые ни сабе самим, ни людем корысти не делают» (101), и в конце концов состояния впустую расточаются господами, которые «на малые речи убыток делают себе, а на годные к их славе казны желеют» (41<sub>r</sub>). А главное, — в любом случае эгоизм собственника исключает сострадание к обездоленным: «всяки богатый не есть так щодры, чтобы своего богатства убогому уделила» (32). Что же до пресловутой благотворительности, то ее побудительные пружины Кашинскому достаточно знакомы: «которые либо что доброе делают, токмо тоя добродетель не бывает з доброю волею» (117).

Реальными ценностями представляются полезное ремесло, основательная профессиональная выучка и навыки: «всякое ремесло, наипаче высокое учение, избавляють от смерти и дають помощь во время нужное» (13<sub>r</sub>). Поэтому так важно держаться своего дела — и горе переучиваться другому: «которые свое мастерство от себе откидывають, инова учатся, — такая всегда до убытку, а не корысти приходят» (108). Однако повальное своекорыстие и тут разъедает добрые устои: «мало таковых есть мостеров, которой бы правдою работал, не мотал, понеже бо не укравши не могут пробыть» (24<sub>r</sub>, ср. 107).

Следует также дорожить поддержкой друзей, а равно и самим человеческим сотрудничеством и согласием: «тым способом крепитца сообщение людское, аки есть межы составами, понеже бо состав состава требует, такожде приятель приятеля, — для чева общей працы и помочи смотри, понеже богатства и достоенства ('чины', 'почести') ничто суть, а приятель добры во всякое время пригодитца» (31). И вообще «добрым советом ('согласием') малыя речи укрепляютьца, а несоветом и несогласием и великия дела к злomu концу приходят» (40 и 79).

Высшими же человеческими ценностями мыслятся независимость и свобода, рядом с которыми ничто и тугая мошна, и плотские утехы: «воля и волность жития нашего налутшая есть всякаго богатства и роскоши» (33). И хотя в польском тексте: «wolność zywota naulepsza jest wszystko» — столь детерминируемого противопоставления нет, Кашинским эта антитеза внедряется неоднократно: «лутши есть живот простой, токмо с волею, а нежели прокладный и веселый з боязнию и неволею» (20), тогда как в оригинале сопоставлены только страх и беспечность.

И вообще быть независимым и свободным, пусть даже перебиваясь с хлеба на воду, достойнее, нежели хотя бы и на сытных харчах, но закабаленным и подневольным: «всякому человеку, не имеющему воли своей, да ничто дорогая ества и питие, а волю свою держащему о сухом хлебе лучше жить, которой никого не опасаетца» (90), — опять-таки интер-

полировав акцент, которого нет в оригинале: «nad wszystkie dostatki lepsza wolność».

Однако тут не может быть и речи о психологии вольной голи, теряющей социальные и профессиональные связи, как и какую-либо тягу к труду. Перед читателем — позиция мелкого собственника, жаждущего возможности трудиться на самого себя, быть хозяином своего дома и своего куска хлеба, а не перебиваться по чужим застольным: «лучши в малом своем дому господином быти и хлеб с водою ести, нежели в великом и богатом дому в неволи и во боязни ис чюжих рук готоваго смотрети» (43). Кстати, мотива отвергаемой подачи: «ис чюжих рук готоваго смотрети» — тоже нет в польском тексте. Самое важное для маленького человека — оградить себя от произвола более сильных, жить хоть каким-то, но самому себе господином, ибо «всякому господину в своем доме волно: что хочет, то и делай, а чюжой ему не указывай!» (7).

Вместе с тем здесь нет и апологетики мелкособственнического индивидуализма и эгоизма. Наряду с естественной заботой о собственных интересах для Кашинского неотъемна сопричастность человека интересам других людей и самого общества, «понеже мы не для самых себе, но и кождей для иных людей родилися» (41). Понятно, что в условиях XVII в. для мирского лица это могло претворяться только в государевой службе как поприще общественной реализации и жизнеутверждения человека: «много таких людей есть, которья дома живучи, дураками бывають, а служить не хотят, начаячися, что только свету, что в окне» (1<sub>p</sub>). Со «службой» (а для Кашинского, разумеется, военной) связываются сознание и чувство социального достоинства, в службе обретает человек честь и добрую славу: «достойно есть речь умереть в доброй славе за достоинство и за своего государя, нежели, аки и вепрь, лежать в дому своем великим безчестием» (36<sub>p</sub>).

Не минует Кашинский и феодального судопроизводства: подкупности судей (69<sub>p</sub>), лжесвидетельства, корыстно принимающего сторону сильного (38), полной беззащитности крепостных и холопов: господа сами вершат и суд, и расправу, и «суть некоторая так немилосердая, что за пульное (‘грошовое’) дело хочет до смерти убить, аки бы ему впредь ненадобно было никова слуги» (52<sub>p</sub>). Кашинский даже остерегает отдающегося в холопство («смотри, кому имеешь служить: много бо господ есть таких, которые слухам своим ничево добра не делают, наипаче всегда их бьют и бесчестят напрасно» — 44), но в целом-то сознает, что в условиях его века бедняку безразлично, в кабале у кого оказаться, — его положение всюду одно и то же: «человеку простому и работному даром всякая неволя, понеже бо его таков чин: где ни будь живет — везде работает» (6<sub>p</sub>). И та же участь уготована его детям: «не токмо сам в неволи есть, но такожде и детей своих в неволю родит» (31<sub>r</sub>). На помощь бедняку откликнется только задавленный нуждою такой же бедняк, и наперекор расхожей присказке польского оригинала про утешения одного бедствующего еще более бедственным положением другого, Кашинский свидетельствует как раз о противоположном — о сострадании и взаимной поддержке неимущих: «когда бедный и нужный человек видит большую инаво, нежели свою, нужу, такожде ему в нужи хочет пособити, аки и самый себе» (132).

Вершина социальных позиций Кашинского — суждения о неизбежности выступлений народных масс против господского гнета: «всегда там мир бунтуи (sie psuie), егда где господа над подданными своими милосердия не имеют» (109). И самое примечательное — утверждение права притесняемых на возмездие притеснителям и оправдание такого возмездия: «по правде тые наказание и смерть терпят, которья невиноватых грабят и

обидят» (З<sub>p</sub>), — ведь «и моров кусают, когда разгневаютьца, такожде временем убогия над мочными обиды свои мстятца» (46). Но массовое сознание непоследовательно и противоречиво, и в том же народе «добрых и ласковых господ и воевод называют глупыми и неразумными, желаячи себе инова, — такова, которой силний; а в той своей мудрости и силе мир посполитой грабит и разоряет, а они тому пособать ничево не умеют, токмо прежних господ, которых имели за глупых, поминают» (12, ср. 39<sub>p</sub>).

Всякий протест обречен, и Кашинский далек от исторического оптимизма: «Бывает то во всяком государстве, что посполитой мир бунтуетца на высоких и великих господ и много крови проливают, а после сами нужную ('жестокую') смерть от поутины, сиречь от веревки, принимают, когда их за бунты кознят и вешают» (35<sub>p</sub>), — как передана сентенция басни «О комору со лвом». Но в польском речь шла о превратной судьбе вельмож, низвергающих великих и побиваемых ничтожными; Кашинский же говорит о народной войне против бояр и царских воевод, полыхавшей незадолго перед тем в местах, где симбирский ротмистр трудился над своим переводом.

## V

Переводы Гозвинского, Виниуса и Кашинского естественно сближаются общностью жанра, традиционностью и составом сюжетов, а равно и природой своего объекта и предмета — проникнутого корыстно-эгоистической психологией социума. Так что картина человеческого поведения и отношений, пока ее минуют социальные оппозиции и оценки, в переводах одна и та же. Но сходство оборачивается контрастом, как только на сцену выносятся социальные проблемы, и то, что Гозвинскому представлялось всечеловеческим, совсем иначе виделось думному дьяку Виниусу — с одной стороны, и не великой грамоты и достатка провинциальному служилому ротмистру Кашинскому — с другой. Тут в переводах XVII в. мало что отыщется общего.

Реально переводом являются только «Притчи» 1607 г., что вуалирует позиции самого Гозвинского, которые просматриваются разве лишь в выборе источника, по своим темам весьма далекого от социально-политических событий Смуты, но вполне отвечающего если не стремлению современников к осмыслению происходящего, то хотя бы к нравственной оценке поведения окружающих.

Секуляризуется содержание дидактического предмета, представляющего уже не религиозный долг и заповеди христианина, а человека среди подобных себе в мире, где всякий сам за себя и где за добро чаще воздают злом и столь обычно утешение горшей участью ближнего, но редки признательность и сострадание, где преуспевают изворотливость и умение вовремя переменить сторону сильнейшего, где покорность спасительнее протеста и безопаснее довольствоваться данным, нежели добиваться справедливости. В «Притчах» 1607 г. нет и мысли о возможности совершенствования мира, они только «являют», каков этот мир есть и как по возможности уцелеть в нем. Идеологическая атмосфера «Притчей» индивидуалистична, консервативна и беспросветна.

Переводы Виниуса и Кашинского вернее бы назвать рецепциями Эзопова материала, наглядно иллюстрирующими идеологическое расслоение русской общественной мысли последней трети XVII в.

Предмет Виниуса — социальные и политические проблемы феодального общества и государства. Социальное неравенство Виниусу представляется продолжением естественного и поэтому справедливым, как и сама сослов-

но-чиновная иерархия, а назначение царствования — в благополучии подданных и защите сословных прав их. Однако просвещенному выходцу из посадских верхов благо и справедливость видятся не глазами родового боярства и не в порядках, когда благоденствуют не знающие труда «тунсядцы», но задавлены «рукодельные» тяглые и ущемлены малые служилые, положение которых никак не отвечает их вкладу в «общую пользу» и благосостояние общества. Еще нестерпимее участь крепостных и холопов, ничем не защищенных от жестокости своих хозяев. Как следствие — беды самого государства: яростные возмущения масс и свирепое подавление восставших.

Но выступления против устроенных свыше государственных и социальных институтов гибельны и ведут только к худшему. Отсюда настоятельные увещания, чего и как подобает держаться в мире — проповедь смирения низов, милосердия господ и благодарной преданности крепостных и холопов, призывы к согласию и сотрудничеству сословий: «великим» всего лишь следует отказаться от социального эгоизма, а «малым» — от непомерных претензий.

Меняются также этические акценты. Достоинство человека определяют не происхождение и не чины и богатства, а неустанный труд, доблесть перед согражданами, служение отечеству. Поведение же индивида корыстно, — по делам и должно воздасть каждому, и праведному, и лукавому. Вместе с тем Виниус верит в нравственное просветление человека, и не только из биологического страха перед возмездием, но из того же человеческого благоразумия — постижения, что и кому «подобает» и «како мудро и опасно жити».

За переводом Кашинского — тревоги и чаяния небольшого служилого, оказавшегося на изломе классовых противоречий и мятущегося между попирающими всех верхами и бесправными низами. Обладая скромной, созданной и поддерживаемой своим трудом и службой собственностью, он сознает себя личностью, со своими интересами и чувством человеческого достоинства и стремлением отстоять и сохранить их. Он служит государю и в том полагает свое общественное утверждение. Но он сознает и социальные границы своих возможностей и пока не рвется к недоступным ему сословным чинам и богатствам, как не набивается в дружбу к «сильнейшим», предпочитая держаться своего ремесла и круга равных себе, быть достойным уважения на своем месте. Он осмотрителен, практичен и осторожен; дорожит согласием с окружающими и не чужд сострадания и стремления поддержать слабого. Его высшее желание — независимость, путь даже не обеспеченная достатком, но ограждающая от вельможного произвола.

Вместе с тем он постоянно видит социальную пропасть, разделяющую его с «великими», «мочными», и не скрывает неприязни ко всему барскому — образу жизни, нравам, даже обличью. Его симпатии на стороне «простых» и «працовитых», задавленных службами и поборами и все глубже затягиваемых в полное закабаление.

Он понимает, что возмущение масс неизбежно; более того, — что оно справедливо. Однако протест низов обречен, — и в поисках спасительного для себя выхода малый служилый пытается приспособиться к господствующим верхам и даже рассчитывает на прибыль от подобного компромисса. Не обретая гарантий ни того ни другого, он страшится потерять последнее и консервативно держится данного.

Так переводами XVII в. намечаются и сталкиваются разные социально-идеологические тенденции басенного жанра, продолженные затем и развитые либерально-дворянской и разночинно-демократическими линиями русской басни XVIII—первой трети XIX в., пока ее не оттеснили на литературную обочину иные жанры эстетического преломления действительности.

С. И. НИКОЛАЕВ

## Стихотворение Якопоне да Тоди «О суете мира» в русских переводах XVII в.

Мысль о бренности всего сущего, «о последних временах», о смерти пронизывает всю средневековую культуру. Хотя отношение к смерти в Древней Руси — область мало исследованная, очевидно, что древнерусская культура сильно отличается от европейского средневековья в отношении к смерти.<sup>1</sup> В европейском сознании XV в. «три темы соединялись в мелодию неумолчной жалобы о конце всего земного великолепия. Во-первых, где все те, кто ранее наполнял мир этим великолепием? Далее, мотив повергающей в трепет картины тления всего того, что было некогда людской красотой. И наконец, мотив пляски смерти, вовлекающей в свой хоровод людей всех возрастов и занятий».<sup>2</sup> Можно полагать, что «щемящий ужас» второго и особенно третьего мотивов был чужд древнерусскому сознанию, даже эпоха барокко не знает оригинальных сочинений, описывающих разложение или грубый натурализм смерти.

Между тем мотив «былого великолепия» в его элегической интерпретации был столь же популярен и в древнерусской литературе. В цитируемых Й. Хёйзинга стихотворениях XII—XV вв. многое близко меланхолическому настрою покаянных стихов XVI в. или силлабической поэзии XVII в. Особенно примечателен приводимый голландским ученым отрывок из францисканского стихотворения XIII в., начинающегося словами «Что мир воюет для славы несбыточной?» («Cur mundus militat sub vana gloria?»):

Где Соломон, муж толикого знания,  
Не претерпевый Самсон поражения,  
Авессалом, с ликом дивна сияния,  
Ионафан, полон дружеска рвения?  
Цезарь где, рати врагов побивающий?  
Поутру где тот вельможа пирующий?  
Туллий где, царственным словом блистающий?  
Истины где Аристотель взыскующий?<sup>3</sup>

В этом отрывке многое знакомо по древнерусским памятникам, но дело здесь не только в узнаваемости мотива, само это стихотворение было известно русским книжникам в XVII в.

<sup>1</sup> См Лихачев Д С Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР Вторая половина XV в М, 1982 С 17, Арьес Ф Человек перед лицом смерти М, 1992

<sup>2</sup> Хёйзинга Й Осень средневековья М, 1988 С 149—150

<sup>3</sup> Там же С 151



Судьба этого небольшого латинского стихотворения удивительна. Оно известно в рукописях с XIV в., в XV в. уже попало в печать и стало столь популярно, что в первой истории средневековой латинской поэзии, вышедшей в начале XVIII в., оно было приписано сразу трем авторам, жившим в разных странах и в разные века.<sup>4</sup> Одним из них был теолог и мистик Бернар Клервоский (1090—1153).<sup>5</sup> Другим — оксфордский архидиакон второй половины XII в. плодовитый поэт Вальтер Мап.<sup>6</sup> Наконец, автором стихотворения назывался уроженец Умбрии Якопоне да Тоди (ок. 1230—1306) — выходец из знатной семьи, ставший адвокатом, а в 1278 г. после трагической гибели жены вступивший во францисканский орден и снискавший себе поэтическую славу религиозными стихотворениями на итальянском языке (лаудами).<sup>7</sup> Среди приписываемых ему произведений на латинском языке назывался и знаменитый католический гимн «Stabat Mater dolorosa». Если принадлежность этого гимна Якопоне да Тоди спорится (хотя он и печатается в составе его сочинений),<sup>8</sup> то со второй половины XIX в. он считается наиболее вероятным автором стихотворения «О суете мира» (или «О презрении к миру»), начинающегося словами «Cur mundus militat sub vana gloria».<sup>9</sup> Оно печатается под его именем, хотя и очевидно, что Якопоне обработал схожее стихотворение XII в.<sup>10</sup>

В России стихотворение стало известно в середине XVII в. благодаря Симеону Полоцкому, правда, о широкой известности говорить не приходится, поскольку оно дошло до нас в авторской рукописи Симеона, в составе подборки «Carmina varia». На одной странице читается сразу три текста: латинский, польский (рядом друг с другом на верхней половине страницы) и церковнославянский (на нижней половине).<sup>11</sup> В 1966 г. Р. Лужный опубликовал польскую версию стихотворения, опустив 6 строк из 28.<sup>12</sup> При этом польский ученый считал, судя по всему, что Симеон

<sup>4</sup> См. Leyserus P. *Historia poetarum et poematum Medii Aevi* Lipsiae, 1721 P. 421, 786, 2003.

<sup>5</sup> См. PG Series latina Parisus, 1854 T. 184 Col. 1313—1316.

<sup>6</sup> См. The latin poems commonly attributed to Walter Mapes / Ed. T. Wright London, 1841 P. 147—148.

<sup>7</sup> См. Н. Ге. Якопоне из Тоди // Энциклопедический словарь Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон СПб., 1904 Т. 41<sup>a</sup> С. 611—613, Шишмарев В. Ф. Латинская литература и народная поэзия Италии (раннее средневековье) // Шишмарев В. Ф. История итальянской литературы и итальянского языка Л., 1972 С. 206—207, Итальянская поэзия в русских переводах XIII—XIX века М., 1992 С. 18—21, 725.

<sup>8</sup> Vecchi G. *Poesia latina medievale* Parma, 1952 P. 326—331.

<sup>9</sup> Chevalier U. *Repertorium hymnologicum Catalogue des chants, hymnes, proses, sequences, tropes en usage dans l'église latine* Louvain, 1892 T. 1 P. 249 (N. 4146), Walther H. *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum* Göttingen, 1959 S. 197 (N. 3934), Idem *Initia carminum Ergänzungen und Berichtigungen zur I. Auflage von 1959* Göttingen, 1964 S. 1226. Текст стихотворения см. в следующих изд. Trench R. C. *Sacred latin poetry* London, 1849, Daniel H. A. *Thesaurus hymnologicus sive hymnorum cantorum sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima* Lipsiae, 1855 T. 2 P. 379—380, T. 4 P. 288—291, Raby F. J. E. *A history of christian latin poetry from the beginings to the close of the Middle Ages* Oxford, 1953 P. 434—435, *Poesie latine chretienne du moyen age III<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> siècle* / Ed. H. Spitzmuller Paris, 1971 P. 968—971.

<sup>10</sup> См. *Analecta hymnica medii aevi* / Hrsg. von C. Blume und G. M. Dreyes T. 33 *Pia dictamina Reimgebete und Lesehieder des Mittelalters Sechste Folge* Leipzig, 1899 S. 267—268, Zabłocki S. *Polsko łacinskie epicedium renesansowe na tle europejskim* Wrocław, 1968 S. 25—26.

<sup>11</sup> См. ПГАДА, ф. 181, № 1800, л. 139.

<sup>12</sup> См. Łuzny R. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylanskiej a literatura polska* Krakow, 1966 S. 147—148.

является автором всех трех версий.<sup>13</sup> В 1989 г. польский текст был перепечатан в антологии польской поэзии барокко, уже с указанием, что это парафраза «известного средневекового текста о суете мира „*Cum mundus militat sub vana gloria*“».<sup>14</sup> Якопоне да Тоди не упомянут, что объяснимо, так как его авторство все же вызывает сомнения.

В 1990 г. в сборнике стихотворений Симеона Полоцкого были впервые полностью опубликованы польский и церковнославянский переводы.<sup>15</sup> Публикация, однако, неудачна: особенно в польском тексте много ошибочных чтений (отсюда и ошибки в переводе на современный русский язык), не учтены верные чтения Р. Лужного, небрежно издан и церковнославянский текст («суетный» вместо «суетней», что искажает смысл; «Тулий» вместо «Туллий»; «изменища» вместо «изменища»; «суповати» вместо «уповати»).<sup>16</sup> Из слов в комментарии: «В указанной рукописи содержится также выполненное самим автором переложение стихотворения на церковнославянский язык» и далее: «Здесь же находится и латинское переложение этого стихотворения»<sup>17</sup> — явствует, что издатели усвоили Симеону Полоцкому все три текста, исказив тем самым их взаимоотношение. В действительности польское и церковнославянское стихотворения являются переложениями латинского, а не латинское и церковнославянское — переложениями польского. Между тем именно так понял издателей следующий исследователь, А. А. Илюшин: церковнославянский текст он посчитал переводом с польского, «подправил» его и опубликовал, предложив «считать новой редакцией старого, „исправленного и дополненного“».<sup>18</sup>

Приводим польское и церковнославянское стихотворения Симеона Полоцкого по указанному автографу.

Czemu świat hołduje sławie niestatecznej,  
Której szczęście nie ma godziny bezpiecznej?  
Tak prętko jej władza ponosi odmianę,  
Jak łatwo się kruszy naczynie gliniane.  
Powiedz, gdzie Salomon sławą uwielbiony,  
Albo gdzie jest Samson, wódz niezwyćżony?  
Gdzie śliczny Absolon udatnej postawy?  
Gdzie luby Jonatas każdemu łaskawy?  
Dokąd dziś ustąpił on Cesarz wielmożny,  
Albo świetny bogacz, rozkosznik niezbożny?  
Powiedz, gdzie Tullius z sódkością wymowy?  
Gdzie Aristoteles z dowcipem swej głowy?  
Gdzie ona moc, państwa i sławne krainy,  
Królestwa, prałactwa? Już wszędzie szczerbiny.  
Jak wiele włódarzów, książąt wiele było,  
We мгnieniu źrzenice wszystko się zmieniło.

<sup>13</sup> Ibid. S. 124. Здесь же опубликованы первые четыре строчки церковнославянского текста.

<sup>14</sup> См.: Helikon sarmacki: Wątki i tematy polskiej poezji barokowej. Wrocław, 1989. S. 285—286.

<sup>15</sup> См.: Симеон Полоцкий. Вирши / Сост., вступ. статья, подгот. текстов и коммент. В. К. Былинина, Л. У. Звонаревой. Минск, 1990. С. 172—173, 410—411. На с. 173—174 — прозаический перевод польского стихотворения на современный русский язык.

<sup>16</sup> О небрежности подготовки текстов в этом издании см. рец. П. А. Ролланда (Slavic and East European Journal. 1993. N 2. P. 243—245).

<sup>17</sup> Симеон Полоцкий. Вирши. С. 410, 411.

<sup>18</sup> См.: Илюшин А. А. Ранние стихи Симеона Полоцкого: (заметки переводчика с польского на церковнославянский) // Studia polonica: К 60-летию В. А. Хорева. М., 1992. С. 189. См. также: Илюшин А. А. С польского на славяно-русский: (К проблеме перевода «*Carminum variorum*» Симеона Полоцкого) // Сов. славяноведение. 1990. № 1. С. 94—95.

Nie długi to jarmark tegoświetnia sława,  
 Jako cień człowieczy roskosz jej ustawa.  
 A zawsze dobro nam wieczyste umyka,  
 We mgnieniu źrzenice wszystko się zamyka.  
 O karmo robactwa! o ziemny popiele!  
 O roso! O próżność! Chlubisz się tak śmiele,  
 Sam nie wiesz, jeśli dzień oglądasz jutrzejszy,  
 Staraj się, wszystkim byś mógł być wygodniejszy.  
 Nie kładź przeto ni w czym ufności uprzejmie,  
 Bo coś świat darował, prętko to odejmie.  
 O wieczne staraj się, umysłem bądź w niebie,  
 Szczęśliwy, który świat zarzuci za siebie.

Почто мир суетней славе работает,  
 Ея же блаженство в часе исчезает?  
 Толь скоро власть ея zde ся изменяет,  
 Коль сосуд скуделен сокрушен бывает.  
 Повеждь, где Соломон славою почтенный,  
 Или где есть Сампсон, вождь непобежденный?  
 Где есть Авесолом, лицом украшенный?  
 Где Иоанафан, сладкий возлюбленный?  
 Камо<sup>19</sup> обратися он Кесарь вельможный,  
 Или богатый он пировник безбожный?  
 Повеждь, где днесь Туллий сладкоглаголивый,  
 Или Аристотель претонкомысливый?  
 Толь мнози вельможи и славныя страны,  
 Толици владыци и вещи избранны,  
 Толь мнози князие во вселенней быша —  
 Все ся в мгновении ока измениша.  
 О тли, снеди червей и пепеле земный!  
 О росо, суето, что тако надменный?  
 Не веси, аще день грядущий узриши,  
 Днесь, егда можеши, всем да угодиши.  
 Не даждь убо сердцу в мирских уповати,  
 Что бо мир дарует, то хоцет отъяти.  
 Пецися о вечных умом в небо зрети,  
 Блажен, иже мир сей возможе презрети.<sup>20</sup>

Переложения Симеона Полоцкого не датированы, осторожно их можно отнести к 1650-м или даже 1660-м гг.<sup>21</sup> Ни в «Вертоград многоцветный», ни в «Рифмологион» Симеон эти стихи не включил, и, вероятно, это было поэтическое упражнение, в его творчестве поэтические переводы не встречаются (за исключением автопереводов).<sup>22</sup>

Более счастливая судьба была уготована следующему переводу, который появился не позднее 1680-х гг. и известен в ряде рукописей (по большей части рукописных песенников) конца XVII—XVIII в.<sup>23</sup> Этот перевод не-

<sup>19</sup> *Испр.; в ркп. како.*

<sup>20</sup> РГАДА, ф. 381, № 1800, л. 139. Хотя «перевод» А. А. Илюшина не более чем научный курьез, приводим первые строки (разрядкой выделен сохраненный текст Симеона):

Почто мир привержен славе скоротечной,  
 Ея блаженству несть години безпечной.  
 Толь скоро власть ея zde ся изменяет,  
 Коль сосуд скуделен сокрушен бывает и т. д.

(Илюшин А. А. Ранние стихи Симеона Полоцкого. С. 188).

<sup>21</sup> См. датировку сборника 1640—1653 гг. в кн.: Симеон Полоцкий. Вирши. С. 400.

<sup>22</sup> См.: Николаев С. И. Польская поэзия в русских переводах. Вторая половина XVII—первая треть XVIII в. Л., 1989. С. 22—30. Для выработки стиля это упражнение в переводе рекомендовал позднее Феофан Прокопович, см.: Феофан Прокопович. Соч. / Под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961. С. 353—354.

<sup>23</sup> Списки в РНБ: собр. Титова, № 4172, л. 159 об.—160; собр. Погодина, № 426, л. 59 об.—60; собр. Погодина, № 1974, л. 69 об.—71; Q.XIV.150, л. 10—10 об.; Q.I.426,

ожиданно рано был предан тиснению. «Предан тиснению» не метафора, а *terminus technicus*: стихотворение было включено в гравюру на меди, изображавшую колесо Фортуны.<sup>24</sup> Лист выполнен плодовитым гравером первой половины XVIII в. М. Н. Нехорошевским (ок. 1700—1758), который учился, а затем работал в гравировальной мастерской Санкт-Петербургской типографии в 1719—1727 гг., позднее в Москве, где, вероятно, и была изготовлена гравюра, датируемая второй четвертью XVIII в.<sup>25</sup>

В конце столетия перевод был опубликован в сборнике духовных стихотворений, изданных московским купцом Я. Добрыниным в 1799 г.<sup>26</sup> Состав сборника очень пестрый: стихотворение Якопоне да Тоди читается среди духовных стихов и торжественных кантов, переложений псалмов Симеона Полоцкого, Феофана Прокоповича, М. В. Ломоносова, стихотворений Стефана Яворского, В. К. Тредиаковского и др. В 1881 г. текст стихотворения по гравюре Нехорошевского был напечатан Д. А. Ровинским.<sup>27</sup>

Первым исследователем, изучавшим стихотворение, был В. Н. Перетц, который опубликовал его по списку конца XVII в. параллельно с польской версией стихотворения по сборнику польских духовных песен 1829 г. В. Н. Перетц пришел к выводу, что русское стихотворение переведено с польского языка в XVII в. с некоторыми отступлениями.<sup>28</sup>

Наконец, в 1983 г. одна строфа изучаемого текста была издана вместе с нотами в сборнике русских кантов XVIII в.<sup>29</sup>

Ни в одной из публикаций нет упоминаний о латинском источнике и его авторе. Вопросом о происхождении стихотворения занимался только В. Н. Перетц, но его выводы были оспорены П. И. Житецким. И рукопись, которой пользовался В. Н. Перетц, и сам перевод он отнес, исходя из языковых данных, «скорее к XVIII, чем к XVII в.». Сопоставление же русского перевода с польским изданием 1829 г. приводит, по мнению Житецкого, к сомнительным заключениям «за отсутствием современного польского оригинала».<sup>30</sup> Между тем датировка перевода XVII в. справедлива, так как известны рукописи 1680-х гг. (РНБ, собр. Погодина, № 426 и 1974). Упрек в некорректности использования издания 1829 г. также можно отклонить, так как польский текст, начинающийся словами «*Czemu pod chorągwią ruchy świat hołduje...*» в издании 1829 г., ничем не отличается от предшествующего издания 1828 г., а в более раннем издании 1754 г. находим лишь незначительные лексические отличия.<sup>31</sup> Впервые эта песня

л. 463 об.—464; Q.XIV.25, л. 120 об.—121; Q.XVII.212, л. 519 об.—521 об. Еще 6 списков из собраний ГИМ, с которыми мне ознакомиться не удалось, указано в кн.: *Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650—1720: Incipitarius I. Anonyme Texte / Zusammenestellt von F. Schäfer und J. Bruss. Hrsgb. von H. Rothe. Köln; Wien, 1984. S. 150—151.*

<sup>24</sup> См.: РНБ, Отдел эстампов, собр. Олсуфьева, т. 8, № 1454.

<sup>25</sup> Биографические сведения об этом гравере мне сообщила М. А. Алексеева, за что я ей искренне признателен.

<sup>26</sup> См.: Духовные и торжественные псалмы, собранные в пользу любителей оных московским купцом Яковом Добрыниным. М., 1799. С. 30—31.

<sup>27</sup> См.: Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3. С. 90. Текст без деления на стихотворные строки.

<sup>28</sup> См.: Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. 1. С. 150—154.

<sup>29</sup> См.: Копылова В. С. Избранные русские канты XVIII в. Л., 1983. С. 11.

<sup>30</sup> См.: Житецкий П. [Рец. на кн.: Перетц В. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Ч. 1—2]. СПб., 1903. С. 23. (Отд. отт. из Отчета о присуждении премий митрополита Макария в 1901 г.).

<sup>31</sup> См.: *Pieśni katolickie według obrzędów kościoła rzymskiego ... wydane. Kraków, 1754. S. 538—540; Pieśni nabożne na święta uroczyste według porządku kościoła świętego rzymskokatolickiego na cały rok zebrane z przydatkiem nowych pieśni przedrukowane. W Uzdzie, 1828. S. 413—415.*

о презрении к миру была издана на польском, вероятно, в 1745 г.,<sup>32</sup> но известна и по более ранним рукописным сборникам.<sup>33</sup> Сравнение русского перевода с более поздним польским изданием с известными оговорками допустимо (эти издания вообще сохранились очень плохо). Вопрос, однако, заключается в другом: с польского ли языка был сделан перевод?

В. Н. Перетц отметил, что русский текст иногда значительно отклоняется от оригинала «или же дает перевод совсем свободный, не совпадающий с оригиналом».<sup>34</sup> Но объясняется это не творческой манерой переводчика, а тем, что перед глазами у него был не польский, а латинский текст. Показательно сравнение первой строфы стихотворения в трех языковых версиях.

Почто мир гордится во временной славе,  
Его же блаженство мимо ходит яве?  
Тако бо вся слава его увядает,  
Як сосуд скудельный скоро ся скрушает.

Czemu pod chorągwia pychy świat hołduje,  
Którego fortunem niestatek panuje?  
Tak słaba potęga i takie odmiany,  
Jak w ręku niepewnych garnek jest gliniany.

Cur mundus militat sub vana gloria,  
Cuius prosperitas est transitoria?  
Tam cito labitur eius potentia,  
Quam vasa figuli, quae sunt fragilia.<sup>35</sup>

Зависимость русского текста от латинского очевидна особенно во 2-м стихе, так как здесь латинский и польский сильно расходятся. Ср. еще несколько отдельных стихов (в польском выделены курсивом места, отсутствующие в русском и латинском):

Или Самсон от всех вой <sup>36</sup> непреборимый  
Gdzie Samson, *narodu strach filistyńskiego*  
Vel ubi Samson est, dux invincibilis

Или Авесалом лицом бысть прекрасный  
Gdzie *złote kędziory są Absolonowe*  
Vel pulcher Absalon, vultu mirabilis

Где Кесарь отъиде, славный велением,  
Или богач, дмяйся весь учреждением?  
Gdzie Cesarz *Julius, Pan niezwyçizony,*

<sup>32</sup> См.: Nowicka-Jeżowa A. Pieśni czasu śmierci: Studium z historii duchowości XVI—XVIII wieku. Lublin, 1992. S. 447, 449. В 1674 г. в сборнике «Небездельное безделье» польского поэта В. Коховского был опубликован его перевод на польский язык разбираемого стихотворения (без указания автора), см.: Kochowski W. Pisma wierszem i prozą. Kraków, 1859. S. 87 (первой пагинации). Перевод стал известен и русским читателям, так как эта книга была, в частности, в библиотеке Симеона Полоцкого—Сильвестра Медведева и в Посольском приказе.

<sup>33</sup> См.: Eustachiewicz M. Twórczość Dominika Rudnickiego (1676—1739). Wrocław, 1966. S. 177.

<sup>34</sup> Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1. С. 154.

<sup>35</sup> Русский текст цитируется по ркп. РНБ, Q.XIV.150; польский — по изд. 1754 г. (см. примеч. 31); латинский — по изд. 1971 г. (см. примеч. 9). Подстрочный перевод: «Чему поклоняется мир под знаменем тщеславия, когда над его счастьем господствует непостоянство? Так слаба мощь и такие перемены, как глиняный горшок в неосторожных руках» (польск.); «Почему мир действует под [властью] тщетной славы, чье счастье преходящее, так быстро проходит ее сила, как сосуды горшечника, которые хрупки» (лат.).

<sup>36</sup> В списке РНБ, собр. Титова, № 4172 — «вождь».

Gdzie bogacz workami zewsząd obłożony?  
 Quo Caesar abiit, celsus imperio,  
 Vel Dives splendidus, totus in prandio?

Отличия русского текста от польского объясняются чтениями латинского первоисточника. В русском переводе есть и сложные места, так, стих «Или Ионафан, врагом си ужасный» не соответствует ни латинскому «*Vel dulcis Jonathas, multum amabilis?*», ни польскому «*Gdzie miłe wejżenie zniko Jonatowe?*». Не исключено, что здесь ошибка переводчика, хотя эта характеристика нисколько не противоречит описанию Ионафана в Библии (1 Кн. Царств). В целом же переводчик очень хорошо понимал латинский текст и использовал в переводе устойчивые словосочетания, так, для слов «*vasa figuli*» (4-й ст.) он подыскал библейское же соответствие «сосуд скудельный скоро ся скрушает» (ср.: «яко сосуды скудельничи сокруши я», Пс. 2). В 18-й стих он добавил от себя, опять из Псалтыри (Пс. 102), сочетание «польная трава», известное по духовным стихам и другим памятникам. К сожалению, не удалось установить непосредственный источник перевода, отметим, что в известном латинском тексте (равно как и в польском) нет соответствий и заключительным шести стихам русского стихотворения. Это обстоятельство, однако, не отменяет основного вывода: анонимный перевод стихотворения Якопоне да Тоди появился не позднее 1680-х гг. и был выполнен с латинского оригинала.

Текст стихотворения во всех просмотренных рукописях и изданиях в той или иной степени испорчен, так, ни в одном из списков не сохранен 12-тистложник, которым был выполнен перевод, есть ошибки в написании имен собственных и пр. Лучшее всего текст сохранился в списке РНБ, Q.XIV.150 (нач. XVIII в.). Здесь только в трех стихах есть отклонения от 12-тистложника (как раз эти отступления есть во всех списках). Особенностью этого списка, а также текста на гравюре Нехорошевского, является то, что двустушие о Кесаре и богаче стоит после двустушия о Туллии и Аристотеле, тогда как в латинском оригинале и других русских списках обратный порядок. Перестановка стихов объясняется, вероятно, тем, что у писца перед глазами был рукописный песенник, в котором строфа была записана в строку или даже на разных сторонах листа. В нижеследующей публикации эти два двустушия переставлены местами в соответствии с латинским оригиналом и другими русскими списками (специально перестановка не оговаривается). В публикации сделано еще одно исправление: Ионафам исправлено на Ионафан по тексту гравюры Нехорошевского (это исправление также не оговаривается). Из разночтений в других списках отметим одно: в основном списке читаем, что Самсон «от всех вой непреборимый», тогда как в ряде списков (РНБ, Q.XVII.212; собр. Погодина, № 426; собр. Погодина, № 1974; Q.XIV.25; собр. Титова, № 4172) в соответствии с оригиналом «от всех вождь непреборимый».

Приводим текст стихотворения с двумя указанными исправлениями:

Почто мир гордится во временной славе,  
 Его же блаженство мимо ходит яве?  
 Тако бо вся слава его увядает,  
 Як сосуд скудельный скоро ся скрушает.  
 Повеждь, где Соломон некогда премудрый,  
 Или Самсон от всех вой непреборимый,  
 Или Авесалом лицом бысть прекрасный,  
 Или Ионафан врагом си ужасный?  
 Где Кесарь отъиде, славный велением,  
 Или богач, дмяйся весь учреждением?  
 Повеждь, где Туллий со сладким речением,  
 Или Аристотель с мудрым вещанием?

Тако много времен, тако владычествий,  
 Премочных градов, и царств, и величествий,  
 Все цари и князи, мудрецы преишоша,  
 Во мгновении ока як сень погибоша  
 О, краткий праздник есть сего мира слава,  
 Як сень человека и польная трава,  
 Иже вземлет от нас небесное царство,  
 Обещавая нам кратко господарство  
 О, снede червием, о пепеле земный!  
 О, роса утрення, человек временный!  
 Никакоже веси, долго ли живеши,  
 Покаяся истинно дондеже не умреши  
 Не тешся во вещех, яже мир дарует,  
 Что бо днесь дарует, утро отнимует  
 Вечное блаженство в небе воспоминай,  
 Мир же сей суетный от себе отгоняй  
 Блажен муж, кто мира суетнаго бежит,  
 Сей бо небесное царствие наследит,  
 Еже подаждь, Боже, и нам получити,  
 Изволь щедроты твоя нам источити,  
 Богородицы ради светлой царицы,  
 Славныя пренепорочныя девицы,  
 Молитвами ея нас от бед сохраняй,  
 Геенны огненной во веки избавляй<sup>37</sup>

Следует, наконец, упомянуть еще один перевод XVIII в., на этот раз украинский. В сентябре 1725 г. Я. А. Маркович (1696—1770), воспитанник Киево-Могилянской академии, любимый ученик, а затем и друг Феофана Прокоповича, записал в дневнике: «Переводилем песнь Якопония латинскую „*Cur mundus militat sub vana gloria etc.*...“ на верши русские, ниже писанные».<sup>38</sup> Из этой записи явствует, что в кругах Киево-Могилянской академии автором стихотворения считался Якопоне да Тоди. Для образчика приведем первые и последние строки его перевода, насчитывающего всего 40 строк.

Чому свет о славе стоит нестатечною,  
 А сталости его не видно беспечною?  
 Так падаєт сила его без отмены,  
 Як утло начинне, зделанное з глины

Не называй своим, що можеш втеряти,  
 Що свет даєт тебе, намерен отняти  
 Помышляй вышня, сердцем в небе живи,  
 Шастлив єсть человек, свет марный презревай<sup>39</sup>

\* \* \*

У этого стихотворения редкостная судьба: спустя несколько веков после создания оно было переведено в России ученым монахом, затем анонимом, чей перевод еще в XVII в. попал в рукописные песенники, потом в народную гравюру, а в конце XVIII в. оказался в книге рядом с русскими духовными стихами. Чему обязано это стихотворение такой необычной карьерой? Разумеется, своим несомненным поэтическим достоинствам. Историк религиозной поэзии на латыни Ф. Д. Э. Рэби писал об этом стихотворении, что в нем есть нечто, «выводящее его за пределы теологических и религиозных рамок и придающее более всеобщий смысл, свойственный

<sup>37</sup> РНБ, Q XIV 150, л 10—10 об

<sup>38</sup> Дневник генерального подскарбия Я Марковича Киев, 1893 Ч 1 С 292

<sup>39</sup> Там же С 292, 293 Ср Каганов Н Я Я Маркович и его «Дневник» как материал для истории просветительства на Украине в первой половине XVIII в // Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в М, Л, 1961 С 113—126

возвышенной светской поэзии, которая во все времена обращалась к сходным темам». <sup>40</sup> Это суждение, конечно, справедливо, но для нас недостаточно, ведь никаких других стихотворений европейского средневековья русская переводная поэзия XVII в. не знает. Надо отметить, что латинский вклад (в отличие от польского) в русскую силлабику почти неощутим. Так, Петр Артемьев, обучавшийся в Венеции в 1688—1691 гг., вернулся оттуда фанатичным католиком, был сослан на север, где, между прочим, перевел стихами с латыни молитву Богоматери. <sup>41</sup> Эрнст Глюк в первые годы XVIII в. перевел стихами же знаменитый католический гимн «Dies irae». <sup>42</sup> Хорошо известен перевод Мардария Хоникова 1679 г. с латыни стихотворных подписей к Библии Н. Пискагора, <sup>43</sup> а в 1718 г. сосланный в Москву мазепинец И. П. Максимович перевел с латыни элегии брюссельского иезуита Г. Гуго «Желания благоговейная». <sup>44</sup> Этим, кажется, и ограничивается участие латинской религиозной поэзии в русской силлабике.

Небольшое стихотворение Якопоне да Тоди (а в переводе и сокращенное за счет нескольких выпущенных строк) удивительным образом оказалось созвучно элегическому тону русской силлабики. <sup>45</sup> Мотив «где ныне?» («ubi sunt...?») не был изобретен средневековой латинской поэзией, он гораздо старше и был известен древнему миру, при этом он оказался живуч и нередок в новой литературе (см., например, «Дон Жуан» Байрона). <sup>46</sup> Считается, что топос возник в древнегреческой риторике, откуда стал известен римской литературе, а затем и византийской. <sup>47</sup> Для нас важно то обстоятельство, что топос встречается в сочинениях византийских церковных писателей: у Кирилла Александрийского, Ефрема Сирина. <sup>48</sup> Здесь открывается дорога в литературу славянского мира, потому что усвоение античных формул и образов через византийское посредство — традиционный путь античной топики в древнеславянские литературы. <sup>49</sup>

Когда именно этот топос попал в древнерусскую литературу, судить пока трудно, во всяком случае близкие параллели находятся уже в «Сказании о Борисе и Глебе» <sup>50</sup> В XVI в. топос встречается как в переводных, так и в оригинальных русских сочинениях. Вполне ожидаем он в Повести

<sup>40</sup> Raby F J E A history of christian latin poetry P 436

<sup>41</sup> См Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 г) СПб, 1891 С 221

<sup>42</sup> См Перетц В Н «Dies irae» в русских переводах XVIII в // Литературный вестник 1901 Т 2, кн 8 С 301—302

<sup>43</sup> См Успенский А И Царские иконописцы XVII в М, 1913 Т 1 Приложение С 1—51 Ср перевод Симеона Полоцкого Белоброва О А Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ Л, 1990 Т 44 С 443—479

<sup>44</sup> См Николаев С И Литературные занятия Ивана Максимовича // ТОДРЛ Л, 1985 Т 40 С 385—399, Русская литература — век XVIII Лирика М, 1990 С 40—42

<sup>45</sup> Ср Панченко А М Русская стихотворная культура XVII в Л, 1973 С 202—207

<sup>46</sup> Ср Białostocki J Vanitas Z dziejow obrazowania idei «marnosci» i «przemijania» w poezji i sztuce // Białostocki J Teoria i tworczosc O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii Poznan, 1961 S 105—136, Skwarczynska S Z dziejow inkarnacji poetyckich topusu «Ubi sunt?» // Prace polonistyczne Łódz, 1976 Ser 32 S 29—51

<sup>47</sup> См Becker C H Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere // Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients Breslau, 1916 S 87—105 К сожалению, только по названию мне известна работа, в которой, по словам Беккера, приведены примеры из древнеримской литературы, см Bright J The «ubi sunt» formula // Modern language notes 1893 Vol 8 P 187—188

<sup>48</sup> См Батюшков Ф Спор души с телом в памятниках средневековой литературы СПб, 1891 С 20, 86

<sup>49</sup> См Буланин Д М Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв München, 1991 С 88—89

<sup>50</sup> См ПЛДР XI—начало XII в М, 1978 С 282



о споре жизни и смерти в устах Смерти: «Да еще скажу ти, послушай мене: от Адама и до сего дни сколке было людей, царей и князей, и владык, жен и девиц, то всех аз побрала. Самсон силный, не богатырь ли был, не силнее ли тебе был? ... Александр, царь макидонский, удал и храбр был, и всему подсолнечному на земли царь и государь был, да и того яз взяла, аки единого от убогих. А царь Давид, в пророцех пророк был, — да и того яз взяла».<sup>51</sup> Не менее, а более показателен покаянный стих XVI в.:

Душе моя, како не устрашаешься,	Где гордящиеся о народехо?
Видяше во гробех лежаши	Где златом и бисером красящася?
Кости обнажены, смердящи?	Где кичения и любви?
Разумей и виждь:	Где мздоимание?
Где князе, где владыка,	И суд нелицемерно, неправдою убыстрено?
Где богат, где нище?	Где господин или рабо?
Где лепота образа?	Не все ли есть одинако
Где велеречие премудрости?	Прах и земля и кал смердящи? <sup>52</sup>

В XVII в. формула «где ныне?» встречается в самых разных памятниках, например, Иоанн Милютин в предисловии к составленным им Четьим-Минеем (сер. XVII в.) писал: «Кто ли тя избавит от толикаы беды, не чаял еси себс, беззакониче, и смерти. Соломон царь не мудр ли был, да и того смерть восхитила. Или Александр Македонский такоже не мудр ли и не храбр ли был? И Самсон сильный и иные прочии? А от началу миру много и богатых и славных было и сильных и храбрых, да и тех смерть приняла».<sup>53</sup> Другой вариант формулы — перечисление некогда славных государств и городов — читается в «Слове совершителном книги географии, в ней же воспоминание о разрушении царств» 76-главной Космографии: «Где Индия многостаятельная и Ефиопия и тех великое пространство со отоцы морскими? Где Асирия Богом любимая, в ней же избранный град Иерусалим и Палестина достохвалная, из него же изыде Христос по плоти и вси пророцы и апостоли? Где Антиохия град Божий, и обетованная гора Синай, и Александрия преименитая? Где многомудрая Афиня и грады еллинския многофилософныя? Где Египет и Ливия с Вифсаидою же бо-гоизбранных муж дуноносцев со монахи, яко песок вскрай моря? Где пресветлый Царьград, святых телес наполненный?» и т. д.<sup>54</sup> Наконец, формулу «где ныне?» находим в «Книге толкований» протопopa Аввакума: «Верите настоящему сему веку? Не быша ли прежде вас сильнии царие и князи, богатии и убози, малии и велиции? Где оне? Се видим, пожерты быша, всех поглоти смерть, всех увяди, всех истини! Воистину, быв яко не быв. Возри во гроб и виждь: где юность, где очи краснии и зрак наш? Вся изше, яко сено, и яко цвет отцвете, и яко трава посечена бысть. Гной, червие, смрад лют, блудящая плоть бедная лежит, таже прах и без вести бысть».<sup>55</sup>

<sup>51</sup> ПЛДР: Середина XVI в. М., 1985. С. 48, 50. Ср. также переведенный с польского «Разговор магистра Поликарпа со смертью»: Повести о споре жизни и смерти / Исследование и подгот. текстов Р. П. Дмитриевой. М.; Л., 1964. С. 201.

<sup>52</sup> ПЛДР: Вторая половина XVI в. М., 1986. С. 556. Ср.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII вв. Л., 1988. С. 116, 285—286, 344—350.

<sup>53</sup> Понырко Н. В. Милютин Иоанн Иванов (Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси») // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 67.

<sup>54</sup> Космография 1670 г. / Изд. Н. Чарыкова. СПб., 1878—1881. С. 448—449.

<sup>55</sup> Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 121. См. также в письме к семье того же времени: ПЛДР: XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 542.

Вполне естественно появление этого топоса в стихотворениях на эсхатологические темы, но только со второй половины XVII в.<sup>56</sup> Вот ряд примеров.

«Френы, или Плачи» (1669) Симеона Полоцкого на смерть царицы Марии Ильиничны:

Где Нинивия, где славная Троя?  
 время погубих и со следом своя.  
 . . . . .  
 Где патриарси, царие, пророцы,  
 славныя жены, силнии отроцы?  
 Вся смерть во гробех своих заключила,  
 и едва неких память оставила.<sup>57</sup>

В «Стихах на суетства мира» (1682) символам величия древнего мира (Самсон, Александр Македонский, Елена Прекрасная, Крез, Кир) посвящено по нескольку строк:

Где древних слава есть, они же нам скажут  
 И токмо письмени едины повествуют?  
 Где премудры Соломон, ему же никто подобен,  
 В премудростех глубок, кто бысть ему соравен?  
 . . . . .  
 Где Александр, ему же бысть мала вселенная?  
 От всех бо ся зря зело превозвышена,  
 Их же царства всего мира премногих победил  
 И многия страны мечем си разорил.<sup>58</sup>

«Краесогласии пятерострочия о прелести суетнаго мира сего» (1691):

Но помысли всяко, Мир лукавый прельстил	Коликих и како И коль зле погубил
Безчестно.	
Что Авесалому, И что Езавели	Сыну царску злому, Мир сей злый — не зле ли
Содеял?	
Силнаго Самсона, Прелстил мир сей како?	Мудра Соломона Ей, плакати всяко
Достоит.	
Яко Вавилонско Где суть ныне царства,	Или Македонско Силы и державства
Сих грозны?	
Где власть ассирийска, Велия держава,	Греческа и римска Монархов их слава
Над весь свет? <sup>59</sup>	

«О смерти» (конец XVII в.):

Где убо ныне бывши миролюбцы,  
 славныя и лакомья златолюбцы?  
 Где ныне по премудростех спеющи,  
 дивная и преславная деющи,  
 Иже яко свет в жизни своей сияли,  
 разумом и красотою лиц блистали?  
 . . . . .  
 Где ныне гордо возвышающися  
 и лакомствы си насыщающися?<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Для поэзии первой половины века этот топос не характерен, см., например, книгу: Вишневая поэзия. (Первая половина XVII в.). М., 1989.

<sup>57</sup> Симеон Полоцкий. Virshi. С. 311, ср. 298, 317.

<sup>58</sup> ИРЛИ, coll. Величко, № 26, л. 15.

<sup>59</sup> Панченко А. М. Стихотворный отклик на свержение царевны Софьи // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник 1974. М., 1975. С. 88, 91.

<sup>60</sup> Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970. С. 318.

В «Лестнице к небеси» (начало XVIII в.) Смерть вопрошает:

Кто похвалится ныне на сей земле быти,  
иже бы могл в телеси безсмертно пожити?  
Никто.<sup>61</sup>

Далее она перечисляет свои жертвы: Александр Македонский, Гектор, Ганнибал, Ксеркс, Самсон.

Формула «где ныне?» связана, безусловно, в первую очередь с эсхатологической темой. Но она могла получить и политическое наполнение, так, в «Скифской истории» (1692) А. Лызлова она связана с антитурецкой пропагандой:

Да зрим убо: где днесь Ассирийское царство?  
Где сильное Вавилонское государство?  
Где Сириа, Понт и Антиохиа?  
Где Ливиа, Херсон и обоя Индиа?  
Где Венгерско царство? Оно облако злато,  
Прежде цветущее, ныне попрано в блато!  
Где безчисленны христианские народы?  
Вси пожертъ от поган за свои незгоды!<sup>62</sup>

Но в эпоху барокко возможен и более неожиданный поворот от «memento mori» («помни о смерти») к девизу «carpe diem» («лови день»): поскольку все умрем, то надо пользоваться жизнью, ловить мгновение. Именно так построена «Застольная песня» петровской эпохи:

Для чего не веселиться?  
Бог вестъ, где нам взавтра быть!  
Время скоро изнурится,  
Яко река, пробегит:  
И еще себя не знаем,  
Когда к гробу прибегаем.

Где нынъ все богатыри,  
Цесарь, Александер где?  
Яко бедны пастыри,  
Смертно вси скончались.  
Царство царство удоляет,  
Само же к концу поспеваает.  
.....  
Свет и все, что в нем, мне даром,  
Я веселье возлюблю.<sup>63</sup>

Но эта песня — все-таки исключение. Формула «где ныне?» связана с темой смерти и в старообрядческой поэзии XVIII в. (среди других царей здесь упоминается и Петр I),<sup>64</sup> и в русских народных картинках,<sup>65</sup> и в синодиках.<sup>66</sup> Много позднее мы встречаем ее и в светской поэзии, в стихотворении А. И. Клушина «Все пройдет» (1793),<sup>67</sup> т. е. тоpos органично вошел в русскую эсхатологическую поэзию. На этом фоне более понятно восприятие стихотворения Якопоне да Тоди. Пожалуй, нет другого западноевропейского стихотворения с такой редкостной судьбой в русской

<sup>61</sup> Там же. С. 322.

<sup>62</sup> Лызлов А. Скифская история. М., 1990. С. 277—278. Эти стихи переведены с польского, см.: Николаев С. И. Польская поэзия в русских переводах. С. 64—65.

<sup>63</sup> Вирши: Силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1935. С. 282.

<sup>64</sup> См.: Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии. М., 1910. С. 120—121.

<sup>65</sup> См.: Ровинский Д. Русские народные картинки. Кн. 3. С. 93—97, 101.

<sup>66</sup> См.: Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 242—244.

<sup>67</sup> См.: Поэты XVIII в. Л., 1972. Т. 2. С. 346—349.

силлабической поэзии XVII—XVIII вв. На эту судьбу повлияло несколько факторов. Конечно, в первую очередь, это замечательный гимн «о презрении к миру» и суете всего сущего. В нем нет ничего, что могло бы насторожить конфессионально строгого православного книжника; наконец, оно развивает темы, близкие русской эсхатологической литературе и потому элегическое францисканское стихотворение XIII в. смогло прижиться в русской духовной поэзии. Как бы ни было отлично отношение к теме «последних времен» в средневековой Европе от православного Востока, в эсхатологии обеих ветвей христианства много общего.

О. А. БЕЛОБРОВА

## Икона Богоматерь Иверская в России

Возникновение российского культа иконы Богоматерь Иверская обычно связывают с событиями середины XVII в., когда по инициативе архимандрита Новоспасского монастыря Никона (ставшего вскоре патриархом московским) была скопирована в Святогорском Иверском монастыре на Афоне прославленная в христианском мире чудотворная икона Богоматерь Порцаитисса, или Вратарница. Эту копию доставили в Москву в 1648 г. Другую копию патриарх Никон в 1656 г. предоставил Иверскому Валдайскому Святоозерскому монастырю. О почитании афонской иконы, связанной еще с эпохой иконоборчества, на Руси знали много раньше — с тех пор как русские паломники стали посещать Афон.<sup>1</sup> Упоминание чудотворной иконы Пречистой Богородицы, которая «пришла по морю сама от Иверския земли», содержится, например, в рассказе, записанном в Москве между 1560—1562 гг. со слов афонских старцев Иоакима, Евфимия и Феофана.<sup>2</sup> С XVI в. на Руси распространяются рукописные списки переводного Сказания об иконе Богоматери Иверской, которое получило известность в трех различных вариантах XVI—XVII вв., привлекавших внимание ряда исследователей XIX и XX в.<sup>3</sup> Общим для всех трех остается мотив прибытия иконы — по воздуху или по морю — на Святую гору, где она чудесным образом устанавливалась при монастырских вратах. Отсюда ее греческое название Порцаитисса (Вратарница). В двух вариантах Сказания фигурирует отрок — в одном случае сын грузинского (иверского) купца, в

<sup>1</sup> Афонские обители, в том числе Иверский монастырь, посетил в начале XV в. иеродиакон Зосима (Книга хождений: Записки русских путешественников XI—XV вв. М., 1984. С. 125—126, 304—305).

<sup>2</sup> Леонид, архим. Сказание о святой Афонской горе игумена Русского Пантелеймонова монастыря Иоакима и иных святогорских старцев. СПб., 1882. С. 15. (ОЛДП. Вып. 30).

<sup>3</sup> Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Иверской // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 362—365. Здесь приведена обширная библиография. Добавим к ней: Шеффер Н. Русская православная икона. Вашингтон, 1967. С. 61—62; Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990. S. 56—60. (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Slavistische Veröffentlichungen. Bd 70).

Из рукописных списков Сказания добавим (для 1-го варианта): ГИМ, собр. Уварова, № 1868 (40), 1622 г., л. 71 об.—73 (Леонид, архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 4. С. 205); Псковский музей, ф. Никандровой пустыни, № 131, XVI—XVII в., л. 86—92 (Осипова Н. П. Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника (XIV—начало XX вв.). Псков, 1991. Ч. 1. С. 28—29); Научная б-ка Уральского гос. ун-та, Шатровское собр., I. P/34, вторая пол. XVIII в., л. 351 об.—361 (Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Екатеринбург, 1991. Т. 1, вып. 1. С. 91). Указанием на последний список и предоставлением ксерокопий я обязана С. А. Галишеву.

другом сын никейской вдовы — причастный к обретению иконы. В каждом из трех вариантов по-разному обозначено первоначальное местонахождение иконы (Трапезунд, Фазис или Никея). Наиболее распространенным оказался третий вариант Сказания, перевод которого относится к середине XVII в. после доставки обеих копий иконы в Россию.

Образ Иверской как вариант иконы Богоматерь Одигитрия не поражае особой иконографической новизной, которая ограничилась не всегда соблюдавшимся добавлением короны и капель крови на щеке или подбородке Богоматери — от удара нечестивого воина. Новый образ легко вошел в круг почитаемых на Руси богородичных икон, что показывают с очевидностью документальные свидетельства о работе царских иконописцев последней трети XVII в.<sup>4</sup> Среди писавших образ Богоматери Иверской названы Спиридон Григорьев, Георгий Зиновьев, Федор Евтихийев Зубов, Афанасий Семенов, Кирилл Уланов. Их иконы предназначались «в хоромы к великому государю» Алексею Михайловичу, «к царице Наталии Кирилловне», «к царице Феодору Алексеевичу», «в церковь великомученицы Екатерины», в иконостас Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля,<sup>5</sup> в нижегородский кафедральный собор. Подписная икона 1688 г. работы изографа москвитина Ивана Дмитриева сына Попова недавно обнаружена в муромском Благовещенском соборе (сообщено А. А. Сиротинской).

В XVIII и XIX вв. иконы типа Богоматерь Иверская продолжали заказывать и подносить в качестве вкладов или даров во многие монастыри и храмы по всей России. Таков, например, дар сумского атамана Лукиана Константинова в храм Молченской Софрониевой пустыни 1713 г.;<sup>6</sup> икона 1792 г. для церкви на Ордынке; икона начала XIX в. в Троицкой церкви г. Владимира;<sup>7</sup> икона 1852 г. — дар московского мещанства, направленная в Ново-Иерусалимский монастырь; икона 1855 г. для Тамбовского Сухотинского женского монастыря; икона 1859 г. для Архиерейского дома в Кишиневе,<sup>8</sup> дар мещан Рязанской губ. Алимовых — икона 1868 г. в Иверский Выксунский монастырь;<sup>9</sup> икона 1870-х гг. для Николо-Бабасевского монастыря<sup>10</sup> и недатированные иконы — из Князь-Владимирского собора в Петербурге, из малой дворцовой церкви в Ливадии и др. Мозаичный образ Богоматери Иверской (работы Фроловых, кон. XIX в.) находим над одним из порталов храма Спаса на крови в Петербурге.

Присущая древнему образу Богоматерь Иверская связь с архитектурой — охранный функция при вратах — оказалась реализованной и в России. Афон-

<sup>4</sup> Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. М., 1910. [Т. 2.] Словарь. С. 62—63, 82—83, 85, 174, 186, 229, 239, 248, 347.

<sup>5</sup> Толстая Т. В. Успенский собор Московского Кремля. М., 1979. С. 40; Осташенко Е. Я. Иконостас Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля // Произведения русского и зарубежного искусства XVI—начала XVIII века. М., 1984. С. 148, 161.

Об иконах кон. XVII в. в Смоленске и Нижнем Новгороде сообщалось в кн.: Земная жизнь пресв. Богородицы и описание святых чудотворных ее икон, чтимых православной церковью / Сост. С. Снегирева. 3-е изд. СПб., 1910. С. 153 и 155.

<sup>6</sup> Описание Молчанской Софрониевой пустыни. СПб., 1846. С. 28—34; Каталог выставки XII Археологического съезда в г. Харькове. Харьков, 1902. С. 131. № 528.

<sup>7</sup> Ушаков Н. Н. Исторические сведения об иконописании и иконописцах Владимирской губернии // Тр. Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1906. Кн. 8. С. 23.

<sup>8</sup> Сведения приведены по изданию: Сергий (Спасский). Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и ее списки в России. М., 1879.

<sup>9</sup> Иверский Выксунский женский монастырь. Изд. Троице-Сергиевой лавры. 4-е изд., испр. и доп. 1900. С. 85.

<sup>10</sup> Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI—начала XX века с надписями, подписями и датами: Каталог выставки (Гос. Эрмитаж). Л., 1990. С. 45—46. № 150. М. В. Рождественская нашла икону XVIII—XIX в. в храме св. Игнатия в Майнце.

ская копия, доставленная в Москву в 1648 г., после пребывания в вновь учрежденном греческом Никольском монастыре и возвращения из польского похода 1654 г. была установлена к 1669 г. при Воскресенских воротах Китай-города. Вскоре Воскресенские ворота приобрели второе наименование Иверских. Икона помещалась в них сначала в нише, потом в деревянной, а с конца XVIII в. — в каменной часовне (ее разобрали между 1929—1932 гг.).<sup>11</sup> Облик Воскресенских ворот сохранили гравюры М. И. Махаева (ок. 1762 г.),<sup>12</sup> акварель школы Ф. Я. Алексеева (1800—1802 гг.),<sup>13</sup> литографии 1820-х гг. — по рисунку О. Кадоля,<sup>14</sup> К. Брауна,<sup>15</sup> фотографии.

Почитание иконы Богоматерь Иверская охватило разные стороны русской культуры: церковную сферу, архитектуру, живопись, графику, литературу, быт.

Прославление образа Иверской, начатое архимандритом, а затем патриархом Никоном, отражало его стремление очистить русское православие путем обращения к греко-византийским святыням (среди них богородичные иконы Иверская, Троеручица, Влахернская). При сближении с греками «патриарх Никон и в своем грекофильстве... не знал меры».<sup>16</sup>

Из трех богородичных икон именно Иверская была представлена русскому обществу как святыня, заслуживающая высокого почитания в соответствии с догматами вселенской церкви. Появление ее копии XVII в. на Руси было обставлено торжественно, с вручением двух грамот на греческом языке от 15 июня 1648 г., адресованных — одна царю Алексею Михайловичу, другая — архимандриту новоспасскому Никону.<sup>17</sup> В грамотах излагалась история написания копии чудотворной афонской иконы, именуемой Портаитисса, сообщалось имя иконописца — Иамвлих Романов сын, о строгом его постве во время работы, о пении молебнов монахами, об освящении скопированной иконы, которая «не рознитца ни в чем от первой иконы, ни длиною, ни шириною, ни ликом, толко слово в слово новая, аки и старая» (так говорится в древнерусском переводе).

В грамотах упоминалось освящение воды со святыми мощами, обливание этой водой сначала древней иконы Богоматери Портаитиссы, затем новой иконной доски, а после божественной литургии — смешение этой воды и мощей с красками для написания копии. Все это находится в строгом соответствии с древним чином установления культа икон, принятым в Византии.<sup>18</sup> Так, изданный в 1659 г. в Иверском Святоозерском мона-

<sup>11</sup> Москва златоглавая: Религиозное зодчество Москвы в прошлом и настоящем. М., 1979. С. 18. № 22; Звонарев С. Сорок сороков: Альбом-указатель всех московских церквей: В 4 т. М., 1985. Т. 2. С. 51. № 14; Козлов В. Трагедия Китай-города: (Исчезнувшая Москва) // Моск. журнал. М., 1992. № 2. С. 16—26, с илл.

<sup>12</sup> Рубан В. Г. Описание императорского столичного города Москвы. Приложение к факсимильному изданию. М., 1989. С. 76—77.

<sup>13</sup> Сытин П. В. По старой и новой Москве. М., 1947. С. 57, 226.

<sup>14</sup> Москва златоглавая в старых фотографиях и гравюрах. М., 1989. Л. 31.

<sup>15</sup> Скорнякова Н. Н. Гравированные и литографированные виды Москвы 1810-го—1830-х годов // Из истории русской изобразительной культуры XVIII—XX вв. М., 1991. С. 101. (Тр. ГИМ. Вып. 79).

<sup>16</sup> Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев посад, 1914. С. 442—444.

<sup>17</sup> Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божией Матери, принесенной в Россию в 1648 г. М., 1879; Ф о н к и ч Б. Л. 1) Греческо-русские связи середины XVI—начала XVIII вв. Греческие документы московских хранилищ: Каталог. М., 1991. С. 35—36. № 307 и 308; 2) Богоматерь Иверская и отношения России с Афоном в XVII в. // Материалы московского симпозиума 1994 г. «Чудотворная икона в православной культуре» (в печати).

<sup>18</sup> О связи культа икон с культом мощей см.: Wortley J. Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the relics // Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1982. Bd 8. S. 253—279. За указание на этот труд благодарю К. К. Акентьева.

стыре сборник «Рай мысленный» составлен в целях легализации учрежденного при Никоне российского культа иконы Богоматерь Иверская, целиком опирающегося на почитание древнего афонского образа в христианском мире. Для этого в сборнике опубликовано переводное «Сказание о горе Афонской, како бысть жребий пресвятой Владычицы нашей Богородицы», сказание «О священной обители Иверской и честней иконе Портантской» (т. е. упомянутый нами ранее третий вариант Сказания). А после Слова об основанном Никонем Иверском Святоозерском монастыре на Валдае следует слово «О явлении честных и многоцелебных мощей святого и праведнаго Иакова Боровичскаго и о чудесах его», т. е. и здесь учтена принятая в греческой церкви связь местнотимых святынь — иконы и мощей.<sup>19</sup> Сборник получил распространение, нередко его переписывали как по частям, так и целиком. Опубликованные в «Рае мысленном» тексты иногда дополнялись в рукописях Службой явлению чудотворной иконы и т. д. Все это соответствовало замыслу грекофила Никона утвердить особый культ Иверской. В результате в России установилось празднование иконы Богоматерь Иверская 12 (25) февраля, во вторник Светлой недели, 13 (26) октября (в этот день в 1648 г. в Москву была принесена афонская копия). Кроме того, в месяцесловах называются еще 31 марта и 27 апреля.

В архитектуре почитание чудотворной иконы проявилось в наименовании монастырей. Среди них Иверский Святоозерский (основан в 1653 г.), Иверская Святоезерская пустынь в Гороховецком уезде Владимирской губернии; в Енисейске — Иверский Христорождественский (XVII—XVIII в.); в XIX в. был учрежден Иверский женский монастырь в Самаре (1855 г.);<sup>20</sup> Иверский Выксунский женский монастырь в Нижегородской губернии (1860-е гг.).<sup>21</sup> Иверской иконе посвящались храмы и приделы к ним. Так, при постройке каменной Введенской церкви в Воскресенском девичьем монастыре в Муроме во второй пол. XVII в. один из приделов был освящен в честь иконы Богоматери Иверской;<sup>22</sup> с 1693 г. существовала в здании Сухаревой башни часовня Иверской Богоматери (разобрана к 1934 г.). В 1864—1877 гг. строился по проекту И. И. Горностаева (взамен разрушившегося) храм Иверской Богоматери в Николо-Бабаевском монастыре.<sup>23</sup> В конце XIX—нач. XX в. иконе Богоматерь Иверская посвящаются домовые церкви на московских фабриках,<sup>24</sup> а также храм в Ново-Афонском подворье в Петербурге.<sup>25</sup>

Естественно, что в каждом соименном иконе монастыре, храме или его приделе находились копии или списки чудотворного афонского образа. Первой его репликой, доставленной в Россию в 1648 г., бесспорно была

<sup>19</sup> Нами привлекался экземпляр сборника «Рай мысленный» из Отдела редкой книги БАН, № 1294 сп. Характеристику сборника см.: Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках: Сводный каталог. Приложение 2. М., 1958. С. 138—139; Белоненко В. С. Из истории книжности Иверского Успенского монастыря на Валдайском озере // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сб. науч. трудов. Л., 1988. С. 197—206; Черторицкая Т. В. Рай мысленный // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 309.

<sup>20</sup> Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1891. Т. 12<sup>3</sup>. С. 772.

<sup>21</sup> См. примеч. 9.

<sup>22</sup> Травчетов Н. П. Город Муром и его достопримечательности. Владимир, 1903. С. 43, примеч. 6. После упразднения монастыря (1764 г.) здесь была приходская церковь.

<sup>23</sup> Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915. С. 318.

<sup>24</sup> Звонарев С. Сорок сороков. М., 1989. Т. 3. С. 345. № 150.

<sup>25</sup> Духовное торжество по случаю 25-летия св. храма во имя иконы Иверской Божией Матери при Ново-Афонском подвории в С.-Петербурге. СПб., 1913.



икона, написанная афонским же иконописцем Иамвлихом, сыном Романа. Вскоре основателю Святоозерского монастыря на Валдае патриарху Никону понадобилась новая копия. И хотя нам неизвестны какие-либо документы или косвенные подтверждения о копировании новой реплики на Афоне, о ее доставке в Москву или на Валдай, считается неоспоримым мнение о греческом происхождении новгородской святыни. Между тем она не подвергалась исследованию для проверки принятой атрибуции. В то же время афонский оригинал продолжал привлекать внимание как российских паломников — чудовского иеродиакона Дамаскина (нач. XVIII в.),<sup>26</sup> иеромонаха Ипполита Вишенского (также нач. XVIII в.),<sup>27</sup> отца Игнатия (2-я пол. XVIII в.),<sup>28</sup> Василия Григоровича-Барского (сер. XVIII в.),<sup>29</sup> так и ученых: Порфирия Успенского, А. А. Цагарели,<sup>30</sup> Н. Я. Марра, Н. П. Кондакова.<sup>31</sup> Все они сообщали, что икона находилась под окладом и даже под завесой.

Еще в XIX в. возникла ученая полемика: какую из двух реплик афонской иконы, доставленных при Никоне в Москву и на Валдай, следует считать более ранней<sup>32</sup> и соответствующей упоминанию в греческих грамотах 1648 г. В полемике принимали участие Леонид Кавелин,<sup>33</sup> Сергей Спасский,<sup>34</sup> П. М. Силин<sup>35</sup> и др. В результате возобладало мнение о том, что первая реплика осталась в Москве, а не на Валдае. Но по-разному излагается ее дальнейшая судьба. Напомним, что после водворения иконы в часовне у двухшатровых Воскресенских (Иверских) ворот сложилась практика, с одной стороны, непрерывной службы при ней, с другой же стороны, — посещения с чудотворной иконой больных и умирающих. Появилась необходимость «двойничества» чудотворной, чтобы и служба при ней не

<sup>26</sup> Леонид, архим. Афонская гора и Соловецкий монастырь. Труды чудовского иеродиакона Дамаскина (1701—1706) СПб, 1888 С 34—38 (ПДП Вып 32)

<sup>27</sup> Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1707—1709 гг.) // ППС СПб, 1914 Вып 61 С 102

<sup>28</sup> Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую гору, Святую землю и Египет 1766—1776 гг. // ППС СПб, 1891 Вып 36 С 8

<sup>29</sup> Второе посещение святой Афонской горы Василия Григоровича-Барского, им самим описанное СПб, 1887 С 122—162 Любопытно, что в тексте без оговорки цитируется Сказание о иконе Богоматерь Иверская (третий вариант), возможно, по сборнику «Рай мысленный»

<sup>30</sup> Порфирий Успенский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 году. Киев, 1877 Ч 1 С 159—171, А. А. Цагарели, находившийся на Афоне в 1883 г., сделал перевод грузинской надписи на окладе иконы Богоматерь Портантисса, эту надпись он датировал нач XVI в. Ее перевод опубликован в кн. Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах 9-е изд., испр и доп М., 1902 С 32—33

<sup>31</sup> Кондаков Н. П. 1) Памятники христианского искусства на Афоне СПб, 1902 С 166—167 (здесь приводится перевод Н. Я. Марра той же грузинской надписи на окладе иконы), 2) Историческое значение итало-греческой иконописи. Изображение Богоматери в произведениях итало-греческих иконописцев и их влияние на композиции некоторых прославленных русских икон СПб, 1911 С 13 и 16, рис 16, 3) Иконография Богоматери Пг, 1915 С 214—216, рис 103, 4) The Russian Icon Oxford, 1927 P 149, 5) Русская икона Прага, 1931 Т 3 Текст Ч 1 С 114, 143, 175, 238, 336

<sup>32</sup> Еще в середине XIX в. высказывалось мнение, что первая копия иконы находится в Иверском Валдайском монастыре, см. Описание первоклассного Иверского Богородицкого монастыря Новгородской епархии, извлечено из истории иерархии, книги Рай мысленный и жизнеописания патриарха Никона СПб, 1844 С 20—23

<sup>33</sup> Леонид, архим. Спорный вопрос о месте нахождения первоначальной копии с афонской иконы Иверской Богоматери // Вест об-ва древнерусского искусства М., 1874—1876 Смесь С 75—80

<sup>34</sup> Сергей Иверская икона Богоматери

<sup>35</sup> Силин П. М. Историческое описание Валдайского Иверского Святоозерского Богородицкого первоклассного монастыря Боровичи, 1912

прекращалась и можно было бы развозить ее по требованию. К началу XX в. в справочнике по Москве можно было прочитать следующее: «Днем, от 6 час. утра до 6 час. вечера, икона развозится по приглашению по домам, а на ее место ставится второй снимок».<sup>36</sup> С. Звонарев так подтверждает эту практику: «Когда икону носили по домам или забирали с крестными ходами, на ее место помещалась копия — „заместительница“». Эта копия ныне находится в действующей церкви Николая чудотворца в Кузнецях.<sup>37</sup> Когда французы подступили в 1812 г. к столице, главнокомандующий Москвы граф Ф. В. Ростопчин распорядился «вывезти... три иконы: Владимирския, что в Успенском соборе, Иверския и Смоленския Богородицы... Тракт назначается вам на Владимир».<sup>38</sup> Вместо увезенной из Москвы Иверской (в Муром, а не во Владимир), в столичной часовне осталась ее «заместительница» — копия 1758 г. (?), которая была похищена французами.<sup>39</sup> Как оказалось, эта копия во Франции уцелела, ее в 1931 г. приобрели на свои скромные средства члены прихода Трехсвятительского православного храма в Париже (расчистку живописи выполнил Л. А. Успенский).<sup>40</sup> Таким образом, иконы-«заместительницы» могли меняться. Но каковы гарантии того, что первая афонская копия всегда возвращалась в часовню? По подобию афонского оригинала она была покрыта окладом, который время от времени менялся и дополнялся.

К настоящему времени бытует два взаимоисключающих мнения о нынешнем местонахождении первой афонской копии иконы. Согласно одному, Иверскую икону перенесли после закрытия часовни в церковь Воскресения в Сокольниках.<sup>41</sup> Согласно другому, московская святыня уже в начале XX в. находилась в Новодевичьем монастыре, что отмечалось Н. П. Кондаковым в 1911 г.,<sup>42</sup> а также в каталоге 1913 г.<sup>43</sup> Высказывалась и еще одна пессимистическая гипотеза о судьбе иконы из Иверской часовни: «...давно снесена часовня, риза с иконы ободрана и сама икона или уничтожена или выставлена в антирелигиозном музее».<sup>44</sup> К счастью, эта гипотеза не подтверждается, хотя и остается невыясненным соотношение названных выше икон — копий афонского оригинала.

Заметим, что обе ранние копии афонской иконы Богоматерь Портаятисса — и московская и валдайская — сопровождаются медальонами с

<sup>36</sup> Москва белокаменная. Путеводитель справочник с иллюстрациями и планом Москвы. СПб, 1903 4 е изд С 92

<sup>37</sup> Звонарев С Сорок сороков Т 2 С 51

<sup>38</sup> Письмо Ростопчина преосвященному Августину цитируется по кн С[негирев] И Очерки жизни московского архиепископа Августина М, 1848 С 35

<sup>39</sup> Тысячелетие почитания Пресв Богородицы на Руси и в Германии Мюнхен, Цюрих, 1990 С 97 и сл, Ponfilly R, de Guide des Russes en France Paris, 1990 Р 200 Благодарю М В Захарову за последнюю ссылку и за репродукцию парижской иконы

<sup>40</sup> Благодарю Л А Успенскую за это известие, сообщенное в письме ко мне от 9 апреля 1992 г (послано из «Русского Дома» в С Женевьев де Буа) Проблема подобия в иконописи посвящена работа Л М Евсеевой и М А Шведовой Афонские списки Богоматери Иверской и проблема подобия в иконописи // Материалы московского симпозиума 1994 г «Чудотворная икона в православной культуре» (в печати)

<sup>41</sup> Звонарев С Сорок сороков Т 2 С 51, Православные храмы Москвы М, 1988 С 33—34, Никитин В Очерки истории некоторых православных икон // Тысячелетие почитания Пресв Богородицы на Руси и в Германии Мюнхен, Цюрих, 1990 С 97

<sup>42</sup> См примеч 31 (2)

<sup>43</sup> Собрание памятников церковной старины в ознаменование трехсотлетия царствования дома Романовых / Сост священник А Речменский М, 1913 № 5, с репродукцией иконы Впрочем, Н П Сычев в одной из своих работ (Новое произведение Симона Ушакова в Гос Русском музее // Материалы по русскому искусству Л, 1928 Т 1 С 89, примеч 4), подтверждая афонское происхождение иконы из Новодевичьего монастыря, считает ее как бы третьей копией (а не одной из двух) афонского оригинала

<sup>44</sup> Шеффер Н Русская православная икона С 61—62



Рис. 1. Богоматерь Иверская. Икона из собрания Новодевичьего монастыря. Афонская копия XVII в.

поясными изображениями 12 апостолов, по 6 на боковых полях, а в верхних углах представлены архангелы Михаил и Гавриил. Эту иконографическую схему, восходящую к афонскому образу (или к его окладу?), архим. Леонид отмечал как существенно важную особенность обеих афонских копий, дополненную греческими надписями XVII в.<sup>45</sup> Поскольку живопись всех трех икон была закрыта богатыми окладами, а изображения апостолов на боковых полях выполнены чеканным рельефом,<sup>46</sup> они могли восприниматься

<sup>45</sup> Леонид, архим. Спорный вопрос о месте нахождения... С. 79. Греческая надпись на окладе иконы из Новодевичьего монастыря опубликована в каталоге: Собрание памятников церковной старины... № 5 (в каталоге отсутствует пагинация).

<sup>46</sup> Н. П. Кондаков, находясь на Афоне в 1898 г., отмечал: «Икона, кроме ликов, вся покрыта сплошным чеканным серебряным окладом... Рельефы представляют апостолов...» (Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. С. 167).

как декоративное оформление. Вот почему некоторые русские копии иконы Богоматерь Иверская передавали только ее среднюю часть, без окаймления. Даже при воспроизведении в 1913 г. иконы из Новодевичьего монастыря (рис. 1) принят во внимание только ее средник. И в обратной прорисовке Иверской иконы, знаменанной около 1670 г. Симоном Ушаковым (рис. 2), отсутствуют архангелы и апостолы.<sup>47</sup> Нет их и в иконе работы царского изографа Георгия Зиновьева,<sup>48</sup> 1678 г. Нет никакого сомнения, что Симон Ушаков и Георгий Зиновьев опирались на афонскую копию 1648 г., находившуюся к тому времени в часовне у Воскресенских ворот.

К концу XVII в. относится настенный лист «Богоматерь с младенцем» (Иверская Вратарница) — гравюра на дереве, раскрашенная в пять красок, явно московского происхождения; она недавно обнаружена в РГИА среди отобранных у торговцев, занимавшихся незаконной продажей картинок на Спасском мосту близ Московского Кремля (рис. 3).<sup>49</sup> На этом листе Богоматерь без короны, из ее щеки исходит каплями кровь. Над киотчатым обрамлением сверху два крылатых ангела почти в рост придерживают растянутый свиток со словами русской молитвы (наименование Иверская отсутствует).

Графические изображения иконы Богоматерь Иверская были нередки в московской практике и в XVIII и XIX вв. Так, Д. А. Ровинским были отмечены еще в 1881 г. гравюры первой половины XVIII в. работы М. Нехорошевского и И. Любецкого,<sup>50</sup> одна с 12 апостолами на полях, с 2 архангелами и 12 избранными святыми (в 2 ряда внизу; указаны и варианты); другая, с датой 1735 г. и с подписью И. Любецкого, примечательна обращением к Сказанию о иконе Богоматерь Иверская наиболее раннего, 1-го варианта, известного на Руси еще с XVI в. На этом листе в середине Богоматерь с младенцем с греческой надписью (набранной прописными буквами кириллицы): «**МР ΘΥ Η ΠΟΡΤΙΑΝΤΙΑ ΤΩΝ ΙΒΗΡΩΝ Η ΕΙΣΟΥΑ**». По сторонам в 12 клеймах сюжеты Сказания с гравированными надписями, соответствующими Сказанию.<sup>51</sup>

В XIX в. в московских гравировальных заведениях, литографиях и хромолитографиях продолжали печатать репродукции иконы Богоматерь Иверская, различного формата. В сопроводительных подписях нередко указано: «принесена в Москву с Афона лета 1648; написана сия икона с настоящей чудотворной иконы Иверския Богоматери, что у Воскресенских ворот в Москве»; иногда сообщались размеры иконы, а то и добавлялся

<sup>47</sup> Прорись сохранилась в Сийском иконописном подлиннике (РНБ, собр. ОЛДП, Ф.88, л. 385 об.). Воспроизводилась в кн.: Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник // ПДПИ. СПб., 1898. Вып. 126. С. 192. Табл. 75.

<sup>48</sup> Воспроизведение см. в кн.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Вклейка к с. 82—83. Впрочем, в кремлевской иконе Г. Зиновьева и С. Рожкова, также 1678 г., на боковых полях по 6 поясных апостолов. Воспроизведено в кн.: Спаси и сохрани. М., 1993. С. 122, № 72.

<sup>49</sup> Ранняя русская гравюра. Вторая половина XVII—начало XVIII века. Новые открытия: Каталог выставки / Сост. Е. А. Мишина; Науч. ред. М. А. Алексеева. Л., 1979. С. 18, № 16.

<sup>50</sup> Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3. Притчи и листы духовные. С. 506—509, № 1255—1258. Нами просмотрены de visu оттиски гравюр в Отделе эстампов РНБ (собр. Олсуфьева, I.62; собр. Даля, I.87; собр. Олсуфьева, I.46).

<sup>51</sup> Таким образом, отодвигается вглубь — на 232 года дата первой публикации текста Сказания; до сих пор считалось, что текст 1-го варианта Сказания опубликован впервые в 1967 г. (Шмидт С. О. Сказания об афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 355—363).

Что касается композиции гравюры, ей предшествует «икона Иверской Божией Матери в житии». Такая икона упоминается при описании в 1680 г. святых Святоозерской пустыни (см.: Добронравов В. Г. Святоозерская пустынь: Женский монастырь в Гороховецком уезде // Тр. Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир, 1909. Кн. 9. С. 14).



Рис. 2. Симон Ушаков. «Обратная» прорись средника иконы Богоматерь Иверская из Сийского иконописного подлинника (РНБ, собр. ОЛДП. F.88, л. 385 об.). Около 1670 г.

текст молитвы. Этот графический материал невысокого уровня продавался у часовни и расходился по всей России. Некоторые листы привлекали внимание собирателей и ученых.<sup>52</sup> Среди ранних «простонародных» гравюр московского происхождения отметим одну — датированную 1818 г. (рис. 4), медные доски которой из московского заведения В. В. Логинова приобрел и перевез в свое заведение под Мстерой известный коллекционер И. Гольшев. Он опубликовал оттиск с полученных им досок в 1891 г.<sup>53</sup> В этой гравюре средник занят вверху поясным изображением Богоматери с мла-

<sup>52</sup> См.: Собрание гравированных изображений икон Божией Матери // Отчет о деятельности ОЛДП за 1877 год. СПб., 1878. С. 3—6; Собрание гравированных изображений икон Божией Матери и сказания о них. СПб., 1878. С. 6, вклейка. (ОЛДП. Вып. 2).

<sup>53</sup> Сборник русской старины Владимирской губернии / Сост. и издал. И. Гольшев. Гольшевка близ слободы Мстеры Владим. губ. Вязниковск. уезда. 1891. С. 3. Цензурные пометы датированы на 10 лет раньше — 1881 г.



Рис. 3. Богоматерь с младенцем (Иверская Вратарница).  
Гравюра на дереве (РГИА). Кон. XVII в.

денцем (ее венчают короной 2 архангела), а ниже — панорамой Иверского монастыря на Афоне. Внизу представлено обретение иконы из морских вод, ее встреча, с хоругвями. На боковых полях в 10 клеймах история Иверской иконы (согласно третьему варианту Сказания), а два нижних клейма заняты изображением с одной стороны трех создателей Иверской обители (с моделью храма) и трех избранных святых — с другой стороны. Вплоть до конца XIX—начала XX в. печатаются и продаются графические листы, прославляющие икону Богоматерь Иверская, историю ее обретения, в том числе в российской столице Москве.

Несколько иначе сложилась судьба второй — валдайской копии иконы. Напомним, что она была доставлена из Москвы в 1656 г. в драгоценном окладе в Иверский Святоозерский монастырь. Этот оклад за 44 тысячи рублей заказал московским мастерам патриарх Никон.<sup>54</sup> При встрече иконы в Святоозерском монастыре были вынесены ковчеги с частицами мощей

<sup>54</sup> Сохранилось подробное описание этого роскошного оклада. Оно опубликовано в изд.: *Опись иконам, утвари и прочему имуществу соборной церкви Иверского монастыря; 1656, декабря 18 // Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582—1706), собранные о. архим.*



Рис. 4. Изображение Пресвятыя Богородицы Иверские, с 12 клеймами. Гравюра 1818 г.

митрополитов Петра, Ионы, Алексия и Филиппа (а в соборе была уже устроена рака над мощами Иакова Боровичского). Все это опять-таки обращало церемонию к греко-византийской традиции, сознательно избранной Никоном.

Вскоре после водворения иконы в Валдайской обители в местной типографии набирается сборник «Рай мысленный» (1659), целиком прославляющий афонскую святыню, которая поступила в новгородские пределы. В этом сборнике помещены гравюры работы мастера Паисия: два

Леонидом. СПб., 1879. Стб. 224—240. (РИБ. Т. 5). Ср. также: Житие святейшего патриарха Никона... // Рус. архив. 1909. Кн. 3. С. 23. О необыкновенной роскоши оклада иконы сообщал Павел Алеппский (Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 1898. Вып. 4. С. 56—57).



Рис. 5. Портайтисса Иверская. Гравюра работы Паисия из сборника «Рай мысленный». 1659.

идентичных оттиска с изображением средника иконы «Н ПОРТАНТНІА ТШН ІВНРШН» (рис. 5) и один оттиск — Иакова Боровицкого.<sup>55</sup> На гравюре Богоматерь без короны, у младенца крещатый нимб. С правой щеки Богоматери каплями истекает кровь. Изображение окаймлено овальной рамкой, украшенной растительным орнаментом, напоминающим чеканный узор. Отсутствуют архангелы и апостолы. Посетивший Иверский монастырь Павел Алеппский сообщал, что патриарх Никон «запретил всем иконописцам писать с нее (иконы Иверской. — О. Б.) копии».<sup>56</sup> И если запрет на копирование иконы и вправду имел место, нашлись другие формы ее прославления, которые проявились в Святоозерском монастыре, а может быть, и на московском Патриаршем дворе вскоре после 1656 г. Речь идет

<sup>55</sup> Сидоров А. А. Древнерусская книжная гравюра. М., 1951. С. 203—206.

<sup>56</sup> Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию... С. 57.



о песнопениях, которые исполнялись в соответствующие календарные дни во славу иконы Богоматерь Иверская. Еще в 1861 г. П. Бессонов опубликовал по списку кон. XVII—нач. XVIII в. (РНБ, Q.XIV.25, л. 108—109) «Песнь образу пресвятыя Богородицы Иверския, како его украси Никон, святейший патриарх Российский».<sup>57</sup>

Приведем ее начало: «О пресвятая, о пресвятая Марие девице, / Честная Дево и отроковице...». Далее переход к иконе: «Образ твой честный, образ твой честный верно лобызаем, / Низу на земли пред ним припадаем» и, наконец, к окладу: «Златым тя Никон, златым тя Никон облачает венцем, / русский патриарх, почитая сердцем».<sup>58</sup>

Это анонимное, как доказал А. В. Позднеев,<sup>59</sup> песнопение, имело распространение: оно переписывалось даже после осуждения и смерти Никона.

В Погодинском сборнике (№ 426) переписано также сочинение Епифания Славинецкого, еще более торжественно воспевающее Богородичную икону, украшенную патриархом Никоном, т. е. Иверскую. Вот его начало: «Что ты именуем, обрадованная, паче вся твари Богом избранная...». А вот строки о Никоне: «Тем же и образ твой очюдотворися, / солнцем воплощенным светло озарися. / Озаряет верно к нему приходящих / и милости Одигитрие просящих, / Теми сиянии Никон просветися, / Сердцем и душою сладко уязвися. / Патриарх всея России верховнейший, / пастырь винограда церкви изряднейший. / Божественную ти доброту смотря / И превеличеству чудес удивляя, / Драгоценно образ твой преукрашает, / златом, жемчугом, камнем удобряет».<sup>60</sup>

Когда Иоанникий Галятовский составлял сборник «Небо новое» (Львов, 1665), посвященный чудесам от богородичных икон, он почерпнул из сборника «Рай мысленный» (1659) историю Иверского образа. В «Небе новом» эта история излагается в 17 (а иногда в 19) чудесах.<sup>61</sup> В последних двух чудесах сообщается, как «образ пресвятой Богородицы з Иверского монастыря з горы Афонской авва Корнилий и монах Никифор гды переносили в Россию Великую»; как им помог богатый грек Мануил Константинов (оплатил перевозку через Дунай); как икону вручили в Москве патриарху Никону и как Никон основал Иверский монастырь «на езере Валдай». Таким образом, здесь идет речь только о валдайской копии, будто бы и не привозили раньше икону для Москвы.

В 1735 г. старцы Иверского Святоозерского монастыря обратились к императрице Анне Иоанновне с грамотой, которая была украшена миниатюрой — изображением иконы Богоматерь Иверская,<sup>62</sup> но без архан-

<sup>57</sup> Калеки переходжие: Сб. стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861. Вып. 3. С. 788—789. № 241. Об этой «Песни» упоминали Д. А. Ровинский (Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 4. С. 713), И. А. Шляпкин (Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 г.). СПб., 1891. С. 72, примеч. 2), В. Н. Перетц (Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1900. Т. 1. С. 347), С. А. Щеглова («Богогласник». Историко-литературное исследование. Киев, 1918. С. 247—248).

<sup>58</sup> Текст сверен по ркп. РНБ, Q.XIV.25 и собр. Погодина, № 426, л. 48 об.—49.

<sup>59</sup> Позднеев в А. В. Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 422.

<sup>60</sup> Цит. вслед за А. В. Позднеевым по ркп. РНБ, собр. Погодина, № 426, л. 93 об.—94.

<sup>61</sup> Нами привлекались экземпляры «Неба нового» из собрания редкой книги БАН, № 1340 сп, 1342 сп, л. 101—107. Чудеса пресв. Богородицы Иверской воспроизводились по тексту сборника «Небо новое» в кн.: Собрание гравированных изображений икон Божией Матери и сказания о них. Приложение.

<sup>62</sup> Литографированное воспроизведение см. на фронтисписе кн.: Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божией матери, принесенной в Россию в 1648 г. М., 1879. Миниатюра (ныне отсутствующая) находилась в сборнике РНБ, Соловецкое собр., № 990/1099, XVII—XVIII в. (Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящегося в библиотеке Казанской Духовной Академии. Казань, 1885. Т. 2. С. 336—338).

гелов, без апостолов и без оклада. Это было как бы подобие почитаемой святых, а не ее «портрет». Любопытно, что в печатных описаниях Валдайского монастыря XIX в. мы не находим репродукций чудотворной иконы, в то время как московская ее копия воспроизводилась постоянно. Помимо единичных ее изобразжений печатались окказиональные листы, например, в 1869 г. — к 200-летию создания часовни, или о посещении часовни членами царской семьи и др. Изображение Иверской включалось и в одну из 132 клеточек популярного в XVIII и XIX вв. настенного листа о явлении чудотворных богородичных икон.<sup>63</sup>

Особую область прославления иконы Богоматерь Иверская составляет текст службы, переведенной с греческого в 1738 г. иеромонахом Димитрием Райским и «дидаскалом греченином» монахом Иоанном. Эта служба получила определенное распространение, ее включали в рукописные сборники XVIII и XIX вв.<sup>64</sup> Переписывалось в XVIII в. и Сказание о иконе Богоматери Иверской. А в часовне у Воскресенских (Иверских) ворот велась запись об исцеленных и чудесах, происходивших от иконы, в особой книге.

Д. А. Ровинский, рассказывая около 1881 г. о судьбе афонской копии, «осевшей» в Москве, приписывал «необыкновенную известность ее, необъяснимую ни историческими воспоминаниями, ни древностью, ни особенными чудесами... торности места, на котором она находится: с одной стороны — между торговых рядов и отличающегося издревле исключительною своею религиозностью купечества, а с другой — подле присутственных мест, собиравших повседневно в недра свои толпу кляузников, алчущих и жаждающих судейской правды. Икону эту и ныне постоянно развозят по богомольцам, в дома; монахам, приставленным к часовне, и московскому митрополиту она доставляет громадную прибыль».<sup>65</sup>

Это мнение, при всей его парадоксальности, отчетливо проявилось и в русской литературе XIX—XX вв. Так, в 1843 г. в Москве было опубликовано стихотворение молодого поэта-романтика Е. Л. Милькеева «Молитва Иверской». Приведем его начало:

Источник отрады священной и чистой,  
О жаркие слезы! Без звука, без слов,  
Я лил вас пред Образом Девы Пречистой,  
Пред Образом древним, что столько веков  
Чудесно стоит у заветной твердыни,  
И в светлых лампадах не гаснет елей  
И с верой, с молитвами дивной святых  
Устами касаются роды людей...<sup>66</sup>

Вскоре, в 1848 г., в журнале «Москвитянин» публикуется стихотворение «Часовня Иверской Богоматери. Сонеты». Его автор — историк русской словесности, известный своими путевыми заметками С. П. Шевырев. Прочитываем первую строфу:

Здесь воздух напоен молитвой и слезами,  
Здесь отдых горести и счастию венец;

<sup>63</sup> Такие настенные листы отмечал Д. А. Ровинский (Русские народные картинки. Кн. 3. № 1217). До последнего времени подобные листы поступают из археографических экспедиций, в том числе в Древлехранилище Пушкинского Дома. Ср.: Рождественская М. В., Руди Т. Р., Шухтина Н. В. Экспедиция 1986 г. на Пинегу // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 398. № 8 (624).

<sup>64</sup> См., например, списки в собр. Ниловой пустыни: Викторов А. Е. Описи книгохранилищ Северной России. СПб., 1890. С. 199, 214—215.

<sup>65</sup> Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 5. С. 193.

<sup>66</sup> Стихотворения Е. Милькеева. М., 1843. С. 79—80.

Здесь сонмы Ангелов незримыми путями,  
Уносят в небеса все помыслы сердец...

Далее упоминаются «шопоты недремлющей молитвы», молящиеся но-  
вобрачные, исцеляемые болящие и т. д.

На эти стихи поэт Н. Ф. Щербина откликнулся следующей сатирической  
пародией-четверостишием:

Здесь воздух напоен дыханием молитвы,  
Сюда мошенники приходят для ловитвы.  
Здесь умиление без носовых платков  
И благочестие нередко без часов.<sup>68</sup>

И в самом деле, какие-то темные люди толпятся где-то совсем рядом.  
В повести И. С. Тургенева «Первая любовь» (1860) княгиня, мать юной  
героини, объясняется «с каким-то приказным от Иверских ворот, позванным  
для совещания».<sup>69</sup> А. П. Чехов в «Осколках московской жизни» (1884)  
упоминает мещанишку, торговавшего у Иверской своими аблакатскими  
(адвокатскими) талантами.<sup>70</sup> Еще раньше, около 1850 г., А. Н. Островский  
вкладывает глубокое чувство в уста разорившегося купца Большова («Свои  
люди — сочтемся»): «...каково мне теперь в яму-то итти... Мне Ильинка-то  
теперь за сто верст покажется... А там мимо Иверской, как мне взглянуть-то  
на нее, на матушку?.. А там Присутственные места, Уголовная палата...  
ведь меня в Сибирь сошлют».<sup>71</sup>

В XX в. к Иверской обращаются поэты — М. И. Цветаева, В. Ходасевич.  
В цикле «Стихи о Москве» (1916) М. И. Цветаева трижды обращается к  
Иверской, сначала упоминая

Часовню звездную — приют от зол  
Где выгерт — от поцелуев — пол,

затем — метафорически:

Как золотой ларчик  
Иверская горит.

И еще:

А вон за тою дверцей,  
Куда народ валит, —  
Там Иверское сердце  
Червонное горит  
И льется аллилуйя...<sup>72</sup>

В 1922 г. Владислав Ходасевич уже в зарубежье вспоминает свою  
няню — тульскую крестьянку Елену Кузину:

Лишь раз, когда упал я из окна,  
Но встал живой (как помню этот день я!)  
Грошевую свечу за чудное спасенье  
У Иверской поставила она.<sup>73</sup>

Но самое удивительное сочетание высокого религиозного и вместе с тем  
эстетического чувства, вызванного близостью к чудотворной иконе Бого-

<sup>67</sup> Москвитянин. 1848. № 1. С. 8—10.

<sup>68</sup> Москва в родной поэзии: Сб. под ред. С. И. Пономарева. СПб., 1880. С. 273; Русская  
сатира XIX—начала XX веков. М.; Л., 1960. С. 131.

<sup>69</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч. М., 1981. Т. 6. С. 320 и  
489.

<sup>70</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч. М., 1979. Т. 16. С. 92 и 454.

<sup>71</sup> Островский А. Н. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 1. Пьесы. С. 89.

<sup>72</sup> Цветаева М. Соч.: В 2 т. Минск, 1988. Т. 1. Стихи о Москве. С. 52—57.

<sup>73</sup> Ходасевич В. Тяжелая лира. Берлин—Петербург—Москва 1923. М., 1989. С. 10—11.

мать Иверская — своего рода Горящей Купине, находим у И. А. Бунина в его рассказе «Чистый понедельник» (1944). Словесная ткань этого рассказа пропитана любовью к Москве с ее многонациональными корнями. Героиня снимала квартиру «ради вида на Москву». Герой отзывался о пестроте истоков городского пейзажа: «Странный город! — говорил я себе, думая об Охотном ряду, об Иверской, о Василии Блаженном. Василий Блаженный и Спас-на-Бору, итальянские соборы — и что-то киргизское в остриях башен на кремлевских стенах...». Он отмечает в трактире Егорова в Охотном ряду черную доску иконы Богородицы Треручицы — еще одной иконы греческого происхождения, введенной в русский обиход все при том же патриархе Никоне.

А в конце рассказа, взволнованный и опустошенный, герой «дошел до Иверской, внутренность которой горячо пылала и сияла целыми кострами свечей, стал в толпе старух и нищих на растоптанный снег на колени, снял шапку... Кто-то потрогал меня за плечо — я посмотрел: какая-то несчастнейшая старушонка глядела на меня, морщась от жалостных слез: — Ох, не убивайся, не убивайся так! Грех! Грех!».<sup>74</sup>

И хотя описывается Москва и Иверская часовня в канун первой империалистической войны, мы вправе видеть, как прочно вошел к этому времени в русский быт культ иконы Богоматерь Иверская со всеми ее давними византийскими и греко-грузинскими корнями. Давно поломан этот быт с его устойчивым укладом и судить о нем позволяют редкие воспоминания очевидцев, в том числе — о домашнем молебне, когда привозили Иверскую.<sup>75</sup> Но хотя менялись местами копии и реплики иконы, менялись места их обитания, оклады и украшения, пожалуй, оставалась постоянной особая аура, окружавшая образ Богоматери Иверской на протяжении его едва ли не тысячелетней истории, последняя треть которой неразрывно связана с Россией.

\* \* \*

«Когда мы с сестрой гуляли с нашей няней, — вспоминает М. К. Морозова, — то мы часто встречали огромную карету, везущую икону Иверской Божьей Матери по домам Москвы днем и ночью. Возили обыкновенно копию иконы. Карету везли шесть лошадей с мальчиком-форейтором, сидящим верхом на одной из передних лошадей. Кучер и форейтор были в темно-синих кафтанах, они были без шапок, и зимой голова и уши их были повязаны платком от мороза. Мама любила, чтобы Иверскую привозили к нам. Каждую осень она всегда хотела начинать год с этого. Записываться о дне и часе приезда надо было заранее. Мы очень любили этот приезд и все приготовления, которые делались к нему. Диван покрывался чистой простыней, перед ним ставили стол, покрытый белой чистой скатертью, на нем фарфоровая миска с чистой водой. Все с волнением ожидали приезда; двери в квартиру были открыты, стекался народ из других квартир, и

<sup>74</sup> Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1966. Т. 7. С. 238—251.

<sup>75</sup> В кн.: Звонарев С. Сорок сороков. Т. 2. С. 51 — цитируются воспоминания М. В. Сабашниковой, изданные на немецком языке в Штутгарте в 1968 г. Добавим воспоминания в семье Благово: Рассказы бабушки из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово / Изд. подгот. Т. И. Орнатская. Л., 1989. С. 70. (Сер. «Лит. памятники»). Особую главу — «Царица небесная» — посвятил И. С. Шмелев («Лето Господне») встрече иконы Богоматерь Иверская во дворе замоскворецкого купеческого дома: Шмелев И. С. Лето Господне. Богомолье: Статьи о Москве. М., 1990. С. 81—91. Перед выходом из Москвы к Троице-Сергиевой лавре герои «Богомолье» посещают Иверскую часовню, ставят свечки перед иконой (Там же. С. 432—433).

когда огромная карета останавливалась перед подъездом, все бежали вниз по лестнице и несли тяжелую икону наверх, ставили на диван — и начинался молебен. Когда, после молебна, ее уносили, то няня нам всегда велела, встав на четвереньки, подлезть под икону и говорила при этом: „Подлезайте, подлезайте, будете здоровы!“. За нами подлезали и многие взрослые. Вообще в то время церковные православные обычаи очень тесно сплетались с жизнью, пронизывали ее, для этого вовсе не надо было быть особенным церковником. Громадное значение имела тогда Страстная неделя, с ее службами и грустным звоном, и после нее особенно радостно воспринималась церковная заутреня, с ее, наоборот, радостным и торжественным звоном, пасхами, куличами, красными яйцами, радостным настроением и весной». <sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> См. воспоминания М. К. Морозовой (урожд. Мамонтовой, 1873—1958): Наше наследие. 1991. № 6. С. 89.

Э. П. ВИНОКУРОВА

## Рукописное наследие В. Г. Дружинина. Поморское медное литье

Изучение литературной и художественной деятельности Выговской старообрядческой пустыни неизменно связывается с именем В. Г. Дружинина, исследователя и собирателя поморских рукописей и произведений искусства. Его труды не потеряли значения по сей день. К сожалению, в силу разных причин<sup>1</sup> не все они смогли увидеть свет. К их числу принадлежит капитальный труд о поморских медных литых иконах и крестах, о котором нам приходилось уже писать.<sup>2</sup> Вновь найденные материалы заставляют еще раз вернуться к этой теме.

Известно, что из всего труда отпечатана в типографии была лишь корректура «Введения». Высланная в адрес заказчика — Комитета попечительства о русской иконописи (КПРИ),<sup>3</sup> она сохранилась в его архиве.<sup>4</sup> Кроме корректуры «Введения» было отпечатано несколько сопроводительных таблиц снимков (11 из 36): одна цветная хромолитография и восемь черно-белых фототипий — тиражом по 1000 экземпляров и две цветных хромолитографии — в корректурах.<sup>5</sup> К настоящему времени удалось найти пять таблиц: тираж одной хромолитографии<sup>6</sup> и четыре фототипии в пробных оттисках.<sup>7</sup>

В том же архиве КПРИ обнаружена рукописная статья<sup>8</sup> (автограф руки В. Г. Дружинина), помеченная 1915 г., под названием «Медное литье».

<sup>1</sup> Сначала первая мировая война и революция приостановили издательскую деятельность в России, затем прошла волна репрессий, под которую попал и В. Г. Дружинин. О биографии ученого см. Берестецкая Т. В. 1) Исследователь истории и культуры старообрядчества В. Г. Дружинин: неизвестные страницы биографии // Боровский краевед. Боровск, 1991. Вып. 3. С. 9—15, 2) «Мое исследование было первым опытом» (Памяти В. Г. Дружинина) // Русское медное литье. М., 1993. Вып. 1. С. 61—64.

<sup>2</sup> Винокурова Э. П. Рукопись о поморском литье В. Г. Дружинина // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 405—410.

<sup>3</sup> Там же. С. 407—408.

<sup>4</sup> СР ГРМ, Ведомственный архив КПРИ, д. 298. Текст «Введения» частично опубликован: Русское медное литье. М., 1993. Вып. 2. Приложение. С. 106—120. Список принятых сокращений см. в конце статьи.

<sup>5</sup> Винокурова Э. П. Рукопись. С. 407.

<sup>6</sup> Воспроизведение таблицы: 1) Там же. С. 409, 2) Русское медное литье. М., 1993. Вып. 2. С. 178.

<sup>7</sup> Экземпляры оттисков имеются в фототеке ГРМ, в ИРЛИ и у автора настоящей статьи.

<sup>8</sup> СР ГРМ, Ведомственный архив КПРИ, д. 295, л. 23—56.

Глава 1. Девятки». Заголовок статьи («Глава 1») и авторская нумерация страниц (с № 62) свидетельствуют о том, что это — фрагмент большого труда, о котором идет речь (впереди шло «Введение»). Совпадает и роспись по главам, приведенная В. Г. Дружининым во «Введении», где под № 1 значатся створы «с изображением Деисуса и святых по сторонам его, так называемые девятки».<sup>9</sup> Помимо «Материалов по иконографии», во втором выпуске<sup>10</sup> которых должна была появиться работа В. Г. Дружинина о поморском медном литье, Комитет выпускал также «Иконописные сборники».<sup>11</sup> Статья «Девятки» содержится в архиве КПРИ в папке с надписью «Для иконописного сборника». В ней кроме «Девятки» имеется еще одна рукописная статья В. Г. Дружинина — «К вопросу о запретных иконописных изображениях».<sup>12</sup> Последняя предназначалась для пятого выпуска «иконописного сборника», состав которого рассматривался на восьмом заседании КПРИ 23 августа 1916 г. «В этот сборник пятый были предложены следующие статьи: а) В. Г. Дружинин — заметка о запретных иконописных изображениях, в связи с имеющимися у автора иконами „Ты еси Иерей“ и „Св. Модеста“; б) К. К. Романов — статья об антиминых. Постановили: признать эти статьи желательными для опубликования».<sup>13</sup> Статья о девятках В. Г. Дружинина, как видим, здесь не упоминается. Подготовка к изданию пятого выпуска шла параллельно с обсуждением и утверждением к печати труда В. Г. Дружинина о медных образках.<sup>14</sup> Не исключено, что, сомневаясь в выходе большого труда отдельным томом из-за трудностей его продвижения к печати, ученый предусматривал запасной вариант издания — по частям в выпусках «Иконописного сборника», для чего и подготовил первую главу труда в очередной пятый выпуск<sup>15</sup> на место статьи К. К. Романова, которая по какой-то причине, по-видимому, не была написана и в указанной папке с материалами пятого выпуска в архиве КПРИ отсутствует.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Русское медное литье. М., 1993. Вып. 2. С. 116.

<sup>10</sup> Первый и единственный выпуск «Материалов» см.: Покрышкин П. П. Материалы по иконографии, издаваемые Высочайше учрежденным Комитетом попечительства о русской иконописи. № 1. Иконы московского придворного собора Спаса на Бору. 1. Иконы, писанные ранее начала XVII в. СПб.: Типолиитография «Энергия», 1913.

<sup>11</sup> Вышло четыре выпуска: Иконописный сборник. СПб.: Т-во С. Голике и А. Вильборг. 1907. Вып. 1; 1908. Вып. 2; 1909. Вып. 3; 1910. Вып. 4. Из периодических изданий КПРИ выпускал также «Известия», в которых публиковались не исследовательские работы, но материалы о текущей организационной работе Комитета: отчеты, журналы заседаний и т. п. Вышло три выпуска: Известия КПРИ. СПб.: Тип. Мин-ва внутр. дел, 1902. Вып. 1; 1903. Вып. 2; Пг.: Типолиитография «Энергия», 1916. Вып. 3.

<sup>12</sup> СР ГРМ, Ведомственный архив КПРИ, д. 295, л. 1—22. Ссылка: Берестецкая Т. В. Дружинин В. Г. — собиратель и исследователь поморского литья // Русское медное литье. М., 1993. Вып. 2. С. 35—36. Примеч. 23.

<sup>13</sup> СР ГРМ, Ведомственный архив КПРИ, д. 207, Протоколы заседаний Редакционной комиссии КПРИ, л. 16 об.

<sup>14</sup> Там же, д. 142. Переписка по изданию «Иконописного сборника». Вып. 5 и образков медного литья. С 14.08.1914 по 23.09.1919.

<sup>15</sup> Надо полагать, судя по нумерации страниц (не с № 1, а с № 62), это не специально подготовленная статья, а часть, вынутая из рукописи. Машинописный экземпляр был отдан в издательство, автограф же оставался у автора. Из него и был вынут фрагмент — первая глава.

<sup>16</sup> Статья К. К. Романова об антиминых была опубликована позже в «Известиях» Комитета, который с 15 мая 1919 г. был переименован в «Комитет изучения древнерусской живописи» — КИДРЖ (СР ГРМ, Ведомственный архив КПРИ, д. 168, л. 65 об.). После изменения названия нумерация выпусков начинается заново с № 1, но им же и заканчивается, ввиду закрытия Комитета. В нем и появилась указанная статья об антиминых: Романов К. Антиминсы XV—XVII вв. собора Рождества Богородицы в Фералонтове-Белозерском монастыре // Известия КИДРЖ. Пг.: Гос. изд-во, 1921. Вып. 1. С. 21—46. Табл. XI—XII.

Складни-девятки, анализируемые в нижепубликуемой статье В. Г. Дружинина, представляют собой один из распространенных и характерных типов поморской пластики. На складнях изображен «Деисус с предстоящими». Бытовой термин «девятки», введенный В. Г. Дружининым в научный обиход,<sup>17</sup> произошел от девяти фигур святых, составляющих «Деисус», с чего и начинается автор свою статью (Л. 24/62). Частичное освещение в литературе этот тип складня получил,<sup>18</sup> но исследован был только один вариант памятника, а именно датированные складни, тогда как в статье В. Г. Дружинина представлены все известные ему варианты, рассмотренные притом в хронологической последовательности их развития.

Необходимо отметить плодотворность самого метода исследования — «схемы видоизменения створов», по выражению ученого (Л. 56/93), для датировки литых тиражированных произведений. О трудности датирования этих предметов писал в свое время академик В. Н. Перетц,<sup>19</sup> также занимавшийся собиранием<sup>20</sup> и изучением древнерусского медного литья. «Схема Дружинина» позволяет выстраивать относительную последовательность появления и сменяемости вариантов памятника. В такой относительной последовательности уже намечены хронологические вехи. При наличии датированных экземпляров, соответствующих разным вариантам, весь ряд преобразуется в датировочную шкалу.

Эффективность «схемы Дружинина» для датировки мы имели возможность проверить в своей практической работе по атрибуции изделий древнерусского медного литья, поскольку, независимо от ученого, пришли к тому же результату: необходимости выстраивания рядов относительной хронологической последовательности. По принятой нами терминологии метод носит название «типологического анализа».<sup>21</sup>

Типологический анализ медной пластики («схема Дружинина») близок по смыслу текстологическому анализу рукописей. Так же, как в процессе текстологического сопоставления списков выявляются редакции, реконструируются протографы, сравнительным анализом экземпляров пластики можно обнаружить варианты одного типа и среди них — архетипы всего типологического ряда, можно прогнозировать еще невыявленные (или утра-

<sup>17</sup> Этим термином пользовался также В. Н. Перетц. См. Перетц В. Н. О некоторых основаниях для датировки древнерусского медного литья Л., 1933 С. 33

<sup>18</sup> Винокурова Э. П. Поморские датированные складни // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1988 М., 1989 С. 338—345

<sup>19</sup> Перетц В. Н. О некоторых основаниях С. 3—9

<sup>20</sup> Часть памятников медного литья из собр. В. Н. Перетца хранится в Соловецком музее-заповеднике и в ГРМ. Памятниками из коллекции ученого проиллюстрирована его книга См. Перетц В. Н. О некоторых основаниях С. 34, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 52

<sup>21</sup> Метод разработан в 1984 г., впервые частично изложен нами в докладе «Принципы типологии поздней медной пластики Поморья» на научной конференции «Народное искусство Карелии. Проблемы и исследования» (Петрозаводск. Карельский Государственный университет, кафедра философии 22—24 октября 1987 г.), более полное изложение сделано в докладе «К вопросу о датировке литой мелкой пластики конца XVII—XVIII века» на научной конференции «К 1000-летию крещения Руси» (ЦМиАР 28—29 июня 1988 г.) Подробное описание метода приведено в диссертационной работе «Основные принципы классификации русской медной художественной пластики конца XVII—XVIII века. Автореф. дисс. канд. искусствоведения М., 1989 С. 12—13, 16—17. Метод датировки, опирающийся преимущественно на технологические особенности, близкий к нашему «типологическому анализу» и к «схеме Дружинина», разрабатывался В. М. Тетерятниковым. Доклад на эту тему прочитан им 14 марта 1967 г. в НИИ искусствознания АН СССР в Москве и опубликован. Тетерятников В. М. К вопросу о датировке древнерусской меднолитой пластики // Русское медное литье М., 1993 Вып. 2 С. 161—176. О построении изобразительного ряда из многочисленных реплик одного и того же оригинала и о выделении прототипа — с. 169—170



ченные) произведения, воссоздавать целые памятники по сохранившимся частям от разных экземпляров одного варианта.

На примере 36 произведений (списков) В. Г. Дружинин рассматривает 23 варианта (редакции) складня-девятки «Деисус с предстоящими»,<sup>22</sup> выделяя из них № 1 (Л. 53/90) как первообразец — протограф.<sup>23</sup>

В описании вариантов исследователь придерживается определенного порядка. В его распоряжении имеется комплекс признаков, наличие (или отсутствие) которых он проверяет в каждом из вариантов. Признаков много. Но они приведены в систему. Прежде всего, они как бы разделены на три смысловые группы: материально-технические, иконографические и палеографические. Сначала рассматриваются первые как наиболее многочисленные, затем вторые и, наконец, третьи. К первым относятся такие, как размер складня, конструкция шарнира, форма ушек, вид обрамления створок и т. п. Из иконографических признаков ученым обращает особое внимание на брану Христа: иконописного типа (Л. 41/79), поморского типа (Л. 35/73), прямая раздвоенная (Л. 28/66), сужающаяся книзу с двумя завитками на конце (Л. 35/73). Последняя и характеризует поморский тип. Палеографические признаки включают в себя начерки букв, например поморское написание буквы «Т» (Л. 29/67)<sup>24</sup> или буквы «А» гражданского алфавита (Л. 29/67, 31/69); состав надписей вокруг Голгофского креста, например отсутствие литер «ГА» у главы Адама (Л. 39/77); форму титула, например в виде лежащей латинской буквы «S» (Л. 31/69), и прочие особенности.

По отдельности и в разных сочетаниях все эти признаки несут в себе хронологические меты и дают тем самым основание для отнесения того или иного варианта к более раннему или более позднему времени. При этом с рассмотрением каждого следующего варианта поверяются вновь и вновь все предыдущие. В результате такой многократной перекрестной проверки каждый вариант занимает в ряду относительной последовательности строго определенное «свое» место.

Не все рассуждения В. Г. Дружинина сегодня могут быть приняты безоговорочно. Некоторые варианты складня, не попавшие в поле зрения ученого, корректируют, уточняют и расширяют приведенный им ряд относительной хронологической последовательности. Все эти вопросы требуют специального рассмотрения. Сейчас же важно отметить, что «схема Дружинина» имеет универсальное применение для датировки тиражированных меднолитых изделий. В статье «Девятки» показано ее приложение лишь к одному типу пластики. В равной степени она может быть использована и для других памятников.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Наше типологическое древо включает 32 варианта, но сам принцип выделения вариантов несколько иной, чем у В. Г. Дружинина.

<sup>23</sup> Наш типологический анализ привел не к единому первообразцу, но к нескольким синхронным архетипам. Для уяснения этого вопроса необходимо сделать подробное сравнение «схемы Дружинина» и нашего типологического ряда, что выходит за рамки настоящей статьи.

<sup>24</sup> Имеется в виду буква «Т» с левосторонней крышей, переходящей в титуло. Такое написание буквы «Т» было характерно вообще для письма последней четверти XVII в., что закреплено в «Букваре» Кариона Истомина.

<sup>25</sup> Нами, в частности, проведен типологический анализ складня-квадриптиха «Двунадесятые праздники» (см. примеч. 21). В результате сопоставления более 200 экземпляров памятника по аналогичным признакам (материально-техническим, иконографическим, палеографическим) было выявлено одиннадцать вариантов, датировка которых устойчива в пределах четверти столетия. О протографе (первообразце) этого типа складня см.: Винокурова Э. П. Модель меднолитого складня «Двунадесятые праздники» конца XVII—начала XVIII в. // Древнерусская скульптура: Проблемы и атрибуции / Под ред. А. В. Рындиной. М.: НИИ ТИИИ АХ СССР, 1991. С. 125—178.

Настоящей публикацией вновь обнаруженная статья В. Г. Дружинина о складнях-девятках — глава большого неопубликованного исследования, хотя и с задержкой на 80 лет, но выходит наконец к читателю. Мы лишь берем на себя труд кратко прокомментировать ее с учетом современного состояния науки и тех сведений, которые не были известны ученому, не вдаваясь, однако, в обсуждение датировок, системы описания и сравнительных анализов, — эти вопросы должны быть рассмотрены отдельно. Мы надеемся также, что данной публикацией будет положено начало системному изучению памятника, прошедшего длительную эволюцию, во всех его видоизменениях с целью составления свода-определителя вариантов с привлечением как можно большего количества произведений из российских и зарубежных музейных и частных собраний.

Текст публикуется в современной транскрипции: «ѣ» передается как «е», «і» — как «и», «ѡ» на конце слов опускается. Абзацы, орфография и пунктуация сохраняются.

Авторские вставки и дополнения внесены в текст и выделены с обеих сторон литерами русского алфавита (одно слово — одной литерой справа), о чем сделаны пометы в сносках. Зачеркнутые слова и авторские замечания на полях внесены в текст и взяты в круглые скобки, что отмечено тем же способом. Каждое неразобранное слово заменено многоточием в круглых скобках. Слова, разобранные с сомнением или реконструированные по смыслу, помечены вопросительным знаком в круглых скобках справа от соответствующего слова.

Авторские примечания обозначены цифрой в круглых скобках в строке, примечания комментатора — цифрой над строкой. Порядок постраничных сносок следующий: авторские примечания, пометы по тексту под литерами, примечания комментатора. Мелкие уточнения, пояснения комментатора, исправления описок помещены рядом с соответствующим словом в круглых скобках с пометой «Э. В.».

На полях указаны листы архивного дела, рядом, в круглых скобках, — авторская пагинация.

Сопроводительные фототипические таблицы пронумерованы нами (2—5) в порядке следования текста, цветная (в оригинале) хромолитографированная таблица пронумерована при печати сверху справа «Табл. 1».

В. Г. ДРУЖИНИН

## Медное литье

### Глава 1. Девятки

Свое наименование эти створы получили от изображения на них девяти ликов. На средней доске изображен Деисус; на левой Святой Филипп митрополит, Святой Николай Чудотворец и Святой Иоанн Богослов; на правой Ангел Хранитель, Святые Зосима и Савватий Соловецкие, эти особенно почитаемые святые на нашем Севере.

На всех наших створах этого образца изображение Деисуса более выпуклое, чем изображения святых на двух других досках; на боковых досках изображения более плоские и более мягкой лепки.

Христос изображен на престоле, правая рука сложена двуперсно для благословения; на левой лежит отверстое Евангелие с резными литерами,

изображающими (. .): «ПРИИДИТЕ КО МНЕ ВСИ ТРУЖДА». <sup>26</sup> // Справа л. 25 (63)  
от Христа Богоматерь со свитком, на котором резными литерами начертано:  
«ВЛКО ЯНОГОМИЛОСТИВЕ». Слева — Иоанн Креститель, тоже со  
свитком, на котором вырезано: «СЄ АЗЪ ВИДЕАХЪ» (1). Надписи над  
изображениями выпуклые. Над Богоматерью МР ѠЪ; над Христом: ІС ХС;  
ГДЪ ВСЕДЕРЖИТЕЛЪ; над Иоанном: СТ ІОАННЪ ПР. На левой доске:  
над Святым митрополитом Филиппом: СТЫ ФІЛІПЪ МІТРОПОЛІТЪ; над  
Святым Николаем: СТЫ НИКОЛА ЧУДОРО; над Святым Иоанном: СТЫ  
ІП ІОАННЪ БГОСЛОВА. Святые обращены ликами к Деисусу. Стоят на  
земле. На правой доске: над Ангелом Хранителем надпись: СТ АНГЛЪ  
ХРАНИТЕЛЪ; над // Святым Зосимой — ПР ЗОСИМЪ; и над Святым Сав- л. 26 (64)  
ватием ПР СВАВІТ; они тоже обращены ликами к Деисусу и стоят на  
земле.

Вот общая схема этих створов. Теперь попытаемся рассмотреть их  
разновидности и определить время их производства. Древнейшие створы,  
именуемые преданием Соловецкими, <sup>27</sup> имеют высоту (доски)<sup>a</sup> 5.7 и ширину  
5.1 см; <sup>28</sup> створяются слева направо; <sup>6</sup>(№ 1 из Данилова № 2 из Тихвина);<sup>b</sup>  
правая доска ложится на среднюю и покрывается верхней. На левой стороне  
левой доски стержень и гнездо, сделанное для него с наружной стороны  
правой доски; петли (шарниры),<sup>г</sup> соединяющие доски, состоят из // трех л. 27 (65)  
звеньев, по своему устройству напоминают петли панагий;<sup>29</sup> у средней  
доски сверху граненые приливы (ушки. — Э. В.), просверленные для гойтана  
(2), <sup>д</sup>чтобы носить створы на шее.<sup>с</sup> Наружная сторона была гладко шлифован-  
на. Стенки и доски очень тонкие; изображения на средней и левой доске  
в углублениях, как бы в глубокой крышке; цель такого углубления —  
помещение правой доски при закрытии створов и покрытие ее правой  
(верхней. — Э. В.) доской, чтобы не были задеты изображения. Створы эти  
бывают сделаны из красной или зеленой меди и иногда позолочены через  
огонь.

Изображения расположены на фоне с неровной поверхностью, обрабо-  
танной (?) мелкими точками;<sup>30</sup> это напоминает // кожу — мелкий шагренъ. л. 28 (66)  
Поле доходит до самого подъема краев в коретку (бортик. — Э. В.) в средней  
и левой досках; (...) слева рамки. На правой же доске изображение святых  
помещено в плоскую притопленную (?) рамку, шириной почти в 2 см  
(миллиметра. — Э. В.).

У Христа брада прямая, раздвоенная внизу. Волосы у святителей еще  
не поморского образца.

Такие створы отливали из красной меди и из латуни \*(№ 4, 5, 1913,  
№ 5/б. Кол. ф. № 10, № 4 — Данилов № 5 — Каргополь № 5/б 1913 —  
с. Слобода Повенец. у.).<sup>3</sup> Верхняя доска их украшалась иногда гравирован-

(1) Ин 1 34 (2) Гойтан — шнурок, на котором носят тельный крест

<sup>a</sup> В ркп на полях и зачеркнуто <sup>б-в</sup> В ркп на полях <sup>г</sup> В ркп зачеркнуто <sup>д-с</sup> В ркп  
приписано над строкой карандашом <sup>ж-з</sup> В ркп на полях

<sup>26</sup> Мф 11 28

<sup>27</sup> Под нижеприведенное описание подходят следующие памятники ГРМ, инв  
№ ДР/М—2349, ГРМ ОНИ, инв № М—879, центральная створка складня с изображением  
«Деисуса» — гри экземпляра (КМИИ, инв № ПР—2487, АОМИИ, инв № 9573, собр. Ю. А  
Малофеева, Москва) и левая створка с изображением Иоанна Богослова, Николая Чудотворца  
и митрополита Филиппа (собр Ю А Малофеева, Москва)

<sup>28</sup> Размер приводится автором по левой, наибольшей створке, без учета высоты ушек и  
ширины петель

<sup>29</sup> Шарнирное устройство пальчикового типа Петли соединяются спицей

<sup>30</sup> Образец АОМИИ — гладкий фон, так же, как левая створка из собр Ю А Малофеева,  
Москва (см примеч 27)

лым изображением креста Господня, водруженного на Голгофе.<sup>31</sup> По срезам (?) его помещены копии и трость с губой; древки у этих орудий делались л. 29 (67) раз но — прямыми и с сучьями. Крестное древо оттенялось штрихами, // а иногда рисунком, изображающим слега (?) дерева. В пещере на Голгофе изображен череп — глава Адамова. Иногда крест помещался в гравированный орнаментированный круг. Кругом креста надписи: ЦРЪ СЛВЫ ІО ХГ К Т НІ КЯ ЖІ РБ На № 5 орнаментированный круг шире, прибавлено Г. А.<sup>32</sup> Литера Т у трости поморского образца. Только на №./1913 все литеры славянские; на остальных литера А заимствована из гражданского алфавита;<sup>33</sup> такое начертание могло, следовательно, появиться не ранее 1708 г. — года введения этого алфавита.

Следующий образец (№ 7)<sup>л</sup> имеет литое выпуклое изображение<sup>34</sup> на левой доске снаружи: круглую раму (орнаментированную)<sup>к</sup> составленную из двух сканых концентрических кругов с рисунком, встречающимся на л. 30 (68) старинных тканях, // помещенным между кругами, в которой помещен крест Господень; на фоне — изображение Иерусалима; по сторонам креста копии и трость на витых древках: подписи те же, но без Г. Г.;<sup>35</sup> все литеры славянские. Шарниры несколько измененного вида: прилив (?) петель прямой, выступающий от борта доски.

Размер створов (№ 6)<sup>л</sup> увеличен — 5.9 × 5.4 см, доски толще. Петель в шарнирах семь, они приделаны покатым спуском. На верхней доске выпуклое изображение креста Господня,<sup>36</sup> копии и трость, горы, череп и литеры в выпуклом главном круге; поле в нем приподнято. Копии и трость л. 31 (69) на прямых древках;<sup>37</sup> «губа» круглая; // титлы вроде лежащих латинских S; поле в кругу шагреновое; литера А гражданского алфавита. На левой доске имеется стержень; на досках внутри узкая рамка.<sup>38</sup> Изображение —

<sup>л</sup> В ркп на полях <sup>к</sup> В ркп зачеркнуто <sup>л</sup> В ркп на полях

<sup>31</sup> Негатив подобного складня, происходящего из г Повенца, хранится в фотоархиве ГАИМК (ЛОИА) ф 18, № П—45804 Фотография с этого негатива имеется в ИРЛИ Зав—353, л 27 Воспроизведение этой фотографии СЦК на 1967 г

<sup>32</sup> На экземпляре из фотоархива ГАИМК (ЛОИА) также добавлено «ГА», но отсутствуют литеры «Т» и «К» при трости и копии

<sup>33</sup> Именно такое начертание букв, характерных для гражданского шрифта, причем не только буквы «А», но и других, видим на экземпляре из фотоархива ГАИМК (СПб ИА) Подробный эпиграфический анализ надписей с использованием элементов гражданского шрифта на памятниках медного литья см. Винокурова Э П Модель меднолитого складня С 153—154

<sup>34</sup> Описываемый ниже рисунок Голгофского креста, получивший наибольшее распространение на складнях подобного типа, можно видеть на таблице 4 первый и второй ряды сверху, четвертый ряд — два памятника справа Отличие от описания древки трости и копия не витые, а прямые Голгофский крест с витыми древками на складнях «Кижы» (инв № 144/5), ИОХМ (инв № 785) Общий вид наружной створки этого последнего памятника подобен экземплярам на таблице 4 второй ряд сверху, справа и нижний ряд, справа Особенность этого варианта оборотной стороны состоит в том, что ровно опиленные углы плакетки образуют ромб, точнее восьмиугольник, в который как бы вписан выпуклый круг Голгофского креста

<sup>35</sup> Отсутствуют также литеры «Т» и «К» при трости и копии

<sup>36</sup> Здесь начинается описание следующего варианта складня Судя по абзацу и ссылке на полях на образец № 6 около начала абзаца, все данные до описания наружной стороны также относятся к этому следующему варианту № 6 Воспроизведение крышки такого складня с изображением Голгофского креста см. СЦК на 1967 г

<sup>37</sup> На складне, воспроизведенном в СЦК на 1967 г, древки витые

<sup>38</sup> Под это описание подходит правая створка складня из «Кижей» (инв № 222/19) Стержню на левой доске, о котором пишет Дружинин, соответствует отверстие на правой доске, имеющееся на створке из музея «Кижы» В описании ничего не сказано о конструкции шарниров На обоих аналогах описываемому варианту (воспроизведение из СЦК на 1967 г

повторение № 1. Створы с таким кругом на верхней доске встречаются и с другими изображениями, кроме девяток,<sup>39</sup> как увидим ниже (1).

Следующий тип <sup>м</sup>(№ 10/11 № 10 — Тихвин Бор № 11 — Шуньга)<sup>н</sup> приближается по размеру к первоначальному (№ 1),<sup>40</sup> имеет верхнюю доску высотой 5.3 × 5.4 см, остается тонким и легким, хотя все же несколько тяжелее его; он теряет стержень, усваивает пять петель в шарнире, который занимает бока средней доски сплошь, сверху донизу. Изображения на всех трех досках // помещены в узкую рамку, подобную той, которая встречается л. 32 (70) в № 1 на правой доске. Изображение и подпись те же, только престол, на котором восседает Спаситель, более тонко изукрашен, также и подножие его. Земля на правой и левой досках тоже выделена точками. Обратная сторона доски тоже изукрашена. На верхней доске в двойной линейной четырехугольной рамке вписан плетеный круг; на нем в углах доски помещен орнамент из перевитых между собой листьев. В кругу помещено изображение креста Господня, водруженного на Голгофе с // пещерой, в л. 33 (71) в которой покоится глава Адама. На фоне изображены городские стены Иерусалима. (Облака)<sup>о</sup> Гора доходит до стен города и изваяна кривыми линиями, изображающими возвышенности, на которых изображены резцом травы. Изображение Иерусалима не условное, а более реальное: ясно видны городские стены с башнями и воротами; оно напоминает изображение этого города на больших створах с праздниками. Копие и трость имеют сканые древки. Фоны шагреновые. Надписи те же, литеры славянские.

<sup>п</sup>(Оборотные стороны досок тоже изукрашены).<sup>р</sup>

На средней доске узор <sup>41</sup> из изящно перевитых между собой веток с листьями, соответствующий тому, который находится в углах верхней и средней (правой. — Э. В.) доски; на правой доске // так же, как и на л. 34 (72) правой (верхней. — Э. В.) линейная рамка, в которую вписана круглая линейная рамка, опирающаяся на углы из перевитых ветвей с листьями.

(1) Описываемый экземпляр найден в земле в с Лексе, у него утрачена правая доска, других экземпляров не знаем

<sup>м-н</sup> В ркп на полях <sup>о</sup> В ркп зачеркнуто <sup>п-р</sup> В ркп зачеркнуто  
и складень из «Кижей») шарнирное устройство состоит из трех петель, причем центральная петля намного длиннее крайних Шарнир занимает не весь торец доски сплошь, но лишь центральную часть, сверху и снизу оставлены расстояния, соответствующие длине коротких крайних петель

<sup>39</sup> Левая створка с изображением «Сретения» от малого трехчастного складня «праздничной» иконографии (АОМИИ, инв № 4716), малый тройной складень «Деисус» («Кижь», инв № 230/10) — этот складень меньшего размера, чем девятка, соответственно немного меньше и круг с изображением Голгофского креста, но композиционная схема та же, за исключением расположения литер «ГА» не между древками трости и копия, а по их сторонам снаружи

<sup>40</sup> Под описание лицевой и оборотной стороны этого варианта подходит левая створка из собр Ю А Малофеева (Москва)

<sup>41</sup> Рисунок оборотных сторон (только узор, но не его расположение на плакетке) центральной и правой створок можно видеть на складне более поздней отливки, воспроизведенном на таблице 3, нижний ряд Левая створка воспроизведенного памятника (при переворачивании складня — и так видим на иллюстрации — она оказывается справа, обозначение створок у Дружинина принято по лицевой стороне, мы придерживаемся того же правила) имеет уже другой рисунок Голгофского креста Центральная створка с изображением «Деисуса», соответствующая описанию как лицевой, так и наружной сторон, имеется в собр АОКМ (инв № 2734/М—437), но и она не вполне отвечает варианту Дружинина 1) шарнир состоит не из пяти, а из трех петель на весь торец (длинной, средней и коротких крайних), 2) размер немного больше 57 (64) × 55 (58) — в скобках дается размер с ушками (по высоте) и с шарнирными петлями (по ширине) Рисунок орнамента очень тонкий, изящный, с детальной проработкой оперения листьев, что на более огрубленном памятнике, воспроизведенном на таблице 3, утрачено Два экземпляра подобного памятника хранится в собр ГИМ (инв № 54625/М—10015, 54679/М—10016)

Посередине круглая звезда из перевитых листьев с круглой серединой тоже из изогнутых листьев. На всех трех досках фон шагреновый. У обоих створов (№ 10 и 11. — Э. В.) ушки сверху прямые, а у других закругленные. К этому типу подходит № 9<sup>с</sup> (№ 9 Тихвин Бор),<sup>т</sup> но со значительными видоизменениями. Размеры его больше  $6.15 \times 5.7$  см, самый корпус его л. 35 (73) толще. У него пять // петель. На верхней доске те же изображения, что на № 10/11, только ввиду размера оно расположено в гладкой широкой рамке отступя края доски;<sup>42</sup> самые же изображения в однолинейной прямой рамке. Изображения<sup>у</sup> (№ 18 и 8)<sup>ф</sup> вложены в гладкие широкие рамки, как в № 8<sup>43</sup> и 18 из трех ступеней: эти рамки встречены тоже в больших створках с праздниками. У Христа брада поморского типа раздвоена внизу и с двумя завитками; такая брада встречается на всех литых изображениях Христа, кроме вышеописанных девяток. Она заимствована, по-видимому, от древних створцев, о чем скажем ниже при описании крестов. На земле правой доски заметны изображения трав. Спинка престола украшена ромбами (ср. № 8). // Начиная с этих створов во всех позднейших изображениях положены в рамки.

Из образца № 7 в соединении с образцом № 6 и № 9 образовался № 8<sup>\*</sup> (\* Нечижма);<sup>х</sup> он еще больше по размеру  $6.3 \times 6$  см. У него семь петель в шарнирах, но уже нет стержня. На верхней доске то же изображение, что на № 7, но отлито выпуклей и лучше (№ ОК..?);<sup>и</sup> все три изображения помещены в рамку и все они подобны предыдущему № 9. Приливы для колец наверху широкие, прямые.<sup>44</sup>

Мы обозрели образцы девяток без финифтяных украшений; теперь перейдем к обозрению тоже девяток, но расцвеченных финифтью, и поведем его в том же порядке постепенного развития формы.//

Древнейший образец<sup>45</sup> близко подходит по работе к № 1. Размер его л. 37 (75)  $5.8 \times 5.25$  см; он несколько шире последних. На верхней доске в круглой рамке, состоящей из двух линейных ободков, вставлены особые виньетки (№ 16 — ...?);<sup>и</sup> в кругу крест Христов с Иерусалимом и соответственными

<sup>с-т</sup> В ркп на полях <sup>у-ф</sup> В ркп на полях <sup>х</sup> В ркп на полях <sup>и</sup> В ркп на полях карандашом <sup>ч</sup> В ркп на полях

<sup>42</sup> От края доски до узора — широкие поля См таблицу 3, нижний ряд В предыдущем варианте (№ 10/11) рамка узора совпадает с краем доски

<sup>43</sup> Описываемому ниже варианту (№ 8, по нумерации Дружинина) соответствует памятник, воспроизведенный на таблице 2, второй ряд сверху Тот же вариант ЦМиАР, инв № КП—999 Нам известен также близкий, но более поздний, несколько огрубленный вариант с пятью (вместо семи) петлями в шарнире, без «трав» на поземе и «ромбов» на престоле ИОХМ, инв № XII—785, БГМР, инв № КП—7146 Левая створка ЕОИМ, инв № 15958/И—37, собр Стефана Эккеля (Германия) Воспроизведение Jeckel Stefan Russische Metall-Ikonen — in Formsand gegossener Glaube Bramsche Rasch, 1981 S 23, № XIV

<sup>44</sup> Еще одна контаминация не описана в тексте, но памятник воспроизведен на таблице 2, верхний ряд Этот вариант представляет собой соединение, согласно нумерации Дружинина, № 6 (стержень-замочек, семь петель в шарнире), № 9 (ступенчатая рамка, утолщенные и утяжеленные пластины, широкие граненые ушки с отверстием), № 10/11 (канфаренный — шагреновый, по Дружинину, фон), № 8 (рисунок Голгофского креста на обороте и размер —  $6.3 \times 6$  или по полной схеме —  $63 (66) \times 175 \times 10 (62.5 \times 60, 63 \times 60, 59 \times 56)$ , где цифры слева направо означают высота центральной створки без ушка, то же с ушком, длина раскрытого складня, толщина закрытого складня, высота и ширина соответственно левой, центральной и правой створок без ушек и петель) К описанному варианту относится упоминавшийся выше складень из музея «Кижи» (инв № 144/5) Отличие его от воспроизведенного на таблице 2 состоит, помимо проканфаренного (шагренового) фона (на таблице фон гладкий), в том, что замочек-стержень на правой створке имеет продолжение влубь на правой рамке центральной створки Нам известно еще семь вариантов подобных соединений в одном складне композиционных, иконографических и стилистических элементов от разных образцов складня Мы их здесь не рассматриваем, чтобы не отклоняться от комментария к тексту Дружинина

<sup>45</sup> Таблица 1, нижний ряд, справа

литерами очень тонкой отливки, расцвечен финифтом; литеры и титлы походят на № 6; шарниры из трех петель образца № 1. На левой доске стержень, золочен через огонь. Изображения святых и Деисуса подобны № 1, без финифти и без рамок.

Следующий образец <sup>46</sup> размером 5.7 × 5.1 см. Доски в нем соединены пятью петлями типа № 1 (№ 17 ...), <sup>ш</sup> но меньшего размера; он начинается сверху // на расстоянии одной петли и оканчивается снизу на таком же л. 38 (76) расстоянии. На середине каждой петли как бы выдавленный ободок; запираются створы стержнем, как и № 1. На верхней доске в сканой рамке из двух вписанных кругов крест Господень с Иерусалимом на фоне. Рамка между кругами украшена особым орнаментом, напоминающим орнаменты на панаягах, который украшен финифтью. Трость и копие на прямых дровцах; губа на трости особого рисунка. В написании пропущены литеры К и Т. На оборотной стороне доски в рамке из двух концентрических кругов с орнаментом из бус похвала кресту: «КРЕСТ Х|РАНИТЕЛЬ ВО|ЕН л. 39 (77) ВОЕИЕННОЙ КР|ЕСТ КРАСОТА ЦЕР||КОВНАА КРЕСТ|ЦАРЕМ ДЕ-РЖАВА|КРЕСТ ВЕРНЫМ|ОУТВЕРЖДЕНИЕ|КРЕСТ АГГ|ЕЛОМ». Фон залит черной финифтью. Круг, буквы и орнамент выпуклые. Верхняя доска носит следы золочения через огонь.

Следующий образец <sup>47</sup> (№ 15) <sup>ш</sup> имеет размер высота (?) 5.95 × 5.3 см; в нем поле у изображений впереди изукрашено финифтью, а на левой доске сверху круг в тонкой из листков рамке; в поле крест Господень, более тонкого размера (рисунка. — Э. В.), чем в предыдущем; рисунок креста, копия, трости и Голгофы сходен с № 6. Изображение Иерусалима очень тонкое и сложное, роскошно расцвечено финифтью; литеры и титлы более тонкие, чем в № 17, и иного образца; нет литер Г. А. На средней доске снаружи круг с выпуклой // линией надписей, на фоне из черной л. 40 (78) финифти: «ВЛЕТО|ЗСКИ ГШ|ЩЦА СЕН|ТАБРА», т. е. 1719 г. Круг, кроме того, помещен в рамку из двух концентрических кругов, в которых на шагреновом фоне расположено особый орнамент, в котором ободки (?) залиты ниже (?) черной финифтью. Створы имеют шарнир из пяти петель образца № 1, но оне крупнее и занимают все протяжение сторон досок; они сточены сверху и сбоку. Стержень закрывает створы по образцу № 1. На верху средней доски крупные, граненые ушки, просверленные для продевания гайтана. Изображения и подписи при них те же, что и в № 1. Фон изображений залит темно-зеленой финифтью и черными пятнами; над землей, до колен изображений полоса // черной финифти; перед Св. Иоанном Богословом, у ног его, звездочка, окруженная шестью белыми финифтяными точками; белые точки встречаются еще и на черной финифти. Спинка престола залита светло-голубой финифтью. Изображения положены в узкие (...) рамки. У Христа брада иконописного типа. Изображения и верхняя доска с кругами золочены через огонь.

Имеется еще один экземпляр подобного образца створ, <sup>48</sup> близкий по времени к предыдущему <sup>3</sup>(№ 14 привезен из Ярославля), <sup>ю</sup> но он имеет и

<sup>ш</sup> В ркп на полях. <sup>ш</sup> В ркп на полях. <sup>3-ю</sup> В ркп на полях.

<sup>46</sup> Там же, третий ряд сверху, справа.

<sup>47</sup> Таблица 1, второй ряд сверху — лицевая сторона; нижний ряд, слева — оборотная сторона. Ныне — в ГЭ (инв. № ЭРМ—5260). Негатив наружной стороны хранится в ГАИМК (СПб.ИА): ф. 18, № II—45803. Воспроизведение: Художественный металл в России XVII—начала XX века: Каталог выставки. Л., 1981, № 271. Илл. на с. 61, нижний снимок — оборот. В каталоге опечатка в подписи под иллюстрацией: № 271 и № 272 нужно поменять местами.

<sup>48</sup> Таблица 1, третий ряд сверху, слева — оборот. Ныне — в ГЭ (инв. № ЭРМ—5259).

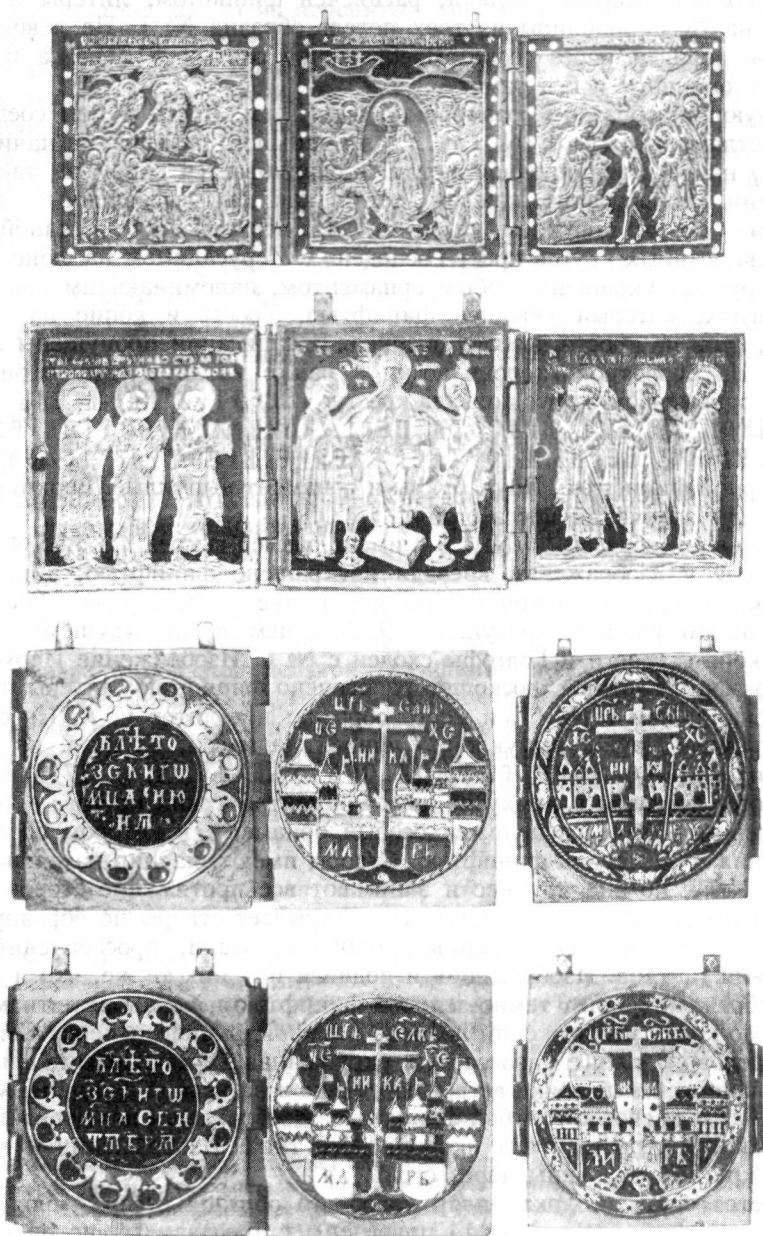


Табл. 1. Сопроводительная хромотитанованная таблица. Тираж. Архив Отдела древнерусского искусства ГРМ.



некоторую разновидность. На изображениях вдоль ободка находились выпуклые литые звездочки: на левой стороне — две сверху и две снизу справа, а на правой девять; четыре сверху, две справа и три слева. На зеленом финифтяном фоне // средней доски желтые точки, которые рассыпаны и вокруг всех изображений. Оне, по-видимому, дополняются звездочками. Кроме того, на ножках престола есть тоже финифть. На наружной стороне средней доски такой же крест, что и в предыдущих образцах, но в нем поле (...) узора и фон расцвечен финифтом. В кругу надпись: «ВЛЕТО ꙗЗЪКН ГШ|МЦЯ ИЮНА», т. е. 1720 г. По сторонам «НА» по точке и одна снизу (1).

Эти два образца <sup>а</sup>(есть у Боткина) <sup>II</sup>, <sup>а</sup> особенно ценны, так как дают хронологический эталон для определения времени // отливки и техники производства створ.<sup>49</sup> л. 43 (81)

Как в створах без финифти <sup>б</sup>(№ 18 привез. из Поморья)<sup>в</sup> на верхней доске, так и в створах с финифтью появляется тип увеличенный 6.3 × 6 см, более тяжелый и с большим числом петель в шарнирах, занимающих всю сторону створов. Увеличение размера и здесь происходит от вставления изображений каждой доски в плоские трехступенчатые рамки. Тип этот сохранил еще стержень для закрепления створов.

Изображения и написания те же, только у Спасителя, как и в № 8, брада уже поморского образца. Изображение креста в кругу очень походит на № 8, но изукрашено финифтью и более тонкой отливки. Копие и трость на узорчатых древках.//

(...) № 12 (№ 12)<sup>г</sup> представляет повторение этих створов (№ 17), но с пятью петлями и без стержня.<sup>50</sup> Размер 6.4 × 6 см; изображение Иерусалима несколько иное, менее тонкое. Копие и трость на прямых древках. Левая и средняя доски орнаментированы чеканным узором. Круг помещен как бы в середине четырехконечного гладкого креста; в углах доски скрещенные ветки и листья на линейном фоне. На средней доске широкая с награвированными на ней листьями рамка; фон у ней линейный; середина оставлена гладкой и сверху (...) помещена в ней гирлянда с цветком посередине.

Все позднейшие створы усваивают себе особенности этих створов. Изображение делается в рамках, число // петель бывает пять или семь, подписания толще, брада у Христа поморского типа; изображение Деисуса и святых изукрашивается финифтяным полем. л. 45 (83)

(1) Эти створы приобретены у антиквара А. Антонова в Грязовецком у. Вологодской губ. Он вывез их в 80-х гг. XIX в. из Данилова, Повенец. у. Олонец. губ.

<sup>а-II</sup> <sup>а</sup> В ркп на полях. <sup>б-в</sup> В ркп на полях. <sup>г</sup> В ркп на полях.

<sup>49</sup> Еще два датированных складня того же вида хранятся один в ГЭ — июль 1721 г. (инв. № ЭРМ—5261). Воспроизведение: Художественный металл в России... № 272. Илл. на с. 61, снимок в центре — лицевая сторона (подписи под иллюстрациями — № 271 и № 272 — нужно поменять местами), другой — в ГРМ — март 1721 г. (инв. № ДР/М—214). Воспроизведение: Винокурова Э. П. Поморские датированные складни. Илл. на с. 339. К этому же варианту складней с датами принадлежит, по-видимому, правая створка, у которой на обороте не было изображений, из с. Усть-Цильма. См.: Прокофьев А. Технологические особенности поморского литья // ДИ СССР. 1988. № 9. С. 46—47. На этой створке видны характерные для данного варианта: поземы в виде бугорков, тонкий поясик обрамления, расцветка финифтью с контрастными пятнышками (белыми по темно-синему фону) и точками (коричневыми по желтому фону). Рисунок Голгофского креста датированных складней иногда повторялся в более поздних переливах с иным оформлением лицевой стороны. Нам известно четыре экземпляра левой створки: АОМИИ (инв. № 2024), КГКМ (инв. № 22460 — см. примеч. 65), ИОКМ (инв. № 744/6), собр. В. И. Андрияшина (СПб.).

<sup>50</sup> Таблица 4, сверху, слева.

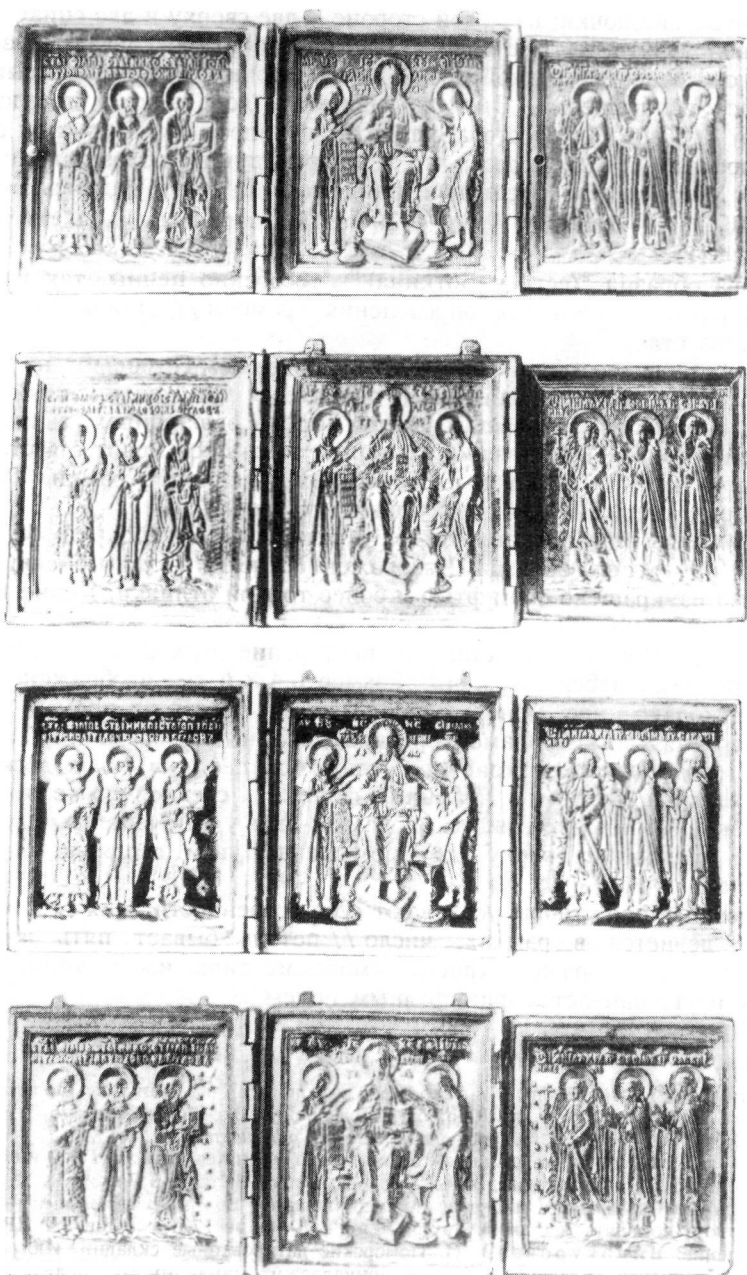


Табл. 2. Сопроводительная фототипическая таблица. Корректурa.  
Из архива Э. П. Винокуровой.

Сначала фон у изображений остается гладким; делаются лишь перегородки для расцветивания земли из гладких или сканых нитей;<sup>51</sup> перед ликами Св. Иоанна Богослова и Ангела Хранителя ряд выпуклых точек, вероятно изображающих звезды<sup>52</sup> (№ 20) (№ 20);<sup>д</sup> в других (№ 19) <sup>е</sup>(№ 19 Каргополь)\* перед Святым Иоанном три звезды и одна у ног Ангела Хранителя;<sup>53</sup> скань (?), как увидим ниже и в больших створках с праздниками, вторгается в поле изображений, сначала в виде полукружков,<sup>54</sup> по // сторонам изображений, у рамки для украшения поля разноцветной финифтью (№ 22, 23, 24) <sup>3</sup>(№ 22 Пудож — № 23 — Каргополь — № 24),<sup>н</sup> а затем переходит в особые фигурные украшения<sup>55</sup> (1). У некоторых створок правая доска имеет сточенные косо наружные края, причем верхний и нижний срезы не доходят до конца доски; число петель в шарнирах восемь (семь. — Э. В.) и пять; пять петель переходят затем в позднейшие типы.

(1) Эти украшения встречаем и в Деисусах<sup>56</sup>  
<sup>д</sup> В ркп на полях <sup>е</sup> \* В ркп на полях <sup>3-и</sup> В ркп на полях

<sup>51</sup> Такой вариант нам неизвестен

<sup>52</sup> Такой вариант воспроизведен на таблице 2, нижний ряд См также СЦК на 1961 г Илл на с 49 Памятник имеется в собр ГИМ (инв № 95458/Э—1488), известен нам (левая и центральная створки) в собр В М Кравцова (Иваново) Складень этого варианта имеет семь петель в шарнире, тонкие (нитяные) перегородки ячеек на поземе, прямые ограниченные впереди ушки Из этого варианта развился более поздний вариант с крупными ячейками на поземах и пятью петлями в шарнирах В одном из этих вариантов изменено количество и расположение литых точек В качестве примера можем привести два экземпляра правой створки такого складня (БОХМ, инв № 139, собр Ю А Малофеева, Москва) В другом варианте литые точки (как бы россыпь «зернышек») разбросаны не только перед фигурами Иоанна Богослова и Ангела Хранителя, но и позади фигур митрополита Филиппа и Савватия, т е вдоль боковых бортов крайних створок Полный экземпляр такого складня хранится в крипте ГОР Центральная и правая створки — в КГКМ (инв № 1986) Левая створка — в СГИАМЗ (инв № КП—2576), два экземпляра — в БОХМ (инв № 142, 307) Правая створка — АОМИИ (инв № 4741) Экземпляр правой створки, отлитой под видом образца (в оглавлении — лик Нерукотворного Спаса), имеется в собр СГИАМЗ (инв № 1867/39)

<sup>53</sup> Звезды ромбического вида Складень воспроизведен на таблице 2 (третий ряд сверху), хранится в собр ГОИМ (инв № 19915) Упомянем об одном из вариантов складня, не отмеченного Дружининым, образовавшегося из разных вариантов О таком соединении говорилось у Дружинина (Л 36/74 С 20) на примере образца № 8 (№ 6 + № 7 + № 9) или на примере образца с таблицы 2 (верхний ряд) № 6 + № 8 + № 9 + № 10/11 (примеч 44) На складне из АОМИИ (инв № 7697) видим характерные для рассматриваемого варианта звездочки в виде ромбиков и пять петель в шарнирах, но ячеек на поземах еще нет, отсутствует звездочка у ног Ангела-Хранителя На обороте сохраняется еще рисунок Голгофского креста в плетеном кругу, характерном для более ранних безэмальных памятников (№ 10/11, по нумерации Дружинина) Данный же экземпляр складня декорирован эмалью шести колеров Имеются и другие варианты контаминации

<sup>54</sup> На таблице 3 (верхний ряд) показан один из поздних вариантов с полукружками по фону

<sup>55</sup> В качестве примера таких фигурных украшений можем привести левую створку складня из музея «Кижи» (инв № 222/23) за фигурой митрополита Филиппа — один кружок, перед фигурой Иоанна Богослова — два кружка, у ног его — четыре соединенных вместе кружка, образующих подобие квадрифолия Ячейки на поземе мелкие и тонкие, пять петель в шарнире Второй пример — левая и центральная створки складня из музея-заповедника в Старой Ладоге (инв № 7763) перед ликом Иоанна Богослова — трилистник, образованный из трех кружков, у ног его сканая фигура, напоминающая хлопущку, между этими фигурами два кружка Тонкие сканые полукружки и петли имеются также за спиной Богоматери и за спиной Иоанна Крестителя На поземе центральной створки — четыре сканых кружка, позем левой створки в виде тонких ячеек Пять петель в шарнирах

<sup>56</sup> Фигура в виде трилистника — на первой створке деисусного складня перед ликом Иоанна Предтечи (СГЛМЗ, инв № 260—10) Фигура в виде «хлопущки» — на левой и на правой створках по сторонам Богоматери и Иоанна Предтечи (ГИМ, инв № 105816/Э—4296, два экземпляра — в собр В И Андриюшина, СПб (левая створка), правая створка — в собр Ю А Малофеева Москва)

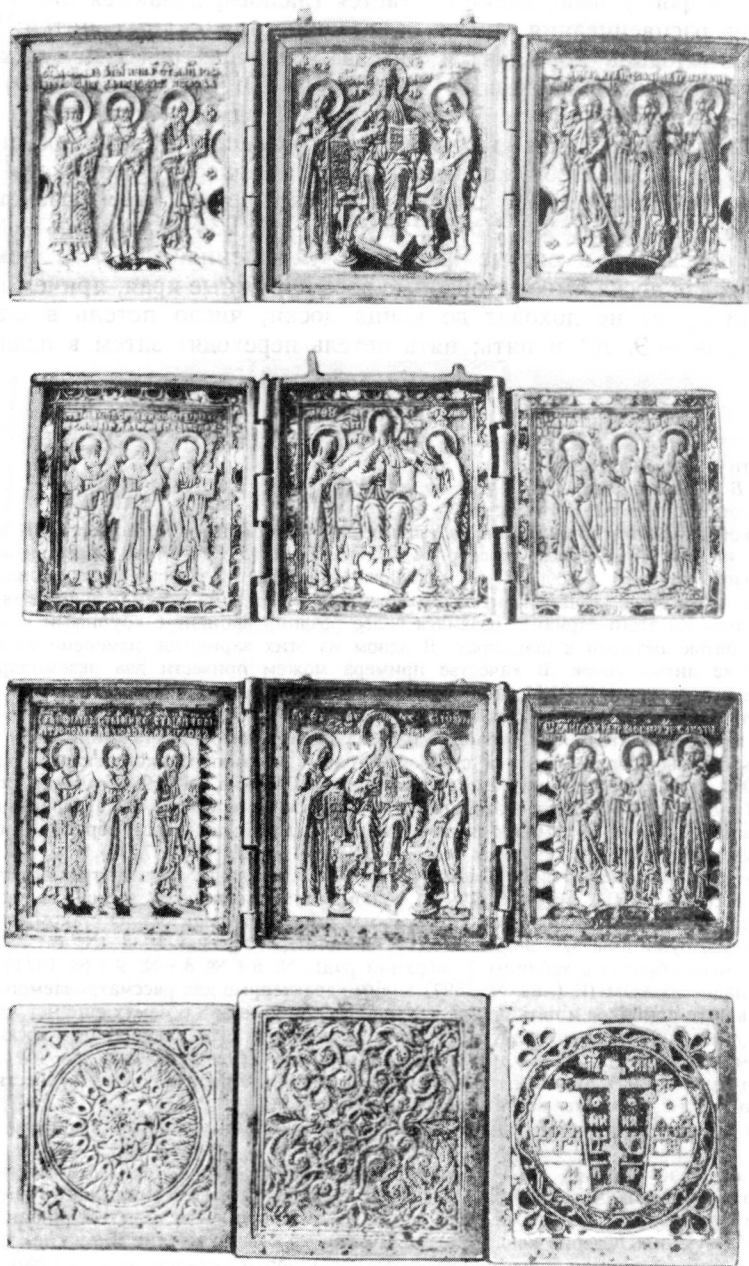


Табл. 3. Сопроводительная фототипическая таблица. Корректра.  
Из архива Э. П. Винокуровой.

На верхней доске еще сохранилось старое изображение креста в кругу с орнаментом, заимствованное от панагий, поверхность доски гладко полирована. // На позднейших створах доска опилена неровно в виде вписанного в квадрат доски восьмиугольника.<sup>57</sup> В одном образце (№ 19) (№ 19)<sup>к</sup> НИ соединены вместе в виде Ш (1), на другом, над этими литерами розетка в виде крестов<sup>58</sup> (№ 21, 22) <sup>л</sup>(№ 21, 22).<sup>м</sup> У Спасителя брада везде поморского типа. л. 48 (85<sup>а</sup>)

Еще поздней выделялись створы, в которых изображения помещались в широкие рамки, украшенные нитяными петлями<sup>59</sup> для заливки их финифтью (№ 25) (№ 25).<sup>н</sup> Створы эти очень грубой отливки. Несомненно, уже не Даниловская, а отливка окрестных скитов (2). //

<sup>о</sup>Таким же, как бы переродившимся образцом нужно признать и № 39 а, б. (№ 39).<sup>п</sup> По сторонам изображений святых на крайних досках помещены рамки из сканью исполненных углов, заполненных белой и синей финифтью.<sup>60</sup> На наружной стороне верхней крышки положен крест в кругу; в кругу сделан орнамент, (...) напоминающий обычный у девяток прежнего образца (№№ );<sup>р</sup> на других положен орнамент, подобный № 10/11. Это поздней работы створы, что усматривается из грубо положенной финифти. По размеру они также подходят к поздним образцам (№ 35 и створы № 38) — 6.2 × 5.95. В этих створах замечается полное вырождение первоначального образца. Его даже трудно признать за поморское производство. И только орнамент на наружных крышках дает нам это право.<sup>с</sup> // л. 47 (85<sup>б</sup>)

Нам осталось определить еще один // тип девяток позднего производства,<sup>61</sup> называемых часто московским литьем; мы все же решимся отнести их к Даниловскому монастырю, так как имеем форму для такого типа, найденную на Кодозере, куда она могла попасть только из Данилова. л. 48 (85<sup>а</sup>)

Изображение святых поставлено в глубокие, широкие рамки, отчего створы увеличены в размере 6.3 × 5.94; у них пять петель на всю ширину доски.<sup>62</sup> л. 49 (86)

(1) Это соединение встречается на створах со Св. Пятницей (?). (2) Приобретены в с. Пяльма Пудож. у.

<sup>к</sup> В ркп на полях. <sup>л-м</sup> В ркп на полях. <sup>н</sup> В ркп на полях. <sup>о-с</sup> В ркп вставка — л. 85<sup>б</sup> авторской пагинации. <sup>п</sup> В ркп на полях. <sup>р</sup> Так в ркп — в скобках и с пропуском цифр.

<sup>57</sup> Таблица 4, второй сверху ряд, справа и нижний ряд, справа. Отметим такую форму Голгофы (круг как вписанный в восьмиугольник) на складне «с зернышками» по обе стороны фигур святых (БОХМ, инв. № 142, 307; СГИАМЗ, инв. № 2576; ГОР); на складнях со сканью фигурными украшениями по фону («Кижь», инв. № 222/23; СТЛМЗ, инв. № 7763); на складне с полукружками (СГИАМЗ, инв. № 2577; см. воспроизведение: Винокурова Э. П. Поморское медное литье в собрании Карельского Государственного краеведческого музея: Обзор коллекции // Краеведение и музей. Петрозаводск, 1992. С. 78. Илл. на с. 102, 103. Инв. № 21906).

<sup>58</sup> Таблица 4, второй ряд сверху, справа. Круг Голгофы «вписан» в восьмиугольник. Нам известен такой же вариант Голгофы в круге и восьмиугольнике с крестиками у трости и копия на малом тройном складне с праздниками «Успение — Воскресение — Богоявление» (КМИИ, инв. № 916). Такие же крестики — на предыдущем складне из КГКМ (инв. № 21906; см. примеч. 57).

<sup>59</sup> Таблица 3, второй ряд сверху.

<sup>60</sup> Там же, третий ряд сверху.

<sup>61</sup> Там же, первый ряд сверху.

<sup>62</sup> К этому варианту складня относятся, например, следующие памятники: ЕОИМ, правая створка, два экземпляра (инв. № 15958/ИД—7 (И—21) и н/в 100), размер без петель — 55 × 53 и 57 × 55; БОХМ (инв. № 116 — левая створка), размер без петель — 60 × 58; «Кижь» (инв. № 222/13 — левая створка; инв. № 222/13<sup>а</sup> — центральная и правая створки), размер левой створки — 62 × 58, двух других — 61 (65) × 61, в закрытом виде, в скобках — с ушком; частное собр. (СПб.), размер в закрытом виде — 57 (60) × 57, ширина — без петель.



Табл. 4. Сопроводительная фототипическая таблица. Корректурa.  
Из архива Э. П. Винокуровой.

Спаситель с бородой поморского типа; за спиной Св. Филиппа и Савватия по две сканых петли, залитых финифтью, перед Св. Иоанном Богословом такие же две петли и три выпуклые крестика; перед Ангелом Хранителем две сканых петли с финифтью и один крестик у ног;<sup>63</sup> на верхней // доске л. 50 (87) четырехугольник из скани и в нем сканые орнаменты, окружающие овал, в котором помещен крест Христов с соответствующими литерами и по его сторонам копие и трость.<sup>64</sup> Все поле залито разноцветной финифтью. Две другие доски тщательно отшлифованы. Створы эти бываюи хорошего литья и работы, но форма их грубее прежних образцов.

Есть еще створы этого же образца,<sup>65</sup> но с тем отличием, что: 1) кругом изображений святых на Деисусе сканые орнаменты, залитые финифтью и 2) на обратной стороне средней и правой доски имеется сканный узор, тоже залитый финифтью; посредине этих досок оставлены гладкие // шлифованные овалы,<sup>66</sup> есть известие, что на этих овалах л. 51 (88)

<sup>63</sup> Есть разновидность этого варианта за спиной Савватия три полукружка, полукружки за спиной митрополита Филиппа смещены немного вниз Музей «Киж», инв № 230/3, размер без петель — 61 (65) × 60, ЛПКМ, инв № 2605, размер 55 × 165 — раскрыт, без ушек

<sup>64</sup> Вариант с тремя полукружками на правой створке встречается и в соединении с Голгофским крестом вышеописанного образца (орнаментированный круг и стены Иерусалима на фоне) ЕОИМ, инв № 19916, размер в раскрытом виде — 61 (64) × 168, ТКМ — левая и центральная створки, инв № 1600/6, размер в раскрытом виде — 61 (65) × 115, собственность автора (дар И И Заволоко), размер в раскрытом виде без петель — 60 (62 5) × 167

<sup>65</sup> Имеется в виду тот же рисунок Голгофского креста в овале на обороте левой створки Декор лицевой стороны иной Фон заполнен скаными фигурами в виде кружков с хвостом, напоминающими запяту (позади фигуры митрополита Филиппа — четыре, перед фигурой Иоанна Богослова — два, позади фигуры Савватия — три, перед фигурой Ангела-Хранителя — четыре), каплевидных (по одной между фигурами, одна перед головой Иоанна Богослова и одна у его колен) и волотообразных (у ног Иоанна Богослова) форм Каплевидная форма у лика Иоанна Богослова в сочетании с кружком образует фигуру, похожую на восклицательный знак У ног Ангела-Хранителя — одна звездочка и горизонтальная тяга Складень такого варианта имелся в собр М И Чуванова (Москва) Несколько экземпляров хранится в собр ГИМ (инв М54625/Э—2536, 54722/Э—1186 и др) Аналогичное оформление всех трех створок с наружной стороны имеется на складне из собор Стефана Экмеля (Германия), но там лицевая сторона относится к другому варианту с тремя звездочками-ромбами перед Иоанном Богословом (см примеч 53) Воспроизведение обеих сторон Jeckel Stefan Russische Metall Ikonen S 63, № 13/14 Центральная створка с овальным картушем для надписи на обороте имеется в собр ГРМ (инв № ДР/М—226), музея «Киж» (инв № 150/9), правая створка, также с овальным картушем, на обороте — в собр Ю А Малофеева (Москва) (часть сканых фигур по фону утрачена в процессе многократных переливок или залита эмалью), левая створка — в собр В И Андрияшина (СПб) Экземпляр того же варианта, но сильно огрубленный, имеется в собр ИОХМ (инв № 1202) Оформление наружной стороны этого последнего складня отличается от экземпляров описанного варианта изображение имеется не на всех трех створках, а только на одной левой, причем рисунок Голгофского креста в орнаментированном круге заимствован от описанного ранее варианта (№ 7, по Дружинину) — см примеч 34 Еще один подобный огрубленный экземпляр того же варианта содержится в собр КГКМ (инв № 22460, воспроизведение Винокурова Э П Поморское медное литье С 79 Илл на с 94), но рисунок Голгофского креста отлит по образцу датированных складней (см примеч 47, 48, 49) Укажем еще один образец (ИОКМ, инв № 744/6 — левая створка) сочетания в одном памятнике элементов от нескольких разных вариантов Сканые узоры на левой створке частично взяты от варианта с «каплевидными» формами (элементы между фигурами святых и за фигурой митрополита Филиппа), частично — от варианта с «трилистниками» и «хлопушками» (см примеч 55) — перед Иоанном Богословом Рисунок же Голгофского креста на обороте отлит по образцу датированных складней (см примеч 47, 48, 49)

<sup>66</sup> Аналогичное оформление наружных сторон всех трех створок стилизованным сканым орнаментом вокруг овала с Голгофой и двух гладких овалов, оставленных для владельческих надписей, имеется на малых трехчастных складнях «панагийной» иконографии «Распятие — Троица — Богоматерь Знамение» (ГИМ, инв № 54722/Э—1323, левая створка «Распятие» ГРМ, инв № Б—1029, левая и центральная створки такого складня воспроизведены на таблице 5, второй ряд сверху, посередине)



Табл. 5. Сопроводительная фототипическая таблица. Тираж. Архив  
Отдела древнерусского искусства ГРМ.



гравировали имена владельцев, а иногда и года <sup>†</sup>(№ 31, 32 и 38 створы);<sup>у</sup> гравировали «моление» такого-то (имя, литеры и года). Мы не встречали таких створов.

Мы имеем еще одну разновидность створов № 27—30 (№ 35);<sup>ф</sup> на верхней доске крест Господень в кругу, опирающемся на уголки, наподобие № 10/11, другие доски гладкие; изображения же святых разделаны как в № 31, 32.<sup>67</sup> Мы встретили еще створы, но с украшением наружной стороны доски, как на № (предыдущем)<sup>х</sup> (?); в нем изображения святых положены в рамку, украшенную скаными петлями (как № 25), залитыми финифтью. И те и другие створы поздней работы.

Наконец, мы опишем еще одну // девятку.<sup>68</sup> На верхней доске крест Господень в кругу сторон (?) образца;<sup>69</sup> наружная сторона доски тщательно отшлифована; размер 6.1 × 5.75 см. Ушки для гайтана граненые; пять петель; на средней доске обычный Деисус; у Христа брада поморского образца; на левой изображены святые: Георгий, Антипий и Власий; на правой — святые Иоанн Ветхоловский, Козьма и Дамиан. Надписи при них на левой доске: **С. М. ГЕУРГИИ|СВЩ АТИПИИ|ЗЦ|СВЩ В|ЛАСИ**. На правой — **СТ ІОАННЪ ВЕТХОЛА|СМ КЪМА|СМ ДОМІА|БЕСРЕБРЕН**.<sup>70</sup> Вокруг святых сканые круги и ромбические фигуры, залитые финифтью как и фон <sup>71</sup> у всех изображений (1). //

(1) Правая доска этого типа изображена у Леопардова, в Описании Киевских собраний во II вып <sup>ш</sup> табл № <sup>ш</sup>

<sup>т-у</sup> В ркп на полях <sup>ф</sup> В ркп на полях <sup>х</sup> Так в ркп в скобках <sup>ш-щ</sup> Так в ркп с пропусками (см примеч 68)

<sup>67</sup> Подобный складень встречался нам в собр М И Чуванова (Москва), в котором сканые фигуры по фону вдоль боковых полей крайних створок имеют форму так называемых «огурцов», а ячейки поэма на правой створке — форму кружков и полукружков Рисунок Голгофы на обороте заключен в круглую линейную (по выражению Дружинина) рамку, в углах которой располагаются переплетенные наподобие «вензелей» перистые ветви, в точности повторяющие рисунок на складнях № 10/11 (Л 32/70), но внутренняя круглая дробница содержит иное изображение. Сам круг оформлен в виде двух гладких поясков Стены Иерусалима отсутствуют Голгофский холм, на котором воздвиген крест Господень с тростию и копием, имеет форму высокой возвышенности с пещерой посередине, в ней покоится глава Адамова Вершина холма оформлена в виде полукруглых ячеечных форм по две с каждой стороны Надписи — в полном составе, все выпуклые Над крестом — литая точка, под литерами «НИ КА» — по литой звездочке и ромбу (под ней) по сторонам креста В шарнире пять крупных петель Ушки маленькие, прямые, без огранки Аналогичный складень этого варианта имеется в ГРМ (инв № Б—930), левая створка — в собр АОМИИ (инв № 23 н в ф) Нам известно еще две разновидности складней с описанным рисунком Голгофского креста

<sup>68</sup> ГРМ, инв № ДР/М—216 Два экземпляра — в собр ЦМиАР (инв № КП—2023, 2044) Левая и центральная створки — в собр В И Андриюшина (СПб), размер в закрытом виде — 60 (64) × 60 Левая створка, отлитая в виде образца с ушком, — ГИМ, инв № 73088/Э—1117, ИОКМ, инв № 1221/25, БГМР, инв № КП—858, ТКМ, инв № 1600/10, собственность автора, собр Стефана Эккеля (Германия) Воспроизведение Jeckel Stefan Russische Metall Ikonen S 107 I 46 Правая створка — ИОКМ (инв № ВП—935) Воспроизведение Леопардов Н А, Чернев Н Сборник снимков с предметов древности, находящихся в Киеве, в частных руках Киев, 1893 Сер 2 Вып 2 Табл 6, № 4 Правая створка под видом образца с ушком — ГИМ (инв № 73086/Э—1116), собр В И Андриюшина (СПб) Воспроизведение Покровский Н В Церковно-археологический музей СПб духовной академии СПб, 1908 Табл 8, № 15 Правая створка под видом образца с оглавием, на оглавии изображение Нерукотворного Спаса — собр Ю А Малофеева (Москва)

<sup>69</sup> Орнаментированный круг со стенами Иерусалима (№ 7, по Дружинину) Есть экземпляры складня этого варианта без Голгофского креста на обороте (собр В И Андриюшина, (СПб), размер в закрытом виде — 57 (63) × 57)

<sup>70</sup> Надписи в рукописи переданы скорописью и неточно В соответствии с надписанием на памятниках **СМГЕУРГИИ СВЩАТИПИИ|З Ц|СВЩ В|ЛАСИ, СІОІАННЪ|ВЕТХОЛА СМКОМ СМ ДОМІА|БЕСРЕБРЕН**

<sup>71</sup> Отмеченный складень из собр В И Андриюшина (СПб) (без Голгофского креста на обороте) отличается от других подобных складней тонкостью и легкостью отливки, отсутствием

л. 53 (90) После обозрения образцов девяток мы можем прийти к следующим выводам.

Древнейшими нужно признать девятки № 1. Они сначала отливались с гладкой поверхностью наружной части доски; затем верхняя доска уже несет гравированное изображение креста Господня. Они имеют трехпетельный шарнир панагийного образца и закрываются стержнем. В них изображения святых и Деисуса без финифти, рамок не имеют. Изображение Спасителя имеет браду иконописного типа раздвоенную на конце, но остроконечную (?) с прямыми волосами; эти признаки изменены уже в

л. 54 (91) створах с годами 1719—1720, что дает право // отнести предыдущие ко времени до указанных годов.

В створах 1719—1720 гг. появляются новые изображения креста Господня на верхней доске с Иерусалимом на фоне <sup>1</sup>(ближе подходят к гравированным изображениям первых створов);<sup>4</sup> оно встречается и без финифти и без Иерусалима (№ 6); первое встречается также на створах с праздниками,<sup>72</sup> а второе и на створах с Деисусом и Святой Троицей.<sup>73</sup> Число петель на створах увеличивается, их форма изменяется. Но все же створы эти сохраняют стержень для затвора. Изображение креста Господня этого образца вытесняется постепенно другим, в кругу с панагийным орнаментом и с финифтью и без нея; оно сначала встречается на створах первого образца с тремя петлями в шарнирах и со стержнем, а потом получает распространение на всех створах. // Тут надо заметить, что в некоторых образцах литеры НИ соединены в Ш; это встречаем и в других створах. Но (...) с верхней доской (...) и другие части створов. Изображение Христа получает браду поморского типа, другое изображение полагается в рамки, чем сближены эти створы с большими четырехстворчатыми, которые существовали, как увидим ниже, уже в 1731 г. Петли в шарнирах делаются тоньше, шарнир пропадает. Самые створы от рамок увеличиваются в размере.

л. 55 (92) Наконец, поздней изображение круга с крестом и Иерусалимом заменяется особым изображением креста в сканом орнаменте, залитом финифтью. (...) Иерусалима и Голгофы. Скань вторгается и в украшение изображений. //

л. 56 (93) Древнейшие девятки отлиты по тонко формованным и мягко вылепленным формам; позднейшие по более грубым и жестко лепленным; такое видоизменение могло, конечно, зависеть от менее тщательной работы, когда

ц—ч В ркп на полях.

эмальерного декора и ячеечных элементов, фон гладкий, поемы оформлены не ячейками, а горками с кустиками и травами.

<sup>72</sup> Нам неизвестны складни праздничной иконографии с рисунком Голгофского креста от датированных памятников. Возможно, Дружинин имел в виду не буквальный рисунок датированных складней, но подобный ему, как, например, на таблице 1 (нижний ряд, справа), воспроизведение: СЦК на 1970 г. С. 67, (слева) или на таблице 5 (верхний ряд, справа). Первый из них нами не зафиксирован. Последний же характерен для складней «панагийной» иконографии «Распятие — Троица — Богоматерь Знамение» (ГИМ, инв. № 53142/Э—1369; 73129/Э—1080; АОМИИ, инв. № 1175), встречается на складнях с «Деисусом» (ГИМ, инв. № 74296/Э—2763; ГРМ, инв. № ДР/М—2377, ДР/М—175). Его можно видеть и на складнях с праздниками, но в несколько измененном виде: основной рисунок обрамлен орнаментированным кругом, как на девятках № 7 (по Дружинину), иногда с «вензелями» или трилистниками по углам. Например, «Успение — Воскресение — Богоявление» (ГИМ, инв. № 93735/Э—2550, 54625/Э—2549; ГРМ, инв. № ДР/М—313, ДР/М—358; ЦМиАР, инв. № КП—3192) или «Рождество Христово — Воскресение — Введение во храм» (ГИМ, инв. № 53142/Э—2121, 53142/Э—2621). Тот же вид Голгофского креста имеется и на складнях с «Деисусом» (ГИМ, инв. № 81761/397 Э—3906; КМИИ, инв. № 1131).

<sup>73</sup> На складнях со Святой Троицей («Распятие — Троица — Богоматерь Знамение») указанный рисунок Голгофского креста нам не встречался, но отмечен на складнях с праздниками (см. примеч. 39).

со временем спрос на створы увеличился и выработка створов распространилась по скитам за пределы Данилова и получила характер по современной терминологии кустарных изделий. Выполненные (?) с грубостью отливки остаются и части (?) створов.

Такова общая схема в видоизменении девяток.

УКАЗАТЕЛЬ ВАРИАНТОВ СКЛАДНЕЙ ПО НУМЕРАЦИИ  
В Г ДРУЖИНИНА

Без финифти

1	Л 26 (64)	— № 1,2 — «соловецкое» литье
2	Л 28 (66)	— № 4, 5, 5 <sup>б</sup>
3	Л 29 (67)	— № 7
4	Л 30 (68)	— № 6
5	Л 31 (69)	— № 10, 11
6	Л 34 (72)	— № 9
7	Л 35 (73)	— № 8,18

С финифтью

8	Л 37 (75)	— № 16
9	Л 37 (75)	— № 17
10	Л 39 (77)	— № 15 — датированные складни
11	Л 41 (79)	— № 14 — датированные складни
12	Л 44 (82)	— № 12
13	Л 45 (83)	— № 20
14	Л 45 (83)	— № 19
15	Л 46 (84)	— № 22, 23, 24
16	Л 46 (84)	— нет
17	Л 48 (85 <sup>а</sup> )	— № 25
18	Л 47 (85 <sup>б</sup> )	— № 39
19	Л 49 (86)	— нет
20	Л 50 (87)	— № 31, 32, 38 — «московское» литье
21	Л 51 (88)	— № 27, 28, 29, 30, 35
22	Л 51 (88)	— нет
23	Л 52 (89)	— нет — складень второй иконографии

УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА СОПРОВОДИТЕЛЬНЫЕ ТАБЛИЦЫ

Таблица	Ряд	Нумерация В Г Дружинина	Номер примечания
1	2	15 — лицевая сторона	47
1	3, слева	14	48
1	3, справа	17	46
1	4, слева	15 — оборотная стор	47
1	4, справа	16	45, 73
2	1	—	44
2	2	18	43
2	3	19	53
2	4	20	52
3	1	22, 23, 24	54, 61
3	2	25	59
3	3	39	60
3	4	9	41
4	1, слева	7, 12	34, 50
4	1, справа	7	34
4	2, слева	7	34
4	2 в центре	7	34
4	2, справа	7, 21 22	34, 57, 58

продолжение

Таблица	Ряд	Нумерация В.Г.Дружинина	Номер примечания
4	4, слева	—	49
4	4, в центре	7	34
4	4, справа	7	34, 57
5	1, справа	л. 54 /91	73
5	2, в центре	31, 32, 38	66

## УКАЗАТЕЛЬ ПАМЯТНИКОВ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В КОММЕНТАРИЯХ

## ГРМ

Инв. № ДР/М—175	Примеч. 73	15958/И—37	Примеч. 43
—214	49	19915	53
—216	68	19916	64
—226	65		
—313	73	ЛОМИИ	
Б—358	73		
Инв. № ОНИ М—879	27	Инв. № 23 н. в. ф.	67
Б—930	67	1175	73
Б—1029	66	2024	49
ДР/М—2349	27	4716	39
—2377	73	4741	52
		7697	53
		9573	27
		БОХМ	
Инв. № 53142/Э—1369	73		
/Э—2121	73		
/Э—2621	»	Инв. № 116	62
54625/Э—2536	65	139	52
/Э—2549	73	142	57, 52
/М—10015	41	307	52, 57
54679/М—10016	41		
54722/Э—1186	65	КМИИ	
/Э—1323	66		
73086/Э—1116	68	Инв. № 916	58
73088/Э—1117	68	1131	73
73129/Э—1080	73	2487	27
74296/Э—2763	73		
81761/397 Э—3906	73	ИОХМ	
93735/Э—2550	73		
95458/Э—1488	52	Инв. № XII—785	34, 43
105816/Э—4296	56	1202	65

## ГЭ

Инв. № ЭРМ—5259	48	Инв. № 2734/М—437	41
—5260	47		
—5261	49	КГКМ	
		Инв. № 1986	52
		21906	57, 58
		22460	49, 65
Инв. № КП—999	43	ИОКМ	
—2023	68		
—2044	68		
—3192	73	Инв. № 744/6	49, 65
		ВП—935	68
		1221/25	68
		«Кизи»	

## ЕОИМ

Инв. № н/в—100	64	Инв. № 144/5	34, 42
15958/Ид—7(И—21)	62	150/9	65

222/13	Примеч. 62	ОКМ	
222/13 <sup>a</sup>	62		
222/19	38	Инв. № 2222	Примеч. 66
222/23	55, 57	СТЛМЗ	
230/3	63		
СГИАМЗ		Инв. № 260—Ц 7763	56 55, 57
Инв. № 1867/39	53	ТКМ	
2576	52		
2577	57	Инв. № 1600/6 1600/10	64 68
БГМР		ГОР	52, 57
Инв. № КП—858	68		
—7146	43		
ЛПКМ			
Инв. № 2605	63		
Собр. В. И. Андриюшина (СПб.)	49, 56, 56, 65, 68, 68, 69		
Собственность Э. П. Винокуровой	64, 68		
Собр. В. М. Кравцова (Иваново)	52		
Собр. Ю. А. Малофеева (Москва)	27, 27, 40, 53, 55, 65, 68		
Личное владение (СПб.)	62		
Собр. М. И. Чуванова (Москва)	65, 67		
Собр. Стефана Эккеля (Германия)	43, 65, 68		

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АОКМ	— Архангельский областной краеведческий музей.
АОМИИ	— Архангельский областной музей изобразительных искусств.
БГМР	— Белорусский государственный музей религии (Гродно).
БОХМ	— Брянский областной художественный музей.
ГАИМК	— Государственная академия истории материальной культуры.
ГОР	— Гребенчиковская старообрядческая община (Рига).
ГРМ ОНИ	— Государственный Русский музей, Отдел народного искусства (С.-Петербург).
ГЭ	— Государственный Эрмитаж (С.-Петербург).
ДИ	— Декоративное искусство СССР.
ЕОИМ	— Екатеринбургский областной исторический музей.
ИОКМ	— Иркутский областной краеведческий музей.
ИОХМ	— Иркутский областной художественный музей.
КГКМ	— Карельский Государственный краеведческий музей (Петрозаводск).
КИДРЖ	— Комитет изучения древнерусской живописи.
«Кижичи»	— Архитектурный и историко-этнографический музей-заповедник «Кижичи».
КМИИ	— Карельский музей изобразительных искусств (Петрозаводск).
КПРИ	— Комитет попечительства о русской иконописи.
ЛПКМ	— Лодейнопольский краеведческий музей (Лодейное Поле Ленинградской обл.).
НИИ ТИИИ АХ	— Научно-исследовательский институт теории и истории изобразительного искусства Академии художеств.
ОКМ	— Олонецкий краеведческий музей.
СГИАМЗ	— Соловецкий Государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник.
СПб.ИА	— С.-Петербургское отделение Ин-та археологии.
СР ГРМ	— Сектор рукописей Государственного Русского музея (С.-Петербург).
СТЛМЗ	— Старолadoжский архитектурно-исторический и археологический музей-заповедник.
СЦК	— Старообрядческий церковный календарь.
ТКМ	— Тихвинский краеведческий музей.
ЦМиАР	— Центральный музей древнерусской культуры имени Андрея Рублева (Москва).

---

## ДИСКУССИЯ

А. А. АЛЕКСЕЕВ

### Кое-что о переводах в Древней Руси

(по поводу статьи Фр. Дж. Томсона «Made in Russia»)

Among all forms of mistake prophecy is the most gratuitous.

*George Eliot*

В течение многих лет профессор Франсис Дж. Томсон работает над каталогом славянских переводов, который должен быть выполнен на тех же принципах и тех же основаниях, что каталог М. Geerard'a «*Clavis patrum graecorum*».<sup>1</sup> Вести такую работу за пределами славянского мира (проф. Томсон живет в Брюсселе), при невозможности пользоваться рукописями, особенно трудно, поскольку на сегодня издана сравнительно небольшая часть славянского письменного наследия, а существующие описания рукописных собраний неполны и не всегда точны. Степень научной обработанности славянского материала ниже, чем изученность греческих источников, по многим вопросам существуют разные и нередко взаимоисключающие точки зрения.

В ходе этой работы автору, естественно, пришлось столкнуться с вопросом о восточнославянских переводах, выполненных в Киевской Руси. Для своего каталога он мог ограничиться констатацией существующего положения дел и дать перечень взглядов по каждому из затронутых текстов либо же предложить новый подход, который бы внес ясность в сложную проблематику. Он выбрал второй путь и, как Александр Великий, одним ударом разрубил Гордиев узел, над которым билось не одно поколение славистов: никаких переводов в Киевской Руси сделано не было.

Исключительная творческая продуктивность Фр. Томсона в последнее десятилетие принесла ему заслуженную известность в кругах славистов. В той среде, которая интересуется историей и культурой славян, но сама не имеет доступа к славяноязычным источникам и научной литературе о них, его мнения пользуются авторитетом. Поэтому приходится со всей серьезностью относиться к его утверждениям, независимо от оценки их научного достоинства. Безусловно, вопрос о переводных текстах, которые могли быть изготовлены восточными славянами в первые два-три столетия письменности на Руси, далеко не прост и совершенно недостаточно разъяснен в нашей

---

<sup>1</sup> См. предварительное сообщение об этой работе: Thomson F. J. A Guide to Slavonic Translations from Greek down to the End of the XIVth Century // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980. С. 27—36.

науке, чтобы не воспользоваться случаем для нового к нему обращения. Этим и объясняется настоящий пространный разбор статьи Фр. Томсона «Made in Russia».<sup>2</sup>

А. И. Соболевский был безукоризненно академический ученый, а к тому же и счастливый начинатель в славистике новых тем и направлений. Он заложил основы исторической диалектологии восточнославянских языков, первым начал изучение церковнославянской стихотворной поэзии, текстов моравского происхождения. Точно так же он первым обратил серьезное внимание на восточнославянские переводы начального периода письменности на Руси. Что переводы осуществлялись на славянском юге, было очевидно, новостью казалось то, что можно выделить комплекс восточнославянских переводов. Доклад А. И. Соболевского на Археологическом съезде в 1893 г.<sup>3</sup> ставил новые задачи, но, разумеется, не решал их. С сожалением нужно признать, что за прошедшие сто лет намеченный А. И. Соболевским список возможных восточнославянских переводов был обследован далеко не полностью. Этому в первую очередь помешали неблагоприятные общественные условия, в которых находилась русская наука о славянских древностях после революции. Сказалось также разделение филологии на литературоведение и лингвистику, что способствовало перенесению центра тяжести историко-литературных исследований в область оригинальной восточнославянской письменности. Однако преобладание научного интереса к оригинальной литературе легко объяснимо. Именно ее расцветом в Древней Руси объясняются высокие или даже завышенные оценки древнерусской книжной культуры. В системе такого рода представлений оригинальное творчество пользуется более высоким престижем, чем перевод и усвоение иной культуры. С оценочным противопоставлением оригинального творчества и процессов заимствования соглашаться, конечно, не следует. Нормальное развитие культуры в условиях изоляции невозможно, а всякое культурное процветание всегда является результатом взаимодействия культур. Изоляция для общества столь же губительна, как и для отдельно взятой личности.

Преобладание внимания в отечественной науке к оригинальной восточнославянской письменности привело к определенному искажению общих культурных пропорций Древней Руси: тот христианский фон, который составлялся прежде всего из переводов, выполненных у южных славян, оказался написан слишком обобщенно, невыразительно. Между тем христианство в качестве исторического феномена имеет не только специфически присущие ему византийские формы, у славян ему были приданы также некоторые местные особенности. Являясь наднациональной религией, в своих проявлениях христианство тесно связано и с языком, и с социальной структурой всякой исторически существующей общины. Поэтому история *древнерусской литературы* может быть хорошо написана только после истории *богословской литературы в Древней Руси* или по крайней мере вместе с нею.

Кроме того, мы теперь гораздо лучше понимаем, что оригинальное творчество той эпохи основано было на принципе литературной компиляции,

<sup>2</sup> Thomson F. J. «Made in Russia»: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia // Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Rußland, 988—1988. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1993. P. 295—354. Далее ссылки (с указанием страниц) в тексте.

<sup>3</sup> Соболевский А. Особенности русских переводов домонгольского периода // Тр. девятого Археологического съезда в Вильне. М., 1897. С. 53—61. С некоторыми переменами перепечатано: Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910, затем без перемен в книге: Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980.

на манипулировании готовыми идеями, образами, фразеологизмами. «Технологией» авторского дела определялись и формы этикетного стиля, и тысячелетняя незыблемость норм литературной речи.

Но научное значение список А. И. Соболевского сохраняет до сих пор не только потому, что многие из включенных в него произведений все еще не изучены. Большой интерес представляют отдельные суждения ученого, основанные на прекрасной осведомленности в вопросах истории славянской письменности и источниковедения. Акад. Б. М. Ляпунов писал после его смерти: «Метод его исследований рукописного материала был таков, что его нельзя рекомендовать ученому средних способностей, который только путем детального исследования небольшого по объему материала может дать что-нибудь ценное для науки. Работать плодотворно по методу А. И. Соболевского, сразу овладевавшего огромным количеством материала и умевшего быстро найти в нем самое существенное и сделать важные для науки открытия, мог только ученый, соединявший в себе редкий дар анализа и синтеза вместе».<sup>4</sup> В дальнейшем из названных А. И. Соболевским текстов были с большей или меньшей полнотой изучены Студийский устав, Христианская космография Козьмы Индикоплова, Иудейская война Иосифа Флавия, Александрия русских хронографов, Есфирь, Повесть об Акире, Девгениево деяние, Сказание о 12 снах царя Шахаиши, Песнь песней с толкованиями, Житие Андрея Юродивого, Повесть о Варлааме и Иоасафе, а также в гораздо меньшей степени Толкования Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова, Исход Моисея, Соломонов цикл (включая Повесть о царе Адарьяне), Толкования на апостольские Послания. Исследователи согласились с А. И. Соболевским в том, что тексты эти имеют восточнославянское происхождение. Было обнаружено также, что А. И. Соболевский ошибочно отнес к переводам оригинальную восточнославянскую композицию Повесть о царице Динаре.<sup>5</sup>

В 1929 г. для своих лекций по источниковедению русского языка Н. Н. Дурново также составил список русских домонгольских переводов, опираясь главным образом на работу А. И. Соболевского; были учтены и сочинения, вышедшие после ее последней публикации в 1910 г.<sup>6</sup> Этот список представляет собою незначительный фрагмент лекций, его составитель фактически очень редко высказывается с определенностью о происхождении текстов, ограничиваясь перечислением существующих взглядов.

Фр. Томсон, указав на существование двух этих списков, делает заявление, что предположение о киевском происхождении переводов ошибочно. Лаконичная критика сводится к следующим пунктам.

(1) Неверно предположение, что лексика текстов устойчива. Обычно она заменяется при переписке.

(2) Суждения о лексическом составе того или иного текста надежны только тогда, когда основаны на изучении кодикологической и текстологической традиции.

(3) Невозможно уверенно выделить восточнославянские лексемы; часть названных А. И. Соболевским в качестве русизмов слов известна за пределами восточнославянских рукописей.

<sup>4</sup> Ляпунов Б. М. Исследования А. И. Соболевского по истории восточнославянских языков // Академик А. И. Соболевский: Некролог и очерк научной деятельности. Л., 1930. С. 32.

<sup>5</sup> Библиографию большинства работ, посвященных исследованию названных произведений, можно найти в «Словаре книжников» (Вып. 1).

<sup>6</sup> Дурново Н. Н. Введение в историю русского языка. Вгпо, 1929; 2-е изд. М., 1969.



(4) Если восточные славяне и могли делать переводы, то только за пределами Руси, в Константинополе, на Афоне.

(5) Восточные славяне не знали греческого языка, иначе они не цитировали бы отцов Церкви по славянским переводам, но обращались бы также и к греческим оригиналам.

Затем Фр. Томсон предлагает каталог из семидесяти номеров, в котором перечислены предполагаемые восточнославянские переводы киевской эпохи. По каждому из текстов приводится библиографическая информация и выносится вердикт: «не восточнославянский перевод», «не доказано, что восточнославянский перевод». По нескольким текстам высказано собственное мнение о их происхождении, впрочем, без какой-либо аргументации.

Три первых замечания Фр. Томсона справедливы, и они, конечно, не новость в науке. Уже в 1930 г. М. Г. Долобко писал: «Алексей Иванович отдавал себе полный отчет во всех тех трудностях, которые сопряжены с методом словарного разрешения вопроса о происхождении перевода. То, что дано им, дано как решение в первом приближении, и не его вина, если исследователи слишком слепо следуют за этим предварительным наброском. Набросок же этот несомненно нуждается в поправках. Нельзя согласиться с Алексеем Ивановичем, что за русский перевод будут говорить такие слова, как: *кожухъ, клий* (клей), *кашель, дыня, сабля, рѣшето, кыдати, корыто, дягель, приставъ, щенята*, ибо все эти слова — общеславянские; не только русскими окажутся: *уранитися* 'рано встать' — скорее даже сербское, *стеркъ* 'аист' — и южнославянское (в том числе в глоссе в Синайской псалтыри). Вызовет возражение признание русским перевода Повести о царе Адарьяне по списку XV в. на основании трех слов: *нелюбие, поклад* и *выступити*. Говорю это не для того, чтобы набросить тень на неподдающиеся опорочению словарные работы Алексея Ивановича, а исключительно для того, чтобы подчеркнуть предварительность его выводов, полученных на словарных материалах. Несомненно это обстоятельство (конечно, в числе других) и привело его к мысли об организации Академической Комиссии по собиранию словарных материалов по древнерусскому языку».<sup>7</sup>

Коренная ошибка Фр. Томсона, его *proteron pseudon* заключается в том, что в своей полемике он довольствовался критикой положений А. И. Соболевского и не коснулся тех методических принципов, которые легли в основу выполненных после А. И. Соболевского исследований в области восточнославянской переводной письменности. Нужно с полной определенностью подчеркнуть, что никто из последующих исследователей вопроса не ограничился в своей аргументации ссылками на авторитет А. И. Соболевского, каждый пришел к своему выводу путем честного научного исследования выбранного источника. Почти все эти работы основаны на широком охвате текстологической традиции и анализе литературной истории изучаемых произведений. Примененный Фр. Томсоном способ освещения проблемы совершенно порочен: он критикует А. И. Соболевского за известные методологические недостатки, другие работы не анализирует, словно они не дают ничего нового сравнительно со статьей А. И. Соболевского. Взяв в качестве эпиграфа к своей работе слова «историки повторяют друг друга» («*historians repeat each other*»), Фр. Томсон прямо утверждает, что история изучения переводной письменности у восточных славян не выходит за пределы механического повторения суждений А. И. Соболевского. Но это

<sup>7</sup> Долобко М. Г. Труды А. И. Соболевского в области старославянского языка и письменности // Академик А. И. Соболевский: Некролог и очерк научной деятельности. Л., 1930. С. 53.

неправда. В работе такого рода следовало рассмотреть по существу ту дискуссию о лингвистических признаках восточнославянских текстов, которая развернулась в 20-е гг. текущего столетия и в которой приняли участие многие выдающиеся слависты: В. М. Истрин, Н. Н. Дурново, П. Л. Лавров, Милош Вейнгарт, В. Розов.<sup>8</sup> О лингвистическом критерии тогда было сказано много нового. Нет возможности на таком фоне признать научными те лапидарные вердикты, которые Фр. Томсон выносит при упоминании отдельных произведений. Можно было бы понять появление такой работы в 1910 г., до того как начали выходить в свет исследования отдельных произведений, включенных в список А. И. Соболевского, но сегодня она выглядит анахронизмом и не достигает той научной цели, к которой, по всей видимости, стремится автор. По вопросу о восточнославянских переводах киевской эпохи здесь не сказано ничего такого, что меняло бы сложившееся на сегодня положение дел.

В четвертом пункте своей аргументации Фр. Томсон допускает, что восточные славяне могли перевести за пределами Руси. Нужно думать, что и в этом случае необходимы какие-то филологические критерии, чтобы распознать эти переводы. Идеи А. И. Соболевского в принципе приложимы и к таким переводам, которые выполнены за пределами Руси, ибо значимость представляют те языковые черты, которые выдают в переводчике восточного славянина, и те историко-литературные характеристики, в которых отражается специфическая судьба текста. Соглашаясь с возможностью перевода текста за пределами Руси, Фр. Томсон должен согласиться с принципиальной возможностью самого наличия восточнославянских переводов. Между тем весь его каталог служит отрицанием такой возможности. Лишь для двух текстов он как бы допускает афонское или константинопольское их происхождение, в котором принимали участие восточные славяне, но наличие лексических русизмов весьма неожиданно относит на счет сербов, которые, пожив в русской среде, усвоили русские языковые навыки (№ 19, 23 каталога: Эвергетский устав и Сербская кормчая). В этом заключено второе внутреннее противоречие данной статьи: неясно, зачем сделано допущение, которое ничему не служит и ни к чему не ведет.

Впрочем, принципиальная возможность или невозможность какого-то явления менее всего может служить темой исследования такой описательной науки, как филология. Нас, конечно, интересует реальная историческая действительность. Допуская, что восточные славяне могли знать греческий язык, находясь за пределами Руси, нужно допускать, что, и возвращаясь домой, они не теряли свои знания и могли их использовать. В сборнике XIII в. против толкования псалтырных стихов на тему Ливана имеется следующая маргиналия: «То же ми сказа попинъ грѣческии в Сулуни, аз же бѣх купить много ливана в Иерусолимѣ и, то слышавъ, разсыпах и здѣ, пришед, сказахъ» (РГБ, ф. ОИДР, № 171, л. 20 об.).<sup>9</sup> Именно эта рукопись содержит толковый перевод Песни песней, который, по моему мнению, был переведен у восточных славян. Эта же запись воспроизведена в сборнике XV в. (РГАДА, ф. 181, № 478, л. 533 об.), где к ней добавлены два слова: «Георгию князю», что, по-видимому, отражает ее первоначальную форму. Ясно, что автор этих слов знал греческий язык. А. И. Соболевский

<sup>8</sup> Спор шел о Хронике Георгия Амартола, обзор его см.: Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978. С. 75—76.

<sup>9</sup> См.: Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 154—196. Об этой записи говорится на с. 155, примеч. 5 и с. 182, примеч. 67.

считал его паломником.<sup>10</sup> Но даже если он был купцом, закупавшим ладан, язык записи отражает навыки образованного человека, о том же говорит ее присутствие рядом с отрывком из толкований на Псалтырь. Афанасий Никитин после своих странствий взялся за перо, это же мог сделать любой другой купец на два-три столетия раньше. К тому же нам известны имена действительных паломников на Восток, но конечно мы знаем не всех. Любой из них мог подвизаться на поприще письменного перевода. При знании разговорного греческого языка, *димотики*, получить некоторый навык в языке книжном не составляло большого труда, даже сегодня этот путь обучения можно считать более эффективным, чем принятый в школьной практике Европы метод исключительного изучения аттического стиля.

Невозможно допустить ту метафизическую картину, которую нам предлагает воображение Фр. Томсона, полного отсутствия культурного общения между восточнославянскими землями и Византией. Сорок—пятьдесят переводов, которые могли быть выполнены силами или на землях восточных славян в течение 250—300 лет киевской (домонгольской) эпохи, совсем немного, если сравнивать чуть ли не с сотнями переводов, изготовленных в Болгарии всего за одно первое столетие христианской письменности там. Заметное развитие в это время оригинальной литературы у восточных славян хотя и может вызвать предположение о сравнительно слабом влиянии культурного центра, но все ж не навязывает мысли о полном отсутствии такого влияния.

При исследовании толкового перевода Песни песней я обнаружил, что один из переводчиков плохо знал греческий язык, как правило, оригинал он переводил неверно. На основании нескольких филологических наблюдений я высказал предположение, что этот переводчик был учеником.<sup>11</sup> Не думаю, чтобы в Болгарии кто-либо со столь поверхностным знанием греческого языка мог браться за дело перевода, когда вокруг не было недостатка в лицах, равно владевших двумя языками (билингвах), и чтобы этот далекий от совершенства опыт был увековечен в условиях преобладающего культурного билингвизма. Эта ситуация больше напоминает условия Руси, где могла возникнуть необходимость обучаться греческому языку у учителя. Сходное распределение хорошо и плохо переведенных пассажей мы видим в Варлааме и Иоасафе, Толковом апостоле, Толковом евангелии, в Хронике Георгия Амартола. Не исключено, что в этих случаях мастерами были южные славяне, а учениками — восточные славяне: такое распределение ролей хорошо объясняло бы наличие южнославянских и восточнославянских языковых черт в этих текстах. Но в толковом переводе Песни песней южнославянских черт не больше, чем у Кирилла Туровского, там и мастер был восточным славянином.

К наиболее темным переводам из числа названных А. И. Соболевским относится Студийский устав. Исторические обстоятельства его появления изложены дважды: *летопись* под 1051 г. сообщает, что устав принес в Киев монах Студийского монастыря Михаил, сопровождавший митрополита Георгия грек. В Киеве его и перевели. Житие Феодосия говорит о том, что Феодосий послал одного из монахов в Константинополь к некоему Ефрему, тоже русскому монаху и даже писателю,<sup>12</sup> чтобы скопировать устав. Можно думать, что в Киев прибыл уже готовый перевод. Впрочем,

<sup>10</sup> Соболевский А. И. Неизвестный русский паломник // ИОРЯС 1911 Т. 16, кн. 1 С. 5—7

<sup>11</sup> Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. С. 171—174

<sup>12</sup> Творогов О. В. Ефрем // Словарь книжников. Вып. 1 С. 125—126

Печерский патерик совмещает обе версии в один рассказ.<sup>13</sup> Перед нами редкий для славистики случай, когда исторические свидетельства и наличный филологический материал находятся в согласии. Но Фр. Томсон статью о Студийском уставе заканчивает в своем каталоге следующими словами: «присутствие немногих восточнославянских элементов... не оправдывает утверждений, что перевод сделан в Киевской Руси» (С. 322).

Допуская возможность выполнения восточнославянских переводов за пределами Руси, нужно понимать, что у них должна быть особая литературная судьба, ибо в этом случае они получают раннюю известность на славянском юге. Не этим ли объясняется история Пандект Никона Черногорца, Кормчей Саввы Сербского, полного Евангельского апракоса (который возник, безусловно, в Болгарии в X в., но прошел через Русь обратно на славянский юг), возможно, каких-то других произведений? Во всяком случае, одно допущение влечет за собою другое; мне кажется, что Фр. Томсон не придал этому обстоятельству внимания, какого оно заслуживает.

На фоне суровой критики, которой Фр. Томсон подвергает труды русских ученых, поражает легкость, с какой он принимает выводы проф. Г. Г. Ланта из Гарварда по поводу летописной записи 1037 г. о том, что при Ярославе на Руси выполнялись переводы с греческого. Слова летописи «собра писцы мнози и прекладаша от грекъ на словѣньское писмо» Г. Г. Лант считает «безнадежно испорченными».<sup>14</sup> Это весьма удивительное мнение: и грамматика, и лексика пассажа вполне понятны, никаких лингвистических и филологических проблем тут нет. Свидетельство Жития Мефодия о том, что он перевел целиком Библию, никто никогда не считал «безнадежно испорченным». Одни полагали, что это сообщение исторически недостоверно, другие — что перевод Мефодия утерян. Между тем обследование материала показывает, что сообщение это достоверно и что перевод Мефодия частично сохранился. Благоразумие требует, чтобы и в данном случае мы поступали сходным образом, т. е. либо предполагали историческую недостоверность, если результаты обследования материала не подтверждают сообщения, либо утеру предполагаемых переводов, либо дождались результатов исследования материала, если не в состоянии заняться этим сами. Г. Г. Лант на месте совершенно ясного пассажа, который имеет вполне приемлемую лингвистическую форму, выстраивает поистине туры на колеса: речь, дескать, идет о транслитерации из глаголицы в кириллицу, которую осуществили тогда писцы в Киеве с рукописями, доставленными из Болгарии (С. 263, примеч. 28). Для того, чтобы согласиться с Г. Г. Лантом, нужно принять слишком много филологических натяжек в истолковании данного пассажа, а кроме того, отказаться от совершенно достоверных сведений о том, что почти все прибывшие на Русь из Болгарии книги были уже *транслитерированы* в кириллицу, многие из них и возникли с самого начала как кириллические тексты. Это положение безусловно справедливо в отношении основной массы *литургических* книг, необходимость в тиражировании которых в первый период письменности должна была стоять на Руси особенно остро.

Что касается, наконец, знания греческого языка у восточных славян, то при рассмотрении этого вопроса нельзя ограничиваться тем материалом, которым ограничил себя Фр. Томсон, — цитатами из отцов Церкви у вос-

<sup>13</sup> Момина М. А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. Л., 1992. Т. 45. С. 207.

<sup>14</sup> Lunt H. On Interpreting the Russian Primary Chronicle: the Year 1073 // Slavic and East European Journal. 1988. Vol. 32. P. 258.

точнославянских авторов. В лучшем случае Фр. Томсон доказал только то, что эти лица переводчиками не были, а дальнейшие умозаключения основал на *argumentum ex silentio*, что, конечно, недопустимо. К тому же дело осложняется тем, что один из немногих обследованных авторов, именно митрополит Иларион, в эту схему не укладывается (он цитирует и те источники, которые неизвестны в славянском переводе), не приведены также соответствующие сведения о южнославянских авторах XI—XIII вв. Как я уже отмечал, истинный результат работы Фр. Томсона по обследованию цитат в сочинениях восточнославянских писателей заключается в доказательстве того, что церковнославянский язык был общим литературным языком всех славян.<sup>15</sup> Как и их современники в Западной Европе, довольствовавшиеся исключительно латынью, восточнославянские авторы не имели нужды обращаться непосредственно к греческим источникам. Сам же вопрос о знании языков относится к сфере социолингвистики, он должен решаться на более широком историческом и культурном фоне. Нужно принять во внимание и торговые контакты, и историю церковной иерархии, и доступные сведения по организации обучения языкам. При правильной постановке этого вопроса результаты получаются другие, чем у Фр. Томсона.<sup>16</sup> Действительно, знание греческого языка на Руси было мало распространено сравнительно с Болгарией, потому список А. И. Соболевского возможных восточнославянских переводов так скромнен в своих размерах. Но и в этом случае он не может игнорироваться.

Стоит привести для примера образцы суждений Фр. Томсона по отдельным текстам.

Как известно, по поводу Хроники Георгия Амартола в науке высказано два взгляда: (а) это болгарский перевод, отредактированный в Киеве, (б) это киевский перевод с возможным участием болгар. Фр. Томсон не признает ни того, ни другого (№ 50 его каталога)!

Апокрифический цикл Суды Соломона и Соломон и Китоврас он объявляет оригинальной славянской композицией (№ 42, 43), как если бы ничего не было известно о талмудических сюжетах, отраженных в них, о распространенности легенд о Соломоне и Асмодее в европейских литературах.<sup>17</sup> Если даже Суды и были собраны в одно целое у славян, то каждая из частей все же появилась в результате перевода.

Вслед за Э. Турдяну он принимает, что апокрифический Исход Моисея был переведен в Новгороде в конце XV в.,<sup>18</sup> не придавая никакого значения иным точкам зрения. Между тем Фр. Томсон как славист должен был бы все-таки понимать, что Э. Турдяну, гость в славистике, просто не знал мнения А. И. Соболевского о древнем происхождении текста, наблюдений М. Н. Сперанского о том, что апокриф был в руках Пахомия Логофета уже до 1443 г.,<sup>19</sup> что никаких переводов новгородских еретиков XV в. не существует, что никаких черт новгородской речи в этом произведении не обнаруживается.

<sup>15</sup> Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. С. 189.

<sup>16</sup> См., например, работу, на которую ссылается и сам Фр. Томсон: Hösche E. Griechischkenntnis im Alten Russland // Serta Slavica in memoriam A. Schmaus. München, 1971. S. 250—260.

<sup>17</sup> Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Собр. соч. Сер. 3. Пг.; Л., 1921—1930. Т. 1, вып. 1—2.

<sup>18</sup> Tourdeanu E. La Chronique de Moise en Russe // Revue des études slaves. 1967. Vol. 46. P. 35—64.

<sup>19</sup> Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 142, 145.

Истории Иудейской войны Иосифа Флавия посвящены следующие строки: «Представление о том, что перевод сделан в Киевской Руси, разделяется многими учеными, и действительно, стилистически он отличается от других переводов своей свободой и приемами драматизации изложения. Если рассматривать это как характерный для восточных славян подход к переводу, это будет значить, что других восточнославянских переводов не существовало. Однако не доказано положение о том, что такой перевод является восточнославянским. Многие из якобы восточнославянских лексических элементов известны также южным славянам, другие можно объяснять как поздние вставки особенно ввиду того, что рукописная традиция начинается с XV в.» (С. 340—341).

Нельзя рассчитывать, что такого рода аргументация покажется убедительной такому читателю, который знаком с литературой вопроса. Иудейская война один из немногих текстов, в отношении которого никто и никогда не высказывал иного мнения, кроме того, что перевод выполнен в Древней Руси. Восточнославянский языковой пласт в тексте чрезвычайно обилен, перечень его занимает в исследовании Н. А. Мещерского с. 91—96,<sup>20</sup> многие из восточнославянизмов восходят к архетипу, как это видно по текстологическому исследованию. Для того чтобы объяснить те или иные лингвистические элементы текста как поздние вставки, мало только желания, для этого нужны научные основания. Наконец, и по своей стилистике перевод не является изолированным, сходные приемы отмечены в переводе толкований на Песнь песней.<sup>21</sup>

Заявив о необходимости текстологического исследования как обязательном предварительном условии правильного лингвистического анализа, Фр. Томсон больше уже не обращается к этой мысли. Вот что, например, говорит он о Толковом переводе Песни песней: утверждение, что перевод был сделан в Киевской Руси, «противоречит лингвистическим свидетельствам, которые указывают, что катены были переведены в Болгарии в X веке» (С. 312), при этом следует ссылка на работу Г. Г. Ланта, в которой высказаны такого рода соображения.<sup>22</sup> Смысл критики Г. Г. Ланта сводился к следующему: приведенные в исследовании толкового перевода лингвистические факты не являются достаточным доказательством того, что перевод сделан не в Болгарии, где на протяжении X в. появились толковые переводы большинства других библейских книг. Г. Г. Лант не мог привести *свидетельств* того, что перевод сделан в Болгарии, не выходя за пределы того материала, который приведен в моем исследовании этого толкового перевода, и Г. Г. Лант за пределы этого материала не вышел. Статья его представляет собою только рецензию, она не вводит ни одного нового источника. В своем ответе Г. Г. Ланту я показал, что мои выводы основаны не только на лингвистических данных и не столько на них. Тяжесть доказательства несут: 1) текстологическое исследование, которое с полной надежностью позволяет реконструировать архетип текста XII в., и 2) литературная история текста, которая тесно связана с восточнославянским литературным окружением того же XII в. от Климента Смолятича до Даниила Заточника. Лингвистические данные не противоречат этому выводу, они, однако, *подтверждают* его, поскольку несколько слов с полногласием находилось уже

<sup>20</sup> Мещерский Н. А. История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе М., Л. 1958

<sup>21</sup> Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. С. 171

<sup>22</sup> Lunt H. G. The OCS Song of Songs. One Translation or Two? // Die Welt der Slaven 1985 Bd 30/2 S. 279—318

в архетипе текста.<sup>23</sup> Вероятно, ознакомившись с моими аргументами 1986 г., Фр. Томсон замечает, что они «не согласуются с лингвистическими данными» (С. 312, примеч. 97). Складывается впечатление, что при отсутствии опыта работы с рукописным материалом, при отсутствии навыка в решении текстологических задач Фр. Томсон упоминает о их значимости только понаслышке, но в действительности всерьез к этому не относится. Точно так же, например, он не придает никакого значения текстологическому и историко-литературному исследованию Варлаама и Иоасафа (№ 32),<sup>24</sup> потому что ожидает только лингвистических доказательств. Однако нужно помнить, что славистика не располагает лингвистическими данными, которые могли бы перевесить в споре с текстологией, не вижу возможности сделать исключения в этом случае ни для Г. Г. Ланта, ни для Фр. Томсона. Задача состоит в том, чтобы придать надежность лингвистическому критерию на основе текстологического исследования славянских рукописей. Эта работа находится еще в своем начале.

Нужно прямо сказать, что вовсе не лингвистические основания заставляют нас признавать восточнославянское происхождение за оригинальными текстами, тут доказательной силой обладает, конечно, содержание. Так, в Слове митрополита Илариона диагностирующим пассажем является похвала *кагану Владимиру*, тогда как рассуждение о *законе и благодати* может в принципе иметь и южнославянское происхождение. Восточнославянские лингвистические черты этого Слова совершенно ничтожны, лишь некоторые списки сохранили редкие морфологические приметы восточнославянского происхождения текста, среди них нет ни одной лексемы. Это значит, что восточнославянские по происхождению тексты могут иметь очень мало локальных лингвистических черт, более значимо в них отсутствие определенных указаний на южнославянское происхождение.

Фактически, однако, Фр. Томсон проявляет полное равнодушие и к лингвистическим фактам. Так, он находит возможным утверждать, что Иосиппон переведен в XV в. в Литве (№ 93), что Есфирь переведена в Сербии (№ 1), и т. п. В последнем случае он ссылается по крайней мере на мнение М. Альтбауэра и М. Таубе, которые первоначально действительно держались такой точки зрения,<sup>25</sup> затем М. Таубе присоединился к Г. Г. Ланту и согласился с русским происхождением перевода.<sup>26</sup> Но этого Фр. Томсон предпочел не заметить и приписал Г. Г. Ланту чуждый ему взгляд (С. 309, примеч. 77).

Тезис о том, что лексика текстов заменяется при копировании, Фр. Томсон использует часто и в тех именно случаях, когда присутствие восточнославянских лексем в рукописях не вызывает сомнений (ср. приведенное выше суждение о Иудейской войне). Такими аргументами можно пользоваться лишь в том случае, если они основаны на данных текстологического характера, на литературной истории текста. Иначе они превращаются в универсальную отмычку, становятся жупелом. Действительно, мы сравнительно немало знаем о *стилистических редакциях*, которые сопровождалась значительной сменой лексики и были характерны в основном

<sup>23</sup> Alexeev A A Der Stellenwert der Textologie bei der Erforschung altkirchenslavischer Übersetzungstexte // Ibid 1986 Bd 31/2 S 415—438

<sup>24</sup> Лебедева И Н Повесть о Варлааме и Иоасафе Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв Л, 1985

<sup>25</sup> Altbauer M, Taube M The Slavonic Book of Esther When, Where and from What Language was It Translated? // Harvard Ukrainian Studies 1984 Vol 8, N 3/4 P 304—320

<sup>26</sup> Lunt H G, Taube M Early East Slav Translations from Hebrew? // Russian Linguistics 1988 Vol 12 P 147—188

для текстов оригинального происхождения с *открытой текстологической традицией*. Для подавляющего большинства переводных текстов у славян характерна либо *закрытая текстологическая традиция*, при которой какие бы то ни было перемены проникают в текст только помимо намерений писца, как результат небрежного копирования, либо *контролируемая текстологическая традиция*, для которой характерна переписка по двум-трем оригиналам одновременно, что ведет к лексической и другого рода лингвистической вариантности. И в том и в другом случае замена полнзначных лексем практикуется очень мало. Таким образом, Фр. Томсон переносит на переводные тексты те особенности копирования, которые характерны для *открытой текстологической традиции* и для оригинальной славянской письменности. Сколько-нибудь заметное обновление лексики в переводном тексте является результатом редактуры, которая не может быть проведена без использования оригинала. Таким образом, необходимо считаться с возможностью того, что болгарский по происхождению текст, если в нем заметны лексические русизмы, прошел не только через руки восточнославянских переписчиков, но должен был побывать в руках и у восточнославянских редакторов. Отличить *перевод* от *редактуры* невозможно: в том и другом случае используется иноязычный оригинал и работа носит принципиально тождественный характер. Единственно существующие научные данные об интенсивности лексических замен при переписке и редактировании переводных текстов таковы: при переписке текстов лишь 5% текстовых перестроек приходится на замену одного синонима другим, при редактировании на это уже приходится не менее 10% от общего числа перестроек в тексте.<sup>27</sup>

У этого вопроса есть и другая сторона: качество замен. Сознание языковой нормы существовало у средневековых писателей и переписчиков, это не вызывает сомнений. Для восточнославянских книжников на всем протяжении восточнославянской письменности было характерно стремление использовать южнославянские лингвистические формы как основу письменной-литературной нормы, отступления носили вынужденный характер. К восточнославянским формам *не стремились*, их *терпели* за невозможностью подобрать соответствующую южнославянскую форму. Во всей своей полноте этот вопрос вставал при создании оригинальных произведений и возникал совершенно случайно при копировании южнославянских текстов. В имевших широкое хождение Толковых пророках, списках Иова, Апокалипсиса, Пятикнижия и др. восточнославянское участие обнаруживается только орфографией. Бесконечное разнообразие вариантов в списках Евангелия не позволяет выделить каких-либо «русификаторских» тенденций. Там, где имелись южнославянские образцы, восточнославянские книжники действовали в согласии с этими образцами, например, тексты Борисоглебского цикла сравнительно свободны от русизмов. Где не было южнославянских образцов, обилие русизмов становится особенно заметно, например, в летописи. Следовательно, присутствие восточнославянских лексических элементов в языке переводных текстов не может рассматриваться как что-то совершенно естественное, само собою разумеющееся. Внимательному исследователю оно говорит о том, что текст либо переведен восточными славянами, либо редактировался ими. Например, в Есфири мы видим такие строевые элементы, как *абы*, *ать*, *лапъ* «еще», *чему* «почему», *оуне* «о» (предлог), предположение о том, что их внесли восточнославянские переписчики

<sup>27</sup> Алексеев А. А. Цели и методы текстологического исследования лингвистических источников XI—XVII вв. // Русистика сегодня. М., 1988. С. 205—208.



южнославянского оригинала, совершенно неосновательно (С. 309). Ни в одном уголке славянского мира книжники не занимались сознательной провинциализацией текста. Достаточным свидетельством того служат формы, в каких проявлялось на Руси второе южнославянское влияние.

«Классическим примером» изучения «полной кодикологической и текстологической традиции» служит для Фр. Томсона работа Румяны Павловой, посвященная Пандектам Никона Черногорца (С. 300, 323).<sup>28</sup> Р. Павлова обнаружила два списка Пандект (речь идет о первом, древнем переводе), который мы вслед за И. И. Срезневским считаем восточнославянским), которые при сербской орфографии не знают двух ярких восточнославянизмов — *вѣверица* и *рѣзана*. В результате этого наблюдения Р. Павлова считает возможным с осторожностью говорить о болгарском происхождении текста, сохранившегося в русских и сербских списках. Фр. Томсон в своем энтузиазме придает этому мало обоснованному предположению значение классически стройного доказательства. Однако Р. Павлова оставила без объяснений слишком много вопросов.

Во-первых, вслед за А. И. Соболевским в тексте Пандект Р. Павлова насчитывает 23 слова и выражения, которые признает достоверными восточнославянизмами, это: *гривна*, *жъньчюгъ*, *ларь*, *шелкъ*, *медуша*, *укропъ* и др. Из ее работы, однако, мы ничего не узнаем о том, что случилось с ними в сербских списках.

Во-вторых, почему нужно считать, что слово *мѣдъница*, употребленное в сербском списке на месте слова *вѣверица*, свидетельствует о сербском или болгарском происхождении Пандект? Слово *мѣдъница* хорошо известно восточнославянской письменности, оно встречается в другом месте и в самом тексте Пандект, его употребляет Кирилл Туровский и другие восточнославянские авторы (см. в *Материалах* Срезневского, здесь цитата из Пандект приведена, по всей вероятности, по списку XIV в. собр. Чудова монастыря, № 16, л. 14). На мой взгляд, именно слово *мѣдъница* является вторичным в тексте, ибо оно более нормативно, шире распространено и общезвестно. Напротив, *вѣверица*, будучи локальным провинциализмом, могло быть легко изгнано даже в самой восточнославянской среде. Стоит обратить внимание на чрезвычайную текстовую близость русских списков и сербского списка (несколько пассажей приведено в работе Р. Павловой). Если бы они восходили к общему болгарскому архетипу, их разделяла бы долгая текстовая история и сходство их не было бы столь разительно.

В-третьих, слово *рѣзана* русских списков вовсе не заменяется словом *мѣдъница* в сербском списке, как по ошибке утверждает Р. Павлова (С. 105), а за ней повторяет Фр. Томсон (С. 323, примеч. 169). В действительности в сербском списке на этом месте находится числительное *триста* (см. в публикации текста у Р. Павловой, с. 107). Вполне очевидно, что числительное это никоим образом не могло быть при переписке заменено на *рѣзана*, замена могла идти только в противоположном направлении. Перед нами рационалистическая конъектура по догадке, по общему смыслу, сделанная без обращения к греческому оригиналу, где речь идет о каких-то конкретных денежных единицах типа *νοβίσιος*, *φόλλις*. Еще на одно важное место в тексте, которому не придала значения Р. Павлова (С. 106), любезно указала мне А. А. Пичхадзе. Числительному 20 сербского списка, обозначенному, как обычно, буквой *како* под титлом, в русских списках соответствует написание *десять десять* и оно между тем точно передает греч. *δέκα δέκα*,

<sup>28</sup> Павлова Р. Пандекты Никона Черногорца в славянской письменности // Славянская филология. София, 1988. Т. 19. С. 99—116.

которое читается в списке XIV в. Парижской национальной библиотеки Coislin. 122.<sup>29</sup> Греческое выражение имеет значение «по десять», что отвечает смыслу данного места и чего не передает буквальный славянский перевод. Вот тут мы сталкиваемся с совершенно ясным доказательством того, что текст русских списков первичен по отношению к тексту сербских списков.

Наконец, Фр. Томсон применяет еще один способ аргументации, когда дело касается восточнославянских лексических элементов: их количественную оценку. О тех или иных текстах он говорит, что восточнославянских лексем в них *мало* (это по его каталогу № 5, 14, 15, 16, 21, 23, 29, 48, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 67, 68). Он не разворачивает своей аргументации, но она основана на здравом смысле и потому понятна: чем меньше восточнославянских лексем, тем вероятнее их случайное, т. е. при переписке, проникновение в текст южнославянского происхождения. Однако здравый смысл все же не является единственным способом исследования научных вопросов. Допустим, что этих восточнославянизмов мало. Но на месте каких первичных южнославянских лексем текста они находятся? Такого рода аргументация приобретает известную силу лишь в том случае, если мы можем ответить на этот вопрос, иначе нет смысла ставить под сомнение наблюдаемые факты и противопоставлять им доводы, основанные исключительно на догадках. Как я уже говорил, наличие восточнославянской лексики значимо лишь тогда, когда оно согласуется с историей текста, но в этом случае достаточно одного надежно установленного чтения, чтобы признать достоверным вывод о происхождении текста.

Например, в исследовании истории литургических книг, а именно служебных Триодей, М. А. Момина выделила киевскую редакцию XI в. Ее появление она связывает с деятельностью основателей Печерского монастыря и введением богослужебного устава патриарха Алексея, доставленного в Киев из Студийского монастыря в Константинополе, т. е. с той совокупностью исторических фактов, которым Фр. Томсон не придает никакого значения (см. выше). Редакция эта неизвестна южнославянским по происхождению рукописям, но отразилась в определенной группе русских списков Триоди и засвидетельствована литургическими цитатами в некоторых восточнославянских оригинальных произведениях. Эти историко-литературные и историко-текстологические соображения подкреплены одним лингвистическим аргументом: греч. *βασιλεῖς* переведено в этой редакции славянским *князь* вместо обычного *царь, царь*, как переводили в Болгарии, где слав. *князь* выступало соответствием греч. *ἄρχων*.<sup>30</sup> Эта лингвистическая особенность редакции может быть объяснена только из восточнославянской политической ситуации, где лицо, стоявшее во главе государства, носило титул князя. Таким образом, количество восточнославянизмов само по себе irrelevantно, значимы качество их и текстологически установленная достоверность присутствия в архетипе.

Можно было бы не удивляться тому, что при обширности круга вопросов, затронутых в этой работе Фр. Томсона, не вся аргументация убедительна, однако ее предвзятость, о чем приходится все время говорить, не может остаться незамеченной. Осторожным гипотезам своих единомышленников он придает значение достоверных фактов, что едва ли будет принято ими с благодарностью. Основательные исследования оппонентов он зачеркивает

<sup>29</sup> Эта греческая рукопись использована в «Словаре древнерусского языка (XI—XIV вв.)» для оценки славянского перевода Пандект. См. в списке источников «Словаря» (М., 1988. Т. 1, С. 61).

<sup>30</sup> Момина М. А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг... С. 217.

одной фразой, за что едва ли будет благодарен ему введенный в заблуждение читатель. Невысокий уровень дискуссии ясно говорит о том, что Фр. Томсон руководствуется «не чисто академическими интересами» (использую его собственные слова, с. 299). Попытаемся выяснить их.

*Нынче мода на культурологию.* Мало быть лингвистом, филологом, литературоведом, нужно *объяснять, толковать, интерпретировать* смысл культуры, культурных форм, их историю. Едва ли кому придет в голову в небольшой статье попутно с каким-нибудь специальным вопросом объяснить смысл болгарской, сербской или английской истории и культуры, но уже полтора столетия мало кто отказывает себе в удовольствии походя объяснить русскую культуру и русскую историю. Иногда это делается с применением специального понятийного аппарата, но часто и без него. В своем докладе на съезде славистов в Загребе в 1978 г. Фр. Томсон очень убедительно описал характер переводной литературы у славян: за первые три века славянской письменности была переведена средняя монастырская библиотека.<sup>31</sup> Вывод этот был сделан следующим образом: составлен каталог славянских переводов и сопоставлен затем с каталогом греческой монастырской библиотеки начала XIII в.<sup>32</sup> Если учесть, что над этим вопросом без видимого успеха бились В. М. Истрин, М. Н. Сперанский, И. П. Еремин, Н. А. Мещерский,<sup>33</sup> достижение Фр. Томсона вызывает восхищение. Дело, однако, испорчено тем, что к докладу оказался приделан неожиданный эпилог, в котором русская культура до эпохи Петра объявлена застойной. Возникло даже сомнение в том, понимал ли сам автор значение своей работы. На следующем съезде в Киеве в 1983 г. отсутствие непереведенных греческих источников у восточнославянских авторов Фр. Томсон оценил как свидетельство невежества Киевской Руси, т. е. проявление все той же застойной природы.<sup>34</sup> Очевидно, что этой же цели служит и рецензируемая работа: неаккуратность и беглость аргументации вместе с хлестким публицистическим заголовком ставят под сомнение «академические интересы» автора. Такая «культурология», исполненная профетического пафоса, лишь отрицательным знаком отличается от нескромного патриотического самовосхваления, которого мы были здесь печальными свидетели в середине уходящего столетия.

Культура не может быть определена только по характеру переводов, по их интенсивности. Расцвет оригинальной русской литературы в середине и второй половине прошлого столетия сочетался с отсутствием сколько-нибудь серьезных достижений в деле перевода. Причины ясны: большая часть образованного общества обращалась к оригиналам, в переводах не нуждалась. Но расцвет художественного перевода в XX в. свидетельствует не только о слабом знании иностранных языков в русском обществе после революции, он также отражает новое понимание смысла переводческой работы, места перевода в культуре и литературе, к чему впервые в теоретическом плане было привлечено у нас внимание В. Брюсовым.

<sup>31</sup> Thomson Fr. J. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. Vol. 5. P. 107—139.

<sup>32</sup> Diehl C. Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle // Byzantinische Zeitschrift. 1892. Bd 1. S. 488—526.

<sup>33</sup> См.: Творогов О. В. Свое и чужое: Переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII—XIV веков // РЛ. 1988. № 3. С. 135.

<sup>34</sup> Thomson F. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // Slavica Gandensia. 1983. Vol. 10. P. 65—102.

Расцвет переводческого дела в первой половине X в. в Болгарии не столько зависит от обилия просвещенных билингвов, сколько связан с потребностями организации «национальной» церкви на местном языке. Во всяком случае своим размахом переводческая деятельность в эту первую эпоху превосходит результаты переводчиков в Болгарии в последующие столетия, когда едва ли двуязычных лиц было меньше. Однако и в Болгарии при всем ее превосходстве над Русью в деле перевода с греческого никогда просвещение не зашло так далеко, чтобы возникло светское образование, способное впитать в себя наследие античности и привести к возникновению университетов. Следовательно, мы не можем вместе с Фр. Томсоном придавать столь решающее значение переводческому делу в качестве показателя культурного уровня общества: наличие или отсутствие переводов по существу ничего не меняет. Мы стоим перед бесспорным историческим фактом, что христианская культура Средиземноморья утвердилась у православных славян от Белого (Эгейского) моря на юге до Белого моря на севере в своем монашеском, монастырском варианте, несмотря на то что введением христианства занимались светские власти и можно было бы ожидать иного поворота событий. Я думаю, что виной тому были местные социальные условия. Так, общественное устройство допетровской Руси представляло собою кастовую социальную структуру: положение каждого члена общества было определено его рождением и не могло быть изменено. Сообщение летописи о неудачной попытке Владимира Святого организовать на Руси светские школы мне кажется достоверным: *нарочитая чадь* не хотела, поступая в школы, переходить в церковную юрисдикцию и терять свое феодальное достоинство. Из-за отсутствия свободных лиц, не включенных в систему каст, священство у славян наследовалось по рождению, став новой разновидностью жречества. Очень скоро, однако, церковь сформировала своего рода бессловное общество, принимая к себе *изгоев* из всех каст от князя до холопа, социальной и экономической базой этого бессловного общества и стали монастыри. Этим объясняется обилие среди древнерусских авторов-монахов людей аристократического происхождения. За пределами церкви вплоть до XVII в., до образования приказного сословия, не было свободных людей, способных посвятить себя культурной работе.<sup>35</sup>

Бесспорным фактом является интенсивность оригинальной литературной деятельности у восточных славян уже в киевскую эпоху. Следовательно, нельзя делать какие бы то ни было окончательные выводы о характере культуры лишь на основе тех сведений, которыми располагает историк славянской переводной письменности. Оценивая место переводной письменности в культуре восточных славян, мы конечно отдаем себе отчет в том, что христианская религиозная практика и христианская духовная жизнь были основаны на текстах переводного происхождения, что в объеме рукописного наследия количественно преобладали именно переводные тексты, что почти все необходимые тексты появились у славян еще в X в. до крещения Руси, что все эти тексты, за малым исключением, не только попали на Русь, но и сохранились здесь, что здесь, на Руси, они представляли

<sup>35</sup> Эти суждения опираются прежде всего на работы В. О. Ключевского, сжатое изложение его историко-социологических идѣй дано в спецкурсе «История сословий в России». См.: Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 6. С. 223—391. В свете изложенного нельзя согласиться и с Д. М. Буланиным, когда в своей книге «Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв.» (München, 1991) отсутствие школ у славян он объясняет их нежеланием принять вместе с византийской школой и античное язычество. Примеры сохранения старого славянского язычества после принятия христианства, равно как усвоения язычества из Средиземноморья в эту же эпоху, слишком многочисленны.

собой образцы для оригинального литературного творчества, т. е. формировали верхнюю часть пирамиды литературных жанров. Но серьезной потребности в новых переводах не было: для отправления церковного богослужения и соблюдения канонического права было вполне достаточно тех источников, которыми Древняя Русь уже располагала, для организации светского образования социальные условия отсутствовали вплоть до XVIII в. Стоит, однако, заметить, что переводы с европейских языков были на Руси более многочисленны, чем переводы с греческого,<sup>36</sup> следовательно, в них ощущалось больше потребности. Русь была не только частью Византии, но и частью Европы.<sup>37</sup>

Стремление оценить восточнославянскую культуру исключительно через переводы с греческого говорит о том, что Фр. Томсон стоит в этом случае на позиции византиниста, для которого Русь не имеет самостоятельного культурного интереса, но является только частью византийского «содружества наций», северной окраиной Византийской империи. Такой взгляд и такой подход возможны и допустимы, но нужно отдавать себе отчет в этом и не возбуждать таких вопросов, которые не могут быть правильно решены с данной позиции.

Аргументация Фр. Томсона страдает также хронологической небрежностью. В основном он оперирует сведениями о письменности XI—XIII вв., но распространяет выводы на все последующее время вплоть до эпохи Петра. Не будет новостью сказать, что эти два периода обладают историческим и культурным своеобразием, даже совпадающие их черты могут иметь разное происхождение и разный смысл. Для истории культуры и письменности период домонгольский является в большой степени общеславянским; в период московский проявляются новые черты, из которых две кажутся особенно важными в данном случае: развитие письменности в больших монастырях и активные поиски культурного взаимодействия с западными соседями. Этот хронологический диссонанс между материалом и основанными на нем выводами еще резче прозвучал в недавней статье В. Р. Федера, которая тоже ищет ответа на поставленный в 1962 г. Георгием Флоровским вопрос о причинах «интеллектуального молчания» Древней Руси.<sup>38</sup> В. Р. Федер делает обзор нескольких сборников древнего периода (Изборники 1073 и 1076 гг., Q.п.1.18 и Троицк. 12, XIII в., а также вскользь упоминает несколько других не позднее XIII в.) и обнаруживает черты случайности и хаотичности в их тематической организации. Это позволяет ему говорить о «поэтике хаоса» в литературе Древней Руси во всю допетровскую эпоху.<sup>39</sup> Между тем большая часть привлеченного материала является южнославянской по своему происхождению, она лишь сохранилась

<sup>36</sup> См.: Соболевский А. И. Переводная литература московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903.

<sup>37</sup> Такого рода суждение Фр. Томсон высказал в своей недавней работе, посвященной культурной оценке переводов, выполненных в Московской Руси XV—XVII вв. См.: Thomson F. J. *The Corpus of Slavonic Translation Available in Muscovy: The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993. P. 179—214.* Впрочем, суждение это вновь преподнесено как сенсация и как обличение то ли Руси, не сохранившей верности византийскому христианству, то ли славянофильствующих коллег, закрывающих на этот факт глаза.

<sup>38</sup> Florovsky G. *The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review. 1962. Vol. 21. P. 1—15.*

<sup>39</sup> Veder W. R. *Old Russian «Intellectual Silence» Reconsidered // Medieval Russian Culture. University of California Press, 1994. Vol. 2. P. 18—28.*

в русских копиях; с другой стороны, ряд четых сборников XV—XVI вв. из Кирилло-Белозерского, Иосифо-Волоколамского, Соловецкого монастырей, сборники Ермолая-Еразма, Матфея Десятого демонстрируют аккуратный и сознательный подбор материалов переводного характера, да и от более ранней эпохи сохранились такие тщательно составленные компиляции, как Толковая паляя, Иудейский и Еллинский хронографы, не говоря о летописных сводах. Странно, что приходится напоминать такого рода общеизвестные факты. Они не привлекали внимания Г. Флоровского, и конечно его предстваления о средневековой культуре нужно признать дилетантскими (как раз Фр. Томсон обратил на это внимание в своем удачном докладе на съезде славистов в Братиславе в сентябре 1993 г.).

В заключение я бы хотел подвести позитивный итог по вопросу о критериях, которыми следует руководствоваться при выявлении восточнославянских переводов с греческого от первоначальной эпохи письменности на Руси.<sup>40</sup>

1) На первом месте безусловно стоит характер рукописных источников. В тех случаях, когда их текстологическое исследование позволяет надежно установить текст архетипа, выводы приобретают высокую степень достоверности. Но когда этого нет, нужно обращать внимание на следующие обстоятельства.

Преобладание в рукописной традиции восточнославянских списков при отсутствии или скудости южнославянских источников может быть значимо в том случае, если текст лишен явных черт архаичности. Таково, например, положение дел с библейскими переводами Есфири и Песни песней с толкованиями.

Отсутствие в ранних восточнославянских списках орфографических и иных лингвистических следов южнославянского антиграфа или протографа может быть значимо для поздних по происхождению текстов. Таково, например, положение дел с Толковым евангелием Феофилакта Болгарского: греческий текст создан в конце XI—начале XII в., самый ранний список перевода из коллекции Финляндских отрывков принадлежит XIII в. и является несомненно восточнославянским, он полностью лишен каких бы то ни было признаков южнославянского архетипа или антиграфа в орфографии и грамматике. Между тем в XII в. среднеболгарские лингвистические черты проявляются в текстах, созданных в Болгарии, совершенно отчетливо.

2) Черты литературной истории, свидетельствующие о тесной связи данного текста с восточнославянской оригинальной письменностью, приобретают значимость в том лишь случае, если в рукописной традиции наблюдаются отмеченные выше обстоятельства. Так, исключительно широкому применению Иудейской войны Иосифа Флавия в разного рода хронографических компиляциях у восточных славян противостоит почти полная неизвестность этого произведения южным славянам, при том что самый ранний сербский список Истории 1558 г. восходит к русскому антиграфу.<sup>41</sup> Переводы, изготовленные на Афоне или в Константинополе, уже на ранних этапах своей истории становятся, как правило, общеславянским достоянием,

<sup>40</sup> Ср. отчасти сходный набор критериев для определения времени и места появления текста у О. В. Творогова: Древнерусская книжность XI—XIII веков: (о каталоге памятников) // Духовная культура славянских народов. Л., 1983. С. 13—17.

<sup>41</sup> См.: Дуйчев И. С. Одно неясное место в древнерусском переводе Иосифа Флавия // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 415—423; Ангелов Б. С. Иосиф Флавий в южнославянских литературах // Там же. 1963. Т. 19. С. 255—261; Мулич М. И. Отражение «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия в древней сербской литературе // Там же. 1969. Т. 24. С. 108—111.

какому бы этническому кругу по своему происхождению они ни принадлежали.

3) Лексические восточнославянизмы, надежность которых стоит вне сомнения, не слишком многочисленны. Их употребление ограничено содержанием текста и характером языковой нормы, в соответствии с которой восточнославянские авторы стремились по возможности избегать ярких локальных черт. Поэтому рядом с ними следует принимать во внимание некоторые немногочисленные черты в грамматике (например, продленный имперфект *держажоуть* и т. п.) и фонетику с ее наиболее показательной особенностью — полногласием. Если черты эти обнаруживаются в архетипе, вывод о происхождении текста можно делать уверенно.

Церковнославянские тексты, созданные на Руси, опирались на южнославянские образцы и модели, их лингвистическую основу составляют общеславянские и южнославянские языковые элементы. Вместе с цитатами в них могли проникать также довольно редкие южнославянизмы, так что источниковедческий анализ текста должен предшествовать лингвистическому.

4) Стилистика переводного текста тождественна манере перевода. Для хороших восточнославянских переводов характерно, по данным научной литературы, свободное обращение с оригиналом, экспрессивное обогащение и драматизация изложения (т. е. разбивка монолога на риторические вопросы и ответы). Для плохих переводов характерны многочисленные ошибки чисто лингвистического происхождения: смешение омографов, слабое владение греческой полисемией, плохое понимание грамматики оригинала. В результате получается славянский текст, который мало доступен пониманию (вообще неудобопонятность текста свидетельствует обычно о том, что это не оригинальное сочинение, а перевод).

5) Исторические свидетельства о происхождении переводного текста крайне редки, так что заслуживают полного внимания. Кроме упомянутого выше свидетельства о Студийском уставе столь же не случайным должно представляться упоминание в Послании Климента Смолятича имени Никиты, епископа Ираклийского, вероятно, как автора комментариев к Григорию Богослову.

Напротив, статья летописи под 1037 г. о школе переводчиков при Ярославе не кажется достоверной, потому что нет ни одного переводного восточнославянского текста, который можно было бы уверенно отнести к первой половине XI в. Несмотря на то что рукописи, доставленные из Преслава в Киев, являлись, вне всякого сомнения, собственностью великого князя, вся литературная работа проводилась в Печерском монастыре. Участие в ней болгарских писателей, знатоков греческого языка, кажется весьма вероятным. Эта школа не пережила на Руси монгольского нашествия. Фактически переводы с греческого были возобновлены лишь Максимом Греком и продолжены в Москве киево-могилянскими учеными в середине XVII столетия.

Перечисленные критерии имеют, так сказать, вероятностный характер, но за отсутствием иных могут оказаться полезны как при исследовании отдельных произведений письменности, так и при обсуждении проблемы о восточнославянских переводах в общем виде. Понятно, что лишь исследование конкретных текстов и накопление положительных результатов позволит уточнить и сами эти критерии и разъяснить вопрос о возможных восточнославянских переводах киевской эпохи. На идеологическом уровне убедительное решение отсутствует.

Addendum. Только что увидело свет исследование Жития Андрея Юродивого, см.: Молдован А. М. 1) Критерии локализации древнеславянских переводов // Славяноведение. 1994. № 2. С. 69—80; 2) Лексика древнеславянского перевода в региональном аспекте. М., 1994. 84 с. Исследование отличается исключительно четкой методикой, безукоризненным исполнением. Доказательство древнерусского происхождения перевода основано на исторических, текстологических и лингвистических данных.

### On Translating Activities in Old Russia (summary)

The article responds to F. J. Thomson's essay «Made in Russia?» (1993) that denies any translating activities in Old Russia. The present author demonstrates two principal defects of this essay: (1) ignorance of the up-to-date theoretical basis of the issue in question and (2) arbitrary interpretation of data. The author sums up criteria determining Old Russian provenance of translated texts.



## МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

Д. С. ЛИХАЧЕВ

### Судьба рукописи Изборника 1073 г. в XIV в.

В древней литературе рукопись и произведение едины. Печатание литературных произведений отрывало текст от бумаги (связь с пергаменом, «кожей», «телятиной» оборвалась уже раньше). В рукописи же каждый текст присущ только ей. Древнерусский текст слит с почерком, с инициалами и заставками, с ошибками переписчика, с «разночтениями», с приписками на полях читателей и владельцев. Эти приписки приобретают иногда особую важность, поэтому-то изучение древней литературы превращается на известном уровне («приземленном» в хорошем смысле этого слова, близком к реальности) в изучение рукописи, несущей на себе текст. Изборник 1073 г. это не Сборник болгарского царя Симеона, который в нем переписан, и не текст одной из последующих рукописей, где он снова трансформирован и «прикреплен» и закреплен в новом материале. Это, пожалуй, особое произведение — всегда индивидуальное. Поэтому переписчик как бы выступает за автора, говорит с читателем, требует от него поправок, осторожности в обращении с рукописью, бережного застегивания ее на застежки, чтобы в рукопись не проникла разъедающая пыль. Переписчик молит читателя о прощении за его описки и просит его молить. Его дело — святое дело, «подвиг» в особом, чисто русском значении этого слова, близкого которому нет ни в одном из европейских языков. Эта «спрессованность» текста, почерка, разночтений, приписок, материала, заставок и инициалов — создает особую атмосферу и особое богатство древней литературы. Чтобы по-настоящему почувствовать текст древнерусского литературного памятника, надо его читать в рукописи. Когда это невозможно (а для большинства читателей это, к сожалению, всегда будет сейчас невозможно), надо себе это представить, представить себе не только текст, но и его судьбу в пергамене или бумаге — с филигранями и разными почерками. Это один из аспектов реальности древнерусской литературы.

Для реконструкции текста сборника болгарского царя Симеона, послужившего протографом для Изборника Святослава 1073 г., необходимо полное текстологическое сличение между собой всех сохранившихся рукописей того же состава и выяснение всех фактов их внешней истории, в первую очередь древнейшей из рукописей — известного Изборника Святослава 1073 г.

До сего времени мы знаем о внешней истории рукописи Изборника 1073 г. только то, что она была найдена К. Ф. Калайдовичем во время

его первой археографической поездки в 1817—1818 гг. в Воскресенском Новоиерусалимском монастыре, куда, как известно, особенно щедро жертвовал древние рукописи патриарх Никон. Однако кое-какие указания на свою судьбу может дать и сама рукопись Изборника 1073 г. На л. 122 об. читается в ней следующая приписка, сделанная почерком, отличным от остальной рукописи: «Благовѣрный и христолюбивый и священный епископъ Дионисий, первое болшимъ бысть долженъ штое».<sup>1</sup>

В наиболее полном и авторитетном описании Изборника 1073 г., сделанном А. Горским и К. Невоструевым, об этой приписке говорится: «Проба пера, сделанная писцом XII или XIII вв.».<sup>2</sup> Прежде всего следует сказать, что перед нами вряд ли «проба пера»: приписка сделана аккуратным почерком; первая буква «Б» выведена инициалом. Рукопись Изборника парадная, и она не могла быть использована для пробы пера писца какой-то другой рукописи. Далее, может быть подвергнуто сомнению утверждение А. Горского и К. Невоструева, что приписка сделана почерком XII—XIII вв. Писец приписки стремился подражать почерку основного текста того же листа. Он сделал контурный инициал «Б», сходный с рисунком концовки на той же странице и с другими «малыми» инициалами рукописи в целом, стремился выдержать размеры столбца, к которому он присоединил свою приписку, и подражал в написании отдельных букв. Именно этим и следует объяснить архаический характер почерка приписки. Тем не менее поздние элементы вкрались в его почерк: в написание омеги, букв «есть», «рцы», «хер» (последние две буквы пишутся с перечеркнутыми мачтами) и некоторых других. Приписка вполне могла быть сделана в XIV или даже в XV в.

Обратимся к анализу приписки по содержанию. Приписка не закончена. Загадочным остается последнее ее слово. Однако то, что в ней имеется, весьма любопытно. Кто этот «христолюбивый и священный» епископ Дионисий, который «болшимъ бысть долженъ»? Из известных нам русских епископов до XV в. включительно единственный Дионисий — это тот самый епископ Дионисий Суздальский и Нижегородский, о котором говорится в другой, более известной приписке к знаменитой Лаврентьевской летописи 1377 г. При этом и в приписке к Изборнику 1073 г., и в приписке к Лаврентьевской летописи 1377 г. одинаково говорится о нем как о «христолюбивом» и «священном».<sup>3</sup>

Дионисий был киево-печерским монахом, затем архимандритом нижегородского Печерского монастыря. После этого он был поставлен епископом Суздаля и энергично добивался в 1377 г. возвращения Суздальской епископии Нижнего и Городца. К этому времени в связи с притязаниями нижегородского князя Дмитрия Константиновича на титул «великого князя» относится, как это показал В. Л. Комарович,<sup>4</sup> написание Лаврентьевской летописи. В 1381 г. Дионисий ездил в Константинополь, где добивался признания Суздальской епархии второй (после Новгородской) архиепископией Руси. К лету 1381 г. Дионисий выслал из Константинополя две иконы Одигитрии для кафедральных соборов Суздаля и Нижнего Новгорода.<sup>5</sup>

В 1382 г. Дионисий с торжеством вернулся из Константинополя, получив архиепископию и вывезя оттуда много церковных ценностей, которые дол-

<sup>1</sup> Привожу текст приписки с раскрытием титлов.

<sup>2</sup> Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел второй. Писания святых отцев. 2. Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859. С. 374.

<sup>3</sup> Лаврентий сообщает в своей приписке, что он пишет «и при епископѣ христолюбивѣмъ священномъ Дионисѣмъ» (см.: ПСРЛ. 2-е изд. Л., 1927. Т. 1, вып. 2. С. 487—488).

<sup>4</sup> История русской литературы. М.; Л., 1945. Т. 2, ч. 1. С. 90—96.

<sup>5</sup> Симеоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 131.

жны были подкрепить авторитет новой русской архиепископии. В летописи сообщалось об этом событии так: «Тое же зимы прииде изъ Царяграда на Русскую землю Дионисий, епископъ Суждальскый, а въ Суждаль приеха мѣсяца генваря въ 6 день и воду крестиль на Богоявление, а исправиль себѣ архиепископью, и благослови его вселенскый патриархъ Ниль и великая съборная апостольская церковь, и весь священскый вселенскый съборъ, повелѣ е зватися и быти архиепископомъ въ Суждаль и въ Нижнемъ Новѣгородѣ и на Городцѣ, и по немъ пребыти сущимъ въ тыхъ дѣлѣхъ такоже и инымъ епископомъ; еще вда ему патриархъ и вселенскый съборъ фелонь съ четырьми кресты, а стихарь съ источнику; еще же вынесе изъ Царягорода и Страсти Спасовы и мощи многихъ святыхъ».<sup>6</sup>

Упомянутые в летописи «Страсти Спасовы» были включены в серебряный реликварий. Этот реликварий был обнаружен московскими воеводами через 18 лет, в 1401 г., замурованным в стене Суздальского собора. Он также заключал надпись с упоминанием Дионисия и великого князя нижегородского Дмитрия Константиновича, по повелению которого и был сделан реликварий «в честь и славу святемъ страстемъ Христовымъ в лѣто 6 ное 8 сотъ 91 е индикта въ 6 тѣ» (т. е. в 1383 г. н. э.).<sup>7</sup>

Все эти иконы, реликварий, мощи святых, книги с надписями на них должны были укрепить церковный авторитет Нижегородской архиепископии, Нижегородского великого княжения, архиепископа Дионисия и его князя Дмитрия Константиновича.

В 1383 г. Дионисий вторично ездил в Константинополь. Из Константинополя Дионисий направился в Киев, но был арестован киевским князем Владимиром Ольгердовичем и умер в 1383 г.

Ко времени управления Дионисием Суздальской и Нижегородской епархиями относится подъем культурной жизни в Нижнем. Князь Дмитрий Константинович строит в Нижнем храмы. В Нижнем работает Феофан Грек. Не случайно, думается, сподвижник Андрея Рублева старец Прохор происходил из нижегородского Городца. Сам Дионисий был высокообразованным человеком, хорошо знал греческий язык. В Константинополе он произвел хорошее впечатление своей образованностью, знанием богословия и церковных канонов.<sup>8</sup> Дионисий был близок с Павлом Высоким, проживавшим в Нижегородском Печерском монастыре и устройшим здесь нечто вроде лекций.<sup>9</sup>

Приписка в Изборнике 1073 г. могла быть сделана во время первой поездки Дионисия в Константинополь в 1381 г. или непосредственно перед ней. Только тогда Дионисий мог быть назван «епископом», а не «архиепископом», каковым он стал по возвращении. Слова «болшимъ бысть должень», очевидно, относились к ясно выраженной цели этой первой поездки в Константинополь: добиться архиепископии для своей епархии и быть признанным архиепископом.

Итак, при епископе Дионисии Изборник Святослава 1073 г. находился в Суздальско-Нижегородской епархии. Едва ли не сам Дионисий, бывший киево-печерским монахом в молодости и знавший киевские книжные ценности, привез его к себе из Киева.

<sup>6</sup> Там же. С. 134.

<sup>7</sup> Реликварий хранился впоследствии в ризнице Благовещенского собора в Московском Кремле. Надпись издана: Орлов А. С. Библиография русских надписей XI—XV вв. М.; Л., 1952. С. 94.

<sup>8</sup> См. об этом: Соколов Пл. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913. С. 520 и др.

<sup>9</sup> Симоновская летопись. С. 134.

С. СЕНДЕРОВИЧ

## Св. Владимир: к мифопоэзису \*

### 1

Канонизация киевского князя Владимира Святославича, крестителя Руси, состоялась, по-видимому, лишь в XIII в.; этому предшествовали не только более ранние попытки,<sup>1</sup> но и процесс мифологизации его фигуры. Под мифологизацией в данном случае я понимаю трактовку его фигуры прежде всего в соответствии с некоторыми сакральными парадигмами, привнесенными в процессе историсофской экзегезы, с которой, во-вторых, смыкаются и некоторые средства фольклорной поэтики. Миф о Владимире Святом сложился вскоре после его смерти, начиная с лет княжения Ярослава Владимировича, скорее, с 40-х гг. XI в., и в основных чертах был завершен до начала правления в Киеве Владимира Мономаха в 1113 г. Об этом свидетельствуют «Слово о Законе и Благодати» (далее — СЗБ) Илариона Киевского и древнейшая восточнославянская летопись, «Повесть временных лет» (далее — ПВЛ).

В мифопоэзисе вообще кардинальную роль играет имя (Лотман и Успенский, 1973).\*\* Зачастую характеристики мифологического персонажа строятся как расширение или подтверждение значения его имени. Имя оказывается концентрированным, фокальным носителем концепции данной фигуры. Об определяющей смысловой роли имени в христианской традиции специально писали П. А. Флоренский (1990) и С. Булгаков (1953). Креститель Руси имел два имени: языческое, славянское, данное ему от рождения, — Владимир и христианское, греческое, данное ему при крещении, — Василий. Оба были не только значимы сами по себе, но их значения активно разрабатывались в ранних текстах. И делалось это в историсофской перспективе: ввиду задачи установления его места в русской истории и самой русской истории — в истории универсальной. Рассмотрение

\* Приношу глубокую благодарность за советы Н. И. Милотенко и Л. С. Чекину.

\*\* Полные библиографические ссылки приведены в конце статьи в алфавитном порядке фамилий или имен авторов.

<sup>1</sup> Дата канонизации св. Владимира нигде не зафиксирована. Историк русской церкви сообщает: «Не знаем, когда именно и как это случилось» (Голубинский, 1901. Т. 1, ч. 1. С. 185). Святым Владимир назван в летописи впервые под 1254 г. (Ипатьевская), о праздновании и памяти ему как святому первый раз упомянуто в 1263 г. (Лаврентьевская летопись). Служба равноапостольному Владимиру впервые встречается в Минее праздничной из Новгородской Софийской библиотеки, датируемой XIII в. (Макарий, 1883. Т. 1. С. 100). Но «Слово и похвала» Илариона Киевского и «Слово» Якова Мниха содержат выражения, которые могут быть истолкованы как указания на более ранние попытки канонизации (Там же. С. 92—93).

ранних мифологизирующих представлений о Владимире проливает свет на смысл и средства ранней русской христианской историософии.

\* \* \*

Стоит обратить особое внимание на то, что ранние русские летописцы, будучи представителями православной церкви и полностью сознавая свою миссию в этом отношении, предпочитали называть русских князей в первых поколениях по крещении их языческими, а не христианскими именами, хотя последние им, как правило, известны. Есть основания полагать, что доступная летописцам значимость славянских имен князей обладала для них высокой ценностью. Ведь создавать историю значило открывать смысл в событиях.

В ПВЛ, в статье 1093 г.,<sup>2</sup> есть такой эпизод. Когда умер киевский князь Всеволод Ярославич, Владимир Всеволодович, вместо того чтобы, как это было принято до того, вступить в борьбу за престол своего отца, неожиданно уступил его двоюродному брату Святополку Изяславичу, отец которого сидел на киевском престоле сразу после смерти Ярослава. Он решил, согласно летописи, сделать так ради мира между князьями — поступок, конечно же, христианский. После чего двоюродные братья собираются на совет, чтобы решить, как им вести себя по отношению к половцам, которые стали серьезной угрозой. Святополк предлагает немедленно выступить в поход против них, Владимир же возражает против похода. И это тот самый Владимир, который позднее становится знаменит своими победами над половцами в походах, которые он дважды затевает вопреки возражениям Святополка. Во всех случаях, впрочем, летопись объясняет его действия интересами мира.

Впрочем, если присмотреться внимательно к тексту, то весь эпизод этого первого совета выглядит как повод (pretext) для замечательной формулы, сохранившейся в различных вариантах во всех редакциях ПВЛ (ПСРЛ. Т. 1. С. 219, л. 73): «Володимеръ хотяше мира, Святополкъ же хотяше ратью».<sup>3</sup> Эта фраза со всей очевидностью построена на соотношении: Володимеръ / миръ, Святополкъ / рать. Разумеется, *-полкъ* (в имени Святополка) и *рать* — это синонимы.<sup>4</sup> Рядом с этим возникает сама по себе не вполне очевидная параллель: Володимеръ — *миръ*.<sup>5</sup> В ряде вариантов, как, например, в Радзивилловской летописи и в списке Московской духовной академии, параллель эта яснее: там имя Мономаха пишется через «и», как это мы делаем сегодня, — Володимеръ, хотя наиболее частое написание в сохранившихся древнейших рукописях находим через «е» или «ѣ»: Во-

<sup>2</sup> Т. е., скорее всего, на той стадии, которая следует за «Начальным сводом», на стадии формирования собственно ПВЛ, которую традиционно связывают с именем Нестора. Существует предположение, что имя Нестора стал носить отстраненный от митрополии и удалившийся в монастырь Иларион (Приселков, 1911 и 1913), гораздо более основательно предположение, что Иларион был среди составителей ПВЛ (Розов, 1974, тут же ссылка на неопубликованные страницы докторской диссертации Д. С. Лихачева).

<sup>3</sup> По Ипатьевской летописи формула имеет следующий вид: «Володимеръ же хотяше мира, Святополкъ же хотя ратью» (ПСРЛ. Т. 2. С. 210, л. 80 об.).

<sup>4</sup> С другой стороны, здесь имеет место поэтическое варьирование: *-полкъ/рать*, а в Ипатьевском варианте есть вспомогательное разнообразие: «Володимеръ хотяше / Святополкъ же хотя».

<sup>5</sup> Д. С. Лихачев как-то заметил склонность авторов ПВЛ к поэтической игре на словах *рать* и *миръ*: «Годно ли ты съ нимъ умирити — умиришися, паки ли рать зачнеши съ нимъ» (Ипатьевская летопись. 1154 г.); «Аще ты ратень — си ратни же, аще ты мирень, а си мирни же» (Лаврентьевская летопись. 1186 г.) (Лихачев, 1950. С. 59). См. также более позднюю повторяющуюся формулу: «Мир стоит до рати, а рать до мира» (1148 и 1151) (Шапов, 1989).

лодимеръ или Володимѣрь, есть даже случай написания Володимѣрь (ПСРЛ. Т. 1, л. 23 об.).<sup>6</sup> Но летописи дошли до нас в рукописях XIV—XV вв. А как раз в наиболее ранних источниках преобладает в этом имени корень *-миръ*: Владимиръ — на монете, отчеканенной при жизни князя (Толстой, 1882); Титмар Мерзебургский (ум. 1018 г.) приводит имя Владимира Святославича в форме *Vlodemir* (*Thietmari chronicon*, VII, 72 — см.: Латиноязычные источники, 1989. С. 61); Володимиръ — в Остромировом евангелии (1056—1057; л. 294<sup>в</sup>), в граффити Софии Киевской, XI—перв. пол. XII в. (Высоцкий, 1976. № 132 и 151), так же в Мстиславовой грамоте 1130, Володимирова — надпись на чаре черниговского князя Владимира Давыдовича (1139—1151) (Толстой, 1882. С. 45). По Преображенскому (1959. Т. 1. С. 125), древняя форма все же Владимиръ, причем корень *-меръ* в этом имени родствен *μῆρος* — 'великий, сильный' (индоевр. варианты: ир. *mag*, *mog*, гал. *magos*, кимр. *shawg*; добавим: араб. *mag* — 'господин'). Таким образом, исконное значение имени Владимир — 'владелец могучий'. Если эта реконструкция и верна, то такое значение не могло быть прозрачно для восточных славян, вероятно перенявших его от болгар, у которых оно было в неполногласной форме 'Владимиръ'.<sup>7</sup> Поэтому на Руси значение его осмысливается заново. К нынешнему дню дошло значение 'владелец мира', которое хотя и похоже на реконструируемое этимологами, тем не менее представляет собой довольно позднее переосмысление второго корня этого имени — *мир*, по значению 'миръ, вселенная', *κόσμος*. Это переосмысление было зафиксировано в написании Владимиръ через *i* десятиричное, которое четко дифференцирует его от этого корня в значении 'покой', которое писалось через *и* восьмеричное. Такое написание этого имени было нормативным до реформы правописания после революции 1917 г. Но это не первоначальная ситуация: в ранний период славянской и русской письменности такой дифференциации не было, было слово *миръ*, которое имело оба значения в зависимости от контекста, орфография его не играла никакой роли. Раннее древнерусское переосмысление имени Владимиръ или даже Володимѣ(е)рь, как то свидетельствует смысловое сближение в рассматриваемой фразе XI в., было другим: оно проходило по значению 'миръ, покой', *εἰρήνη*, *рах*.<sup>8</sup>

Скептик может возразить, что указанная ретимологизация имени Владимир была игрой слов одного из авторов ПВЛ, осуществленной по

<sup>6</sup> Полный список употреблений имени в Лаврентьевской летописи и частичные по другим дает Творогов, 1984.

<sup>7</sup> Предостережением насчет того, насколько недостаточны наши представления, опирающиеся на сохранившиеся рукописи, обычно более поздние, чем эпоха, которую представляют протоипы их текстов, служит следующее обстоятельство. В 1965 г. появилась статья В. Ю. Франчук «До історії імені Володимир» (Франчук, 1965), в которой на основе наиболее ранних сохранившихся рукописей делается вывод, что полногласная форма Володимиръ или Володимѣ(е)рь встречается, начиная с Остромирова евангелия (1056—1057), Мстиславовой грамоты (1130) и надписи на кубке черниговского князя Владимира Давыдовича (1151) и вплоть до Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, из чего делается вывод, что неполногласная форма Владимиръ пришла на Русь только со вторым южнославянским влиянием. Между тем И. И. Толстой привел надпись на монете, отчеканенной при жизни Владимира Святославича, в 1015 г.: «Владимиръ на столѣ а се сребро его» (Толстой, 1882); и это наиболее раннее свидетельство этого имени на Руси.

<sup>8</sup> Не забудем, что Владимир Святой, который отнюдь не отличался миролюбием, сравнивается с библейским Соломоном, *shlomo* (ПСРЛ. Т. 1. С. 78, под 980 г.), имя которого происходит от *shalom* мир, покой', *εἰρήνη*, *рах*, что соответствовало направленности его усилий. Знали ли в Древней Руси значение имени Соломона? Не говорит ли об этом фраза в «Задонщине»: «Русская земля, то ти есть как за Соломономъ царемъ побывала»? Знал ведь Яков Мних, автор «Памяти и похвалы князю Владимиру», что Господь по-еврейски Адонай.

удобному случаю.<sup>9</sup> Есть по крайней мере одно свидетельство, что такое понимание существовало в XI в. до того, как оно отразилось в ПВЛ в статье 1093 г. Титмар Мерзебургский в своей «Хронике» замечает о Владимире Святославиче, крестителе Руси, своем современнике, что его несправедливо называют властителем мира, в смысле 'мирным' — *potestas paci* (Thietmari chronicon, VII, 73: Латиноязычные источники, 1989. С. 62).

\* \* \*

Гораздо раньше, между 1037 и 1050 гг., возможно, в 1049 г. (Розов, 1963), Иларион, будущий митрополит Киевский, написал речь для церковного чтения «Слово о Законе и Благодати», включающее похвалу кн. Владимиру. Здесь он называет его христианским его именем Василий.

Понятна центральная задача Илариона по отношению к Владимиру; он создает портрет Владимира, пользуясь двумя парадигмами: в христианской истории он находит для него парадигму апостола, крестителя целого народа; из еврейской истории он берет и прилагает к Владимиру парадигму праведного царя.

Первая яснее. Похвала Владимиру начинается со сравнения киевского князя с апостолами, учителями, научившими православной вере: «Хвалить же похвальными гласы, римская страна Петра и Паула. има же вѣроваша въ Исуса Христа Сына Божіа. Асіа і Ефесь Патмъ. Іоанна Богословѣца. Индіа Фому. Египеть Марка. вся страны и гради и людіе. чтуть и славятъ. коегождо ихъ учителя. иже научиша я православнѣи вѣрѣ. похвалимъ же и мы. по силѣ нашей. малыими похвалами. великаа и дивнаа сътворишаго. нашего учителя и наставника. великааго кагана. наша земли Володимера» (Молдован, 1984. С-591, 184 б).

Владимир не только сравнивается с апостолами, но и прямо называется апостолом: «Радуися въ владыкахъ апостоле» (Там же. 193 б), — обращается к нему Иларион. Мало того, его подвиг выше апостольских — это чудо: прямые ученики Иисуса Христа видели его и передавали то, чему научены, Владимир же не видел Иисуса и своим умом принял его учение: «По истинѣ бысть на тебѣ блаженство Господа Исуса реченое къ Фомѣ. блажени не видѣвше и вѣровавше» (Там же. 188 а). Это и есть «дивно чудо» (Там же. 188 б—189 а). С такой позиции вскоре в ПВЛ начнет складываться концепция Святой Руси.

Если в качестве апостола Русской земли Владимир относится к ряду апостолов, учеников Иисуса, хотя бы и превосходя их, то в его портрете, начертанном Иларионом, есть еще одно измерение, в котором он полностью отличается от апостолов: Владимир происходит из рода могучих властителей и сам могучий властитель. Это обстоятельство заявлено сразу же вслед за тем, как только введено упоминание об апостолах (Там же. 184 б, 185 а). Именно в зените его правления снизошла на него благодать божественного посещения, подобно тому, как это бывало с ветхозаветными пророками, среди которых были и цари-пророки: «И единоподержецъ бывъ земли своеи, покоривъ подъ ся окружня страны. овы миромъ, а непокоривыа мечемъ. и тако ему въ дѣни свои. живуцю. и землю свою пасуцю правдою. мужьствомъ же и смысломъ. приде на нь посѣщеніе Вышняго. призрѣ на нь всемиловитое око благааго Бога» (Там же. 185 а—185 б).

<sup>9</sup> У автора этой статьи был случай показать, что в рамках ПВЛ понимание имени Владимир как 'властитель мирный' не ограничивается данным эпизодом, но относится к концептуальному и риторическому ядру доминирующей историософской концепции (Сендерович, 1994).

Это важное обстоятельство, что Владимир не только апостол земли Русской, но и царь, причем царь праведный: «И землю свою пасущу правдою. мужствомъ же и смысломъ». Это, по всей видимости, объяснение того, почему на него пало божественное избранничество.

Соединение апостольской и княжеской функций подчеркивается на протяжении всей похвалы. На том и основана полнота его успеха в деле крещения Руси: «И не бы ни единого ж противящася благочестному его повелѣнїю. да аще кто и не любовїю. нъ страхом повелѣвшааго крещаахуса. понеже бѣ благовѣріе его съ властію съпряжено» (Там же. 186 б).

Сочетание власти с благоверием имеет прецедент в христианской истории в лице императора Константина, и Иларион не упускает случая сравнить Владимира с ним в этом отношении по исторической роли, уму и христолюбию (Там же. 197 а). Он извлекает из этого сравнения очень сильный эффект: подобно тому, как Константин с матерью своей Еленой перенес крест<sup>10</sup> из Иерусалима в Константинополь и тем самым сделал его новым Иерусалимом, так Владимир со своей бабкой Ольгой<sup>11</sup> перенес крест (в переносном уже смысле) из нового Иерусалима в Киев. Таким образом Киев обращается в третий Иерусалим. Это первый шаг к концепции Святой Руси. Сравнивает Иларион Владимира с Константином и в том, что греческий царь чтит служителей церкви и с ними держал совет. Тем более заметно, что Иларион не называет Константина греческим апостолом. А вслед за сравнением с Константином идет сравнение Владимира с царем Давидом (Там же. 192 а). Как и положено в христианской экзегезе, христианский персонаж должен — по типологическому принципу — иметь своим предтечей ветхозаветного.

Очевидно, что сравнение с Константином и Давидом идет по другой линии, чем сравнение с апостолами: это линия святых царей. Иларион хорошо знал, что линия святых царей начинается в Библии Мельхиседеком: каждый православный священник поставляется по чину Мельхиседека. Такова формула поставления на священство.<sup>12</sup> Но значение Мельхиседека этим не исчерпывается: он также служит и прототипом, первообразом всякого праведного царя. О значении Мельхиседека — его имени и титула — Иларион знал из Послания ап. Павла к евреям, которое читается в церкви в цикле литургических чтений:<sup>13</sup> «Се бо Мелхиседекъ. царь Салимскы. иереи Бога Вышнѣго. еже срѣтъ Авраама. възвращающася от сѣчѣ царска. и благослови его. Ему же и десятну. от всѣхъ отдѣли Авраамъ. Пръвое же убо сказаемъ царь правдѣ. потомъ царь Салимскаі. еже есть царь миру» (Евр. 7: 1—2. Цит. Карпинский Апостол XIII в. по: Амфилохий, 1886. Т. 2, ч. 2. С. 608—609).<sup>14</sup>

Здесь все очень важно. Имя Мельхиседек, как это расшифровано апостолом, по-еврейски значит «царь праведный» (*мелех цадек*). А затем Павел расшифровывает еврейское значение выражения «царь Селима», «т. е. царь мира». Славянское слово *миръ* было с самого начала христианской письменности двузначно: оно означало мир в значении 'вселенная, космос' и в

<sup>10</sup> Имеется в виду найденный Еленой, согласно ее житию, крест, на котором был распят Иисус Христос.

<sup>11</sup> Еленой в крещении.

<sup>12</sup> Формула эта заимствована из Псалма 109, 4.

<sup>13</sup> Павел вообще представляет собой важнейший адрес Иларионовых подтекстов.

<sup>14</sup> Читается на литургии на 28-й неделе чтений второго круга (т. е. по Пятидесятнице), в четверг. В лучших греческих текстах, к сожалению, отраженных только в поздних переводах, значение имени Мельхиседека (стих 2) объясняется с полной рефлексией: πρῶτον μὲν ἐπισημαίνοντος 'прежде всего по знаменованию имени' (Гудспид, 1954. С. 888).



значении, противоположном войне, — 'покой'. Еврейское *шалом* (откуда Салим, как и имя царя Соломона) означает мир во втором смысле. И греческий текст послания не оставляет в этом сомнения: греческая расшифровка Βασιλεὺς Εἰρήνης в отличие от славянской однозначна. Здесь уместно вспомнить, что даже самый скептический среди современных исследователей ранней русской письменности считает, что Иларион представляет собой единственное исключение среди ранних русских авторов в том смысле, что есть основания полагать, что он знал греческий и читал отцов церкви по-гречески (Томсон, 1983). Вывод этот относится к предполагаемому знанию Иларионом святоотеческой литературы, не переведенной на славянский; предположение же, что Иларион читал греческий «Апостол», гораздо скромнее. Но и без этого допущения понимание Иларионом значения еврейского слова, приведенного в послании и однозначно переведенного на греческий, не должно вызывать удивления даже в отношении лиц, не знавших греческого, так как в Киеве было у кого справиться: греки в Киеве были постоянно.

Есть у нас и другое основание полагать, что значение имени Мельхиседека, царя Селима, было в полной мере известно Илариону. В Хронике Георгия Амартола, самом влиятельном историческом тексте в Древней Руси, известном в Киеве с XI в. и сильно отразившемся в ПВЛ, Мельхиседеку уделяется исключительно большое место. В Бытии ему уделено всего три стиха (14: 18—20), в Послании к евреям он упомянут также в нескольких стихах (гл. 5 и 7), Амартол же уделяет ему несколько страниц (54 в—55 г Троицкого списка, здесь и дальше цит. по изд.: Истрин, 1920. Т. 1. С. 85—88). Здесь в исключительно репетитивном стиле, подчеркивающим важность предмета, несколько раз подряд, каждый раз с добавлением новых деталей и нюансов, сообщается значимость этой фигуры. Здесь несколько раз повторяется и значимость имени царь Селима: 1. он «цесарь Салимль, еже сказаемо цесарь миру» (54 г); 2. вводится легенда о том, что он создал «градъ на горѣ Сионъ и нарече его Салимъ, иже сказаемо миръ градъ» (55 а); 3. по пресечении крамолы, т. е. после победы Авраама над соседними царями, иначе говоря, по водворении мира, он превращает город, называвшийся Иевусъ, в город Салимъ, «еже есть сказаемо миръ» (55 в); 4. наконец, впоследствии этот город становится Иерусалимом, «Иерусалимъ бо истолкуеться гора мира, его же ради и Мельхиседекъ цесарь миру нарицаеться» (Там же).<sup>15</sup> В этом контексте не остается сомнения в том, что слово *миръ* здесь употребляется в значении 'покой'. Это значение проведено так настойчиво, что оно не может пройти мимо читателя незамеченным.

Пусть косвенным — это более поздний источник — свидетельством знания в Древней Руси значения имени Соломон является Словарь «жидовьскаго языка» в Кормчей Новгородской (1280 и сер. XIV в.), где говорится: «речь жидовьскаго языка преложена на рускую. не розумно. на розумъ и въ Евангелихъ и въ Апостолехъ. и въ Псалтыри. и въ Пармиѣ и въ прочихъ книгахъ. ... жд. Соломонъ. рс. миръ» (ГИМ, Син. 132, л. 613).

Интересно также заметить, что, сказав сначала в соответствии с текстом Павла, что Мельхиседек «безотца безъматере неродословимъ» (54 г), Амартол вслед за тем приводит апокрифические сведения о том, что он происходит из рода Сидова, который вышел из Египта и воцарился в Ханаане. Тем самым он разъясняет, что дело совсем не в том, что его родители неизвестны или незнатны: «такое бо глаголетъ великыи Кюриль: неродословень наречень

<sup>15</sup> Источником для этого Амартолу должен был служить Иосиф Флавий: «Иудейские древности», 1, 10, 2.

бысть же от рода Аврамля быщю ни Моисиемь родословень весма, бысть же от Хананѡва рода...» (55 а). И далее подробно разъясняется со ссылками на Марка и Златоуста, что праведность и целомудрие важнее рода. Все это развитие идеи Павла о том, что Мельхиседек сподобился священства не по закону наследственному, закону левитов (Евр. 7: 11). Не забудем, что история Мельхиседека нужна Павлу для иллюстрации идеи о необходимости перемены закона (Евр. 7: 12). Эта идея по аналогии вписывается в интересы начинателя русской историософии: он тоже говорит о перемене закона и о новой, священной роли, которую должны играть недавние языческие правители.

В этой связи уместно вспомнить о рассмотренном выше эпизоде из ПВЛ, где со всей очевидностью имя Владимир истолковано как 'властитель мирный'. Такая интерпретация, разумеется, не могла возникнуть спонтанно — тут нужна была соответствующая установка сознания. Вполне вероятно, что она проистекала из того же источника — понимания Владимира как праведного царя по типу Мельхиседека, который был царем Селима, или Салима, т. е. 'царем мирным'. Заметим, что Иларион называет Владимира не этим его языческим именем, которым, однако, пользуется и которое обыгрывает летописец, а его христианским именем Василий, которое также небезразлично семантически, ибо по-гречески означает 'царь', что в библейском и византийском контекстах уже само по себе несет сакральные ассоциации.<sup>16</sup> Βασιλεὺς Εἰρηνῆς назван Мельхиседек у Павла.

Повторяю, Иларион не мог не знать, что родословная праведных царей идет от Мельхиседека — это азбучная истина. Поэтому, раз уж он говорит о праведном царе, эта парадигма должна была управлять его мышлением на данную тему. При этом вполне понятно, почему, сравнивая Владимира с Константином и Давидом, Иларион не идет дальше, не сравнивает его с Мельхиседеком. Иларион не мог прямо сравнить Владимира с Мельхиседеком, ибо тот считается в христианской традиции царем-священником. Согласно той же главе из Павлова послания, Иисус был священником по подобию Мельхиседека (7: 13—15). Тем не менее именно Мельхиседек был прообразом всех праведных царей. Сближение царя и первосвященника в византийской традиции чрезвычайно сильно, хотя и связано с рядом противоречий и недоговоренностей. Византийский *василевс* считался особой священной. Он и совершал некоторые обряды по примеру Христа. Так, например, на Пасху он омывал ноги двенадцати нищим. В свою очередь иконография Христа была в значительной степени определена царским его достоинством в качестве Царя Иудейского и византийским царским ритуалом: он изображался сидящим на царском троне со знаками царской власти в руках и т. п. И вообще в византийской традиции идея святости и идея царственности сближаются, где это только возможно. Свидетельство тому сохранили иконы: великомученический венец изображался в точности как царский. И как не может Иларион прямо сравнить Владимира с Мельхиседеком, хотя и имеет в виду его в качестве прототипа, так же точно не может он назвать Владимира царем, хотя сравнивает его с Константином и Давидом, о которых он знает, что они цари (Молдован, 1984. С-591, 191 а). Он может, в согласии с Библией, назвать царем Навуходоносора (Там же. 189 б), но на Руси царь один — Христос (Там

<sup>16</sup> «...автор Слова выражается так: „имя примѣ въчно и именито въ роды и роды Василий“. В словах этих следует, кажется, видеть намек на греческое значение слова Василий (Βασιλεὺς)...» (Жданов, 1904. Т. 1. С. 16).

же. 191 а). Это знак Святой Земли. Желая выделить Владимира среди князей его рода и причисляя его фактически к праведным царям,<sup>17</sup> но не имея возможности назвать его царем, Иларион называет его *каганом*.<sup>18</sup>

Эта картина не содержит логической четкости, и ошибочно было бы в соответствии с нормами современного мышления искать логической однозначности в картине мышления Илариона. Мышление средневекового христианского теолога не логическое, а аналогическое: аналогии же по своей природе не выдерживают логической проверки: они правомерны, только будучи проводимы до определенной степени. Любая аналогия, проведенная полно, приводит к абсурду. Средневековая христианская экзегеза — в приложении к текстам и к фактам реальности — требовала известной осторожности. Святые мученики рассматривались как подражатели Христу (как то утверждается в трактате Фомы Кемпийского «О подражании Христу»), но не могли с ним сравниваться. Иногда важны были знаки расподобления; так, ап. Петр, согласно апокрифическому житию, был распят, подобно Христу, но в противоположность ему — вниз головой (Франко, 1902. Т. 3. С. 26). Сознывая недопустимость последнего шага на пути отождествления Владимира с Мельхиседеком, Иларион, по-видимому, все же руководствовался прототипом Мельхиседека, ибо он явно и в развернутой форме трактует Владимира как праведного царя (*мелех цадек*), как Давида и Константина, которые были новыми воплощениями Мельхиседека.

Концепция Мельхиседека в 7-й гл. Павлова Послания к евреям имеет прямое отношение и к основной историософской концепции СЗБ. В СЗБ развивается представление о Руси как земле, не находящейся в прямой преемственной связи с учительной деятельностью Христа и его прямых учеников, но ставшей Святой Землей по другому принципу — по принципу дарованной благодати. Первым прототипом такого негенеалогического получения священной миссии является как раз Мельхиседек. И именно этой теме посвящена гл. 7 Послания к евреям. Здесь говорится о том, что Мельхиседек стал священником не по закону левитов, закону наследственному, а в силу благодати. Здесь как раз противопоставлены понятия закона и благодати. На греческом языке здесь так говорится о Мельхиседеке: Βασιλεὺς Εἰρηνῆς, ἄτατορ, ἄμητορ, ἀγενεαλογητός — «царь мирный, без отца, без матери, без родословия» (7: 3). Речь идет, разумеется, не о царском родословии — в качестве царя Мельхиседек был родовит, а об отсутствии родословия в отношении его иератической миссии, что делало его исключением из левитического закона, согласно которому священство передается по наследству. Такова же и Русь среди христианских народов, по Илариону.

\* \* \*

Итак, можно констатировать концептуальную смежность двух важнейших текстов, принадлежащих эпохе сложения мифа о Владимире Святом. Интерпретация этого имени в ПВЛ в качестве 'владельца мирного' становится лучше понятной с точки зрения экзегезы СЗБ, согласно которой он предстает как царь праведный, и наоборот, трактовка Владимира в

<sup>17</sup> У некоторых исследователей вообще создается впечатление, что в ранних русских текстах слово *царь* зарезервировано для праведного религиозного правителя (Водов, 1978; частные наблюдения: Шевченко, 1954 и 1978).

<sup>18</sup> Это, разумеется, не единственная причина. Не менее важны культурно-историческое и династическо-юридическое измерение проблемы в рамках той же историософской перспективы.

качестве праведного царя, чьим прототипом был царь Селима, 'царь мирный', подготавливает почву для интерпретации этого имени, на этот раз уже в приложении к его внуку, в ПвЛ. Перенос значения имени святого на другого носителя того же имени — явление закономерное, ибо имя в христианской традиции определяет тип. Причем свойства типа выводятся не из личности данного конкретного святого, а, наоборот, имя определяет и характер святого, и тип, им воплощаемый (Флоренский, 1990).<sup>19</sup>

Кстати, сближение Владимира с Мельхиседеком, царем праведным и кротким, прообразом Христа, вероятно, имело не только место, но и распространение: не об этом ли свидетельствует поразительная в героическом контексте — с историческими фактами никак не увязывающаяся — непомерная кротость Владимира Красного Солнышка в древнейших былинах, естественном хранилище мифологических формул?

## 2

В ПвЛ фигура киевского князя Владимира Святославича, крестителя Руси, имеет своеобразный, четко различимый контур, который определяет его как святого. Тогда как большинство святых принадлежит к определенным категориям, в каждой из которых насчитывается множество или хотя бы несколько подобных же фигур, св. Владимир — фигура среди святых князей уникальная. Своеобразная характерность контура этой фигуры основана на контрасте: это язычник, ставший христианином и праведником; «невеглас», получивший откровение и оказавшийся равноапостольным просветителем Руси; но, пожалуй, самый крупный и всеобъемлющий контраст составляет то, что он — великий грешник, ставший в силу чудесного преображения великим святым. Именно на этом строится повествование ПвЛ о нем.

И все же Владимир не представляет собой исключения: любой святой должен иметь свой прототип. Согласно принципу типологии, каждый великий деятель христианской истории имеет своим типом деятеля ветхозаветной истории. Задача описания киевских князей в качестве исторических личностей решалась посредством сопоставления их со святыми царями Израиля, Давидом и Соломоном. Именно так поступает автор «Похвалы кагану нашему Володимеру», которая примыкает к СЗБ или является его частью: князь Владимир и его сын Ярослав сравниваются, соответственно, с Давидом и его сыном Соломоном (Молдован, 1984. С-591, 192 а).<sup>20</sup> Но вот в ПвЛ оба первых киевских христианских князя — Владимир и его сын Ярослав — сравниваются с Соломоном.<sup>21</sup> Почему так? Да потому, что не Давид, а Соломон (1 Цар. 11)<sup>22</sup> оказался подходящей фигурой для сравнения с ним Владимира. И это говорит о том, что эти сравнения, вытекающие из типологии, традиционного византийского принципа экзегезы, делаются первыми киевскими историографами не в порядке орнаментально-

<sup>19</sup> «По имени житие» — стереотипная формула житий; по имени — житие, а не имя по житию. Имя оценивается Церковью, а за нею — и всем православным народом, как *тип*, как духовная конкретная норма личностного бытия, как *идея*, а святой — как наилучший ее выразитель, свое эмпирическое существование сделавший прозрачным так, что через него нам светит благороднейший свет данного имени. ...имя — онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой, — второе. ....Достоинно имени пожил еси... «Георгие», — воспевается Святому» (Флоренский, 1990. С. 367—368).

<sup>20</sup> Все дальнейшие ссылки на это текст даются по этому же изданию и этому списку.

<sup>21</sup> От Соломона Ярослав перенимает кличку Мудрого (натуралистические объяснения этого прозвища неверны).

<sup>22</sup> Пересказ у Амартола: 95 а и след. (Истрин, 1920).

риторических приемов, не для украшения речи, а ввиду смысловой задачи, которую они решали: задачи осмысления событий киевской жизни в качестве исторических. Это становится еще яснее, если обратить внимание на то, что сравнение Владимира с Соломоном идет гораздо дальше того, что предусмотрено принципом типологии: наряду со сравнением здесь имеется и противопоставление. Вот как проводится сравнение: «Бѣ же Володимерь побѣженъ похотью женскою, и быша ему водимыя: Рогнѣдъ, юже посади на Лыбеди..., от неяже роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярослава, Всеволода, а 2 дщери; от грекинѣ — Святополка; от чехинѣ — Вышеслава; а от другоѣ — Святослава и Мьстислава; а от болгарыни — Бориса и Глеба; а наложницъ бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣльгородѣ, а 200 на Берестов... И бѣ несуть блуда, приводя къ собѣ мужьски жены и дѣвицѣ растыля. Бѣ бо женолюбещъ, якоже Соломан: бѣ бо, рече, у Соломана жень 700, а наложницъ 300» (ПСРЛ. Т. 1. 980 г.).

Сопоставление это, однако, перевернуто к вѣщей славе Владимира — в продолжение цитированного места читаем: «Мудрѣ же бѣ [Соломон], а наконец погиге; се же [Владимир] бѣ невѣголось, а наконец обрѣте спасенье» (Там же). Итак, оба — Соломон и Владимир — святые правители и оба великие грешники, но первый прошел путь от святости к гибели, второй же, наоборот, от греховности к спасению. Греховность Владимира обусловлена его рождением в язычестве, личный же выбор привел его в христианство.

Разумеется, фигура великого грешника, обернувшегося великим святым, не была выдумана авторами ПВЛ. Им и не подобало выдумывать типы. Средневековое сознание черпает свою силу из авторитетных источников. Смысл и есть то, что получено из авторитетного источника. Средневековый мыслитель мыслит типами и парадигмами, осмысленными и освященными традицией. Его задача — найти подходящий к случаю тип или парадигму. Это не всегда обозначено на поверхности, тем не менее это всегда так, и мы не поймем средневекового автора, пока не найдем типы и парадигмы, которым он следует. Впрочем, следование образцам не означает отсутствия творческого элемента: он заключается как раз в том, как данный автор пользуется тем, что дает ему традиция, а также тем, насколько глубокоую перспективу создает его выбор для понимания его прямого предмета.

В христианской традиции существовала парадигма для фигуры великого грешника, обернувшегося великим святым. Но это была не ветхозаветная, а новозаветная парадигма. Она представлена историей апостола Павла, который был изначально Савлом, жестоким гонителем христиан. Обращение Савла в Павла — это формула, которая приобрела proverbialный характер в христианской традиции на чисто именном уровне и не нуждается в упоминании характеристик.

Иметь в виду эту парадигму важно не только в плане культурной археологии, но и для понимания мысли первых киевских историографов, создававших миф о св. Владимире. Уместность уподобления Владимира Павлу заключалась в том, что среди всех апостолов Павел был «апостолом язычников» (Деян. 22: 21; Рим. 11: 13) и считался великим учителем (поскольку большая часть апостольских посланий и значительная часть Деяний принадлежит ему, т. е. он — главный протагонист книги Апостол, которая была одной из двух основных священных книг на Руси наряду с Евангелием). Здесь мы должны обратиться к Илариону, или автору СЗБ (включая «Похвалу кагану нашему Володимеру»), потому что он рисует фигуру Владимира именно в качестве апостола Руси и в качестве учителя. Оба эти понятия прямо употребляются в тексте: «Радуися въ владыкахъ апостоле» (193 б), — обращается Иларион к Владимиру; он прославляет и хвалит

«нашего учителя и наставника. великааго кагана. наша земли Володимера» (184 б), и снова обращается к нему: «учителю нашъ» (188 а), задав вопрос, как назвать его.

Следует помнить, что Павел был особо ценим в кирилло-мефодиевской традиции, о чем говорят первые церковнославянские службы Кириллу и Мефодию, где каждый из них сравнивается именно с Павлом (Моравские источники, 1967. Т. 2. С. 330). Сравнивая Владимира с апостолами и называя его апостолом, Иларион продолжал традицию кирилло-мефодиевского празднования.

Эта параллель имела очень серьезные последствия именно для начальной историографии. Как известно, в ПВЛ есть две версии крещения Владимира: одна связана с приглашением представителей различных вер и выбором веры, другая — с его походом на Корсунь и известна как Корсунская легенда. Исследователи не раз задумывались над тем, откуда возникла вторая. Обычно ее возникновение приписывается некоторым политическим обстоятельствам, например византийским интересам. Что несомненно, так это что Корсунская легенда несет на себе следы Павлова обращения. Узрев явившегося ему в видении на пути в Дамаск Христа, Павел ослеп, а когда он решил стать его последователем, зрение ему было возвращено (Деян. 22: 11 и 13). Так же и в Корсунской легенде: взяв после длительной осады Корсунь, Владимир внезапно теряет зрение, и корсунский епископ возвращает его ему, возложив на него руку, вслед за чем происходит крещение (6496 г.). Оба эпизода имеют символический смысл: речь идет о духовном прозрении, просветлении, после чего начинается подвиг просвещения. И Владимир, как и Павел, входит в историю как просветитель язычников. Иларион развивает метафору просвещения: «Тогда начать мракъ идольскыи от нас отходити, и зорь благоверіа явишася» (186 б). Так же поступает и летописец: «Володимеръ же просвѣщенъ самъ. и сынове его. и земля его» (6496 г.).

Павел как святой апостол в качестве типа для Владимира имеет особенную глубину, которую нужно принять во внимание, ибо первые русские историографы, чье внимание к авторитетным источникам мы еще не научились ценить в достаточной степени, несомненно ее понимали и включали в свою перспективу.

\* \* \*

Важна в этом контексте и еще одна характерная черта Павла как типа. Павел особенный среди всех апостолов: он младший среди них и единственный не видевший Христа, не слышавший его проповеди. Таким же рисуется Иларион Владимира по сравнению с другими апостолами. «Похвала» начинается упоминанием апостолов других народов: «Хвалить же похвалными гласы...» (184 в), о чем мы уже говорили (см. с. 303).

Центральную часть «Похвалы» составляет серия вопросов, которые должны выразить удивление перед лицом чудесного обращения вне учительной традиции: «Како възиска Христа. како предася ему. повѣждь намъ рабомъ твоимъ. повѣждь учителю нашъ. откуда ти припахну воня Святого Духа. откуда испи памяти будущая жизни сладкую чашу. откуда възкуси и видѣ яко блага Господь. не видиль еси Христа, не ходиль еси по немъ. како ученикъ его обрѣтесе. ини. видѣше его не вѣроваша. ты ж не видѣвъ вѣрова. по истинѣ бысть на тебѣ блаженство Господа Исуса реченое Фомѣ. блажени не видѣше и вѣровавшѣ» (188 а).

То, что Павел претерпел религиозное обращение особенным образом, не видев Христа и не слышав его проповеди, — обстоятельство хорошо известное. Но важно и другое, менее заметное обстоятельство: что он младший из апостолов. Он подчеркивает это сам: «Ибо я меньший из апостолов» (1 Кор. 15: 9). Причем он хорошо знает, что это не самоуничтожение, а указание на особую избранность, потому что вся священная история построена на торжестве младшего над старшим. Он цитирует Быт. 25: 23: «сказано было ей [Ревекке об Исаве и Иакове]: „большой будет в порабощении у меньшего“» (Рим. 9: 12). И снова: «Без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7: 7).

И Илариону эта идея знакома. Рассматривая историю сыновей Агари и Сарры как пророчество об иудеях и христианах, он добавляет исторический комментарий: «По знесеніи же Господа Исуса, ученикомъ же и инѣмъ. вѣровавшимъ уже въ Христа сущемъ въ Иеросалимѣ. и обоимъ смѣсь сущемъ. иудеомъ же и христіаномъ. и крещеніе благодатное обидиво бяше от обрѣзанія законнаго. и не приимаше въ Иеросалимѣ христіанскаа церкви епискупа необрѣзана. понеж старѣише творяшеся сущи от обрѣзанія» (172 а). Т. е. евреи считали себя представителями старшей веры. И, в согласии с аллегорией о сыновьях Агари и Сарры, Иларион добавляет, что все же христиане стали наследниками Богу и Отцу (172 б). И далее он закрепляет эту идею, напоминая, что не только в случае сыновей Агари и Сарры младший возобладал над старшим — так было и позднее, в случае сыновей Иосифа, Манассии и Ефрема: Иаков, благословляя внуков, положил правую руку на голову младшего, а левую — на голову старшего; когда же Иосиф, полагая, что Иаков перепутал внуков по слабости зрения, решил поправить его, Иаков ответил ему, что знает, что делает: «Събытсѣя благословеніе Манасіино бо старѣишинство лѣвицею Иаковлею. благословено бысть Ефремово же мнѣиство десницею. аще и старѣи Манасіи Ефрема. нѣ благословленіемъ Иаковлемъ мнѣи<sup>23</sup> бысть. тако іудѣисто аще прѣжде бѣ. нѣ благодетію христіаніи болше быша. рекшу бо Іосифу къ Іакову на семь отче положи десницу. яко съ старѣи есть. отвѣща Іаковъ. вѣдѣ чадо вѣдѣ. и тѣ будетъ въ люди и възнесетсѣ. нѣ братъ его меніи боли его будетъ и племя его будет. въ множество языкъ яко же б бысть. законъ бо прѣжде бѣ. и възнесетсѣ въ малѣ. и отиде» (173 б—174 а).

Иларион вводит синонимическую пару понятий к старшему/младшему — ветхое/новое. Таким образом, новые народы, пришедшие к Богу, — они же и младшие, они же и избранные в провиденциальном плане. Такова Русь среди христианских народов, с этим связана и роль ее апостола, Владимира, младшего среди апостолов, — по образцу Павла, который был великим грешником и стал святым, апостолом язычников и величайшим из учителей христианства, хотя никогда не видел ни Христа, ни творимых им чудес и не слышал его проповеди.

Заметим, что сам Павел отнюдь не в качестве этикетной фигуры смирения упоминает, что он младший из апостолов. Эта идея глубоко определяет его фигуру.<sup>24</sup> В Послании к римлянам он говорит: «И я Израильчанин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова» (11: 1). Это

<sup>23</sup> Нужно думать, что концепция превосходства младшего сыграла роль и в особой приверженности идее самоуничтожения на Руси и в переосмыслении понятия «монах»: слово *мнихъ* должно было восприниматься не в его греческом значении, а по ассоциации с понятием *мнѣи* 'меньший'.

<sup>24</sup> Само имя Павел, Paulus, связывается с римским гражданством апостола; на латинском языке оно означает 'малый, незначительный'.

упоминание его происхождения из колена Вениаминова — не простая генеалогическая деталь, а символ глубокой значимости экзегетического самоопределения. Во-первых, Вениаминово колено — одно из младших; и, во-вторых, оно было известно своей жестокостью и нечестивостью (Суд. 19), за что весь Израиль ополчился на него (Суд. 20). Но, что еще важнее и что никак не может быть случайным совпадением: Павел до крещения носил то же имя, что другой знаменитый вениаминит. Имя Савл, которое Павел носил до обращения, это то же самое имя, которое носил первый израильский царь — Саул, Shaul.<sup>25</sup> История израильских царей начинается с того, что пророк Самуил сообщает Саулу о его предназначении стать царем, тот удивлен: «И отвечал Саул и сказал: не сын ли я Вениамина, одного из меньших колен Израилевых? И племя мое не малейшее ли между всеми племенами колена Вениаминова?» (1 Цар. 9: 21). Наконец, история Савла/Павла представляет собой обращение истории Саула, который начал как богопризванный праведник, а закончил как грешник.

Таким образом, типология ап. Павла должна быть в полной мере учтена при определении того контекста, который сформировал фигуру святого князя Владимира в ранней киевской историографии — как в самых крупных ее чертах, так и в повествовательных деталях.

#### Библиография

- Амфилохий, архимандрит. Древнеславянский карпинский Апостол XIII века с греческим текстом 1072 года, сличенный по древним памятникам Славянским XI—XIII в. ... М.: Типография бывшей Кудрявцевой, 1886.
- Булгаков С., прот. Философия имени. Paris: YMCA-Press, 1953.
- Vodoff W. Remarques sur la valeur du terme *tsar'* appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle // Oxford Slavonic Papers. 1978. Vol. 11. P. 11—41.
- Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской: (По материалам графики XI—XVII вв.). Киев: Наукова думка, 1976. Т. 2.
- Голубинский Е. История русской церкви: В 2 отд., 4 кн. М.: Университетская типография, 1901.
- Goodspeed Edgar J. ed. The Student's New Testament. Chicago: The University of Chicago Press, 1954.
- Жданов И. Н. Соч.: В 2 т. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1904. Т. 1. С. 1—80. («Слово о Законе и Благодати» и «Похвала кагану Владимиру»).
- Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянонорском переводе: В 2 т. Пг.: Российская гос. академическая типография, 1920. (Репринт: Die Chronik des Georgios Hamartolos // Slavische Propyläen. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. Bd 135. I).
- Латиноязычные источники — Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. IX—первая половина XII вв. / Сост., пер. и коммент. М. Б. Свердлова. М., 1989. (Институт истории СССР АН СССР. Ленинградское отделение).
- Лихачев Д. С. Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исследований и статей / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 53—92.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. Ф. Миф — имя — культура // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. 6. С. 282—305.
- Макарий, митрополит московский. История русской церкви: В 12 т. 3-е изд. СПб.: Типография Р. Голике, 1883—1889.
- Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Київ: Наукова думка, 1984.
- Моравские источники — Magnae Moraviae fontes historici. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1967. Т. 2.
- Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1959.

<sup>25</sup> В греческом языке не было звука *ш*. Различие между этими двумя формами объясняется тем, что имя библейского царя было просто транскрибировано: Σαῦλ, тогда как новозаветное имя дошло до нас в эллинизированной форме: Σαῦλος.



Приселков М. Д. Митрополит Иларион — в схеме Никон как борец за независимую русскую церковь // Сб. статей, посвященных С. Ф. Платонову. СПб., 1911.

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

Полное собрание русских летописей. СПб.; Пг.; М., 1841. (1926—1928. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Переизд.: М., 1962; Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1962).

Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона, русского писателя XI в. // *Slavia (Praha)*. 1963. Roč. 32. Seš. 2. S. 141—175.

Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. 1973. М.: Наука, 1974. С. 31—36.

Сендерович С. Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения // *Jews and Slavs*. 1994. Vol. 2. P. 1. The Bible in the Slavic World / W. Moskovich et al. ed. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities—Russian Academy of Sciences.

Творогов О. В. Лексический состав «Повести временных лет»: (Словоуказатели и частотный словарь). Киев: Наукова думка, 1984.

Толстой И. И. Древнейшие русские монеты великого княжества Киевского. СПб., 1882.

Томсон—Thomson F. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // *Slavica Gandensia*. 1983. Vol. 10.

Флоренский П. А. Имена // *Опыты: Литературно-философский сб.* / Ред. А. В. Гудыга. М.: Сов. писатель, 1990. С. 351—419.

Франко Ж. Апокрифі і легенди. Львів, 1896—1910. (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Археографічна комісія наукового товариства ім. Шевченка).

Франчук В. Ю. До історії імені Володимир // Територіальні діалекти і власні назви / Ред. К. К. Цілуйко и др. Київ: Наукова думка, 1965. С. 261—267.

Шевченко — Ševčenko I. A neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // *Harvard Slavic Studies*. 1954. Vol. 2. P. 141—149.

Шевченко — Ševčenko I. Agapetus East and West: The Fate of Byzantine «Mirror of Princes» // *Revue des Études Sud-Est Européennes*. 1978. Vol. 16. P. 3—44.

Шапов Я. Н. «Мир стоит до рати, а рать до мира» // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 1. XI—XVI века. М., 1989. С. 92—95. (ИМЛИ АН СССР).

Н. ПОПМЕ-МЛАДШИЙ

### Заметка к текстологии алтайских заимствований в «Задонщине» и «Слове о полку Игореве»

В своей известной статье, написанной в защиту «Слова о полку Игореве» от нападок «скептиков», Д. С. Лихачев указал на то, что словарный состав «Задонщины» содержит много слов сравнительно позднего происхождения, не встречающихся в «Слове». Среди приведенных Лихачевым примеров находим слова *байдана* и *темный* (князь).<sup>1</sup> Несомненно, замечание Лихачева справедливо и важно, хотя он и не обсуждал этого вопроса во всех деталях и лишь упомянул, что изучение словарного состава «Слова» и «Задонщины» предоставляет много возможностей убедиться в древности «Слова» и в более позднем происхождении «Задонщины».<sup>2</sup> Действительно, вышеупомянутые слова представляют собой тюркизмы, заимствованные в период после монгольского нашествия.<sup>3</sup> Эти сравнительно поздние лексические заимствования в «Задонщине» контрастируют с древней лексикой «Слова», в частности с его архаичной тюркско-половецкой лексикой.

Со времени публикации вышеупомянутой статьи Лихачева спор (которому вообще никогда не следовало возникать) о подлинности «Слова» кончился ввиду имеющих неопровержимых доказательств древности и подлинности «Слова».<sup>4</sup>

Что касается алтайских (тюркских и аварских) лексических заимствований в «Задонщине», то эти слова примечательны не только с точки зрения лексикографии, но также и с точки зрения текстологии, поскольку некоторые из них взяты автором «Задонщины», Софонием рязанцем, из «Слова».

Предметом данной работы является рассмотрение с текстологической точки зрения алтайских заимствований в «Задонщине», встречающихся в тексте «Слова».

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Когда было написано «Слово о полку Игореве»? // ВЛ. 1964. № 8. С. 149.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В «Задонщине» к словам этой категории принадлежат также, например, *булат*, *кончар* и *орда*, см.: Poppe Jr. N. A Survey of Studies of Turkic Loan Words in the Slovo o polku Iгореve // Central Asiatic Journal. 1984. Vol. 28, N 1—2, P. 98—99.

<sup>4</sup> См.: Лихачев Д. С. Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет. Л., 1989. С. 139; Воргинес J. The Cambridge History of Russian Literature / Ed. C. A. Moser. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, 1989. P. 16—17; Worth D. S. Slovo o polku Iгореve // Handbook of Russian Literature / Ed. V. Terras. New Haven; London, 1985. P. 425.

Публикации о тюркской лексике «Слова» представляют собой важную составную часть изучения тюркских заимствований в русском языке.<sup>5</sup> Почти все алтайские лексические заимствования в «Слове» — тюркизмы.<sup>6</sup> К. Г. Менгес указал на то, что слова *телбга* и *хорюговь* аварского и в конечном счете монгольского происхождения.<sup>7</sup> Большинство тюркизмов — имена собственные, титулы и наименования племен. Лишь немногие из этих заимствований, например *кощи*, *телбга* и *чолка*, представлены в современном русском языке. Большинство этих слов относится к куманам (половцам), поскольку в «Слове» говорится о походе 1185 г. против них.

До того как перейти к рассмотрению лексического материала, следует сказать несколько слов о текстах «Задонщины». Главные списки «Задонщины», помимо фрагментов и выписок, — К-Б (Кирилло-Белозерский список), И (список Исторического музея), С (Синодальный список) и У (список Ундольского).<sup>8</sup> Главным образом по причине текстологических связей со «Словом» «Задонщина» подверглась основательному рассмотрению со стороны текстологов, все сохранившиеся рукописи «Задонщины» опубликованы<sup>9</sup> и архетип «Задонщины» восстановлен несколькими текстологами, независимо друг от друга.<sup>10</sup> Несмотря на известное количество неизбежных разногласий (не имеющих, однако, отношения к нашей работе) между различными реконструкциями архетипного текста, нам важно отметить, что в отношении наличия слов алтайского происхождения, а именно тех, которые встречаются и в «Слове», все реконструкции архетипа «Задонщины» одинаковы (за исключением разных написаний отдельных слов, например *хин* ↔ *хын*, *хорюговь* ↔ *хорюговь*).

В соответствии со всеми реконструкциями, следующие алтайские (тюркские и аваро-монгольские) заимствования в «Слове» имеются также и в архетипном тексте «Задонщины»: *Боян*, *боярин*, *ковыль*, *телега*, *хин* и *хорюговь*.<sup>11</sup> Все текстологи, за исключением В. Ф. Ржиги, включают также

<sup>5</sup> Обзор исследований о тюркских заимствованиях в «Слове» см.: Porre Jr. N. A Survey...

<sup>6</sup> См. подробное обсуждение тюркизмов «Слова»: Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л., 1979. Менгес рассматривает следующие слова: *босыи*, *Боян*, *бояринь*, *бусовь*, *бълвань*, *бѣля*, *Влурь*, *жьньчюгь*, *Каялы* (*Каяла*), *Кобякъ*, *ковылье*, *когань*, *Кончакъ*, *кощи*, *Къза* (*Гза*), *Кърсунь*, *могуть*, *ногата*, *оварьскыи*, *ольберь*, *орьтъма*, *половчинь*, *ревугь*, *салътанъ*, *сапогь* (*засапожикъ*), *Сула*, *Сурожь*, *татрань*, *телбга*, *топчакъ*, *тълковинь*, *Тъмutorокань*, *харалугъ*, *хорюговь*, *хоть*, *хынъ*, *чага*, *чолка*, *Шарокань*, *шелъбирь*, *шереширь*, *япончица*, *яруга*. См. также: Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985. С. 99—172.

<sup>7</sup> Менгес К. Г. Восточные элементы... С. 137—140, 157—166.

<sup>8</sup> Аннотированный список всех сохранившихся рукописей «Задонщины», включающий фрагменты и выписки, см.: Sofonija's Tale of the Russian-Tatar Battle on the Kulikovo Field / Eds. R. Jakobson and D. S. Worth. The Hague, 1963. P. 8—9.

<sup>9</sup> Адрианова-Перетц В. П. Задонщина: (Опыт реконструкции авторского текста) // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 201—255; Дмитриева Р. П. Тексты «Задонщины» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 535—556.

<sup>10</sup> Адрианова-Перетц В. П. Задонщина. С. 223—232; Ржига В. Ф. Слово Софония рязанца. Задонщина // Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 7—26; Sofonija's Tale... P. 28—29; Задонщина / Подгот. текста, пер. и коммент. Л. А. Дмитриева // ПЛДР; XIV—середина XV века. М., 1981. С. 96—111, 544—549. (Далее сокращенно: Задонщина (1981)); Зимин А. А. Задонщина: (Опыт реконструкции пространной редакции) // Учен. зап. НИИ при Совете Министров Чувашской АССР. 1967. Вып. 36. С. 216—239. Следует отметить, что Зимин дал своей реконструкции текста «Задонщины» ошибочное название, наименовав ее «пространной редакцией». Зимин следует ныне устаревшей теории «пространной редакции» «Задонщины», в соответствии с которой список К-Б считается первичным, а три других главных списка представляют собой «пространную», более позднюю редакцию «Задонщины». Теория «пространной редакции» «Задонщины» была сформулирована Я. Фречком в 1930-х гг.

<sup>11</sup> Подробное обсуждение происхождения этих слов см.: Менгес К. Г. Восточные элементы...

наименование *Каяла* в архетипный текст. Ржига не включил в архетипный текст начало предисловия «Задонщины», в котором встречается *Каяла*,<sup>12</sup> однако со времени написания Ржигой своей работы текстологи пришли к выводу, что выпущенная часть предисловия представляет собой составную часть архетипного текста.<sup>13</sup> Итак, слово *Каяла* несомненно находится в архетипном тексте. Следует отметить, что в соответствии с реконструкциями архетипа «Задонщины», сделанными текстологами, слова алтайского (тюркского) происхождения, встречающиеся в «Слове», кроме вышеуказанных слов, в архетипе «Задонщины» не встречаются.<sup>14</sup>

Эти семь слов распределены по спискам «Задонщины» следующим образом:

*Боян* (боюн, буян, бойный, буйный) К-Б, И, С

*боярин* (болярин) К-Б, И, С, У

*Каяла* У

*ковыль* (ковыла) К-Б, И, С, У

*телега* И, С, У

*хин* (хинела, хинове, хиновин, хиновский, хиновя, хыновский) К-Б, И, С, У

*хоруговь* (хориговь, хорюговь) К-Б, И, У

Итак, списки К-Б и С содержат по пяти слов алтайского происхождения, встречающихся в «Слове», а списки И и У содержат по шести таких слов.

Три слова из вышеупомянутых семи слов находятся в близкой текстологической связи со «Словом». Одно из этих трех слов — имя вещего певца Бояна, упоминающееся в «Слове» несколько раз, например: «Боянь... своя вѣщиа прѣсты на живая струны въскладаше, они же сами княземъ славу рокотаху».<sup>15</sup> Автор «Задонщины» повторяет это чтение лишь с немногими изменениями: «тот бо вѣщий Боянь воскладоша горазная своя персты на живыя струны, пояше руским князем славы».<sup>16</sup>

Слово *телега* в «Задонщине» тоже связано текстологически со «Словом». В тексте «Слова» *телѣга* встречается в следующем контексте: «а половци... побегоша къ Дону великому: крычать телѣгы полунощы...».<sup>17</sup> В «Задонщине» находим отзвук этого чтения: «уже въскрипѣли телегы между Доном и Днепром».<sup>18</sup>

Название *Каяла* в «Задонщине» тоже находится в текстологической связи со «Словом». В «Задонщине» это слово представляет собой отзвук

<sup>12</sup> Ржига В. Ф. Слово Софония рязанца. Задонщина. С. 9.

<sup>13</sup> См.: Адрианова-Перетц В. П. Задонщина. С. 223; Sofonija's Tale... P. 28; Творогов О. В. «Слово о полку Игореве» и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 336—339; Jakobson R. Selected Writings. The Hague, 1966. Vol. 4. P. 676—677; Likhachev D. S. Further Remarks on the Textological Triangle: Slovo o polku Igoreve, Zadonshchina and the Hypatian Chronicle // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1960. N 2. P. 108—109; Задонщина (1981). С. 96, 546.

<sup>14</sup> Следует отметить, что, кроме этих заимствований, слово *жемчуг*, являющееся тюркским заимствованием, которое встречается в «Слове» (см. *жьньчюгъ*), наблюдается только в тексте С «Задонщины»; все текстологи исключают это слово из архетипного текста «Задонщины». В моем обзоре работ о тюркизмах «Слова» сказано, что в «Задонщине» 9 тюркизмов, встречающихся в «Слове», поскольку я включил в список рассматриваемых слов *жемчуг* и также *харалужный*, слово, считавшееся еще П. М. Мелиоранским тюркским заимствованием, см.: Порре J. N. A Survey... P. 98. Теперь я исключаю из списка слово *жемчуг* и также слово *харалужный*, разделяя мнение Менгеса, производящего *харалугъ* от \*Carolung, \*Charolung «карولينский», т. е. «франконский, франкский», см.: Менгес К. Г. Восточные элементы... С. 16—157.

<sup>15</sup> Слово о полку Игореве / Подгот. текста, пер. и коммент. О. В. Творогова // ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 372. (Далее сокращенно: Слово (1980)).

<sup>16</sup> Задонщина (1981). С. 98.

<sup>17</sup> Слово (1980). С. 374.

<sup>18</sup> Задонщина (1981). С. 100.

названия реки, на которой произошла битва, о которой говорится в «Слове». В «Задонщине» это слово находим в чтении «на рекѣ на Каялъ»,<sup>19</sup> представляющем собой отзвук фразы «на рѣцѣ на Каялъ» в «Слове».<sup>20</sup>

Слово *хиновский*<sup>21</sup> в «Задонщине» является одним из примеров, по выражению Лихачева, «механического повторения» автором «Задонщины» слов и выражений, взятых им из «Слова».<sup>22</sup> В «Задонщине» слово *хиновский* неоднократно повторяется в качестве эпитета татар: «грѣмятъ мечи булатные о шеломы хиновские» (повторяется дважды);<sup>23</sup> «гремѣли князи руские мечьми булатными о шеломы хиновские»;<sup>24</sup> и «возгремѣли мечи булатные о шеломы хиновские на поле Куликове».<sup>25</sup>

В отличие от всех вышеупомянутых слов, *боярин* в «Задонщине» имеет строго функциональную роль как административный и военный термин. В этой роли *боярин* встречается часто, например в списке погибших в битве на Куликовом поле: «нету... у нас 40 бояринов московских, 12 князей белозерских, 30 новгородских посадников, 20 бояринов коломенских, 40 бояр серпуховских...».<sup>26</sup> Не наблюдается текстологических связей между словом *боярин* в «Задонщине» и в «Слове», где *бояринѣ* встречается лишь в следующем отрывке: «и ркоша бояре князю: уже, княже, туга умь полонила».<sup>27</sup> Таким образом, можно совершенно обоснованно предположить, что присутствие слова *боярин* в «Задонщине» независимо от «Слова», иными словами: слово *боярин* в «Задонщине» не взято из «Слова».

В отличие от большинства вышеуказанных алтайских лексических заимствований в «Задонщине», между словами *ковыль* и *хоругвь* не наблюдается текстологических связей со «Словом». Возможно, что в «Задонщине» упоминание такого не очень часто употребляемого слова, как *ковыль*, произошло под влиянием «Слова». Также не исключена возможность, что в «Задонщине» выражение «пашут ся аки живи хоругови»<sup>28</sup> представляет собой реминисценцию чтения «стязи глаголють» в «Слове».<sup>29</sup> Однако следует иметь в виду, что слово *хоругвь* в древнерусских текстах встречается часто,<sup>30</sup> и также, что слово *ковыль* часто употребляется в фольклорных текстах.<sup>31</sup> Ввиду отсутствия текстологических связей между словами *ковыль* и *хоругвь* со «Словом», не представляется возможным установить, употребляются ли эти слова в «Задонщине» под влиянием «Слова».

Итак, всего семь (т. е. одна шестая часть) алтайских лексических заимствований в «Слове» встречаются в «Задонщине». Кроме того, очевидно, что одно из этих слов, *боярин*, нельзя включать в список слов, заимствованных автором «Задонщины» из «Слова». Таким образом, в «Задонщине»

<sup>19</sup> Там же С 96

<sup>20</sup> Слово (1980) С 376, 380

<sup>21</sup> Происхождение этнонима *хынь* (*хыновъский*) подвергалось рассмотрению неоднократно К Г Менгес считает, что *хынь* является обозначением гунов, однако в «Слове» этот этноним, очевидно, обозначает венгров, см Менгес К Г Восточные элементы С 168—170

<sup>22</sup> Лихачев Д С Великое наследие М, 1975 С 351

<sup>23</sup> Задонщина (1981) С 106, 108

<sup>24</sup> Там же С 104

<sup>25</sup> Там же С 102

<sup>26</sup> Там же С 110

<sup>27</sup> Слово (1980) С 378

<sup>28</sup> Задонщина (1981) С 102

<sup>29</sup> Слово (1980) С 376

<sup>30</sup> См Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост В Л Виноградова Л, 1984 Вып 6 С 130—132

<sup>31</sup> Там же Л, 1967 Вып 2 С 195—196

не более шести, а скорее всего, не более четырех или пяти слов алтайского происхождения (см. *ковыль* и *хоруговь*), заимствованных из «Слова».

С текстологической точки зрения следует обратить внимание на то, что сопоставление алтайской (тюркской) лексики «Слова» с алтайской лексикой «Задонщины» еще раз подтверждает вторичность «Задонщины» и ее зависимость от «Слова».<sup>32</sup>

Отметим также, что вышеуказанные слова, заимствованные автором «Задонщины» из «Слова», в известной степени обогащают лексику и стиль «Задонщины».

---

<sup>32</sup> См. также: Poppe Jr. N. A Survey... P. 98—99.

Г. И. ВЗДОРНОВ

## Еще один не известный ранее экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве»

В сентябре 1994 г. Музей фресок Дионисия в Феррапонтове (Кирилловский р-н Вологодской обл.) приобрел в Москве у частного лица не учтенный ранее в научной литературе экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве» (шифр кп 56). Как известно, «Слово» вышло в свет в конце 1800 г. в Москве. Тираж издания не превышал 1200 экз. Сразу же после напечатания какая-то часть тиража поступила в продажу через книжную лавку купца Кольчугина. Но основной тираж долгое время находился в доме издателя рукописи графа А. И. Мусина-Пушкина. В 1812 г. рукопись и печатные экземпляры «Слова» погибли в московском пожаре, который уничтожил все огромное собрание рукописей и других редкостей отечественной истории, принадлежавшее А. И. Мусину-Пушкину. Поскольку, однако, отдельные экземпляры «Слова» уже были проданы, а другие были подарены издателем своим высокопоставленным друзьям и ученым, они (разумеется, не все) уцелели. Но их очень немного, и все они учтены в монографии Л. А. Дмитриева и в специально этой теме посвященных статьях и заметках.<sup>1</sup> На сегодняшний день мы знаем всего-навсего 69 экз. «Слова» в издании 1800 г., которые распределяются так: в московских книгохранилищах, музеях и частных собраниях находится 27 экз., в Петербурге — 15, в Харькове, Одессе и Киеве — по 3 экз., в Саратове — 2, в Воронеже — 2, по одному экземпляру хранится в Риге, Таллинне, Нежине, Казани, Ульяновске, Екатеринбурге, Новосибирске, Севастополе, Ярославле и Таганроге. Наконец, 4 экз. выявлено в Соединенных Штатах Америки: в Гарвардском университете — 2, в Библиотеке Конгресса в Вашингтоне — 1 и в Гуверовском университете в Стенфорде — 1. Экземпляр из Научной библиотеки в Феррапонтове не был зафиксирован в ранее изданных перечнях и является, таким образом, 70-м.

<sup>1</sup> См.: Дмитриев Л. А. 1) История первого издания «Слова о полку Игореве»: Материалы и исследования. М.; Л., 1960. С. 17—76; 2) 175-летие первого издания «Слова о полку Игореве»: (Некоторые итоги и задачи изучения «Слова») // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 12; Гребенюк В. П., Гончарова Т. Б. Неизвестный экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 176—185; «Слово о полку Игореве» в фондах научной библиотеки ВГУ: Каталог выставки / Сост. Н. М. Федосова; Под ред. О. Г. Ласунского. Воронеж, 1985. С. 4—5; Гребенюк В. П. Экземпляры первого издания «Слова о полку Игореве» в некоторых частных московских собраниях // Альманах библиофила. М., 1986. Вып. 21. С. 47—61; Костерина Л. А. Первое издание «Слова о полку Игореве»: Неизвестный экземпляр, приобретенный Ярославским музеем-заповедником // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 367—369;

Новонайденное издание «Слова» дошло до нас в новом переплете, для которого использован старый картон в бумажной обертке XIX в. Бумага темно-зеленого и серовато-коричневого цвета с рисунком «под мрамор». Корешок матерчатый и явно рассчитан на книжку большей толщины, чем издание 1800 г. С внутренних сторон картон обклеен листками того же типа бумаги, что и бумага издания 1800 г.: истлевшей по наружному краю и с многочисленными коричневыми пятнами, соответствующими противолежащим защитным осьмушкам. Учитывая, что замена переплета произведена совсем недавно, Музей фресок Дионисия оперативно осведомился у прежнего владельца — не сохранилось ли что-либо от первоначального переплета. Результат оказался положительным: уцелели кожаный (правда, очень ветхий) корешок и два листа от обложки. Последняя сильно истлела по краям, но теперь очевидно, что это именно обложка начала XIX в. — из желтоватого цвета бумаги, запечатанной с одной стороны цветным рисунком с разводами «под мрамор». В Музее было принято правильное, на наш взгляд, решение удалить новый переплет, дублировать старую обложку на новое, более прочное основание и восстановить прежний вид издания, характерный для рубежа XVIII—XIX вв. (по классификации Л. А. Дмитриева, это «библиотечный» переплет).

В существующих описаниях сохранившихся экземпляров первого издания «Слова», как правило, не указываются их размеры в сантиметрах. Лишь об экземпляре из Центральной библиотеки Академии наук Эстонии в Таллине сообщено, что он в первоначальной обложке и что его размер 27,5 × 22,5 см.<sup>2</sup> Но речь, кажется, идет об особом экземпляре увеличенного формата, поскольку А. В. Позднеев, автор первого научного перечня первоизданий «Слова», сообщает в свою очередь, что нормальный размер «Слова» в обложке 24 × 19, а в переплете 25 × 21 см.<sup>3</sup> Размер экземпляра из Ферапонтова 22,5 × 17,5. Судя по сохранившимся торцовым краям кожаного корешка, размеры старой обложки соответствовали размеру книги в существующем виде. Отсюда ясно, что новонайденный экземпляр «Слова» немного уменьшен в размере — вероятно, за счет старой обрезки полей.

В экземпляре из Музея фресок Дионисия, как и в большей части всех других, первоначальные осьмушки 1—2, 7—8, 15—16 и 37—38 заменены заново напечатанными осьмушками, вклеенными в уже готовый тираж «Слова». Сделано это потому, что фактические издатели рукописи А. Ф. Малиновский и Н. Н. Бантыш-Каменский обнаружили на завершающем этапе печатания книги противоречия между текстом примечаний на указанных осьмушках и сведениями о лицах, названных в генеалогической таблице, помещенной в конце издания. Набор этих осьмушек заменялся новым лишь в отдельных строчках, текст которых подлежал переделке, и на осьмушках 1—2, 7—8 и 15—16 собственные имена в правых столбцах (текст перевода) даны в курсивном начертании, тогда как до осьмушки 25—26 по недосмотру издателей они печатались прямым шрифтом. Вклеены также «Поколенная роспись», поскольку она печаталась на половине цельного печатного листа, и осьмушка с «Погрешностями» (эти две вклейки идут одна за другой перед последней чистой осьмушкой). Наш экземпляр отличается только тем, что как перед титулом, так и после чистого листа осьмушки без пагинации в конце книги идут еще по две чистых осьмушки,

<sup>2</sup> На эль М. Экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве» в собрании Центральной библиотеки Академии наук ЭССР // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 374.

<sup>3</sup> Позднеев А. В. Экземпляры первого издания «Слова о полку Игореве» в ленинградских хранилищах и частных собраниях // Там же. С. 373.



подшитых к основному блоку и служивших своего рода защитными листками издания.

В книге Л. А. Дмитриева выделено четыре сорта бумаги, на которой печатались различные экземпляры «Слова», причем лишь в отношении одного только сорта сделано замечание, что бумага имеет водяные знаки: геральдическую лилию с надписью под нею D & C Blauw либо гроздь винограда с надписью под нею B Sazergac de force. Но автор, дававший сведения об экземпляре из Таллинна, специально указал, что он отпечатан на бумаге с филигранями J Cool и трилистником на гербе.<sup>4</sup> Наш экземпляр дает новую разновидность бумаги: все осьмушки, включая чистые листы в начале и конце книги, а также вклейки 1—2, 7—8, 15—16 и 37—38, напечатаны на бумаге верже голубоватого оттенка, не слишком плотной, с очень частыми понтюзо и отчетливой филигранью в корешковой части книги: КФ (на левой стороне) и ПХ (на правой). В расшифровке С. А. Клепикова и других специалистов, по водяным знакам это «Красносельская фабрика Петра Хлебникова» (Красное Село под Петербургом). От указанной даты посередине листа осталась только цифра 1, но использование этой бумаги по источникам зафиксировано под 1777, 1780—1783 и 1785—1795 гг.<sup>5</sup> Как видим, время производства нашей бумаги вполне соответствует времени напечатания книги, которая вышла в свет не позже ноября 1800 г. В ферापонтовском экземпляре единожды использована еще одна бумага: «Поколенная роспись» отпечатана на бумаге с контрамаркой J Cool и трилистником на гербе (Strasbourg bend) — на бумаге, единственный раз названной в описаниях уцелевших экземпляров «Слова» (на этой бумаге напечатан экземпляр из Таллинна).

Об осьмушках, вклеенных в текст после изготовления тиража, Л. А. Дмитриев сообщает, что существуют различные варианты вклейки. Не вдаваясь в подробности, сообщим, что в ферапонтовском экземпляре все осьмушки подклеены к соседним осьмушкам. Укажем, наконец, что «Поколенная роспись» и «Погрешности» идут одна за другой и листы их, кажется, подклеены к корешковой части книги.

Первое издание «Слова» украшено чрезвычайно скупой страницей 1 имеет строчную заставку (перевернутую при замене этой осьмушки), а с. 45 — концовку. Если заставка неизменно повторяется во всех известных нам экземплярах, то концовка известна в двух вариантах. Это либо лира с веткой, либо корзина с цветами, обвитая гирляндой из роз. В 1960 г., когда была издана монография Л. А. Дмитриева, из 60 описанных им экземпляров первоиздания «Слова» в 39 имелась концовка первого вида и лишь в 21 — концовка второго вида. Экземпляры из Таганрога, Ярославля, Стенфорда и из частных собраний Гончаровых и Базавлука в Москве увеличили число концовок соответственно до 43 и 22. Налицо существенный разрыв между экземплярами с концовками этих двух разновидностей.

Ферапонтовский экземпляр «Слова» — редкой, хотя и не идеальной сохранности. Мы видели его недолгое время спустя после обнаружения в одном частном архиве в Москве: это была почти чистая книга, но с сильно

<sup>4</sup> См Дмитриев Л А История первого издания «Слова о полку Игореве» С 18, Наэль М Экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве» С 374 Правда, не совсем ясно, указана ли здесь бумага в целом или только бумага, на которой напечатана генеалогическая таблица

<sup>5</sup> Кукушкина М В Филигранные на бумаге русских фабрик XVIII—начала XX в (Обзор собрания П А Картавова) // Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук Вып 2 XIX—XX века М, Л, 1958 С 294—296, Клепиков, П С 29, № 380 и 381, С 80, примеч 240

истлевшими, ветхими краями. Затем «Слово» было отдано в реставрацию в специальную лабораторию, где восстанавливались именно рукописи и редкие издания. Внешняя линия правого края была при этом надставлена подклеяками из прочной, но почти совершенно прозрачной бумаги. Точно так же восстановлены и истлевшие части «Поколенной росписи», пришедшиеся на вертикальные сгибы листа. Но утраты, вызванные изветшанием бумаги в неблагоприятных условиях хранения книги, оказались на удивление незначительными: не более полутора десятков букв в разных местах текста (в основном в «Поколенной росписи»).

Библиографическое описание сохранившихся экземпляров «Слова» в монографии Л. А. Дмитриева пестрит указаниями на записи и разного рода подчеркивания или исправления текста, сделанные читателями прежних времен. В этом отношении экземпляр из Музея фресок Дионисия почти девственно чист. Перечислим то немногое, что вписано позднейшими владельцами книги. На с. 8 в правом верхнем углу видна слабая помета карандашом: «76». На обороте чистой осьмушки после «Погрешностей» сверху карандашная запись: «[Ива]нов Серафим Александрович, у[чени]к ..... обуч, ор.....», ниже тоже карандашом «№ 717» (последняя цифра исправлена из шестерки). На второй осьмушке после «Погрешностей» сверху две пометы карандашом: «Иванов» и номер «1728». Тут же сверху коричневыми чернилами почти бисерным почерком единственная запись, вызывающая научный интерес, но не читаемая, к сожалению, в самой существенной своей части: «Ис ..... ской семинарии». По всей видимости, наш экземпляр мирно пролежал не менее столетия в библиотеке неведомой нам духовной (или учительской?) семинарии, никем не спрашиваемый и никем, естественно, не читанный, пока наконец он не попал в руки столь же неведомого Иванова, а затем еще через одну библиотеку не оказался в руках владельца, уступившего книгу Музею фресок Дионисия в Ферапонтове.

Каждый из уцелевших экземпляров «Слова о полку Игореве» обладает своими характерными признаками, отличительными чертами. Экземпляр из Ферапонтова не исключение из правила, как мы старались показать в настоящей заметке. Однако еще одна деталь выдвигает наш экземпляр на передний план. Давно замечено, что экземпляры с виньеткой второго вида составляют менее половины из общего числа первоизданий «Слова» и что они, скорее всего, были предназначены для подношений особо влиятельным лицам. Так, например, экземпляр «Слова» из личной библиотеки императора Павла в Гатчинском дворце, до недавнего времени принадлежавший коллекционеру С. Н. Быстрову, украшен виньеткой именно второго вида.<sup>6</sup> Из той же редкой разновидности первого издания происходит и экземпляр Музея фресок Дионисия. Точно так же выделяется часть изданий, которые отпечатаны не на разных бумагах (т. е. разных фабрик, разного цвета и фактуры), а на бумаге одного происхождения, включая вклейки с осьмушками 1—2, 7—8, 15—16 и 37—38. Таких экземпляров — за вычетом примерно десятка первоизданий, о бумаге которых нет точных сведений, — всего 15. Экземпляр из Ферапонтова увеличивает их число до 16. Более того, все эти 16 экземпляров украшены как раз виньетками второго типа.<sup>7</sup> Отсюда видно, что экземпляр из Музея фресок Дионисия входит в незначительную часть тиража «Слова», которая с полным основанием может быть названа элитной частью первоиздания.

<sup>6</sup> Позднеев А. В. Экземпляры первого издания С 372 В монографии Л. А. Дмитриева этот экземпляр описан под № 14

<sup>7</sup> См. о взаимосвязи бумаги одного сорта и улучшенного качества с виньетками второго типа Дмитриев Л. А. История первого издания «Слова о полку Игореве» С 75

Н. Л. ГОРИНА

## Опыт оценки текстологической значимости разночтений (на материале списков славянского Евангелия XI—XV вв.)

Текстовые различия (разночтения) многочисленных списков славянских рукописей находятся в самых разных сочетаниях и не поддаются какой бы то ни было систематизации. Причиной этого явления служат особенности создания древнеславянских рукописей: при копировании текста использовались два и более оригинала (антиграфа). Извлечение и систематизация разночтений, построение по текстовым приметам генеалогических отношений между рукописными текстами оказывается практически невыполнимым.<sup>1</sup>

Славянские рукописные тексты с описанными характерными особенностями А. А. Алексеев определил как тексты с «контролируемой текстологической традицией».<sup>2</sup> Природа рукописных текстов с контролируемой текстологической традицией наиболее глубоко была изучена в работах 60-х гг. американского текстолога Э. К. Колвелла.<sup>3</sup> Методика Колвелла ставит задачу определения текста извода (текстового типа) через установление среднего, характерного списка, в котором наиболее полно были бы представлены типичные особенности извода. По этой методике на выбранном для сравнения отрывке выделяются все места, где показания текстов рукописей расходятся между собой («variation-units» или «узлы разночтений»), и подсчитывается число общих чтений между каждой парой рукописей по отношению к количеству узлов разночтений, выделенных на всех взятых для исследования списках. Эти числа, выраженные в процентах, являются показателями текстовой близости между парами списков. Рукописи с наибольшими процентами общих чтений, т. е. текстологически родственные, объединяются в текстовые группы, внутри которых необходимо выделить средний список, содержащий наиболее типичный текст исследуемого источника. Вариантные чтения каждой рукописи в узлах разночтений служат характеристикой ее текста и являются основой для количественных расчетов

<sup>1</sup> Михайлов А. В. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1913. «Паримейный текст». С. 352; Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 31—50.

<sup>2</sup> Алексеев А. А. Опыт текстологического анализа славянского Евангелия (по спискам из библиотек Болгарии) // *Palaeobulgarica*. Старобългаристика. София. 1986. № 6.

<sup>3</sup> Colwell E. C. *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*. Leiden, 1969.

и выделения родственных текстовых групп. Для каждой выделенной текстологически близкой группы источников можно найти варианты чтений, общие для всех списков, входящих в нее. Они являются характерными чтениями группы, ее филологическими параметрами.

Задача разбиения большого количества рукописных списков (нескольких десятков или сотен) на текстологические группы не может быть выполнена вне компьютерной среды. Компьютерные программные средства позволяют хранить обширную информацию о результатах колляции рукописей, производить статистические расчеты, определять текстологические группы и их характерные чтения, проводить с ними эксперименты. Таким образом, компьютерная обработка материала позволяет решать некоторые теоретические вопросы текстологии. В настоящей статье излагаются результаты опыта разбиения рукописей на текстовые группы и некоторых программных экспериментов, направленных на выяснение текстологической значимости разночтений различных типов.

К обследованию были привлечены 42 рукописи славянского Евангелия XI—XV вв. из собрания РНБ, Зографского монастыря на Афоне, а также несколько изданных славянских рукописей. Далее приводится перечень рукописей с их краткими описаниями (в заголовке каждой записи — сокращенное наименование списка, использованное в настоящей работе). Сведения о рукописях даны по списку Л. П. Жуковской «Рукописные источники и их сокращенные обозначения»,<sup>4</sup> по «Предварительному списку славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР»,<sup>5</sup> а также по «Описанию русских и славянских пергаменных рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина».<sup>6</sup> Информация о рукописях афонских монастырей, исследованных по микрофильмам Патриаршего института (Фессалоники), приводится по «Описанию славянских рукописей библиотеки Зографского монастыря на Святой Горе».<sup>7</sup> Некоторые сведения об изданных рукописях приводятся по комментариям исследователей, подготовивших тексты к изданиям. В нашем перечне рукописи перечислены в согласии с полученной текстологической группировкой.

1 KB2 РНБ, собр Кирилло Белозерское № 2/2, XV—XVI в, русская, 303 л пергамена, тетр

2 KB3 РНБ, собр Кирилло-Белозерское № 3/3, 1473—1480 г, русская, 243 л пергамена, тетр

3 P22 РНБ, собр Погодина № 22, 1534 г, молдовлахская, 320 л пергамена, полуустав, тетр

4 P106 РНБ, собр Погодина № 106, посл четв XV в, русская, 329 л, бумага, полуустав, тетр

5 GB, Геннадиевская библия 1499 г, ГИМ, Синодальное собр № 915, русская

6 S7 РНБ, Софийское собр № 7, XIV в, русская, 144 л пергамена, текст исправлен, во многих местах подчищен, поправки сделаны полууставом XVI в, начало утрачено, полный апракос

<sup>4</sup> Жуковская Л П Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI—XIV вв в связи с лингвистическим изучением их // Памятники древнерусской письменности Язык и текстология М, 1968 С 314—332

<sup>5</sup> Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв, хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в включительно») // АЕ за 1965 г М, 1966 С 187—271

<sup>6</sup> Описание русских и славянских пергаменных рукописей ГПБ им М Е Салтыкова-Щедрина Рукописи русские, болгарские, молдовлахийские, сербские / Сост Е Э Гранстрем, Под ред Д С Лихачева Л, 1953

<sup>7</sup> Кодов Х, Райков Б, Кожухаров С Описание славянских рукописей библиотеки Зографского монастыря на Святой Горе София, 1985 (Церковноисторический и архивный институт, София, Патриарший институт Патриарших исследований, Салоники)

7. 108. РНБ, Ф. п. I. 108, сер. XIV в., сербская, 178 л. пергамена, конец утрачен, краткий апракос.
8. 120. РНБ, Ф. п. I. 120, 1424 г., сербская, 179 л. пергамена, краткий апракос.
9. GF18. РНБ, собр. Гильфердинга № 18, XIII—XIV в., полуустав, из монастыря Печи, 196 л. пергамена, тетр.
10. GF2. РНБ, собр. Гильфердинга № 2, втор. пол. XIV в., из монастыря Печи, 263 л. пергамена, тетр.
11. GF4. РНБ, собр. Гильфердинга № 4, XIV в., из монастыря Дечаны (Дечанское евангелие), 208 л. пергамена, тетр. Начало (до Мф. V, 24) издано: Ягич И. В. Мариинское четвероевангелие с примечаниями и приложениями. СПб., 1883.
12. T64. РНБ, собр. Титова № 3364, XIII в., тетр.
13. OE. Остромирово евангелие 1056—1057 гг., РНБ, Ф. п. I. 5, русская, 294 л. пергамена, краткий апракос. Издание: Востоков А. Г. Остромирово евангелие 1056—1057 гг. СПб., 1843.
14. ZE. Зографское евангелие, XI в., РНБ, Глаг. (Глаголическое собр.) 1, написано глаголицей, тетр. Издание: Jagic V. Quattuor Evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879.
15. MT. Мариинское евангелие, XI в., ГБЛ, ф. 87 (собр. Григоровича) № 6 (М. 1689), тетр. Издание: Ягич И. В. Мариинское четвероевангелие с примечаниями и приложениями. СПб., 1883.
16. AE. Ассеманиево евангелие, XI в., рук. Ватикана № 3, написана глаголицей, 159 л. пергамена, краткий апракос. Издание: Evangeliarium Assemani, codex vaticanus 3 slavicus glagoliticus, tomus II / Vydal Josef Kurz. Praha, 1955.
17. EK. Евангелие Кохно, XIII в., рук. Одесской государственной научной библиотеки № 1/3, краткий апракос. Издание: Коссек Н. В. Евангелие Кохно. Болгарский памятник XIII в. София, 1986.
18. RE. Радомирово евангелие, сер. XIII в. (по Воскресенскому — конец XIV в.), Загреб, архив Хорватской Академии наук, br. III в 24, болгарская, 182 л. пергамена, полный апракос. Издание: Радомирово евангелие / Подготовлено Радмилой Угриновой-Скаловской и Зденкой Рибаровой. Скопје, 1988. (Институт за македонски јазик «Крсте Мисирков»).
19. S1. Пантелеймоново евангелие, РНБ, Софийское собр. № 1, XII—XIII вв., полуустав, русская, в языке особенности новгородского говора, 224 л. пергамена, некоторые листы утрачены, полный апракос.
20. KB. РНБ, собр. Кирилло-Белозерское № 1/1, XIV в., русская, 127 л. пергамена, краткий апракос.
21. F13. РНБ, Ф. п. I. 13, XIII в., русская, 74 л. пергамена, начало и конец утрачены, краткий апракос.
22. GF5. РНБ, собр. Гильфердинга № 5, XIV в., из монастыря Печи, 284 л. пергамена, тетр.
23. Z20. Зографский монастырь, № 20 по описанию Кодова и др., нач. XIV в., западноболгарская восточноболгарского извода, 175 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 10, Фессалоники; I. е. 10 по каталогу монастыря.
24. NZ. Новый Завет святителя Алексия (Чудовский Новый Завет), XIV в., принадлежала Чудову монастырю, русская, рукопись утрачена, 173 л. пергамена, тетр. Фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского: Новый Завет. Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси. М., 1892.
25. P21. РНБ, собр. Погодина № 21, втор. пол. XIV в., русская, 208 л. пергамена, тетр.
26. GE. Галицкое евангелие 1266—1301 г., РНБ, Ф. п. I. 64, русская, из Галича, 175 л. пергамена, полный апракос.
27. GF1. РНБ, собр. Гильфердинга № 1, ок. 1284 г., из монастыря Дечаны (Дечанское евангелие), сербская, 412 л. пергамена, полный апракос.
28. Z16. Зографский монастырь, № 16 по описанию Кодова и др., нач. XIV в. (1359?), сербская, 227 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 41, Фессалоники; I. д. 7 по каталогу монастыря.
29. Z21. Зографский монастырь, № 21 по описанию Кодова и др., нач. XIV в. (1305?), западноболгарская восточноболгарского извода, 249 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 42, Фессалоники; I. д. 9 по каталогу монастыря.
30. GF6. РНБ, собр. Гильфердинга № 6, XIV в., рукопись Твртка Припковича из Плевля (Таслиджи), 259 л. пергамена, тетр.
31. Z15. Зографский монастырь, № 15 по описанию Кодова и др., кон. XIII в., западноболгарская, 213 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 9, Фессалоники; I. е. 12 по каталогу монастыря.
32. Z17. Зографский монастырь, № 17 по описанию Кодова и др., XIV в. (датировка на микрофильме XIII—XIV вв.), сербская, 328 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 17, Фессалоники; I. г. 6 по каталогу монастыря.

33. Z24. Зографский монастырь. № 24 по описанию Кодова и др., перв. пол. XIV в., западноболгарская восточноболгарского извода, 384 л. пергамена, тетр. Микрофильм собр. Патриаршего института № 3, Фессалоники; I. е. 5 по каталогу монастыря.

34. Q1. РНБ, Q. п. I. 1, XIII—XIV в., русская, л. 114—226 пергамена — из рукописи полного апракоса РНБ и БАН. Листы 1—19 XV в., полуустав среднеболгарского извода, конец утрачен, полный апракос.

35. Q26. РНБ, Q. п. I. 26, XIV в. (до 1346 г.), 160 л. пергамена, краткий апракос.

36. Q43. РНБ, Q. п. I. 43, XIII—XIV вв., болгарская, 183 л. пергамена, начало и конец утрачены, краткий апракос.

37. Q59. РНБ, Q. п. I. 59, XIV в. (третья четверть), болгарская, 147 л. пергамена, конец утрачен, краткий апракос.

38. P11. РНБ, собр. Погодина № 11, XII—XIII вв., русская, 264 л. пергамена, краткий апракос.

39. P16. РНБ, собр. Погодина № 16, XIV в., русская, 169 л. пергамена, краткий апракос.

40. SK. Саввина книга, X (XI—?) в., РГАДА, ф. 381 № 14, древнеболгарская, 129 л. пергамена, краткий апракос. Издание: Шепкин В. Н. Саввина книга. СПб., 1903.

41. S2. РНБ, Софийское собр. № 2, 1325—1359 гг., новгородская, 269 л. пергамена, полный апракос.

42. S3. Алексеево евангелие, РНБ, Софийское собр. № 3, 1362 г., 253 л. пергамена, многих листов и тетрадей недостает, начало утрачено, полный апракос.

Списки сравнивались между собой в объеме четырех глав Евангелия от Иоанна (гл. 13, ст. 31—гл. 18, ст. 1), которые читаются в четверг на Страстной неделе. Данный отрывок присутствует во всех типах евангельских рукописей, а его величина позволяет наблюдать весь спектр вариативности текста. Количество выделенных на нем разночтений достаточно велико, чтобы можно было говорить о надежности результатов статистических расчетов.

При колляции рукописей текстологически незначимыми мы считали различия в графических приемах изображения букв, орфографические перемены в тексте, варианты чтения, возникавшие в результате различных фонетических процессов, так как все они могли появиться в текстах независимо от антиграфа.

В результате колляции 42 рукописей была получена картотека, состоящая из 1632 узлов разночтений. 609 из них представляют индивидуальные узлы разночтений, т. е. те, где текст лишь одной рукописи противопоставлен всем другим. Таким образом, 1023 узла представляют варианты чтения, свойственные хотя бы двум спискам. Компьютерная обработка материала картотеки рядом тестовых и статистических программ (программы написаны совместно с А. Ю. Золотаревым)<sup>8</sup> позволила оценить близость текстов рукописей попарно между собой в числовых показателях. С помощью специальной программы разбиения множества объектов на группы («кластеры», от англ. cluster — гроздь, пучок)<sup>9</sup> мы получили сведения: 1) о количестве текстовых групп рукописей и их составе, 2) о составе ядра и периферии внутри каждого кластера, 3) об удаленности кластеров друг от друга, а также о степени близости текстов у списков, входящих в один и тот же кластер (показатели компактности и диффузности кластера).

Из 42 обследованных рукописей 30 вошли в различные текстовые группы. 3 группы включают в себя по несколько списков, а 4 группы состоят из двух списков каждая. Остальные 12 рукописей остались вне групп. Показатели текстовой близости этих списков с другими рукописями

<sup>8</sup> Программы разработаны в Лаборатории автоматизации лингвистических исследований Института лингвистических исследований РАН (С.-Петербург).

<sup>9</sup> Программа кластеризации множества объектов разработана В. Б. Вальковским и М. Б. Герасимовым в Санкт-Петербургском государственном электротехническом университете в Лаборатории программирования систем искусственного интеллекта. Доработана для настоящего исследования А. Ю. Золотаревым.

колеблются от 60 до 82%, а перепады в этих показателях от списка к списку достаточно плавные. Таким образом, тексты оставшихся 12 списков по своим различиям равноудалены друг от друга и от других рукописей, вошедших в группы. В этом проявляется контролируемая текстологическая традиция — разночтения находятся в различных сочетаниях, не систематизируются и не дают возможности определить текстовые группировки.

Далее мы приводим описание выявленных групп рукописей и характеризующие их чтения (текстовые приметы групп). Выделение текстовых примет каждой группы служит филологическим подтверждением того, что полученная текстологическая группировка отражает истинное положение вещей. Чтение анализируемой группы в примерах приводится последним. На первом месте обычно стоит чтение Остромирова евангелия, за исключением раздела, посвященного первой группе.

1. Группа Остромирова евангелия. В нее входят Остромирово, Зографское и Мариинское евангелия (MT, OE, ZE), которые составляют ядро группы. На первый уровень периферии попадают Радомирово евангелие (RE) и Софийское № 1 (S1). На втором уровне периферии к ним примыкают списки Софийский № 2 (S2), Ассеманиева евангелия (AE) и Евангелия Кохно (EK). Средний показатель текстовой близости списков данной группы — 91%.

Все рукописи группы относятся к ранним редакциям в соответствии с классификацией Г. А. Воскресенского<sup>10</sup> и написаны до XIV в. Группа включает в себя три старославянские глаголические, две сербские, три русские рукописи, а в типологическом отношении в ней представлен весь спектр евангельских текстов — краткие, полные апракосы и тетры.

Несмотря на высокие показатели текстовой близости в этой группе, ее приметы выявить невозможно. Это объяснимо с точки зрения истории копирования текста: все поздние рукописи содержат черты ранних списков, исходные чтения сохраняются в рукописной традиции, тогда как новые охватывают лишь какую-то ее часть. Рукописи ранних редакций объединяются в группу благодаря большому количеству общих чтений, разделяемых всеми членами группы, но известных также и за ее пределами.

Среди характерных чтений группы OE можно отметить лишь употребление указательного местоимения *си* в начале фразы в узлах разночтений типа *си* : *сиа* : *сиа* : *си*. Ниже мы приведем примеры разночтений нескольких типов, где все рукописи группы OE имеют общее чтение, впрочем, известное и за пределами группы:

1) Добавления, уточнение смысла фразы, развертывание текста —

ианко : ианко азъ 15, 14  
сътворать : сътворать вамъ 16, 3

2) Лексическая синонимия —

оутѣшитель : параклитъ 15, 26; 16, 7  
година : чагъ 16, 2; 16, 4  
кокоть : патель : коуръ 13, 38

<sup>10</sup> Воскресенский Г. А. 1) Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста из 108 рукописей Евангелия XI—XVI вв. М., 1894; 2) Характеристические черты четырех редакций славянского перевода евангелия от Марка по сто двенадцати рукописям евангелия XI—XVI вв. М., 1896. С. 10—67.

## 3) Пропуск строевого элемента —

нынѣ же и видѣша : нынѣ же видѣша 15, 24  
вззненавидѣша и мене : вззненавидѣша мене 15, 24

## 4) Вариативность в употреблении грамматических форм:

ѣдца ваша : ѣдце ваше 16, 6

2. Геннадиевская библия 1499 г. (GB), Кирилло-Белозерский—3 (KB3), Погодинский—106 (P106) образуют группу GB. Средний показатель текстовой близости внутри группы 94%. На периферии к ней примыкают списки Кирилло-Белозерский—2 (KB2), Погодинский—22 (P22) и F. п. I. 108 (108), а также списки из Софийского собр. № 7 и список F. п. I. 120 (120). Этот кластер является самым устойчивым и выделяется первым по порядку в разбиениях любой дробности.

Ядро группы состоит из трех русских тетров последней четверти XV в. Периферия образована двумя тетрами XVI в., одним — русским, другим — молдавлахийским, двумя краткими апракосами сербского происхождения Фл.—120, XV в., и Фл.—108, сер. XIV в. и русским полным апракосом Соф.—7, XIV в. В тексте последнего списка были обнаружены многочисленные поправки, сделанные полууставом XVI в. Е. Э. Гранстрем предполагала, что эта рукопись использовалась в XVI в. при работе по исправлению богослужебных текстов и, таким образом, сама подверглась правке.<sup>11</sup> Рукописи данной группы принадлежат к последней, 4-й, редакции, по Воскресенскому.<sup>12</sup> Текст этой редакции послужил основой первых печатных изданий Евангелия. Приведем характерные чтения группы GB:

## 1) Транспозиция —

мало съ вами : съ вами мало 13, 32  
ваше сердце : сердце ваше 14, 1  
путь : можемъ : можемъ путь 14, 5  
прѣбываи въ мѣнѣ : въ мѣнѣ прѣбываи 14, 10  
ждать и ти : и ти ждять 17, 19  
миръ мене ктомоу не видѣть : миръ ктомоу не видѣть мене 14, 19  
плодъ болии : множанши плодъ 15, 2

Далее мы увидим, что транспозиции являются характерными текстовыми особенностями нескольких групп, причем каждая группа может иметь свой собственный вариант чтения в узле, или же узлы разночтения с изменениями порядка слов являются разными для каждой группы.

2) Добавления, введение дополнений, определений и обстоятельств, развертывание контекста —

ѿвещя : ѿвещя емоу 13, 38  
къ оцоу : къ оцоу моему 14, 12  
колиждо : колиждо что 14, 13  
просите : просите ѿ оца 14, 13  
словомъ нхъ : словомъ нхъ ради 17, 20

Такое развертывание контекста свойственно также паре NZ—P21, но у списков группы GB оно наблюдается чаще.

## 3) Лексическая синонимия —

коуръ : патель : кокотъ : длекторъ 13, 38  
колиждо : аще 14, 13; 15, 16

<sup>11</sup> Описание русских и славянских пергаменных рукописей... С. 52.

<sup>12</sup> В работе Г. А. Воскресенского «Характеристические черты четырех редакций славянского перевода евангелия...» сведения о принадлежности к 4-й редакции даны лишь о списке Геннадиевской библии на с. 1.



дрѹгъ дрѹгъ : сѣвѣ 13, 34

Синонимические замены свойственны почти всем выделенным группам, однако чтения, характерные для разных групп, в основном не совпадают.

4) Пропуски и добавления строевых элементов —

яко идоу : идоу 14, 2  
 позна ли : позна 14, 9  
 якоже и : якоже 17, 22  
 а вы : а вы же 15, 5  
 раждане : раждане и 15, 5  
 ни : ни же 14, 7

5) Вариативность в грамматических формах слов, в частности видовое варьирование глагольных форм —

знаите : познате 14, 7  
 идевѣ : придевѣ 14, 23  
 помяните : помниате 15, 20

Варьирование форм местоимений свойственно в той или иной степени всем группам, часто это касается колебания формы указательных местоимений:

си : сии 17, 13  
 се : сии 18, 1  
 и : его 13, 32; 14, 7; 14, 17  
 я : нхъ 17, 11; 17, 12; 17, 15; 17, 17

В употреблении форм местоимений прослеживается развитие категории одушевленности. Это колебание характеризует пару рукописей GE—GF1, содержащую текст сводной редакции (см. пункт 7).

6) Вариативность в формообразовании —

словомъ : словесе 17, 20

Такого количества текстовых примет мы не наблюдаем больше ни в какой другой группе. Самую позднюю группу характеризует обилие грамматических и стилистических новаций.

3. Группа Гильфердинга—Титова. Компактную группу образуют три рукописи из собр. Гильфердинга РНБ № 2, 4, 18, и рукопись из собр. Титова № 64 (GF18, GF2, T64, GF4). Средний показатель близости списков 91%.

Группа, состоящая из южнославянских тетров XIII—нач. XIV в., является очень устойчивой и выделяется при любых условиях кластеризации. В отличие от группы GB, где характерные чтения выявлялись без труда, текстовые приметы здесь выделить сложно, так как большинство чтений является общим либо с группой OE, либо с группой GB, причем чаще с последней. Это говорит о промежуточном характере текста южнославянских тетров. Возможно, что этот текст содержит начальный этап развития 4-й редакции. Характерные чтения группы GF—T64 оказываются «растворенными» в текстовых особенностях других групп:

1) Транспозиция —

миръ мене кътомуу не видѣть : миръ кътомуу не видѣть мене 14, 19 (общее чтение с группой GB)  
 намиъ гавити сѧ хошеши : намиъ хошеши сѧ гавити 14, 22 (общее чтение с группой GB)  
 кси ншьль : ншьль кси 16, 30 (общее чтение с группой GB)

2) Лексическая синонимия —

паракантъ : оутешитель 14, 26 (общее чтение с группой GB)  
 изъметъ : посѣчь 15, 2  
 глахъ : рѣхъ 15, 3  
 въмѣтають : вълагаете 15, 6

година : чагъ 16, 32 (общее чтение с группой GB)

коура : патель 13, 38

ноудеомъ : жндомъ 13, 33

последнее разночтение было выделено А. А. Алексеевым<sup>13</sup> как характерное для группы из двух сербских тетров и двух апракосов XIV в., причем был отмечен промежуточный характер рукописей с этими чтениями.

3) Пропуски, добавления и замены строевых элементов —

пропуск : нь 14, 18

же : во 15, 4 (общее чтение с группой OE)

же : же во 15, 6

4) Вариативность грамматических форм —  
видовых глагольных пар:

слышасте : слышите 14, 24

вспоманеть : поменеть 14, 26

превждете : бждете 15, 4

сгардять : сгарить 15, 6

замена форм указательных местоимений:

ин : инн 14, 25

5) Пропуск отрицательной частицы —

не : пропуск 15, 2

Как уже было отмечено, программа разбиения множества на кластеры дает возможность оценить степень компактности группы, взаимную близость элементов внутри нее. Описанные три крупные текстологические группы рукописей по степени компактности можно было бы расположить следующим образом: группа GB, группа GF—Т64, группа OE. Самая поздняя по времени создания группа GB отличается яркими текстовыми приметами, которые стабильно разделяются всеми членами группы и отличают ее от остальных групп. Тексты ранних редакций в рамках используемой методики невозможно описать текстовыми приметами, а группа, образуемая ими, является диффузной, показатели текстовой близости списков внутри нее отличаются от показателей близости со списками вне группы не слишком существенно.

Текстовые группы, состоящие из пар списков:

4. Пара F. п. I. 13 и Кирилло-Белозерский—1, собр. РНБ (пара F13—KB), средний показатель 93%.

Близость текстов этой пары объясняется принадлежностью к ранней редакции и восточнославянским происхождением. Данная пара имеет массу индивидуальных чтений:

1) Транспозиция —

не можешн нынѣ : нынѣ не можешн 13, 36

ни рекаъ быха : быха ни рекаъ 14, 2

мѣсто вамъ : вамъ мѣсто 14, 2

ма быте знали : быте знали ма 14, 7

миръ мене катомоу не видѣть : катомоу миръ ненавидѣть мене 14, 19 (общее с Q59)

2) Опускание дополнения, обстоятельства, пропуски словосочетаний, т. е. сжатие текста —

рекоуъ вамъ : рекоуъ 13, 33

гла кмоу петръ : гла петръ 13, 37

что бысть се : что бысть 14, 22

отрѣвнѣтъ иж да плодъ болни сътворитъ : отрѣвнѣтъ иж болни сътворитъ 15, 2

<sup>13</sup> Алексеев А. А. Опыт текстологического анализа... С. 9.

глаголь вамъ : глаголь 15, 3  
 како без мене : како 15, 5  
 мало съ вами кимъ : 13, 33 (общее чтение с ЕК, S2, S3, SK)  
 за та дѣла : за дѣла 14, 11  
 послѣдъ же по мѣнѣ ндеши : 13, 36

### 3) Лексическая синонимия —

не видѣть : не оузнѣть : ненавидѣть 14, 19 (общее с GF6)  
 мѣнога : болинъ 15, 8  
 животъ : жизнь 15, 3 (общее с NZ—P21)

### 4) Вариативность в строевых элементах —

дрюугъ дрюуга якоже : дрюугъ дрюуга и якоже 13, 34  
 филиппе и видѣвыи ма : филиппе видѣвыи ма 14, 9  
 видѣвыи ма и видѣ бѣа : видѣвыи ма видѣ бѣа 14, 9  
 да : и да : и 15, 8

### 5) Вариативность грамматических форм — видовые глагольные варианты:

сътворити : творите 14, 12

### вариантные употребления времен:

съблндохъ : съблндам 15, 10

### 6) Вариативность словообразовательных форм —

больша : болѣ 15, 13 (общее чтение с P21)

Некоторые характерные чтения этой пары разделяются и другими списками, среди которых чаще всего встречаются Q59, Q26, GF6, SK, S2, S3, ЕК, АЕ. Эти списки, за исключением двух последних, не входят ни в одну из выделенных текстовых групп. Списки ЕК и АЕ, относящиеся к ранним редакциям, примыкают на периферии к группе ОЕ. Среди характерных чтений KB—F13 мы обнаруживаем также несколько совпадений с парой NZ—P21 (вариантность лексической синонимии). По-видимому, текст этой пары рукописей находится между текстами рукописей ранних редакций (группа ОЕ, а также SK) и текстами XIV в. (пара NZ—P21, а также S2, S3).

5. Рукопись № 5 из собр. Гильфердинга и Зографская № 20 из собр. Зографского монастыря на Святой Горе (GF5—Z20), показатель текстовой близости в паре — 86%. Обе рукописи являются южнославянскими тетрами и относятся к XIII в.

Пару характеризует большое число текстовых примет:

#### 1) Транспозиция —

колиждо хощете проите : хощете колиждо проите 15, 7  
 онъ дѣхъ истиннымъ : истиннымъ онъ дѣхъ 16, 13

#### 2) Введение определения, обстоятельства, т. е. развертывание текста —

плода : плода добра 15, 2  
 отца : отца моего 15, 16  
 аще прѣбждете : тако и вы аще прѣбждете 15, 7  
 заповѣданъ вамъ : заповѣданъ вамъ вы дрюузы мои крѣте 15, 14

Добавления целых фраз в текст отличает лишь данную пару рукописей.

### 3) Лексическая синонимия —

паже : кже : елико 14, 26  
 рекоухъ : глаголь 14, 26  
 дрюузи : оученици 15, 14

## 4) Пропуск и добавление строевого элемента —

вз мѣнѣ и тѣ творитѣ : вз мѣнѣ тѣ творитѣ 14, 10  
 вамъ миръ мой : вамъ и миръ мой 14, 27  
 параклитъ же доухъ свѣтъ : параклитъ доухъ свѣтъ 14, 26  
 вѣдите : вѣдите оубо 15, 18  
 мене и бѣа : мене бѣа 15, 23

## 5) Вариативность грамматических форм (в области видовых глагольных пар) —

видѣвыи : видѣвъ 14, 9  
 творитѣ : гѣтворитѣ 15, 14

## 6. Пара рукописей: Новый Завет святителя Алексия и Погодинский № 21, собр. РНБ (пара NZ—P21), показатель текстовой близости 90%.

Данная пара рукописей содержит текст русской редакции XIV в., для которой характерно сближение с греческим оригиналом. Текст пары значительно отличается от остальных списков и имеет множество характерных признаков.

## 1) Транспозиция —

азъ наж : наоу азь 13, 33  
 не можеш нынѣ по мѣнѣ ити : не можеш ми нынѣ послѣдовати 13, 36  
 ма бысте знали : знали бысте мене 14, 7  
 намъ хоцеш ивнѣти са : намъ хоцеш и са ивнѣти : намъ ивнѣти са хоцеш : хоцеш намъ ивнѣти са : хоцеш ивнѣти са : намъ хоцеш ивнѣти себе 14, 22  
 гѣдце ваше : ваше гѣдце 14, 27; 16, 6

## 2) Лексическая синонимия —

изоумѣлѣть : оубѣдат 13, 35  
 како : кдѣ 13, 36; 15, 5 (в данном стихе чтение совпадает с чтением пары GE—GF1, см. пункт 7)  
 ити : послѣдовати 13, 36  
 не видѣти : ненавидѣти : не оубрѣти 14, 19  
 видѣти : оубрѣти 14, 19; 16, 10  
 испѣва : нзначала 16, 3  
 мко : зане 16, 4

## 3) Замены, пропуски и добавления строевых элементов —

а анбѣн : и анбѣн : анбѣн же 14, 21  
 ни мене : ни мене же 16, 3  
 ли : ли же : же 16, 7

## 4) Вариативность грамматических форм — употребление возвратных глагольных форм:

испѣни : исполниа 16, 5  
 оужденъ бысть : оудитъса 16, 11

## вариативность видовых глагольных форм:

носити : понѣти 16, 12 (общее чтение с текстами пары GF1—GE)

## вариативность синтаксических конструкций:

за та дела : дѣла ради сихъ 14, 11  
 отъцемъ моимъ : ѿ бѣа моего 14, 21  
 приносити бѣу : приносити бѣи 16, 2  
 о себѣ бо глѣти имамъ : бо глѣ о себѣ 16, 3

## 5) Сжатия текста, пропуски слов —

аще чего проситѣ : аще проситѣ 14, 14

Обе рукописи характеризуются также и большим количеством индивидуальных чтений, т. е. такими вариантами, которые присутствуют лишь в одной из этих рукописей, тогда как другая имеет общее чтение с прочими списками. Наибольшим числом индивидуальных особенностей обладает текст Чудовского Нового Завета. В то же время существует значительное количество таких вариантов чтений, которые являются общими для данной пары и для пары GE—GF1.

7. Пара рукописей Галицкого евангелия 1266—1301 гг. и рукописи № 1 из собр. Гильфердинга (GE—GF1), показатель текстовой близости — 87%. Обе рукописи по своему составу являются полными апракосами и относятся ко второй половине XIII в., первая имеет восточнославянское происхождение, вторая — южнославянское.

Различие в происхождении этих списков заставляет обратить особое внимание на их текстовую близость. Ряд характерных чтений этой пары разделяется текстами некоторых других групп. Текст GE—GF1 имеет промежуточный характер, его чтения совпадают поочередно с группой GF—T64, с парой NZ—P21, с некоторыми не вошедшими в группы списками. Вероятнее всего, перед нами случай сводной редакции (текст смешанного характера).<sup>14</sup>

Обратим внимание на возможные характерные признаки пары в области транспозиций, как наиболее частотной примете групп, рассмотренных выше. Тексты пары характеризуются единственным вариантным чтением этого типа: *оученици ксте : есте оученици* (13, 35). Это чтение разделяется также списками SK, P11, P16, S3, ни один из которых не вошел в текстовые группы. В разночтениях других типов совпадения с этими списками наиболее частотны.

1) Лексическая синонимия — чтения этого типа являются наиболее характерным признаком списков GE—GF1 —

*възглаголи* : *възпои* 13, 38  
*розгж* : *лоза* 15, 2  
 15, 4 (общее с S3)  
 15, 6  
*раждани* : *лозы* 15, 5  
*изъиметь* : *погубить* 15, 2 (общее чтение с группой GF—T64)  
*на лозѣ* : *в виноградѣ* 14, 2 (общее с S3)  
 15, 4  
 15, 5 (общее с NZ)  
*градъща* : *приходъща* 14, 17  
*градеть* : *идеть* 16, 32 (общее с SK)  
*камо* : *къ* 15, 5 (общее с NZ—P21)

2) Грамматическая вариативность глагольных форм —

*осажденъ бысть* : *осоудиса* GE, GF1 : *осоудитъся* NZ, P21 16, 11  
*бысть* : *бѣ* GE, GF1 : *быти* 17, 5 (NZ, P21)  
*ишьлаъ* : *пришелаъ* 16, 30 (GE, GF5, GF1)

3) Пропуск словосочетания —

*больша инхъ гатьворить* : 14, 12

4) Варьирование форм местоимений по категории одушевленности—неодушевленности —

*вы* : *вася* 13, 34; 14, 26; 15, 12; 15, 16  
*и* : *его* 14, 7

и вариативность в относительных местоимениях —

<sup>14</sup> Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII веков. Л., 1983. С. 138.

кмоу же : кго же 15, 6  
взнего : кмоу 15, 10

Тексты GE—GF1 резко выделяются благодаря большому количеству лексических замен, что и обусловило их объединение в группу.

Выделив характерные чтения и таким образом филологически подтвердив количество и состав групп, мы делаем вывод о том, что одни и те же формы текстового варьирования характеризуют разные группы. Изменения в порядке слов, варианты лексических синонимов, грамматическое варьирование слов и синтаксических конструкций, развертывания и сжатия текста, вариации в строевых элементах присутствуют среди характерных текстовых примет каждой группы рукописей.

Перечисленные типы текстового варьирования наиболее часты и среди узлов с большим количеством вариантных чтений. Такие узлы, которые содержат три и более вариантных чтения, будем называть узлами с большой глубиной, например: коуръ (группа OE) : патель : кокотъ : алекторъ (группа GB) (13, 38). 115 узлов из 1023 являются таковыми. Узлы разночтений с большой глубиной представляют такие отрезки текста, которые подвергались более частым перестройкам и, вероятно, содержат наиболее значимый в текстологическом отношении материал. Приведем некоторые примеры:

#### 1) Транспозиция —

не мож нынѣ по тебѣ ити : нынѣ по тебѣ не мож ити : нынѣ не мож по тебѣ ити : не мож по тебѣ нынѣ ити : не мож по тебѣ ити нынѣ 13, 37  
не прѣждеде въ мнѣ : въ мнѣ не прѣждеде : не во мнѣ прѣвоудеде 15, 4  
колиждо хощете просите : колиждо просите хощете : хощете колиждо просите 15, 7

2) Лексико-синонимические варианты сочетаются в узлах с большой глубиной с грамматическими вариантами, а также вариантами в словообразовании и формообразовании —

болни : болши : множанши : боли 15, 2  
творити : сътворити : дати : принести 15, 4

#### 3) Вариативность грамматических форм —

придеть : приде : можетъ прити : приходитъ 14, 6  
бждеть : прѣбждеть : прѣбываити 15, 5

#### 4) Вариативность в строевых элементах —

ли ни : ли же ни : же ни : же ли ни : ни 14, 11  
во : же во : же : же н 15, 4

Около 90% всех узлов с большой глубиной представляют четыре типа варьирования текста, перечисленных выше. Эти типы совпадают с основными типами текстового варьирования в узлах разночтений, характеризующих группы. Пятый характерный тип варьирования в группах — развертывание текста — в узлах с большой глубиной не представлен.

Попробуем оценить текстологическую значимость разночтений с помощью сравнения различных группировок рукописей на основании варьирования текста по каждому типу отдельно. Расчеты показателей текстовой близости рукописей с учетом только одного какого-либо типа расхождений между ними дали весьма показательные результаты. Границы текстовых групп в большинстве случаев сохранялись, хотя наблюдались и некоторые отклонения. Так, например, при выделении групп по признаку транспозиции пара GE—GF1 как отдельная группа не выделилась, так как среди ее индивидуальных чтений транспозиции отсутствуют.

Итак, следующие текстологические признаки являются релевантными:

## 1) Транспозиция.

На долю перестановок приходится 72 из 1023 узлов разночтений (около 7% от общего числа узлов), еще 56 узлов с транспозициями приходится на индивидуальные чтения списков. Именно узлы с перестановками обладают наибольшей характерностью, почти все они представляют собою различительные признаки групп. В узлах разночтений с большой глубиной транспозиции встречаются чаще остальных типов разночтений (примерно половина от общего количества этих узлов).

При расчетах с опорой только на перестановки выделяются пять кластеров: четыре старых (группы GB, GF—T64, OE, пара NZ—P21) и один новый. В последний вошли пара KB—F13, списки S2, 120, и GF1, а также пара Z20—GF5. Средний показатель текстовой близости в данной группе — 80%, пары KB—F13 и Z20—GF5 сохранили наиболее высокие показатели — около 88%. Таким образом, пара GE—GF1 распалась, а список GE попал на периферию группы GB, средний показатель текстовой близости которой по-прежнему очень высок — около 92%. На периферии группы GF—T64 находятся списки P16, Q1, S1, Z16, EK, средний показатель здесь — 85%, периферийные списки имеют показатели от 72 до 81%. На периферию группы OE (около 89%) попали списки Q43, P11, а к паре NZ—P21 (94%) примкнул список Q26, хотя показатели близости у него со списками пары — 46—48%.

## 2) Лексическая вариантность и синонимия.

На долю лексических замен приходится 119 (около 12% от общего числа) узлов разночтений, еще 51 узел содержит индивидуальные лексические варианты списков. Они не столь четко характеризуют выделенные группы, так как большинство лексических вариантов принадлежит нескольким группам. В то же время всякая группа обладает одним-двумя характерными лексическими употреблениями. Разбиение рукописей на основе узлов с лексико-синонимическими заменами дало следующие результаты. Группы GB и GF—T64 образовали отдельные кластеры со средними показателями текстовой близости 90 и 85% соответственно, а состав кластеров не отличался от первоначально полученных групп. Пары NZ—P21 и GF1—GE попали в общий кластер с показателями текстовой близости в среднем 88%. Все остальные рукописи образовали общий кластер без четко выраженного ядра и периферии, списки группы OE попали сюда же (показатели близости в этом кластере 70—75%). Таким образом, группа OE не выделилась, так как никаких особых чтений в области лексико-синонимических замен у нее нет.

Половина лексико-синонимических замен от их общего числа приходится на группу GB и треть на пары NZ—P21 и GF1—GE. Характерные чтения этих пар часто пересекаются, что особенно заметно в лексико-синонимических вариантах. Текст NZ (Чудовский Новый Завет) представляет собой особую русскую редакцию XIV в., а в текстах пары GF1—GE мы наблюдаем черты сводной редакции евангельского текста. И в том, и в другом случае речь идет о сознательной работе над текстом его переписчиков. Лексико-синонимические замены группы GB также отражают редактирование евангельского текста, при котором были использованы греческие оригиналы (4-я редакция). Сокращение лексических замен в узлах разночтений при исключении из исследования рукописей 4-й редакции отмечает также А. А. Алексеев. В его исследовании 34 списков Евангелия от Иоанна (Ин. XI, 1—45)<sup>15</sup> после удаления разночтений, связанных с 4-й

<sup>15</sup> Алексеев А. А. Цели и методы текстологического исследования... // Русистика сегодня. М., 1988. С. 207.

редакцией, число лексико-семантических замен упало с 20 до 17% от общего числа разночтений.

На долю синонимических замен в списках, не принадлежащих к названным выше группам, приходится всего 19 узлов, что составляет лишь 2% от общего числа всех перестроек текста. Эти 2% отражают спонтанные синонимические замены лексики при простом копировании текста. Т. е. лексико-синонимические варианты нельзя рассматривать как высоко значимый текстологический признак. Группировку рукописей ранних редакций невозможно выявить, опираясь лишь на данный тип текстовых изменений. Критику методов построения текстологической истории славянского Евангелия и Апостола на основании анализа только синонимических замен в тексте в работах О. Неделькович мы находим у Л. П. Жуковской.<sup>16</sup>

3) Пропуски и добавление строевых элементов во фразе, а также их замены.

На долю разночтений в строевых элементах приходится 225 узлов, что составляет около 22% от общего их числа, кроме того, еще 239 узлов отражают индивидуальные варианты отдельных списков. Результаты статистики по узлам разночтений в строевых элементах оказываются ближе всего к результатам исходных расчетов. Состав и количество выделенных групп остались прежними, показатели текстовой близости также практически не изменились. Данный тип варьирования текста несомненно является высоко релевантным в текстологическом отношении.

Замены одного строевого элемента другим происходили при переписывании спонтанно, неосознанно, независимо от антиграфа. Очевидно, что именно вариативность в строевых элементах дает нам сведения о генеалогических связях списков, а не о редакторской работе над текстом.

4) Добавление слов (дополнения, определения, обстоятельства), развертывание текста.

Сжатие текста, т. е. пропуски некоторых значимых слов как тип текстовых примет, свойственно лишь паре KB—F13. В остальных группах (GB, GF5—Z20, NZ—P21) мы наблюдаем развертывание, детализацию текста. Наиболее ярко это выражено в 4-й редакции, группе GB. Количество узлов такого типа на всем материале — 165, это около 10% от общего числа разночтений. Кластеризация на основе узлов разночтений этого типа в общем дает прежнюю картину распределения рукописей по группам, за исключением того, что группа GB распадается на два кластера. Один из них (наиболее компактный) содержит списки P22, KB3, KB2 (тетры), для которых варианты с добавлениями слов наиболее частотны. Другой содержит GB, 108, 120, S7 (тетр, два кратких апракоса и один полный). Группа GF—T64 объединилась с ядром группы OE, что дает возможность еще раз высказать предположение о промежуточном характере ее текста. Для группы GF—T64 развертывание не характерно, и в узлах разночтений рассматриваемого типа ее варианты совпадают с группой OE. Развертывание текста относится к таким текстовым изменениям, которые могут возникать в результате сверки текста с греческим оригиналом, а также свойственно служебным текстам, под влиянием которых оно могло проявляться и в последующих копиях.

5) Грамматическое варьирование текста:

колебания в глагольных формах, где наиболее характерным текстологическим признаком являются колебания в видовых парах (75 узлов, около 7% от общего их числа);

<sup>16</sup> Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. С. 121—127.



колебания в грамматических формах имен и синтаксических конструкций, гармонизация текста (160 узлов или 16%).

Колебания в грамматических формах, вытеснение одних форм другими находит отражение в текстах рукописей достаточно систематично. Не противоречат этому и результаты статистических расчетов и разбиение рукописей на кластеры на основе только узлов разночтений с грамматическим варьированием. Все рукописи в результате разбиения попадают в те же самые группы, которые были выявлены в основном исследовании, за исключением пары Z20—GF5, которая распалась за счет того, что грамматическое варьирование не представлено среди ее характерных примет. В то же время грамматические вариации текста не являются частотными среди характерных примет групп, а варианты одного и того же грамматического типа мы в равной степени встречаем среди примет всех полученных групп. Определение причин появления разночтений этого типа в текстах, сознательных или бессознательных, представляется необходимым в каждом конкретном случае.

**Выводы.** Перечисленные 5 типов варьирования рукописных текстов являются текстологически релевантными. Наиболее ясную картину распределения рукописей по текстовым группам мы получили на основании учета транспозиций и вариаций в строевых элементах. Группировки списков на основании лексико-синонимических замен, форм грамматического варьирования, расширений и сжатий текста выявились менее четко. Следовательно, первые два типа разночтений имеют больший текстологический вес по сравнению с тремя последующими.

И транспозиции, и варьирование строевых элементов представляют собой спонтанные перестройки, бессознательные изменения текста, вводимые переписчиком. Д. С. Лихачев относит перестановки слов к типичным ошибкам памяти. «Часто при запоминании текста писец пропускает второстепенное или делает перестановки слов, допускает синонимические подстановки...».<sup>17</sup> Именно там, где преобладает бессознательное отношение к тексту, лучше отражены генеалогические связи между списками. Эти связи, таким образом, в наибольшей степени отражают вариации в строевых элементах. Далее по степени текстологической значимости следуют транспозиции и лексические замены.

Осознанная правка, при которой зачастую использовался уже сложившийся набор текстовых вариантов, ведет к появлению новых редакций. Лексико-синонимические варианты возникали в результате разных переводов одного и того же значимого слова. Они появлялись вследствие редактур, но служили при этом ресурсом спонтанных лексических замен. Однако спонтанные замены встречаются в списках всего в 2% случаев. Вероятно, в случае транспозиций мы сталкиваемся с тем же явлением: при работе поздних переписчиков с несколькими антиграфами варианты с перестановками давали материал для выбора «лучших» из них, тем самым они могли стать опорой при сознательных редактурах текста. Не случайно наиболее четкие характерные приметы в области транспозиций мы наблюдаем у группы GB.

Развертывания и сжатия текста относятся к области сознательных перестроек, равно как и большинство вариантов в грамматических формах. Эти формы варьирования относятся к стилистическим текстовым изменениям.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Лихачев Д. С. Текстология. С. 73.

<sup>18</sup> Там же. С. 85—86.

Так же, как и сознательные редактуры в области лексической синонимии, часто они возникали при сверке с греческим оригиналом. По этим изменениям текста можно видеть, что стояло в центре внимания средневекового писца при работе над новой копией текста. Контроль над стабильностью переводных рукописных текстов осуществлялся путем правки на основе сравнения двух и более рукописей. Выбирая «лучшие» чтения для создаваемой копии, редактор-переписчик руководствовался личными представлениями о правильности и неправильности, опираясь на показания наличных источников. Характерные текстовые приметы групп списков указывают на то, что внимание писца привлекала возможность расширения и уточнения текста. Для переписчика важно было также привести текст в согласование с существующими грамматическими и лексическими представлениями о правильности языка — именно на это указывают такие перестройки, как грамматические замены одних форм на другие и большинство разночтений в лексических синонимах. Последнее свидетельствует о накоплении материала для будущей кодификации языковой нормы, которой не существовало еще в эпоху средневековья.

Г. М. ПРОХОРОВ

Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем

Слово девятое \*

(Славянский XIV в. и современный переводы)

НА ИУДЕЕ СЛОВО ДЕВЕТО

л. 316 об.

Царь: Иже убо ниня о възнесеніи Господни такова. А по еже одесную Отца съдалишу Чловѣка, Егоже възприеть, якоже нѣгде и Давыдь рече: «Съди одесную Мене дондеже положу врагы Твое подножие ногама Твоима», — врѣме бѣ юже прочее и обѣщанаа коньць приети и юже съвыше послан'ную, якоже рече, учеником силу. Въ день убо Петидесетныце «бысть, — рече, — глас, якоже носиму бурну дыханиу, испльни домъ, идеже бѣху съдеще апостоли, и явишесе въ видѣнии огня езыци, належеще главамъ ученикъ», еже бѣ иже къ нимъ послана Прѣсветаго Духа сила же и благодеть, и // всѣхъ езычныхъ бесѣдѣ разумъ, вълѣпоту езыкомъ уподобльсе. л. 317  
Якоже бо съ удь възвѣстительнь есть вьнутрь съкрывенному слову, сице и сихъ възвѣстителие и якоже проповѣдники Духъ Светы устрои благодети Слова и Спасныхъ повелѣний. Испльняшесе убо и zde Давыдово, «В в'су, — глаголющу, — землю изыде вѣщание ихъ и въ конци вьселеные глаголи ихъ», «нѣ суть рѣчи, ни словеса, ихъ же неслышетесе гласы ихъ». Подобаше бо къ в'сакому езыку посланнымъ и такову приети благодать и силу, яко убо и в'сѣмъ езыкомъ тѣмъ вѣдѣти бесѣды и в'сѣмъ тѣмъ разумѣти, якоже и Исая прорече, яко: «Красни, — глаголе, — ноги благовѣствующихъ мирь, благовѣствующихъ благаа». И пакы Давыдь: «Господь даст глаголь благовѣствующимъ силою мнокою».

Толикою сего ради въоружени силою и вьселеную инь въ ину протичюще страну и в'си повьсуду Бога, купно и Чловѣка, Единого от Троице проповѣдаху, страсть Его, паче нежели чюдеса, възвѣщающе и симь множае хвалещесе, якоже нѣгде и ниня иже от онѣхъ съставлена церкви симь уяшняетсе и удобра//еть, Спасную страсть възпоминаючи на къждо, якоже л. 317 об.  
рещи, день и час, иже крестною страстиу и възкресениемъ низвръгша убо диавола, свободу же намъ подав'шу, Богови благодарение въздавши, паче же Отцу и Сыну и Светому Духу почеть едину и едино поклоняние въздаючи.

\* Предыдущие восемь слов диалога см.: ТОДРЛ. Т. 41—48.

Божеств'наа убо прѣвъзмагаше и крѣпляшесе проповѣдь, болѣз'ными убо тмамы и муками исправляема, чудесмы же великими увѣраема иже от них сътворяемымъ от апостоль именовемъ Исуса распетаго. Удобь изъчтеннымъ симъ убо и неявленнымъ и немудрымъ и рыбаремъ и усмошъвцем и мытаремъ в'сако убо вѣтиамъ художество в'сако иже мир'ской прѣмудрости крѣпость и в'сакое силы грдыня отлучисе и подклонисе, в'сѣмъ волею вые прекланяющимъ благому игу еуаггел'скому и сихъ въ чести владыкѣ ведущихъ, яко убо и Давыдово скончавашесе «Поставиши, — глаголе, — кнезе ихъ по в'сей земли».

л. 318 Прѣвъе убо убийце и бестудные отце ваше учачу отступити убо от злобы, выс//приети же иже къ спасениу ведущаа възвѣщающе тѣмъ, иже от нихъ Распетаго длъготрыпѣние и яко покаявшимсе и къ Господу обраш'шимъ ни же слѣдь грѣха изьостаеть, нь от срѣды в'сако безаконие ихъ будет и нечѣстие. Многымъ убо таковымъ къ нимъ глаголемом' от апостоль. Они же от чрѣнож'льчиа окаменени ушесы, не тъкмо не обращахусе къ глаголемымъ, нь и избити сихъ искѣху всею силою, и убо т'мами в'сегда зреще от нихъ бываемѣ чудеса. Якоже бо Христова многа къ нимъ и проходещу и дѣющу дивна и велика, окаяннѣйшѣ прилежаху глухыхъ и слѣпыхъ, сице и апостоль в'сегда слышеще и чудеса зряще и исцѣлений наслаждающесе, ни же вѣроваху и сѣмрѣти паче законоучителие и книжници повинныхъ тыщахусе положить иже толикымъ чудесемъ дѣлателе. Разумѣвше убо апостоли сръдца ихъ жестокоже и необрѣзаное и еже къ убийствомъ нрава готовое, посрѣдъ ихъ ставше, рѣше: «Вамъ дано есть прѣвъе познати даръ Божий, елма же недостойнихъ себе от крайняго неистов'ства устройте, къ л. 318 об. езыкомъ прочее да обрати//мсе.

Отсуду множайшѣ убо от нихъ отидоше оттуду, в'су проходеще въселеную и живоноснымъ еуаггел'скимъ учениемъ в'сѣхъ напаяюще пивомъ, нѣции же от нихъ, иже и паче прѣимушихъ, прѣбывше въ Иерусалимѣхъ, учачу, в'сакое небрѣгше бѣды и ярости архиерей и книжникѣ и кнезѣ. Елма же невъзвратнѣ в'сако прилежаху, еуаггел'скы убо «законь, — по писанному, — изыде от Сиона, и Слово Господне изъ Иерусалима», онѣма же неразумнымъ и убийствѣнѣйшимъ пачеестеств'ные наидоше и дониня възвѣщаемые тугы, якоже пророци прѣдглаголаху.

Иезекиил' бо глаголетъ: «Рече Господь къ мнѣ: сыне чловѣчь! Послю те Азь къ дому Израилеву, прогнѣвающихъ Ме, иже прогнѣваше Ме, тии и отци ихъ отврѣгошесе Мене до днѣшняго дне. И сынове жестоколични и жестокосръди, — Азь послю те къ нимъ и речеши имъ: тако глаголетъ Господь. Аще убо услышет или убоетсе, зане домъ прогнѣвае есть, и познают, яко пророкъ еси тѣ посрѣдъ ихъ. И тѣ, сыне чловѣчь, да не убоишисе ихъ и да отступиши от лица ихъ, зане расвѣрѣпѣют и наступеть л. 319 на тѣ окръсть, и посрѣдъ скорпий тѣ живеш; // и словеса ихъ да не убоишисе и от лица ихъ да не отступиши, зане домъ прогнѣвае есть. И тѣ, сыне чловѣчь, възглаголеши словеса Моа къ нимъ: аще убо услышет или убоетсе, яко домъ прогнѣвае есть, и тѣ, сыне чловѣчь, слыши глаголющаго к тебѣ: не буди прогнѣвае, якоже домъ прогнѣвае: разврѣжай уста своа и снѣдай яже Азь даю тебѣ. И се, рука прострѣта къ мнѣ и въ ней свитькъ книжн', и сѣвиваше его прѣд мною, и въ немъ написана прѣдняя и задняя, и написано бѣ в немъ: „рыдание и пѣснь и горе“».

Слыша ли, како Израилевъ домъ «домъ прогнѣвания» показасе от Бога и прѣдняя и задняя его «рыдание и пѣснь и горе»?

Иеремиа же «Господь силамъ, — рече, — суди праведнѣ, искушае утробы и сръдца, да вижду еже от Тебе отмъщение въ нихъ, яко к Тебѣ открыхъ

оправдание мое. Сего ради тако глаголетъ Господь силамъ: се Азь пощю ихъ: юноше ихъ оружиемъ умрутъ, и сынове ихъ и дщери ихъ скончаются гладемъ, и останка не будетъ имъ». Законоположникъ же Моси въ Законѣ о Иеро//солиму «Млады, — рече, — и мек'кые муже, не приеть искусь нога его вьнити въ олтарь, мек'кости ради и младости коснетсе безаконнѣй трапезѣ».

Прочее убо не в'сѣмъ ли явѣ есть, яко, егда Тить градъ Иерусалимъ об'сѣдѣше, жени, испекше чеда, поядоше, не могуще алкание прѣзл'ное сътрѣпѣти, якоже Евреинь Иосипъ повѣдуетъ. Съглашаетъ же Моусеу и Иеремиа: «Руцѣ, — глаголе, — женѣ милостивныхъ коснушесе чедѣ своихъ».

Еще Моси: «Раздражу вы, — рече, — не о езыцѣ, на езыцѣхъ неразумнѣхъ прогнѣваю вы». Оставлени бо отъ Бога за еже на Христа дръзнути. Многѣхъ убо и ина отъ иже къ погыбѣли вѣдущихъ съдѣше, в'сѣхъ же не мьне сѣ несмысленно онѣмъ съдѣлано бысть, еже на рымляны прѣвзѣтисе. И сего ради якоже подобаше и отъ онѣхъ купно плѣненомъ быти и в'сакъ злобны видѣ пострадади. Аще бо убо, мнѣю, ничтоже обидете воин'ствующе рымляне, ущедрили би убо по еже одрѣжати. Елма же они собою мльчещихъ тѣхъ ведѣ//аху, сего ради и в'сакыми искушени быше лютымъ, яже къ иному никому есть приложити. Сего бо ради рече Моуси: «На езыцѣхъ неразумнѣхъ прогнѣваю вы», — явѣ яко: езыкы жестокими потрѣблю вы.

И Давидъ въ тридесеть и четвертомъ псалмѣ: «Суди, Господи, обидещимъ ме, възбрани борущимъ ме, прими оружие и щитъ и вьстани въ помощь мою. Из'суни оружие и заври прѣдъ гонещими ме. Р'ци души моей: спасение твое ес'мъ Азь. Да постидетсе и посраметсе ищущей душу мою, да възвратетсе вспеть и постидетсе мыслещей мнѣ злѣ, да будутъ яко прахъ прѣдъ лицемъ вѣтру, и аггелъ Господень стужае имъ, буди путь ихъ тма и поплзение, и аггелъ Господень поганяе ихъ». Еще тѣжде въ шестъдесетомъ и седмомъ: «Да вьскрѣснетъ, — рече, — Богъ, и да разыдутсе вразы Его, и да бѣжеть отъ лица Его ненавидещей Его. Яко исчезаетъ дымъ, да исчезнуть; яко таетъ воскъ отъ лица огню, тако да погыбнуть грѣшници отъ лица Божиа, а праведници да възвеселетсе». И пакы тѣжде въ шестъдесетомъ и осмомъ: «Даше въ снѣдъ Мою ж'льчъ и въ жежду Мою напоише Ме оцта. Буди трапе//за ихъ в' сѣтъ и въ въздание и въ сблазнь. Помрачитесе очи ихъ не видѣти, и хрѣбьтъ ихъ отнудъ съгни», — сирѣчь въ в'сѣгдашнюю работу страдати сътвори. — «Пролѣй на не гнѣвъ Свой и ярость гнѣва Твоего да иметь е. Буди дворъ ихъ пустъ, и въ селѣхъ ихъ не буди иже живеть. Зане его же Ты порази — тии погнаше и къ болезни язвь Моихъ приложише. Приложи беззаконие къ безаконию ихъ, и да не вьнидутъ въ правду Твою. Да потрѣбетсе отъ книгъ живущихъ и съ праведними да не напишутсе». О иже убо еже къ сыномъ Израилевомъ Божиу гневу толика.

Вѣдѣти же ти подобаетъ, яко и немилостив'нъ будетъ таковѣ гнѣвъ до антихристова пришествиа. Тогда же Енох и Илия Фезвитѣинь приидутъ, учеще множества, да не вьслѣдъ оногю прѣльсти идутъ. И мнози убо антихристовѣ чести приложетсе, непщевав'ше того быти Месиу-Христа. Мнози же и светиихъ, словесмы утврѣдившесе, отступеть убо отъ прѣльстника оногю, вѣрують же истинному Месии-Христови и приети будутъ. Аще бо и вразы суть, заеже въ Христа ненависть и въ Новѣ // Завѣт и еуаггел'скую брань, нь пакы възлблени отецъ ради, «Нераскаана бо суть Господня дарованиа». О семъ бо и речении приидуть святии, да убо иже онѣмъ вѣровавши и кръстив'шесе спасутсе, по Господню речению. Тогда бо и Исайиное събудетсе слово, глаголющее: «Аще будетъ число сыновъ Израилевъ якоже пѣськъ мор'скы, останькъ спасетсе». А иже не онѣхъ словесемъ увѣрив'шесе гееннѣ прѣдани будутъ, якоже нѣгде и в'си иже отъ Христова распетиа до

явления Еноха же и Илие непокоривы же и неразумни отци ваши за жесточайшее бо ихъ срьдце и необрѣзанное, иже ни слѣды вьсма покаания въ себѣ имущу, отврати от нихъ Богъ Свое и тѣлеса убо ихъ работѣ непрѣстаннѣ и тежцѣ прѣдасть, душе же гльбочайшой т'мѣ и ог'нной бесконьчнѣй прѣдасть гееннѣ, еже и сихъ учителю и отцу уготована, диаволу.

Яко убо сиа сиче суть, зѣло добрѣ от пророк' же словесех разумѣемъ. Давыдъ убо «хрѣбѣть ихъ, — рече, — отнудь сьгни» «и да не вьнидутъ въ правду Твою», и паки: «Да потрѣбѣтсе от книги живущихъ и съ праведными да не напишутсе», — нераскаанны // Божий гнѣвъ сими являе. Сему же сьглашаеть и Даниилъ, «До скончания, — глаголе, — вѣкъ удрѣжитъ ихъ работа сиа».

Безумнии же отци ваши иже на не изнесенаго Божиа суда и пророчьскихъ проречений любопрощесе, множицею убо образъ прѣждняго ихъ устроения вьсприети покусисесе, невьзмогоше же ниединою, нь еще и дониня, толикымъ прѣшѣдшимъ лѣтомъ, градъ убо прѣбываетъ лежешъ, работаете же вѣ по божеств'ному повелѣнию. Прѣвѣе убо, на Адриана наступльше и смутившесе, и неволею сего не себе наведоше, нашѣдъ бо на не и овѣхъ убо погубивъ, овѣх' же разьгнавъ, останки убо зданий ихъ низврѣже, истукан' же свой постави въ церкви, Элиу собою и градъ приименовавъ. При Константинѣ же паки Великомъ, въ тажде нападающе, лютѣйшими искусишесе скрѣб'мы, уши бо и сѣ тѣмъ отрѣзавъ и знамение якоже нѣкое сѣ прѣслушания и отступления тѣмъ приложивъ, остави. Третье же паки Иулиана Прѣступника рымлянномъ начелнику церковь здати възложише съ помощию царевою, лъжу рекше от неистовства Христова отвѣтъ каза//ти хотещу, явѣ яко еже не иматъ прѣбѣти zde камень на камень. Нь и тогда безумиа не въ дльго томления истезани быше, елма же оставшихъ от падения оного малыхъ камень от основаниа в'сѣхъ своею рукою низврѣ'ше, и в'сако ино здание, идеже аще где бѣ здати възлагааху, ог'нь, разгорѣвсе напрасно, в'сѣхъ окаянно попали. От оного убо и досель, паче же до антихриста, образомъ животныхъ бесловесныхъ, иже суть вашего языка умираютъ и умрутъ. И сѣ убо би тѣмъ болше, аще по бесловесныхъ животныхъ умирали би, онѣ бо на Суд не приходит, сихъ же вѣчный ог'нь иже и тѣхъ научившаго диавола ожидаетъ и бесконьчнаа мука, егда Господъ придетъ судити вьселенѣй и въздати комуждо по дѣломъ его.

Вѣси же вьистину, яко въ прѣждныхъ словесехъ никакоже приемише судиу в'сѣмъ приити Исуса, врѣме сего ради сьмотрити, елика и о семъ от пророкъ речена быше.

Давыдъ убо въ деветдесетомъ и петомъ псалмѣ еже убо и варив'ше рѣхомъ: «Тогда възрадутся, — рече, — в'са дрѣва дубравнаа, иже на земли в'си» — чловѣци явѣ // яко, ни бо без'душнымъ дрѣвесемъ радость благовѣстуетъ «от лица Господня, яко гредеть, яко гредеть судити земли, судити вьселенѣй въ правду и людемъ истиною Своею». И по малѣ: «Р'цѣте въ езыцѣхъ, яко Господъ вьцарисе, ибо исправи вьселеную яже не подвижитсе, судитъ людемъ правостию, да възвеселетсе небеса и да радуется земля». И въ деветьдесет и седмомъ: «Рѣкы всплещуть руками вькупѣ», — апостолы рѣками назнаменуе, иже рѣчными струями образомъ повьсуду еуангел'скую прѣдлагающе благодеть же и учение, — «горы възрадутсе от лица Господня, яко гредеть, яко придетъ судити земли, судити вьселенѣй въ правду и людемъ правостию».

И Даниил' же, иже желаниомъ мужъ, «Видѣхъ, — рече, — дондеже прѣстоли поставлени быше и Ветхы деньмы сѣде. Прѣстоль Его яко пламень огню, колеса Его ог'нь паде, рѣка ог'на течаше, иды прѣдъ Нимъ, тысуца тысуць служаху Ему и тмы тмамы прѣдстояху Ему. Судише сѣде, и книги

отврьзошесе. Видѣхъ въ видѣ//нїи, — и се по облацѣхъ небесныхъ яко Сынъ л. 323  
 Чловѣчь греды бѣ, и до Ветхаго деньмы достиже и прѣд Нимь принесошесе  
 Ему и Тому дано бысть начелство и честь и царство, и в'си людие,  
 племена, езыци Тому поработають, и власть Его власть вѣчна, яже не  
 прѣидет, и царство Его не растлитсе. Устрашисе духъ мой, азъ, Данииль,  
 въ видѣ моемъ, видѣнїа главы мое съмушаху ме».

Зри сего ради, какова пророку открышесе, яко велика и чудес многа  
 испльнь. Ибо на прѣстолѣхъ сѣдей Ветхы деньми иже прѣжде вѣкъ есть  
 Богъ, огн'ни же прѣстоль, и колеса небесные силы суть, о нихже Давыдъ  
 рече: «Творей аггели Свое духы и слугы Свое огн'н палещь». А иже прѣд  
 Онѣмъ текушиа рѣка огн'на иже диавола съ в'сѣми иже божеств'нымъ  
 заповѣдемъ ругающимсе прѣемши геенна огн'на. А иже прѣдстоющее тысуще  
 тысушамъ и тмы тмамы и Ветхому деньмы служеще горнѣйшее суть силы  
 и небесное в'се чиновачелие. Судище же — иже в'сакого чловѣка дѣломъ  
 испытание. Отврьзаемые же книги — иже въ врѣ//ме испитанїа открытисе л. 323 об  
 хотеща съкрывенѣ всѣхъ дѣнїа суть. А иже по облацѣхъ яко Сынъ Чловѣчь  
 пришѣдъ и до Ветхаго деньмы достигъ, Емуже и принесошесе прѣд Нимь  
 прѣждереченаа, Емуже и начелство, рече, дано быти, и честь, и царство,  
 Емуже в'си работаше людие, племена, езыци и Емуже вѣчное царство и  
 власть прѣидеть, ни же растлитсе, кто убо будет инъ, аще не Сынъ Дѣвы,  
 Егоже Сынъ Божий и Слово в послѣднаа врѣмена въсприеть, не суца  
 прѣжде, якоже въ прѣждныхъ речено бысть, Свой божеств'ны съставъ Тому  
 давь, и единъ бывъ съставъ слож'нь, единъ Сынъ въ двѣю съвршѣну естеству,  
 Егоже Чловѣка и съ собою възнесъ, съ Отцемъ и съ Прѣсветымъ Духомъ  
 посади, поклоняема от в'сѣхъ аггелъ Божиихъ, якоже нѣгде нїня и Моси  
 боговидьць, и Давыдъ, и Данииль нїня рекоше божеств'нии.

Еже убо страшитисе рещи пророку духу его въ взорѣ его и видѣнїа  
 глави его съмушати того, — великое и высоко прѣдставляеть видѣнїа. Еже  
 бо не разумѣти и навькнути възмощи глѣбину таин'ства, устра//шитисе л. 324  
 рече духу его и видѣнїа главы его съмушати того. Не яко убо иже прѣжде  
 Закона тькмо отци или же по Закону пророци и иже плѣтскомъ съмотрени  
 апостоли и учителие не увѣдѣше таин'ство съвршѣнѣ божест'внаго  
 въчловѣчѣнїа Бога и Слова, нь ни же прѣвии от аггелъ самїи, отчести  
 убо и аггеломъ открывааетсе и чловѣком. И в'си вѣмы извѣстно и про-  
 повѣдуемъ, яко иже Отцу единосущьн' и съпрѣстол'нь Сынъ, иже прѣжде  
 вѣкъ быти рождень от Него, иже вѣкомъ и в'сакое твари Творьць, въ  
 послѣднаа лѣта милосрдіе въсприемъ и утробу щедрот, прѣклонивъ, якоже  
 вѣсѣ, небеса, сьниде, никакоже убо и тако Отчьскихъ отступль нѣдрь, и  
 Сынъ бысть Чловѣчь, ветхаго в'сего облѣченъ Адама, и съвршѣнь сѣмъ Богъ,  
 тьже и съвршѣнь бысть чловѣкъ, распетїе тѣлеснѣ под'емъ и тлѣнїе и  
 сьмрть, да страсти ради и въскресенїа Адама от адова мучител'ства  
 избавить всероднѣ и в'са къ бол'шему прѣставитъ, нетлѣнїе и бесьмртьїе  
 вмѣсто тле и сьмртьїа даровавъ.

Вьсе сего ради супостатные и противные силы поправъ на крестѣ,  
 чловѣка, егоже от дѣвичьскихъ кровий съезда Се//бѣ, на небеса възнесъ, л. 324 об  
 на божеств'номъ и царскомъ посади прѣстолѣ и съпокланяемъ быти Светѣй  
 Троици устрои от всѣхъ аггел' же и чловѣкъ. Бысть сего ради, якоже рѣхом,  
 чловѣкъ, ни же божество прѣложъ въ естество чловѣчьское, ни же измѣнивъ  
 въ божеств'ное естество чловѣчьство, коемуждо свое съблюды съвршѣно,  
 в'са божеств'наа хваления плѣти дасть, единобожну устроивъ сиу, яко и  
 единъ бысть съ нею съставъ по съединїенїу неизречен'ному.

Сего бо ради ни приложения горнее силы възнес'шусе въ похвалѣ  
 трисветые пѣсни не приеше, нь единого Сына и по въчловѣчѣнїи того

поз'наше, такожде присно еже «светь, светь, светь» поюще, ни же вычловѣчившусе от'емш'ше, ни же съ плътиу възнес'шусе прилож'ше.

л 325 Чьсти убо, якоже рече, и величества божеству наслѣдова плъть, не убо же и несъзданное и безначел'ное и бестѣлесное и неописан'ное и невещественное и прѣвѣчное. Сиа убо и аггеломь открывена суть и чловѣкомь, и сих вѣру имамы. Како же Богъ бысть чловѣкъ и како всма Богъ, в'се божество единѣмь от Троичныхъ съставъ // въ утробу вмѣстисе дѣвичю, и како весь съставъ Сына бѣше въ Дѣвѣй, и весь тѣже въ Отци и Дусъ, и весь въздѣ; и весь паче в'сакого, и како от дѣвичьскихъ кровий божеств'наа Прѣсветымь Духомь създасе плъть, и како прѣнепорочнаа Мариа божеств'нѣй Сына съставъ, дѣва сущи, зачеть и, рождьши, Дѣва прѣбысть, ни же аггеломь ниединому, ни же чловѣкомь увѣдѣно бысть, нѣ таин'ство есть единой вѣдомо Троици.

Вълѣпоту убо и Данииль устрашитисе духъ его глаголетъ въ видѣнй его и смутитисе видѣнйом главы его, Сына видѣвъ Чловѣча по облацѣхъ гредуща и прием'ша неизглаголанную и непостижимую чьсть царствиа и судъ в'сей земли.

Елма сего ради убо и Судиа Христос от всѣхъ проповѣдаетсе пророкъ, якоже и есть, сматрати же тебѣ праведно есть, кому когда о сьгрѣшениихъ своихъ и твоей вѣрѣ слово на Страшномъ суду дне дати хочещи, ел'ма же въ память сего гредемь, испитати праведно есть, что когда убо Давыдово есть, еже «Не възкреснутъ нечѣстивй на судъ, ни грѣшници въ свѣтѣ праведныхъ, яко свѣсть Господь путь правѣднихъ, и путь нечѣстивыхъ погыбнет».

л 325 об. Въскрѣснути убо рѣхомь имут в'си чловѣци, грѣшни же и пра//ведни, благочѣстивй же и нечѣстиви, не в'си же на Судѣ, любомудрьци<sup>1</sup> убо не приемлющимъ Бога быти всма, идолослужителемь же и моамефовѣмь, по еже узрѣти Христа по облацѣхъ гредуща и в'се небесные силы послѣдующихъ Тому, и познати явѣ, яко Тѣ есть, егоже не исповѣдоваху истинна Бога суща, въ иже тѣхъ ожидающую идуць муку. Такожде же и иже сихъ нечѣстивѣйшихъ иудеанъ по еже видѣти и узрѣти образъ, егоже заплюваше и егоже поразише и инѣ сьгрѣшивше, и познати добрѣ, яко Тѣ есть, иже от нихъ распеть бывъ и Емуже ребра прободоше, Емуже херувими раболѣбно прѣдстоеть, тогда и тѣмъ въ вѣчную геенну огн'ну ити, сьпрѣбывающимъ учителю и отцу ихъ диаволу. Се убо есть еже «не възкреснутъ нечѣстиви на судъ».

л 326 По сем' же иже Христа Бога исповѣдавше и божеств'нымь сьвършившесѣ кръщениемь, грѣшници реку и праведни, разлучетсе другъ от друга, якоже от козлищъ овце. И овце убо пастира Христа, поеже сице нарекушу Того пророчествиу, «Поражу, — бо рече, — пастира и разыдутсе овце», // одесную Судие Христа станут, козлище же, грѣшници явѣ яко, от шую. И овѣмь убо вѣчное дасте мучение, — не равно же в'сѣмъ, нѣ по мѣрѣ комуждо сьгрѣшениомъ. Праведнйм' же вѣчное царство и непрѣстан'ное веселие, — не убо же, ни же симъ от равн'ства, нѣ по коемуждо исправлениихъ и наслаждение възмѣритсе. Якоже бо въ дворѣ царевѣ многихъ убо видитъ кто купно убо стоещихъ, не всѣхъ же единочѣстныхъ, сице и о праведницѣхъ: в'си убо въ царскы дворѣ вьнидуть, не равные же чьсти в'си сподобетсе, нѣ по труду и любве каждо и въздание възприиметь. Якоже убо нечѣстиви възкреснутъ убо, не въ суд' же, тѣмже образомъ кръщенй убо не свѣт' же праведныхъ послѣдовавше, въ муку отидут. Сего ради свѣт убо праведныхъ пророкъ рече свѣдѣти Господу, погыбнути же путь нечѣствовав'шимъ.

<sup>1</sup> На поле мелко: Эпикуриане.



Сиа убо о Страшномъ Судии Христу и будущего Суда.

Выпрашати же нѣчто тебе хошу и тобою весь языкъ Иудейскы: убо сьгрѣшати ли рекуть, или нѣ. Аще бо не сьгрѣшати рекут, не убо ли достизають сата//нин'скую грьдню, бывше сурови, не исповѣдающе грѣх своих по ономъ, или по бѣсующихсе от изумления не о своих погыбѣли чювство приемлющим. Аще ли же чловѣци рекуть быти и сьгрѣшати сего ради, которѣми жрѣтвами о себѣ болшее оцешают? Обѣщаниа бо вѣмы и жрѣтвы архиереом' же и священником, о их'же присно множество сьгрѣшающих, еще же и о спасени ихъ милостива творити Бога прѣжде церковнаго ниспадения и великаго плѣнения тѣмъ и работи ваше. Елма убо ни же церковь есть ниня, ни же жрѣтва, или обѣщание, или священникъ, или архиерей, или пророкъ, или что ино от съврѣшаемых тогда, что когда убо и твореще будете, како убо о себѣ умолите Бога? Речеши в'сако и самъ, яко по ниедином же образѣ. Изьостае' же ниня животных образомъ вамъ бесловесныхъ съврѣшати еже жити, или и горше от онѣхъ, онѣ и бо, якоже варив'ше рѣхомъ, на судъ не приидуть, вѣ же купно съ прочиими нечѣстиями, въ них'же вьпадосте, и сьгрѣшен'мы умираете. Сего бо ради // тѣ же инѣхъ л. 326 об остав'ль радоватисе о своей души.

Аще что мнѣ повинешисе, бол'шее избѣрати потѣщисе по силѣ твоей, дондеже естѣ ти врѣме въ настоящей жизни. «Въ адѣ бо кто исповѣстисе?», — рече Давыдъ. Явѣ яко никто же. И паки: еда «Врачеве вскреснуть и исповѣдетсе тебѣ?» Дондеже убо въ живыхъ естѣ кто, может дѣяти яже аще хоцеть и злѣ и блага, по сьмрѣти же и еже отсуду ошьствиа нѣсть ниединому о своемъ спасениу что сьдѣати. Како бо, двѣремъ сьмрѣтиу затвореномъ дѣланиа, яко убо нѣсть исповѣданиа въ адѣ, нѣ въ настоящей жизни. Тѣло убо, умрѣше, не можетъ вскреснути до общаго всѣхъ въскресениа страшнаго. Душа, како-любо сьгрѣшив'ши — аще нечѣстиемъ, аще инѣмы дѣян'мы лукавыми, — можетъ себе възвати, аще тѣмъ съ тѣломъ будетъ. И мрѣтва быв'ши множицею къ горшиимъ пристрастия, живу себе грѣха исповѣданиемъ устроиласе би и дѣланиемъ болшиихъ. Удалив'ши же се от Бога мрѣтва вьсама естѣ, аще и жити мнит. Ницто же бо сице обыче исцѣляти душу, яко еже // зазрѣти кому себѣ и грѣхъ исповѣданиемъ обличити. «Рѣхъ бо, — л. 327 об глаголетъ Давыдъ, — исповѣмъ на ме безаконие мое Господеви, и Тѣ отпустишь еси нечѣстие сердца моего». Еже бо и створитѣ при пророку Нафану. Аще убо каа естѣ душа злыми себе скврѣнеши дѣян'мы сѣ, еже рѣхомъ, възмогла би себе исцѣлити. Аще ли же съ нечѣстиемъ поживе, крѣщениемъ паки божест'внымъ в'се въ малѣ часѣ скврѣни отмы банею и живот убо умрѣщ'влениа, светыню же грѣха измѣни. Якоже убо аще подобное собою душа увѣдѣла би, немногихъ потрѣбовала би отвѣнѣ помагающихъ, удовляющи сама себе. Сице и егда неразумьнъ или и мала нечювствьнъ, аще и тмами иматъ руководещихъ страст'мы прѣдудрѣжана, прѣбываетъ слѣпотующи.

Сице и тѣ же, яже ниня прѣдложенаа тебѣ потѣщисе вьложити въ душу, дондеже имаши врѣме. Противу же положи сиа, иже от твоихъ отецъ научен'нымъ ти, и луч'шее избери, искушениемъ душе обое испитавъ, да не убо от пшенице плѣвель прѣдпочтеши, нѣ сиу отвѣавъ, онѣ въ житнице събери души и буди земля блага, сѣме приемлющи божест'вно // и въ сто л. 328 приносещи, нѣ не суха и бесплодна, трѣние възрастающи и вл'ч'це! Ни да стрѣпиши коснутисе тебѣ Соломону, «Въ души злохотнѣй, — глаголющу, — прѣмудрость Божиа не вьнидетъ», нѣ Давыдово целуй и съ онѣмъ въсохи пѣти: «Им' же образомъ желаетъ елень на источнику водные, сице желаетъ душа моа къ Тебѣ, Боже. Въжедеда душа моа къ Богу крѣпкому живому. Когда прииду и явлюсе лицу Божии?», — еже и сѣ Светую Троицу являетъ:

въ еже убо рещи «Бога» Отца яви, а еже въ «крѣпкаго» — Сына, а въ еже паки «бесъмртна» — Духъ Светы.

Главизна же тебѣ речен'нымъ да будеть, — елма и слово юже упокоити врѣме: потыщисе въ божеств'ное пристанище благочѣстия приставити душевни кораблицѣ, божеств'нымъ симъ писаниемъ мраки отбѣгъ и зиму нечѣстия. Аще бо въ пристанище божеств'ныхъ словесъ вѣнидеши, побѣдиль еси выистину и потопиль еси диавола съ в'сѣмъ воин'ствомъ его. Аще ли же сего прѣтекъ дивимъ вълнамъ невѣриа, еже ненавижду, и пучинѣ душевны корабль ввѣриши, не вѣмъ, какова нѣкаа тебѣ му//ка, равна неразумиу твоему, възмѣритсе. «Страшно бо есть выистину въ руцѣ выпасти Бога жива».

Сих Ксень слышавъ, доволно убо долу поникъ, невѣшател'нь сѣдѣше. Едва убо якоже от сына пиан'ства глыбока възпренувсе, «Горе мнѣ, — рече, — окаянному!».<sup>2</sup> Царю же рек'шу: «Чесо ради сѣ рекль еси?», — «Моего ради, — рече Ксень паки, — нечѣстия и житиа сует'ву, къ сим' же и пагубныхъ хулений, их'же многыхъ неразумно на Сына Божиа изрекох. Положихъ бо безумно на небеса уста моа и глагола<sup>3</sup> на высоту неправду суетны и оскврнены мой езыкъ. Сего ради и не вѣмъ, какова нѣкаа достойна мнѣ мука будеть».

Сих царь услышавъ, «Не варив' ли рѣхъ тебѣ, — рече, — Ксеню, яко аще и от звѣздъ или помор'скаго пѣска множае сьгрѣшения твоя будуть, в'са божественую потопиши бенею. Не въздыхай сего ради, ни же сумнисе, прими тѣчиу баню божеств'ную. Аз' же тебѣ сему буду испоручникъ, яко в'са оставиши тамо, чистѣйши вьсь и светъ възышьдъ. И сѣ прѣжде мене общавае' ти Богъ: „Грѣхы, — бо рече, — и безакония ихъ не помену кому“».

Сих у//бо послушавъ Ксень паки, вьста убо и къ вьстокому възрѣвъ, въздвигъ руцѣ, «Вѣрую, — рече, — Господи, и исповѣдаю, яко Ты еси Сынъ Бога живаго, единъ от Троице.

Вѣрую и исповѣдаю, яко истиною есть Богъ Твой Отецъ, истиною еси Ты Богъ, иже Оному единосущное и сьприсносущно Слово и Сынъ. Истиною есть Богъ прѣсветы и единосущни Тебѣ и Твоему Отцу Духъ.

И сие глаголе, не трѣ вѣруе глаголю богы по нечѣстивихъ несмыслныхъ учении, нь единого Бога Троя и едино божество.

Еще вѣрую и исповѣдаю, яко, Богъ сѣ, прѣклонъ небеса хотѣниемъ бысть чловѣкъ, плть приемъ одушевлену несказано и рождьсе от чистые Дѣвице, и сиу сьблюд нетлѣнну, якоже умрѣтъ, и паки яко Бога всесилна възкрѣснути и на небеса възыти, отнуду же прѣжде изыде, Своему Отцу не разлуч'се, сести же одесную Его, Егоже изволил еси възприети чловѣка.

Еще вѣрую, волею си распеть быти и умрѣти, и паки яко Бога всесилна възкрѣснути и на небеса възыти, отнуду же прѣжде изыде, Своему Отцу не разлуч'се, сести же одесную Его, Егоже изволил еси възприети чловѣка.

Приемлю баню пакибытия, прѣсветое реку крещение, и уповаю в'саку скврну душевну симъ отмыти, и их'же от нечѣстия и безумиа сьгрѣшений приети отпушение.

Приемлю мртьвыхъ възкресение. //

Тебе же вѣрую Сына Божиа, Творца небу и земли, приити на облацѣхъ судити живимъ и мртьвымъ, послѣд'ствующихъ раб'скы в'сѣмъ небеснымъ силамъ, и нечѣстивые и грѣшники въ муку вѣчну послати, праведником' же вѣчны живот дати и царство и Отцу Твоему сих даръ принести».

<sup>2</sup> В этом месте в рукописи на боковом поле — мелкая запись угловатым, наклоненным вправо письмом: Ниня прииде блаженны (?) Емануиль, сиречь Ксень, во просветителны и истинни разум.

<sup>3</sup> Далее зачеркнут слог ша.

И сего ради измы все порождения божеств'ною водою и запечатлѣвъ миром, печатію Прѣсветого Духа, и приемъ честное тѣло и светую кровь Спаса Христа, и вмѣсто Ксеня Мануиль именованъ бысть, бысть овче словеснаго стада Спаса Христа, благодаре Бога съ едиnorodнымъ Сыномъ, Прѣсветымъ Его Духомъ, Емуже слава и дръжава въ вѣкы вѣком аминь.<sup>4</sup>

Vindobonensis Palatinum, Slav. 34.

#### ДЕВЯТОЕ СЛОВО ПРОТИВ ИУДЕЕВ \*

Царь: О вознесении Господа, вот, теперь сказано. А после того, как Человек, Которого Он воспринял, сел справа от Отца, — о чем и Давид где-то сказал: «Сиди справа от Меня, пока не положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Псалом 109, 1), — пришло наконец время осуществиться обещанному и ученикам воспринять, согласно Его обещанию, ниспосланную свыше силу. И вот, в день Пятидесятницы «сделался, — говорится, — шум как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил дом, где находились апостолы, и явились как бы огненные языки и почили на головах учеников» (ср. Деяния 2, 2), что и было посланной к ним силой Пресвятого Духа, благодатью и способностью говорить наречиями всех народов, в достаточной степени уподобляясь им языком. Такими же, как ведь этот член, возвеститель сокровенного внутри слова, подготовил их Дух Святой быть возвестителями и как бы глашатаями благодати Слова и заповедей Спасителя. И тогда исполнились слова Давида: «По всей земле разнесся голос их и до концов вселенной речения их» (Псалом 18, 5) и «нет языка и нет наречия, где не слышались бы голоса их» (там же, 4). Ибо подобало им быть посланными ко всякому народу и воспринять такую благодать и силу, чтобы понимать речь всех тех народов и чтобы все понимали их, что и Исайя предрек, сказав: «Красны ноги благовествующих мир, благовествующих благое» (ср. Исайя, 52, 7). И вновь Давид: «Господь даст глагол благовествующим силою многою» (Псалом 67, 12).

Итак, вооруженные такой силой, проходя по одному разные страны вселенной, все они повсюду проповедали Богочеловека, Одного из Троицы, более, нежели о чудесах, возвещая о Его страдании, им более возвеличиваясь, каковым и поныне украшается и красуется созданная Им церковь, каждый, можно сказать, день и час вспоминая страдание Спасителя, крестной мукой и воскресением победившего дьявола и доставившего нам свободу, Богу благодарение воссылая, а скорее воздавая единую почесть и единое поклонение Отцу и Сыну и Святому Духу.

И таким образом божественная проповедь, подкрепляемая десятками тысяч страданий и мук, удостоверяемая великими чудесами, совершаемыми самими апостолами именем Иисуса распятого, превозмогала и одолевала. Хоть и легко их пересчитать и были они невидными и немудрыми рыбаками, палаточниками и мытарями, все искусство риторов, вся сила мирской премудрости и гордость всякого владычества истощились и преклонились,

<sup>4</sup> Далее мелко, почерком, подражающим греческому письму, написано, как кажется, следующее: Сиа книга ...она...а (Тионатра?) Лиднлара (?) Досе зна ...адъ и учажъ я пѣчатати (?). Ниже другая, более крупная запись полууставом: + Сиа книга зовѣтсе Мухаметъ. В самом низу листа — плохо читаемая, вновь мелкая запись, первые слова которой: Си книга...

\* За любезную проверку этого перевода сердечно благодарю профессора кафедры классической филологии СПбГУ Александра Иосифовича Зайцева.

когда все добровольно преклонили шеи благому игу Евангелия, и ввели их в долю владык, так что исполнились и слова Давида: «Ты поставишь их князьями по всей земле» (Псалом 44, 17).

Первым делом они учили убийц и бесстыдников, ваших отцов, отступить от зол, убеждая их воспринять из ведущих к спасению дел долготерпение Распятого ими и говоря, что у покаявшихся и обратившихся к Господу ни следа греха не останется и удалится от них всякое беззаконие и нечестие. Много такового возвещали им апостолы, но те, с заткнутыми черной желчью ушами, не только не обратились к тому, что им говорили, но и изо всех сил старались их убить, даже видя десятки тысяч ежедневно совершаемых ими чудес. Ведь подобно тому, как, когда Христос многократно к ним приходил и творил удивительные и великие вещи, они жалчайшим образом подражали глухим и слепым, так и, слыша постоянно апостолов, чудеса видя и исцелениями пользуясь, они не уверовали, но, законники и книжники, постарались представить виновными совершителей стольких чудес. Тогда, осознав жестокость и необрезанность их сердец и готовность их нрава к убийству, став посреди них, апостолы сказали: «Вам дано первым познать дар Божий, но поскольку по причине крайнего безумия вы сделали себя недостойными, впредь мы обратимся к язычникам» (см. Деяния).

И тогда большинство их, уйдя оттуда, прошло всю вселенную, всех напоая влагой евангельского учения, а некоторые, наиболее из всех них выдающиеся, остались учить в Иерусалиме, совершенно пренебрегая опасностью и гневом первосвященников, книжников и князей. И поскольку они продолжали это делать совершенно бесповоротно, евангельский «закон, — по писаному, — вышел от Сиона, и Слово Господне — из Иерусалима» (ср. Исайя 2, 3), а на тех неразумных и в высшей степени убийственных людей напали и до сих пор нападают сверхъестественные беды, как то пророки и предсказали.

Иезекииль ведь говорит: «Господь сказал мне: сын человеческий! Я пошлю тебя к дому Израилеву, к огорчающим Меня, каковые огорчили Меня, сами и отцы их отвергли Меня до сегодняшнего дня. И сыновья с жестокими лицами и сердцами, — Я пошлю тебя к ним; и ты скажешь им: так говорит Господь. Авось послушают или убоятся, потому что они — дом огорчающий, и узнают, что ты — пророк среди них. И ты, сын человеческий, да не убоишься их и да не ужаснешься лиц их, потому что рассвирепеют и окружают тебя со всех сторон, ибо посреди скорпионов ты живешь; и слов их да не убоишься и лиц их да не ужаснешься, потому что они — дом огорчающий. И ты, сын человеческий, послушай Говорящего тебе, не будь огорчающим, как дом огорчающий: открой уста свои и съешь что Я даю тебе. И вот — рука простерта ко мне, и в ней свиток книжный, и развил его передо мной, и в нем написано и спереди и сзади, а написано было в нем: „плач, стон и горе“» (ср. Иезекииль 2, 3—10).

Слышал теперь, что дом Израиля оказывается у Бога «домом огорчающим» и спереди и позади у него «плач, стон и горе»?

Иеремия же говорит: «Господь сил, судящий праведно, испытующий почки и сердца, да увижу мечь Твою им, ибо я открыл Тебе оправдание мое. Потому так говорит Господь сил: вот, Я посету их: юноши их от оружия умрут, а сыновья и дочери их скончаются от голода, и остатка не будет у них» (ср. Иеремия 11, 20—23). И законодатель Моисей говорит о Иерусалиме в Законе: «Юная и нежная, чья нога не привыкла ходить по земле по причине нежности и молодости, приступит к беззаконной трапезе» (ср. Второзаконие 28, 56).

А не известно ли всем, что, когда Тит осадил город Иерусалим, женщины, испекши, ели своих детей, не будучи в силах вытерпеть сильный голод, как повествует еврей Иосип? Согласуется с Моисеем и Иеремия, говоря: «Руки милосердных женщин сварили детей своих» (Плач Иеремии 4, 10).

Еще Моисей говорит: «Я раздражу вас не народом, народом неразумным прогневаю вас» (ср. Второзаконие 32, 21). Они были оставлены Богом за дерзость по отношению ко Христу. Конечно, много и другого ведущего к гибели сделали они, и не самое худшее то, что они восстали против римлян, вследствие чего естественным образом все они были теми пленены и подвергнуты всякому виду бедствий. Ведь если бы они ни в чем не поступали несправедливо, римляне, вероятно, смилостивились бы после победы. Поскольку же, когда римляне по отношению к ним успокоились, они напали на них, то и испытали всевозможные беды, каких никому не доводилось испытать от другого. Поэтому-то Моисей и сказал: «Народом неразумным прогневаю вас», т. е. народом жестоким истреблю вас.

И Давид в тридцать четвертом псалме говорит: «Суди, Господи, обижающих меня, побори борющихся со мной. Возьми оружие и щит и встань на помощь мне. Вынь меч и выйди против гонящих меня. Скажи душе моей: спасение твое есть Я. Да постыдятся и посрамятся ищущие душу мою, да возвратятся вспять и постыдятся замышляющие против меня зло. Да будут как прах перед лицом ветра, и ангел Господень оскорбляющим их» (Псалом 34, 1—6). Еще говорит он же в шестьдесят седьмом псалме: «Да восстанет Бог и да расточатся враги Его, и да бегут от лица Его ненавидящие Его. Как исчезает дым, да исчезнут; как тает воск вблизи огня, так да погибнут грешники от лица Божия, а праведники да возселятся» (Псалом 67, 1—3). И вновь он же в шестьдесят восьмом: «Дали в пищу мне желчь и в жажду мою напоили меня уксусом. Да будет трапеза их в сеть, в воздаяние и в соблазн. Да помрачатся очи их, чтобы не видели, и хребет их совершенно согни», т. е. заставь их страдать во всегдашнем рабстве. «Пролей на них гнев Свой, и ярость гнева Твоего да постигнет их. Да будет двор их пуст, и в жилищах их да не будет живущего. Потому что кого Ты поразил, те преследовали и болезнь ран моих умножили. Приложи беззаконие к беззаконию их, и да не войдут они в правду Твою. Да исчезнут из книги живых и с праведными да не напишутся» (Псалом 68, 22—29). Вот сколько сказано о Божьем гневе на сынов Израиля.

Следует тебе знать, что такой немилостивый гнев будет длиться до пришествия антихриста. А тогда придут Енох и Илия Фезвитянин, уча множества, чтобы не следовли его ереси. Но многие присоединятся к антихристу, принимая его за Мессию-Христа. Многие же, будучи убеждены словами святых, отступят от того соблазна и уверуют в истинного Мессию-Христа и будут приняты. Ибо хоть и враги они из-за ненависти ко Христу и борьбы с Новым Заветом и Евангелием, но будут вновь возлюблены ради отцов. «Ибо дары Божии непреложны» (ср. Римлянам 11, 29). По этой причине и придут названные святые, — чтобы им поверившие и крестившиеся спаслись, согласно речению Господа. Тогда ведь сбудется и Исайино слово: «Если будет число сыновей Израиля как песок морской, остаток спасется» (ср. Исая 10, 22). А те, кто не поверит их словам, будут преданы геенне огненной, равно как и все от времени Христова распятия до явления Еноха и Илии непокорные и неразумные отцы ваши, ибо за жестокость и необрезанность сердца их, ни малейшего следа покаяния в себе не имеющего, отвратил от них Бог лицо Свое и предал тела их непрестанной тяжелой работе, а души глубочайшей тьме и огненной бесконечной геенне, которая и отцу их и учителю уготована, дьяволу.

Что это именно так, мы очень хорошо понимаем из пророческих слов. Давид ведь сказал: «хребет их совершенно согни», «и да не войдут в правду Твою», а также: «да исчезнут из книги живых и с праведными да не напишутся», — тем самым проявляя чуждый раскаянию Божий гнев. С этим согласуется и Даниил, говоря: «До скончания века удержит их это рабство» (ср. Даниил 7, 27 ?).

Безумные же отцы ваши, попусту споря с вынесенным им Божиим судом и пророческими изречениями, многократно пробовали восстановить свой прежний статус, но ничего не добились ни разу. Так что и до сих пор, по прошествии стольких лет, город лежит поверженным, а вы рабствуете, по божественному повелению. Ведь сначала, восстав и ратуя при Адриане, они подвигли того против себя даже вопреки его желанию, и он, выступив против них, одних из них погубил, а других разогнал, остатки их зданий разрушил, поставил свою статую в храме, а сам город переименовал в Элию. При Константине Великом, снова за то же взявшись, они испытали еще более тяжелые несчастья, ибо и тот ушел, обезобразив им уши, оставив им это в качестве своего рода знака их непослушания и отпадения. А в третий раз, когда Юлиан Отступник главенствовал над римлянами, они с помощью царя опять принялись возводить храм, от расслабленности, конечно, стараясь представить ложью Христово решение, а именно — что «не останется здесь камня на камне» (Матфей 24, 2). Но и тогда недолго им пришлось ждать суда за свое безумие, ибо, когда они все немногие камни, оставшиеся после падения города, собственноручно из основания вывернули, всякое другое здание, где бы ни принимались они его возводить, вспыхивавший внезапно огонь полностью пожигал. И вот с тех пор и доньне, а скорее до антихриста, люди вашего народа умирают и будут умирать, подобно бессловесным животным. И для них было бы лучше, если бы они умирали смертью бессловесных животных, ибо те на суд не идут, а их и научившего их дьявола ожидает вечный огонь и бесконечная мука, когда Господь придет судить вселенную и воздать каждому по его делам.

Ты хорошо знаешь, что в предыдущих словах ты никак не допускал, что Иисус придет как Судия всех. Потому пора рассмотреть, что было сказано пророками и об этом.

Так, Давид в девяносто пятом псалме, как мы уже раньше говорили, сказал: «Тогда возрадуются все деревья дубравные» — т. е. все люди на земле, ибо не бездушным же деревьям благовествует он радость, — «от лица Господня, что грядет, что грядет судить землю: Он будет судить вселенную по правде и народы по истине Своей» (Псалом 95, 12—13). И через несколько строк: «Скажите народам, что Господь воцарился, и ведь Он исправил вселенную, каковая не поколеблется. Он будет судить народы по правде. Да возвеселятся небеса и радуется земля» (Там же, 10—11). И в девяносто седьмом псалме: «Реки, — говорит он, — восплещут руками вместе», — под реками имея в виду апостолов, подобно речным струям повсюду распространявших евангельские благодать и учение, — «горы возрадуются, перед лицом Господа, что Он идет, что придет судить землю: судить вселенную по правде и людей по правости» (Псалом 97, 8—9).

И Даниил, муж желаний, сказал: «Я смотрел, пока не были поставлены престолы и сел Ветхий днями. Престол Его словно пламя огня, колеса Его — огонь палящий. Река огненная текла, истекая перед Ним. Тысячи тысяч служили Ему, и десятки тысяч предстояли Ему. Суд сел, и открылись книги. Я видел в видении, — и вот, на облаках небесных был как бы Сын Человеческий, идущий, и Он дошел до Ветхого днями, и пред Него были

принесены и были даны Ему начальство, честь и царство, и все люди, племена и народы Ему послужат, и власть Его — власть вечная, каковая не прекратится, и царство Его не рассыпется. Вострепетал дух мой, — я, Даниил, в видении моем, видения головы моей смущали меня» (ср. Даниил 7, 9—15).

Итак, смотри, что пророку открылось как великое и исполненное многими чудесами. Ведь сидящий на престолах Ветхий днями есть предвечный Бог, огненные же престолы и колеса суть небесные силы, о которых Давид сказал: «Творящий ангелов Своих духами, служителей Своих пламенем огня» (Псалом 103, 4). А текущая перед Ним огненная река есть геенна огненная, принявшая дьявола со всеми надругавшимися над божественными заповедями. Предстоящие же и служащие Ветхому днями тысячи тысяч и десятки тысяч суть силы небесные и все небесное чиновачалие. А суд — испытание дел всякого человека. Открываемые же книги — сокровенные дела всех, которые откроются во время испытания. А по облакам как Сын Человеческий шедший и до Ветхого днями дошедший, Кому и начальство, сказано, будет дано, и честь, и царство, Кому послужили все люди, племена и народы и Кому вечное царство и власть перейдет, не рассыпется, — кем же Он может быть иным, как не Сыном Девы, которого Сын Божий и Слово в последние времена воспринял, не бывшего прежде, как в прежних словах было сказано, дав ему Свою божественную ипостась, став одной сложной ипостасью — один Сын полностью в двух природах, какового Человека Он с Собою вознес, посадил рядом с Отцом и Пресвятым Духом, сделав объектом поклонения со стороны всех ангелов Божиих, о чем так или иначе только что и сказали божественнейшие Моисей боговидец, Давид и Даниил.

То, что пророк сказал, что вострепетал дух его в видении его и что видения головы его смущали его, свидетельствует о важности и высоте видения. Ведь по причине непостижимости и невозможности понять глубину видения он сказал, что вострепетал дух его и что видения головы его смущали его. Потому что не только ведь до Закона отцы, по Законе пророки, а после промысла воплощения апостолы и учителя, но даже и первейшие из ангелов не познали сути таинства вочеловечения Бога-Слова, ибо лишь отчасти открывается оно и ангелам, и людям, и все мы определенно знаем и проповедуем только то, что единосущный и сопредстольный Отцу Сын был Им рожден прежде веков, что Он есть Создатель и веков и всякой твари и что в последние времена, исполнившись милосердием и щедростью, преклонив Ему известным образом небеса, Он сошел, никоим образом не отступив при этом от отеческих недр, и стал Сыном Человеческим, облекшись полностью в ветхого Адама, и, будучи полностью Богом, стал также полностью человеком и претерпел распятие тела, тление и смерть, чтобы путем страдания и воскресения избавить от тирании ада Адама со всем его родом и все обратить к лучшему, вместо тления и смерти даровав нетление и бессмертие.

Все таким образом вражеские и противостоящие силы поправ на кресте, Он вознес на небеса человека, которого от девических кровей создал для Себя, посадил на царственном Божьем престоле и сделал его наряду со Святой Троицей предметом поклонения со стороны всех ангелов и людей. Таким образом, как мы сказали, Он стал человеком, ни божественность не обратив в человеческое естество, ни человеческую природу не изменив в божественную, каждому полностью сохранив свое, но все похвалы божества передав плоти, сделав ее единой с Богом, потому что Он был одною с ней, в невыразимом соединении, ипостасью.

Поэтому-то вышние силы после того, как Он вознесся, не получили добавления к пению трисвятого гимна: они ведь и по вочеловечении, узнав в Нем единого Сына, по-прежнему постоянно воспевали «свят, свят, свят»; а по воплощении не отняв, и по вознесении Его с плотью ничего не прибавили.

Итак, честь и величество божества, как мы сказали ранее, оказались уделом плоти, но при этом — не несозданность также, не безначальность, не бестелесность, не неопиcуемость, не невещественность, не предвечность. Вот это открыто и ангелам, и людям, и мы в это веруем. А то, как Бог стал человеком и как весь Бог, вся божественность вместилась вместе с одной из трех ипостасей в девичью утробу и как вся испостась Сына пребывала в Деве, а при том вся и в Отце и Духе, и вся во всем, и вся выше всего, и как от девических кровей Пресвятым Духом была создана божественная плоть, и как всенепорочная Мария, будучи девой, восприняла божественную ипостась Сына и, зачав, родила Сына, ни ангелам, ни кому-либо из людей неизвестно, но является таинством, ведомым одной только Троице.

Так что естественно, что Даниил сказал, что вострепетал дух его в видении его и что смущали его видения головы его, когда он видел Сына Человеческого идущим по облакам и принявшим несказанную и непостижимую честь царства и суд над всей землей.

Итак, поскольку все пророки проповедуют, что Христос есть Судия, как оно и есть, справедливо тебе рассмотреть, кому однажды, в страшный Судный день, ты дашь отчет в своих прегрешениях и о своей вере. В связи с этим, как мы помним, надо исследовать, что значат слова Давида: «Не воскреснут нечестивые на суд, ни грешники на совет праведных, потому что знает Господь путь праведных, и путь нечестивых погибнет» (Псалом 1, 5—6).

Воскреснут, как мы сказали, все люди, грешные и праведные, благочестивые и нечестивые, но не все на суд. Ибо совершенно не принимающие Бога философы, идолослужители и последователи Магомета после того, как увидят идущего по облакам Христа и все небесные силы, следующие за Ним, и узнают точно, что это Тот, Кого они не исповедали как сущего Бога, пойдут в ожидающую их муку. Также и более, чем они, нечестивые иудеи после того, как увидят и опознают лик, на который они плевали, который били и над которым издевались, и поймут хорошо, что именно Тому, Кого они распяли, Кого поразили в ребра, раболепно предстоят херувимы, тогда и они пойдут в вечную огненную геенну сопребывать там тайноводителю и отцу их дьяволу. Вот ведь что значит «не воскреснут нечестивые на суд».

А после этого те, кто исповедал Христа Богом и усовершенствовался божественным крещением, грешники, я имею в виду, и праведные, различатся друг с другом, как козлища и овцы. И овцы пастыря Христа, согласно назвавшему их так пророчеству, — ведь «поражу, — говорит оно, — пастыря и разойдутся овцы стада» (ср. Захария 13, 7; Матфей 26, 31), — станут по правую руку от судии Христа, козлища же, т. е. грешники, по левую (ср. Матфей 25, 33). И тем будет дано вечное мучение — не одинаковое всем, но по мере согрешений каждого, а праведным — вечное царство и непрестанное веселье, но и им также не поровну, но каждому соответственно его исправлению отмерится и наслаждение. Так в царском дворце можно видеть многих стоящих вместе, но не всех равной чести удостоенных: по труду и любви каждый воспримет и воздаяние. Ибо как нечестивые воскреснут, но не на суд, таким же образом и крещеные, но не последовавшие



совету праведных, отойдут в муку. Потому-то пророк сказал, что Господь знает совет праведных, путь же нечестивых погибнет (ср. Псалом 1, 6).

Это — о Страшном Судии Христе и о будущем Суде.

Я хочу теперь спросить тебя и через тебя весь народ иудейский: согласятся ли они, что согрешают, или же нет? Если скажут, что не согрешают, то не сравнятся ли они гордыней с сатаной, падши, не исповедуя своих грехов, либо потеряв чувство своей гибели, подобно беснующимся вследствие сошествия с ума? Если же скажут, что они люди и потому согрешают, то какими жертвами примиряют они с собой Лучшее? Ведь мы знаем о путях примирения и о жертвах, еще до падения храма и вашего великого пленения и рабства приносимых первосвященниками и священниками за грехи, постоянно совершаемые множеством людей, а также и чтобы умиловать Бога ради их спасения. Поскольку же ни храма теперь нет, ни жертв, ни примирения, ни священников, ни первосвященников, ни пророков, ни чего-либо другого из совершавшегося тогда, что вообще можете вы сейчас поделать, чтобы умиловать в отношении к себе Бога? Ты сам скажешь, конечно же, что ничего. Вот и получается, что вы проводите жизнь подобно бессловесным животным, или даже хуже их, поскольку те, как мы уже говорили, на суд не идут, а вы все во грехах, с всеми нечестиями, в которые впали, умираете. Так что радоваться за свою душу ты предоставляешь другим.

Если я хоть в чем-то тебя убедил, так по мере твоих сил поспеши избрать лучшее, пока у тебя есть время в этой жизни. «Ибо в аду кто исповедается Тебе?» — говорит Давид (Псалом 6, 6). Ясно, что никто. И еще: «Или врачи воскресят, и исповедаются Тебе?» (Псалом 87, 11). Пока человек пребывает среди живых, он может делать что хочет, и дурное и хорошее, а после смерти и ухода отсюда ни у кого уже нет возможности сделать что-либо для своего спасения. Да и как, когда двери делания закрыты смертью? Так что исповедание не в аду, но в настоящей жизни. Тело, умерши, не может ведь воскреснуть прежде общего для всех страшного воскресения. Душа же, как-либо согрешившая, — нечестием или какими-то дурными делами, может исправиться, если только при ней есть тело. И лишь став мертвой по отношению к порочным пристрастиям, искупив грех и совершая лучшие дела, она может восстановить себя в живых. Удалившись же от Бога, она полностью мертва, хотя и думает, что жива. Ничто ведь так не исцеляет душу, как порицание человеком самого себя и обличение греха исповедью. «Я сказал, — говорит Давид: — исповедаю Господу беззакония мои, и Ты простил мне нечестие сердца моего» (Псалом 31, 5). Что он и сделал перед пророком Нафаном (см. 2 Царств, 12). Так что всякая душа, сквернящая себя дурными делами, может, как мы сказали, таким путем исцелиться. И прожившая жизнь в нечестии тоже может в один решающий момент смыть все скверны в купели божественным крещением и сменить смерть на жизнь, грех на святость. Так бывает, например, когда душа узнает необходимое ей сама, не нуждаясь во множестве внешних помощников, ибо ей хватает самой себя. А когда душа неразумна и нечувствительна, то хоть и десятки тысяч руководителей будет она иметь, но, захваченная страстями, останется слепой.

Так вот, постарайся и ты изложенное ныне тебе вложить в душу, пока у тебя есть время. Сопоставь это с тем, чему научили тебя твои отцы, и выбери лучшее, то и другое испытай душевной проверкой, чтобы вместо пшеницы не предпочесть плевелы. Отвеяв их, ее собери в житницу души и будь землей благой, принимающей божественное семя и в сто крат более приносящее, а не сухой и бесплодной, производящей терние и колючки!

И да не потерпишь ты, чтобы к тебе отнеслись слова Соломона: «В душу, желающую зла, премудрость Божия не войдет» (Премудрость Соломона 1, 4), но возлюби слова Давида и с ним захоти воспеть: «Как стремится олень к источникам воды, так стремится душа моя к Тебе, Боже. Возжаждала душа моя Бога крепкого, живого. Когда приду и явлюсь лицу Божию?» (Псалом 41, 2—3), что тоже Святую Троицу обнаруживает: сказав «Бог», он указал на Отца, словом «крепкого» — на Сына, и «бессмертного» — на Духа Святого.

Суть же сказанного тебе, — поскольку пора уже прекратить разговор, — такова: поторопись ввести душевный корабль в божественную пристань благочестия, избежав с помощью божественного Писания бури и ненастья нечестия. Ибо, войдя в гавань божественных слов, поистине победишь и потопишь дьявола со всем его войском. А если тебя отнесут от нее дикие волны неверия — я молюсь, чтобы этого не произошло, — и ты доверишь душевный корабль пучине, то не знаю, какое соответствующее неразумию наказание тебе отмерится. Ибо воистину «страшно впасть в руки Бога живого» (Евреям 10, 31).

Выслушав это, Ксен долго сидел в безмолвии, склонив вниз голову. Наконец, очнувшись словно ото сна или тяжелого оцепенения, он сказал: «Горе мне, несчастному!». Тогда царь спросил: «Почему ты это сказал?». «По причине, — вновь заговорил Ксен, — моего нечестия и суетности жизни, а вдобавок к тому и пагубных хулений, которые я во множестве неразумно высказал на Сына Божия. Ибо я безумно отверз уста мои на небеса, и мой суетный и оскверненный язык высказал ввысь неправду. Потому-то я и не знаю, какой только муки не окажусь достоин».

Услышав это, император сказал: «Не говорил ли я тебе, Ксен, ранее, что даже если многочисленное звезд или песка морского будут твои согрешения, все их ты отмоешь в божественной купели. Так что не вздыхай и не сомневайся, прими только божественную купель. И я поручник тебе в том, что все их ты оставишь в ней и выйдешь из нее весь наичистейшим и святым. И прежде меня это обещает тебе Бог, сказавший: „Грехов и беззаконий их не вспомню впредь“» (ср. Иеремия 51, 34).

Выслушав это, Ксен встал, повернулся к востоку и, воздев руки, вновь сказал: «Верую, Господи, и исповедую, что Ты есть Сын Бога живого, один из Троицы.

Верую и исповедую, что поистине Бог — Твой Отец, поистине Ты — Бог, единосущное и совечное Ему Слово и Сын, и поистине Бог — всесвятой и единосущный Тебе и Отцу Дух.

Говоря это, я не говорю, что верую в трех богов, по безумному учению нечестивых, но полагаю, что Троица — это один Бог и одна божественность.

Еще верую и исповедую, что, будучи Богом, преклонив небеса, по собственной воле Ты стал человеком, невыразимым образом приняв одушевленную плоть и родившись от чистой Девы, сохранив ее непорочной, какую она была до родов.

Еще верую, что по собственной воле Ты был распят, и умер, и как всеильный Бог воскрес, и на небеса, откуда, не разлучившись со Своим Отцом, прежде сошел, теперь взшел, чтобы посадить по правую руку от Него человека, которого Ты благоволил воспринять.

Принимаю купель нового рождения — я имею в виду всесвятое крещение — и надеюсь отмыть им всякую душевную скверну и получить прощение совершенных мною по причине нечестия и безумия согрешений.

Принимаю воскресение мертвых.

И верую, что Ты, Сын Божий, Творец неба и земли, придешь на облаках судить живых и мертвых, а за Тобой будут рабски следовать все небесные силы, чтобы отослать нечестивых и грешных в вечную муку, а праведным дать вечную жизнь и царство и принести их в дар Твоему Отцу».

И омывшись тогда божественной водой возрождения, запечатлевшись печатью мира Всесвятого Духа, приняв честное тело и святую кровь Спасителя Христа и вместо Ксена наименовавшись Мануилом, он стал овцой словесного стада Спасителя Христа, благодаря за это Бога с единокровным Его Сыном и Всесвятым Духом, Каковому и слава, и держава во веки веков да будет, аминь.

Посвящаю светлой памяти  
Татьяны Николаевны Копреевой

Ю. К. БЕГУНОВ

## Ян Гус и восточное славянство (По материалам новонайденного источника)

### Постановка проблемы

Жизнь и деятельность национального героя чешского народа, идеолога чешской Реформации Яна Гуса (1371—6.VII.1415)<sup>1</sup> принадлежит всему человечеству. Сегодня как никогда стало ясно громадное историко-культурное, духовное значение дела Гуса не только для Чехии, но и для народов многих стран Центральной, Западной и Восточной Европы, и прежде всего для Словакии, Германии, Венгрии и Трансильвании, Молдавии и Валахии, Сербии и Хорватии, Далмации и Боснии, Польши и Литвы, Украины и Беларуси и т. д.<sup>2</sup>

В истории русско-чешских, украинско-чешских и белорусско-чешских культурных и литературных связей XV—XVI вв. до сих пор остается немало «белых пятен» — своеобразных исторических тайн, еще не разгаданных современной наукой. К числу последних относится проблема влияния гусизма на православное население Польши, Великого княжества Литовского

<sup>1</sup> Гуситская историография поистине огромна. Мы приводим для примера названия некоторых известных работ Пальмов И. Г. Нравственная личность Иоанна Гуса. Пг., 1916; Флайшганс В. Мистр Ян, называемый Гус с Гусинцев / Пер с нем. М., 1916; Vischer M. Jan Hus, Sein Leben und Seine Zeit. Frankfurt a. M., 1940. Bd 1—2; Krofta K. Duchovní odkaz husitství. Praha, 1946; Nijedly Z. Hus a naše doba. Praha, 1946; Bartoš F. M. 1) Čechy v době Husové 1378—1415. Praha, 1947; 2) Literární činnost m. Jana Husi. Praha, 1948; 3) Husitská revoluce. Praha, 1965—1966. T. 1—2; Machovec M. Husovo učení a význam v tradici českého národa. Praha, 1953; Рубцов Б. Т. 1) Гуситские войны. М., 1955; 2) Ян Гус. М., 1958; Масек J. Tabor v husitském revolučním hnutí. Praha, 1956. T. 1—2 (то же в рус. пер. М., 1956—1959); Kalivoda R. Husitska ideologie. Praha, 1961; Руколь Б. М. Гуситское движение. М., 1964; Лаптева Л. П. Русская историография гуситского движения. М., 1978.

<sup>2</sup> Анненков Ю. С. Гуситы в России в XV—XVI столетиях (церковно-исторический очерк) // Странник. СПб., 1878. Т. 3 (март). С. 1—40; Vidlo J. Česti emigranti v Polsku v době husitské a mnich Jeronym Pražský // Časopis České musej. Praha, 1895. Roč. 69; Macúrek J. Husitství v rumunských zemiach // Ibid. 1927. T. 51. S. 1—98; Неедлы З. Гуситы и русские // Исторический журнал. М., 1941. № 10—11. С. 124—129; Karđoš T. 1) Vznik husitského biblického díla. Praha, 1952; 2) Huszita Biblia. Budapest, 1953; Масек J. Husité na Baltu a ve Velkopolsku. Praha, 1952; Никитина В. Н. 1) Гуситское движение за пределами Чехии. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1954; 2) Распространение гуситских идей в Венгрии в 30-х годах XV в. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М., Л., 1957.

и Московского царства. Причину неразгаданности тайны следует искать в недостаточной изученности источников, в том числе рукописных. Проверке подлежит мнение, высказанное чешско-русским ученым А. В. Флоровским в его капитальном труде «Чехи и восточные славяне». Последний полагал, что, несмотря на то что ученик Яна Гуса Иероним Пражский в 1412—1413 гг. посетил Вильно, Витебск и Псков, у нас нет возможности говорить о наличии гуситского религиозного влияния на восточных славян.<sup>3</sup> Правда, по словам А. В. Флоровского, «восточнославянская среда не оставалась совершенно в стороне от движения в среде гуситов», однако нет «никаких данных для того, чтобы можно было говорить о каком-нибудь влиянии этого движения в среде обывателей Украины или Белоруссии в XV в. или в последующих столетиях»;<sup>4</sup> «только в области литературных отношений есть полное основание говорить о чешском влиянии на Руси, главное всего следы чешского культурного влияния в области религиозной литературы, Священного Писания, гуситство подготовило в Литве благоприятную почву для Реформации...»,<sup>5</sup> и еще: «Только в области литературных отношений есть полное основание говорить о чешском влиянии на Руси, главное всего в пределах Литвы и Польши».<sup>6</sup> А. В. Флоровский отмечал, что «в истории литературы сделана была попытка приурочить именно чешскому гуситскому влиянию одно интересное историческое явление в области духовной культуры старой Руси, а именно движение „жидовствующих“, развернувшееся в конце XV и начале XVI столетий в Великом Новгороде и потом в Москве. В. Ф. Боцяновский предположил, что в этом движении можно усматривать отражение таборитства. Этот исследователь основывался как на внешних фактах, свидетельствующих о распространении гуситских идей в Польше, откуда они „могли быть (sic! — Ю. Б.) занесены и в Новгород“, где „могли найти (sic! — Ю. Б.) себе сочувственное отношение“, так и на сравнении учения русских „жидовствующих“ с учением чешских „еретиков“, — «учение русских жидовствующих», — пишет Боцяновский, — представляет собою большое сходство с учением таборитов и в значительной степени уясняется последним» (С. 171). Пунктами наибольшего сходства, „доходящего до полной тождественности“, названный автор считает: отрицание преосуществления, признание Библии основой веры, откуда — сосредоточенное ее изучение, отрицание монастырей, отрицание заупокойной молитвы и „задушья“, отрицание мощей, молитвы святым, отрицание икон; и еще более роднит „жидовствующих“ с пикардами (бедардами) — отрицание божественности Иисуса Христа, библейская простота жизни и библейская обрядность. Именно эта ветхозаветная обрядность и внешность — по Боцяновскому — и дала повод называть русских „еретиков“ „жидовствующими“.

Т. 1. С. 333—349; Székely G. 1) A huszita visszhangja Magyarország népeiben. Budapest, 1954; 2) A huzitizmus és a Magyar. Budapest, 1956; Озолин А. И. 1) О международном значении Чешской крестьянской войны XV в. // ВИ. М., 1955. № 8. С. 57—71; 2) Из истории гуситского революционного движения. Саратов, 1962; Mezinárodní ohlas husitství / Red. J. Macek. Praha, 1958; 3) Історія чехословацько-українських зв'язків: Збірник. Братислава, 1959; Maleczyńska E. Ruch husycki w Czechach i w Polsce. Warszawa, 1959; Лившиц Г. М. Реформационное движение в Чехии и Германии. Минск, 1978 и мн. др.

<sup>3</sup> Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. Т. 1, ч. 2. С. 330—355, 368—370, 410—412.

<sup>4</sup> Там же. С. 410.

<sup>5</sup> Там же. С. 415. Здесь имеется в виду Чешская Библия, из 4-й редакции которой в XV в. на русский была переведена «Песнь песней».

<sup>6</sup> Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Т. 1, ч. 2. С. 411—412. Ср.: Боцяновский В. Ф. Русские вольнодумцы XIV—XV вв. // Новое слово. СПб., 1896. № 12 (сентябрь). С. 171—173; Грушевський М. С. Історія української літератури. Київ; Львів, 1926—1927. Т. 5, вип. 1. С. 92—93.

Боцяновский склонен считать одним из посредников в передаче этих чешских влияний в среде русских „жидовствующих“ дьяка Курицына, который вернулся в Москву после трехлетнего пребывания в Венгрии, где гуситские идеи могли быть им воспринятыми. Эти сближения встречаются в научной литературе известное сочувствие, так и М. Грушевский готов теперь видеть здесь „безсумнівно ... впливи гуситства“.<sup>7</sup> Далее чешско-русский ученый продолжил свои рассуждения следующим образом: «Однако так ли обстояло дело в действительности и не было ли иных влияний и воздействий, целиком объясняющих движение „жидовствующих“ без вмешательства таборитских или пикардских источников? В движении „жидовствующих“ — несомненное сильное рационалистическое начало, соединенное с определяющим значением Библии, при этом главным образом Ветхого Завета; из этих предпосылок — рационализм, Ветхий Завет — производными являются не догматические и обрядовые воззрения, наличие которых у „жидовствующих“ отмечают скудные источники. Учитывая все эти обстоятельства и стороны этого интересного движения, современная историческая наука находит в нем сочетание рациональных веяний западного происхождения с сильными еврейскими влияниями западного и польско-литовского происхождения — чешско-гуситская струя не поддается при этом прослеживанию и установлению, и для констатирования ее недостаточно тех или иных пунктов сходства».

### Гуситы и «жидовствующие»

В самом деле, состояние дошедших до наших дней источников по «юдаизантному» течению восточнославянской Реформации, из которых главный — «Просветитель» святого Иосифа Волоцкого, несмотря на наличие капитального источниковедческого исследования Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье,<sup>8</sup> не позволяло до недавнего времени отождествить русскую (новгородско-московскую) ересь «жидовствующих» с учением чешских братьев. Тем не менее смелые попытки, в порядке высказывания гипотезы, неоднократно делались в славистической науке и при этом весьма крупными специалистами, а именно: Георгием Вернадским,<sup>9</sup> Василием Строевым,<sup>10</sup> Романом Якобсоном,<sup>11</sup> Шмулем Эттингером,<sup>12</sup> Дмитро Чижевским,<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Цит. по: Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. С. 412.

<sup>8</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. Советские авторы отрицали иностранные влияния на русские ереси, что было отмечено в польской науке: Bułhak H. Рецензия // *Przegląd historyczny*. Warszawa, 1959. Т. 50. Zesz. 1. S. 134—137. Ср. также: Лурье Я. С. 1) Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М., 1960; 2) *L'hérésie dite des Judaïsants et ses sources historiques* // *Revue des études slaves*. Paris, 1966. Т. 45. P. 49—67; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI века. М., 1960; Juszczyk J. O badaniach nad judaizantyzmem // *Kwartalnik historyczny*. Warszawa, 1969. Т. 76. Zesz. 1. S. 141—151.

<sup>9</sup> Vernadsky G. *The Heresy of Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow* // *Speculum*. Cambridge, Mass. 1933. Vol. 8, N 4. P. 436—454.

<sup>10</sup> Strojev V. *Zur Herkunftsfra ger der «Judaisierenden»* // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Leipzig, 1934. Bd 11. S. 341—345.

<sup>11</sup> Jansen O. [Jakobson Roman]. *Česky podíl na cirkevňevlovanské kultuře* // *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Praha, 1939.

<sup>12</sup> Ettinger S. *Jewish Influence on the Religious Ferment in Eastern Europe at the End of the Fifteenth Century* // Yitzhak F. Baer Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday / Ed. by S. W. Baron, B. Dinur, S. Ettinger, I. Halpern. Jerusalem, 1960. P. 228—248 (статья Эттингера написана на иврите).

<sup>13</sup> Tschizewskij D. *Altrussische wissenschaftliche Literatur und die «Judaisierenden»* // *Die Welt der Slaven*. Wiesbaden, 1966. Jhrg. 11. H. 4. S. 353—366.

Хенриком Бирнбаумом.<sup>14</sup> Наиболее ясно эта точка зрения изложена Д. И. Чижевским, а именно: «It is quite possible, what the essentially vague East Slavic movement of the Judaizers (Kiev, Novgorod and Moscow), whose theological views we know by and large from the works of their bitter enemies, goes back to the influence of Hussitism. The views of the Judaizers are strongly reminiscent of those of the radical wing of the Hussites».<sup>15</sup>

В ряде современных обобщающих трудов, посвященных чешско-русским литературным связям,<sup>16</sup> к сожалению, нет ничего нового по интересующей нас тематике.

### История одной находки

Существенный вклад, в корне изменивший положение дел, вносит находка старшего научного сотрудника Отдела рукописей Российской Национальной библиотеки в Петербурге (бывш. Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина) Татьяны Николаевны Копреевой. В середине 1970-х гг. во время работы над описанием рукописей собрания М. П. Погодина она обратила внимание на хранящийся под № 840 замечательный сборник и в нем — на антигуситский полемический трактат (на л. 100—138 об.). Новонайденный текст озаглавлен так: «Достоинь бо есть и се възыскати, откуду таковаа манахійскаа ересь пакы начало пріят въ послѣдня дни: толико хулы на честныя иконы и на Честнаго и Животворящего Креста, и на иноческий чинь». (Начало: «Отнели ж Христос Богъ наш на земли явив и съ человекы поживе, без вѣсти всяко идѣло-служеніе...»). Здесь отсутствует указание на жанр произведения: «Слово», «Бесѣда», «Стязание» или «Поучение» и т. п. Но и без того ясно, что перед нами составительское дидактическое произведение учительного поджанра ораторской прозы, например, такое, как «Бесѣда на новоявившую ся ересь Богумилу» Козмы Пресвитера.

### Археографическое разыскание

Сборная рукопись из собрания М. П. Погодина, № 840, представляет собою конволют энциклопедического состава, размером в лист (29 × 18 см), объемом в I + 140 + II листов.<sup>17</sup> По водяным знакам Погодинский

<sup>14</sup> Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia // Viator. Medieval and Renaissance Studies. Berkeley; Los Angeles; London, 1973. Vol. 4. P. 225—255.

<sup>15</sup> Comparative History of Slavic Literatures by Dmitrij Čiževskij / Translated by R. M. Porter and M. P. Rice. Ed., with a Foreword by S. A. Zenkovsky. Vanderbilt University Press, 1971. P. 72.

<sup>16</sup> Florovskij A. 1) Česko-ruské obchodní styky v minulosti. Praha, 1954; 2) Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология: Сб. статей. 3. IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 211—251; Procházková H. Po stopách dávného přátelství. Kapitoly z česko-ruských literárních styků do konce století. Praha, 1959; Панченко А. М. Чешско-русские литературные связи XVII века. Л., 1969; Кишкин Л. С. Чешско-русские литературные и культурно-исторические контакты. Разыскания, исследования, сообщения. М., 1983.

<sup>17</sup> Первое краткое описание Погодинской рукописи № 840 принадлежит Т. Н. Копреевой. См.: Копреева Т. Н. Собрание рукописной книги М. П. Погодина. Предварительное описание. Л., 1956—1977 (машинопись; хранится в Рукописном отделе РНБ и в личном архиве Т. Н. Копреевой в Петербурге, у ее сына В. Л. Тискина). Первое сообщение о своей

сборник № 840 датируется 40-ми гг. XVI в.<sup>18</sup> Сохранность его плохая: утрачены начало и конец сборника, а также отдельные листы в середине, как, например, между листами 39 и 40, 92 и 93, 117 и 118; бумага ветхая, с коричневыми подтеками от воды; по следам реставрации видно, что в XVIII—XIX вв. рукопись хотели сохранить от гибели, края листов закреплялись белыми полосками бумаги, утраченный текст местами был наведен поверх подтеков в XVII и XVIII вв. или дополнен. Сборник был заключен в твердый дощатый переплет, обтянутый кожей, может быть, в первой половине XVII в.

Текст писан украинским полууставом двух почерков, из которых первый (на л. 1—39 об.) представляет собою хорошо взвешенное деловое письмо, в то время как второй (л. 40—138 об.) довольно небрежен и выглядит почерком беглым.

На л. 18 об. обнаруживается остаток записи писца беглой скорописью: «Боже благослови сию книгу Пасию писать», далее запись срезана при подгонке рукописи под переплет. На верхнем поле л. 26 об. и 27 имеется еще одна запись украинской скорописью следующего содержания: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. Писал дьяк Данило в богоспасаемом граде Смотричи. Жебы сия книга, рекома Пасия, жебы не отдалена была от отца Самоиля, а хто бы си могл отдалити, той бы был проклят». Это позволяет локализовать первую часть сборника как написанную на Украине, на Подолии. Местечко Смотричи, расположенное в устье реки Яромирки, левого притока Днестра, владение князей Потоцких, находилось километрах в 30 от города Каменец-Подольска; с 1448 г. село Смотричи было под властью Польской короны.<sup>19</sup> Здесь в крупном украинском культурном центре в конце 20-х—начале 30-х гг. XVI в. в семье мелкого шляхтича родился и вырос Герасим Данилович Смотрицкий, впоследствии видный писатель и общественный деятель, участвовавший в издании Острожской Библии (1581). Не исключено, что дьяк Данило и Данила Смотрицкий — одно и то же лицо, значит, отец и дед двух крупнейших украинских просветителей, поэтов и грамматиков Герасима и Мелетия Смотрицких.

Мы не знаем также, кем был отец Самоиль, может быть, пресвитером, у которого нельзя было взять этот сборник под угрозой проклятия. И все же читательское любопытство, любовь к книге оказались сильнее заклятия. Многочисленные пометы и пробы пера свидетельствуют о том, что в XVII—XIX вв. сборник активно читался, переходил из рук в руки от одних владельцев к другим, в числе их были «раец» Иоанн Смоленский или Палецкий (л. 67), михайловский подьячий Петр (1724 г.), бакалавр Герасим Басестов (1724 г.), священник Алексий, Н. Ванин и, наконец, комиссионер Михаила Петровича Погодина Ефим Григорьев, от которого рукописный сборник поступил в Дривлехранилище. Среди многочисленных помет на

находке исследовательница сделала на научном заседании Рукописного отдела «Депю манускриптов» 14 марта 1981 г., что не осталось незамеченным. См.: Кенанов Д. 1) Съдбата на Евтимиевите съчинения в древноруската литература // *Palaeobulgarica*. Старобългаристика. София, 1984. Год. 8. № 1. С. 36—37; 2) В памет на Татяна Николаевна Копреева // Там же. 1988. Год. 12. № 4. С. 125. Ср. также: Копреева Т. Н. Иван Федоров, Острожская Библия и новгородский кружок книжников конца XV в. // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 101—102. Тяжелая болезнь, а затем смерть в мае 1988 г. не позволили Т. Н. Копреевой подготовить текст к изданию и завершить свое исследование. Остались только черновые записи, любезно предоставленные мне сыном Копреевой В. Л. Тискиным согласно последней воле покойной.

<sup>18</sup> Филигрань — кабан как у Брикe № 13578 из рукописи 1544 г. и № 13579 из рукописи 1549 г.

<sup>19</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные имп. Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1. № 4.



церковнославянском, польском, латинском и украинском языках такие, например, как «Пасия хорошая дуже» (л. 125 об.), «пиши часто, не ленися» (л. 109 об.), «romnie Panie na Davide i na rokoze jego» (л. 110), «зри», «вижь» (л. 45, 79, 106 об., 119, 124, 125 и др.), пословицы вроде «kto ma w sukni laty, tego nie biorgi w swatu» (л. 24 об.), «аще кто хоцеть много знать, тому подобаеть мало спать» (л. 141). Стоит отметить также наличие рисунков (запорожца с саблей — на л. 84 об.), набросков писем, нот, проб пера, оттисков личных печатей на л. 93 об. 107 об., 120, 124 и др. Любопытна обширная запись на л. 140 об. от 27 января 1731 г. о появлении двух таинственных старцев близ Константинополя.

Несомненно, что активная жизнь Украинского сборника объяснялась его интересным содержанием. Открывает его Повесть о страстях Христовых, или «Пасия» (от лат. «Passio») <sup>20</sup> на л. 1—18 об., без начала, перебиваемая молитвами и проповедью. К «Пасии» примыкают апокрифические жития апостолов Петра и Павла, Андрея и Матфея — на л. 19—39 об. Далее на нумерованных л. 40—138 следует вторая часть того же сборника, именуемого «Пасия» (см. пометы на л. 76 об., 81 об.), написанная другим полууставным почерком, уже не дьяком Данилой, и включающая более 20 различных сочинений, в том числе тексты из Изборников 1073 и 1076 гг., краткие толкования на евангельские тексты, апокрифическое Сказание Афродитиана «о чудеси в Прьсьцей земли», полемический трактат против латинян византийского писателя XII в. Никиты, хартофилака Никейского, потом — Никейского митрополита, «о безквасной службе», отрывок из Жития Григория Армянского и ряд поучений, в том числе Феодосия Печерского и мн. др.

Украинский сборник 40-х гг. XVI в., называемый «Пасия», интересен с точки зрения источников и путей формирования юго-западнорусской (украинской) книжной культуры демократического читателя, тесно связанного с православной церковью. В нем четко прослеживается основной пласт греко-византийских переводных сочинений «отцов церкви» IV—VIII вв., переданных Киевской Руси через болгарское посредство. Это не была трансплантация, а органическое усвоение книжной премудрости Византии с помощью Болгарии в интересах всего восточного славянства. В «Пасии» заметно соединение пяти книжно-рукописных традиций по тематике, а именно: I — апокрифической про Христа и апостолов (л. 1—39 об); II — аскетическо-назидательной (л. 40—50); III — учительно-экзегетической (л. 50—92); IV — полемико-догматической против латинян (католиков) и гуситов (л. 93—138 об); V — учительно-дидактической (л. 139—141). Все они в XVI в. территориально принадлежат Белоруссии и Украине. Так I традиция восходит к белорусской книжности, получившей продолжение на Украине, на Подолии. II—IV традиции восходят к книжности белорусского Полесья, где в конце XVI в. в Мелецком монастыре был переписан подобный сборник, но значительно более полного состава. <sup>21</sup> Сравнительно с Мелецким

<sup>20</sup> Первый аллигат сборной рукописи насчитывает 18 листов, написан одним почерком; начало текста первого произведения не сохранилось, текст начинается словами «40 и 6 лѣт будовал...». Перед нами апокриф «О страстях Христовых» в белорусской редакции. Подробнее см.: Карский Е. Ф. Западнорусский сборник XV-го века, принадлежащий Имп. Публичной библиотеке, Q. 1. № 391. Палеографические особенности, состав и язык рукописи // ИОРЯС. 1897. Год 2, № 2. С. 964—1034.

<sup>21</sup> Ркп. ЦНБ АНУ, собр. Мелецкого монастыря, № 119, кон. XVI в., на 313 л. Ее описание см.: Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. М., 1891. Т. 1. С. 213—218; исследование см.: Федер У. Р. Мелецкий сборник в истории древнеболгарской литературы // Palaeobulgarica. Старобългаристика. София, 1982. Год. 6. № 1. С. 154—165.

сборником, в «Пасии» не уделено внимание трем старым традициям, а именно: «книгам о Троице и о вере» (часть 5-я), «словам на Воскресение Господне» (часть 6-я), «Слову на Благовещение» Германа I, патриарха Константинопольского (часть 2-я). Вместо них в «Пасии» уделяется внимание учительного-дидактического словам Феодосия Печерского и сочинению неизвестного автора, обличителя гуситов. Сопоставление Подольской с Мелецкой (Полесской) археографической традицией показывает, что в Украинском сборнике все произведения оказались переписанными в значительном сокращении, что позволяет прийти к неутешительному выводу: в сборнике «Пасия» уцелели лишь осколки бывшего книжного великоления Симеоновской Болгарии и Киевской Руси эпохи Ярослава Мудрого. Включенный в сборник в самом конце антигуситский трактат был переписан из какой-то другой украинской по происхождению рукописи полемического содержания, но не старше конца XV в. Его литературное окружение: на л. 93 об.—97 об. — «Слово о бесквасной службе Никиты, хартофилака Никейской церкви» (XII в.; антилатинское) и на л. 139—139 об. — «Слово во Вторую неделю поста» (предположительно, св. Феодосия Печерского, XI в.; дидактического содержания). Непосредственно перед антигуситским трактатом, начиная с л. 97 об. и до л. 100, следует выписка из IX и X глав «Жития св. Илариона Мегленского» Евфимия Тырновского (XIV в.), начинающаяся словами: «Ученици Спасови и прочїи по ряду црковнїи прьвопрьстолици...».<sup>22</sup> Из того же сочинения еще раз сделал выписки автор антигуситского трактата на л. 108 об.—115 об. Этот факт наводит на мысль о том, что первую и вторую части сборника составлял один и тот же человек.

### Содержание, композиция, язык, источники «Беседы»

По содержанию трактат состоит из шести частей, а именно: л. 100—104 — Слово о манихейской ереси; л. 104—107 об. — св. Григорий Двоеслов «Беседа о честных иконах на иконоборцы»; л. 107 об.—108 об. — Слово «от Мельхиседека» (полемический трактат против мельхиседекиан); л. 108 об.—115 об. — св. Иларион, епископ Мегленский. Слово «на еретики крестоперци»; л. 115 об. — 133 — св. Иоанн Златоуст. Слово «о честном кресте и о Троице» (конец утрачен); л. 133—138 об. — Слово «о иноческом чину и жития их, откуда бе». Такая композиция обычна для антиеретических полемических трактатов (например, Козмы Пресвитера, X в., Иосифа Волоцкого, XV—XVI вв., Зиновия Отенского, XVI в.).

Язык «Беседы на ересь гуситов» — церковнославянский, с отдельными украинизмами (например: «велефального» (л. 112), «безумїе вашеи фалы» (л. 118), «велефальный» (л. 124 об.), «всяка маисторїа имат дидаскаліа или философїа» (л. 129 об.), «разуминїй» (л. 136 об.), «разумили» (л. 137), «нестаточным умом» (л. 137), «пофальба»); в других местах сборника встречаются следующие украинизмы: «шлюб», «мочь», «поличок», «дьябла», «фала», «шаленый», «краль» и др. Перед нами церковно-полемическое произведение против еретиков-«гусов», «дружины» попа Богдана, выходцев из Венгрии и Молдавии, затем расселившихся по крупным городам Украины. Еретиков-«гусов» он обвиняет в многочисленных отступлениях от догматов

<sup>22</sup> Отмечено Д. Кенановым. См.: Кенанов Д. Съдбата на Евтимиевите съчинения... С. 36—37.

православной веры, черпая свои аргументы из Священного Писания, из Исторической Палеи, из сочинений греческих «отцов церкви» — св. Иоанна Златоуста, IV в., св. Григория Двоеслова, VIII в., из произведений болгарских церковных писателей (Козмы Пресвитера и Евфимия Тырновского).

Автор «Беседы» ставил знак равенства между учениями «гусов» и богомилов. Об этом свидетельствует само начало произведения, а также 4-я часть трактата — отрывок из сочинения Евфимия Тырновского «Житие св. Илариона Мегленского», епископа, объявившего в XII в. непримиримую войну еретикам-богомилам в своей епархии. Весь этот материал подобран не случайно, так как отождествление «гусов» с богомилами является общим местом антигуситской полемической литературы XV в. на Балканах (в Боснии) и в бассейне Дуная (в Молдове).<sup>23</sup> Перед нами интересное произведение, принадлежащее по жанру к полемико-апологетической учительной прозе. Оно аналогично «Бесѣде на новоявившую ся ересь Богумилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера,<sup>24</sup> хотя и состоит из 6, а не из 14 частей.

### Место и время возникновения «Беседы». Ее автор

Определение места возникновения произведения не представляет труда. Это юго-запад Украины, вернее, Подолия, но, может быть, и Волынь, где первая часть сборника Данилы из Смотрича была дополнена второй в 1540-е гг. Причем в конце сборника была дописана «Беседа». Дата написания последней также ясна: 1503 г. Это видно из следующей фразы: «Иже падений многими лѣты 87 мимошедшими от латин есте отуждени и отлучени и от нас» (л. 119). Речь идет об учении Яна Гуса, осужденном на XVI Вселенском соборе католической церкви в Констанце (южная Германия); вслед за этим осуждением Гус был там же сожжен 6 июля 1415 г. Стало быть, прошедший 87-й год — это 1502 (или 7010 по русскому православному летосчислению) год. Значит, трактат был написан в 1503 г., когда в Московском государстве проходили церковные соборы о вдовых попах и о монастырских землях, когда воинствующая церковь готовилась к жестоким расправам с еретиками «жидовствующими». Именно на следующий год, в 1504 г., в Иосифо-Волоколамском монастыре появилась на свет одиннадцатиглавная обличительная книга Иосифа Волоцкого «Просветитель». В конце того же года в Москве состоялся собор на еретиков; они были осуждены и преданы сожжению в декабре.<sup>25</sup> Наш трактат, очевидно, не зависел от этих событий, но его появление по времени совпало с ними. В «Бесѣде на ересь гуситов» опровергается живая проповедь еретиков, активно действовавших в то время на Украине. Очевидно, что обличители на Подолии или на Волыни принадлежали к силам, активно противодействующим попыткам Реформации. Они действовали в рамках единой с Москвою культуры «Graeco-Slavo-Orthodoxa», в которой церковнославянский язык

<sup>23</sup> Prochaska D. 1) Husitství a bogomilstvo // Časopis pro moderní filologii a literatury. Praha, 1915. T. 5, N 1; 2) Husiti i bogomili // Jugoslovenske njiva. Zagreb, 1919. S. 437—443; Šidak J. 1) Kacířské hnutí a ohlas husitství na slovanském Jihu // Mezinárodní ohlas husitství. Praha, 1953. S. 180—181; 2) Studije o «Crkvi bosanskoj» i bogumilstvu. Zagreb, 1975.

<sup>24</sup> Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

<sup>25</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 499—500, 210—220; Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 214—221.

играл роль охранителя традиций святоотеческих и семи вселенских соборов. И это происходило как раз в тот период, когда Великое княжество Литовское, куда тогда частично входили Подолия и Волынь, вело неудачную кровопролитную войну с Московским княжеством (1500—1503) и вынуждено было уступить ему 319 городов во главе с Черниговом. Подольский или волынский книжник не зависел от московской официальной полемической литературы того времени (посланий архиепископа Геннадия и архимандрита Иосифа) и опирался исключительно на святоотеческие образцы обличения и научения и на болгарскую полемическую традицию Первого и Второго царств. В «Беседе» нет упоминаний о России и русских. Однако автор подчеркивает свою приверженность Константинопольской патриархии, называя Царьград «Новым Иерусалимом» и упоминая константинопольские святые, в частности образ Пречистой Богородицы, написанный апостолом Лукой, монастыри святого Димитрия Солунского и святого Пантелеймона. Тогда Киевская митрополия находилась в подчинении у Константинопольского патриархата.<sup>26</sup> Автор трактата, начитанный в церковно-полемической литературе, четко отличает православную церковь от католической («латинской»). Может быть, он как раз и принадлежал к числу иерархов Киевской митрополии, служивших в Подольской или в Волынской епархии. Он творил в духе нарождающейся украинской полемической литературы при киевском митрополите Иосифе II Солтане, которая была обращена не против католической церкви (как требовалось), а против еретиков, подрывавших основы любой христианской церковной организации: против гуситов тогда выступали и католики, и православные. Украинский православный полемист опирался на кирилло-мефодиевское и греческое наследие отцов церкви, равным образом и на болгарских авторов. Таким образом, создавался идейный фундамент пропагандистской литературы, противостоявшей, с одной стороны, нарождавшейся Реформации, а с другой — наступавшей полонизации под хоругвями униатства и католичества. Каждая из формирующихся идейных систем — и система еретических воззрений, и система взглядов обличителей (иосифлян в Москве, православных догматистов на Украине) — стремилась стать государственной. Вокруг этого и шла борьба в эпоху Реформации в Восточной Европе.

### Легендарная повесть о Яне Гусе

Гуманистические основы православия с его изначальным чувством справедливости, лишённые к тому же национальной исключительности и претензии на мировое господство, были близки воззрениям Яна Гуса и чешским братьям (осн. 1457), искавшим образ первоначальной чистоты апостольского христианства. Они переводили, тайно распространяли сочинения Яна Гуса, гуситские манифесты, четыре пражские статьи. Религиозная свобода находила поддержку у крестьян и горожан, живших на восточнославянских землях, где феодальный гнет и произвол князей, панов и бояр были наиболее тяжелыми. Недаром чешские братья из Венгрии и Молдавии устремлялись на восточнославянские земли Великого княжества Литовско-

<sup>26</sup> С 1415 по 1420 и с 1432 по 1686 г. киевские митрополиты ставились Константинопольским патриархом. Таким образом, Украинская православная церковь временно была автокефальной, т. е. независимой от Москвы. См.: Чистович И. Очерк истории западнорусской церкви. СПб., 1882—1884. Т. 1—2; Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. Нью-Йорк, 1955—1956. Т. 1—2.

го,<sup>27</sup> где Яна Гуса считали за «славянского борца православия» и даже за «истинного мученика православной идеи».<sup>28</sup> Неудивительно, что обличители стремились очернить Гуса. Именно с такой целью была написана так называемая Легендарная повесть о Яне Гусе, вставленная в середину «Беседы» и заканчивающаяся прямым призывом к расправе с инакомыслящими, как это делали архиепископ Геннадий и архимандрит Иосиф. Начало и конец текста отмечены на полях знаком, напоминающим геральдическую печать шляхетного семейства Топар, а также надписью «Гус». Поводом для вставки был поиск источника взглядов странствующих от Угрох» самозванных апостолов.

Мы приводим интересующий текст по Погодинской рукописи № 840.

«Но вы за ересь вашу побѣждаете от Угрох, яко въспрїаете ученїа л 120  
оногова Хусь Ионышь, еже прельсти прѣвїе Прага, и оттоль изыдоша ученици его, и мнози прелестиша, и единѣ от тѣх вы есте. Той Онышь изыдѣства пасоша гуси. И нѣкто добрь чѣловѣкъ, философ латинскый, видѣвъ дѣтя то спроста и худо, нѣкако пасуши нѣчїа гуси, поумилосерди ся о нем и взя его от паствы гускам, как то Сауль от чрѣд ослѣя помазанъ на царство. Таже учивъ его книгу добрь, потом философию. И възрасте великъ и именована философ. Той Хусь Ионышь, яко от гускы взят его, и потом въручи ему свое бытїе и ключ свой въдасть ему, и рече ему той дидаскал: „Сеи все дах тобѣ, елико есть мое въ дому моем, нѣ токмо раку, еже видиши, да не смотриши у неи“. Ниже ключ скрину тому подадет ему, нѣ носяше его сам съ собою. И той Хусь Юныш въ размышленїе въпаде, и рече въ себѣ: „Что хочет се быти, яко въ всем имѣнїи моего даскала бых вѣрен и меня, яко вмѣсто сына да имат, и азъ его имамъ яко отца“. И бысть въ един день и дидаскаль отиде нѣкамо по своих потребах, и Гусь Ионышь прилѣпѣтъ вѣским мягким къ ключю рацѣ одной. И абїе назнамена ключ подобно тому ключю, им же ноша его дидаскаль той, и подаде ѣ нѣкому ковачю, и учинивъ ему ключ, и иде въ дом свой и вътай отвори раку ону, и ино ничто же не обрѣте в ней, токмо дрѣвняя книги Моисиовы и прочаа книги Ветхаго Завѣта латинским писменем. И прочте их в многа врѣмена, а потай от дидаскала своего. И начат той Гусь Юныш въ размышленїе велїе въпасти.// И види, како глагола Богъ л 120 об  
множицею Моисеу: „Обрѣтете мѣсто оно, еже рече: слыши Израилю, Господь Богъ твой, Господь един есть и тому единому послужиши. И нѣсть инъ Богъ, развѣ мене“.\* Инде рече Господь: „Да не поклониси ся Бога туждему, ниже всякому виду и податїю, елико их на земли и елико их горѣ на небесѣ“.\*\* И прочаа заповеди, еже бяху ко Израилю. Также Гусь Ионышь, въстав от дидаскала своего и побеже в Прагу у чехом, и пребысть тамо въ многа врѣмена и потаен, тую ересь и прелестъ удрѣжа си въ сердце свое, дондеже получи свое врѣмя. И бѣ чловѣкъ остроумень, и внимаше Писанїю Ветхому, и ста дидаскаль. Начат учити помалу люди и глаголаше им: „Видите ли, что рече Богъ ко Моисею, яко да ся не поклоняем твари,

<sup>27</sup> Чешские братья, предположительно, переселились в Молдову после 1481 г., когда в Трансильвании начались массовые преследования гуситов. Однако отдельные общины переселенцев могли возникать в Молдове и раньше, например, в городе Хуши, Сочавской митрополии. См.: Goll J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder. Praha, 1876. Bd 1. S. 123.

<sup>28</sup> Новиков Е. 1) Православие у чехов. М., 1848. С. 90; 2) Гус и Лютер. М., 1859. Т. 2. С. 94.

\* Исх. XX, 2—4.

\*\* Втор. V, 7—9.

ниже делу рук челоуѣческих, яко идоли сут“. И инья многы прелести узаконоложивъ им дръжати. И по сих прельстит ся Прага вся и въсташа, и разбиша иконы своя, и безвѣсти им сътвориша, и ина многа зла сътвориша. И яко услыша о них крал Жигимонтъ, събра войска, поиде на них. И они и до три краты разбиша его вѣско. И едва с великою нуждею разбиѣ их, да Ионыша того, их дидаскала, добуде и съжеже его и прочѣи елици быша начальници тому ересу. И съмириша ся и обратиша ся, и нехотящеи кесареу казни, ради да сѣ и сут сѣмя оному Хусу Ионышу, и побѣждаеми сут за свои ересь, и от страха прочѣим латином, да их не съжжют огнемъ, понеже латини гдѣ обрящят буди коего гуса, не истязают его писанѣм, въ что вѣрует, яко же мы, христьяне, съ святым Писанѣм хоцем их побудити и обратити ко полезному и неблазному пути, нѣ ту их предадѣт огню, и огнем их истязают и иссушают, а не Ветхим и Новым Писанѣм, яко же мы и поистиннѣ добро творят латини и что потребует бльшаа истязанѣа и  
л. 121 прѣ съ таковыми прелщеными челоуѣци подобно же, // якоже бѣсному псу, егда же видиши его бѣснующа ся, убѣи его, да не прочѣи испоганит...».

Бросается в глаза фантастический сказочный характер повести о Яне Гусе. В этом тексте нет почти ничего подлинного, напоминающего реальную биографию великого чешского реформатора: происхождение из бедных крестьян местечка Гусинец, обучение в Пражском университете, получение там степени магистра «свободных искусств», принятие священства и проповедническая деятельность в Вифлеемской часовне, научно-публицистическая деятельность, католический суд и смерть в Констанце. Вместо биографии Погодинская рукопись содержит нравоучительную новеллу в духе произведений сборника «Великое зеркало». Последний под названием «Speculum exemplum ex diversus libris in unum laboriose collectum» вышел в свет на латинском языке в г. Девентере (Голландия) в 1481 г., позднее много раз переиздавался в Германии и в XVI в. дошел до России.<sup>29</sup> Мы предполагаем, что автор легендарной повести знал латинский текст «Великого зеркала». Мотив обнаружения «раки» (сундука?) с таинственными книгами, которыми овладевает Гус, имеет известное сходство с подобным мотивом главы 206-й «Великого зеркала». В этой главе — «О Иоанне Конаксе и дочерях его, где како и что остави наследие по себе» развитие действия строится на мотиве запрета открыть шкатулку с тяжелой булавою, на рукоятке которой сделана заветная надпись, а именно: «Аз, Иоанн Конакс, сим сокровищем зятем и дочерем моим челом бью. Сим утешаетесь, воспоминаючи вашу любовь, егда мя ни во чтоже вменисте и остависте. И завет мой в разделение сего сокровища зятем и дочерем моим челом бью».<sup>30</sup> Аналогичный мотив запрета на открытие сосуда имеется в главе 114-й того же сборника, озаглавленной «Преступление Адамово порицает, сам сотворися преступником».<sup>31</sup> Там наказывается за любопытство слуга. Итак, в двух новеллах любопытство осуждается как путь к греху или к ереси. Легендарная повесть о Яне Гусе может рассматриваться как одно из ранних и ярких проявлений ренессансных процессов в литературе Украины, опирающихся на латинскую традицию «Великого зеркала» в Европе. Очевидно, что прямых источников ей не имеется. Повесть, несмотря на наличие полонизмов (Ионыш — «Jonusz», Жигимонт — «Sigismunt»), не может считаться переводом с польского, так как подобного польского текста

<sup>29</sup> Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.

<sup>30</sup> Там же. С. 372.

<sup>31</sup> Там же. С. 284—285.

никогда не существовало; к тому же язык — церковнославянский с украинизмами — выдает ее происхождение с головой. По-видимому, она возникла среди «дружины» Богдана, пока ее не услышал обличитель и не приспособил ее для своего трактата как своего рода притчу («exemplum») в духе псевдоисторической морализаторской прозы. На территории Речи Посполитой подобная литература в духе ренессансной беллетристики появилась тоже в XVI в., но несколькими десятилетиями позднее.<sup>32</sup>

### Значение «Беседы» как исторического источника

1. Первое и главное ее значение состоит в том, что новонайденный источник изменяет наши представления о роли идей Яна Гуса на так называемой толерантной почве восточнославянской Европы. До сих пор реформационные движения Украины связывали только с польско-литовским протестантизмом середины XVI в. Теперь их начало следует перенести на сто лет раньше, в XV в., и связать с чешскими братьями, «гусами», как их называет украинский полемист. Антигуситский трактат свидетельствует о широком распространении и всеобщем характере ереси на Украине, что представляется важным. В нем написано буквально следующее: «Сїи бо новопросвѣщенїи, колми сут лучшей тех, яко не токмо во едином граду или веси жилище имѣют и пребыванїе, якоже они тогда, но много множество монастырей, церкви по всей вселенней водрузиша ся, и не токмо въ веси или въ градѣх, или по селох, нѣ и въ пустынях, и въ горах, и въ врьтепах, въ пещерах и въ пропастьех земных много множество неисчетнїи водвориша ся» (л. 136).

Из текста «Беседы» нам становится известным, что гуситы из «дружины» Богдана свободно живут на Украине общинами, занимаются в городах торговлей и ремеслом, приобретают имущество, проповедают свое учение. Данные источника совпадают с тем, что пишут польские историки: в конце XV—XVI в. на территории Речи Посполитой и Великого княжества Литовского создалась наиболее веротерпимая обстановка для бытования и развития любых идей разных культур.<sup>33</sup> Так таборитский гусизм подготовил почву для польско-литовского арианства (социнианства) и, возможно, явился одним из родоначальников ереси «жидовствующих» в России.

2. Немаловажное значение имеет и установление путей миграции учения Яна Гуса от Чехии до Украины через Венгрию, Трансильванию и Молдову. В тексте «Беседы» упоминается молдавский господарь Александр Добрый (ум. 31.XII.1431), который покровительствовал еретикам. Дата

<sup>32</sup> Krzyżanowski J. Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych. Warszawa, 1972.

<sup>33</sup> Kosman M. Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII w. // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. Warszawa, 1973. Т. 18. S. 95—123; Tazbir J. 1) Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1967; 2) Dzieje polskiej tolerancji. Warszawa, 1973; 3) Tradycje tolerancji religijnej w Polsce. Warszawa, 1980; 4) Specyfika polskiej tolerancji // Narod. Kościół. Kultura. Szkice z historii Polski / Pod red. A. Chruszczewskiego. Lublin, 1986. Т. 2. S. 57—70. Ср. также следующие труды: Kolbuszewski R. Ruchy husyckie w Polsce i wpływ ich na piśmiennictwo // Reformacja w Polsce. Warszawa, 1921. Т. 1; Грушевський М. С. Вплив чеського національного руху XIV—XV вв. в українським життю і творчості як проблема дослиду // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Київ; Львів, 1925. Т. 141—143. С. 1—13; Maleczyńska E. Ruch husycki...; Macek J. Husité na Balty a ve Velkopolsku; Ruch husycki w Polsce / Texty opracowali R. Heck i E. Maleczyńska. Wrocław, 1953.

переселения гуситов из Молдовы на Украину не указывается,<sup>34</sup> однако впервые сообщается, что это была «дружина» Богдана и что последний был «един влах, прость и дебел языком».<sup>35</sup>

3. Большое значение имеет и легендарная повесть о Яне Гусе как новеллистический памятник украинской литературы начала XVI в. За ней можно признать еще одно достоинство — достоинство первого известия о Яне Гусе в восточнославянских землях. До сих пор было известно только одно сообщение со ссылкой на Кромера из Густынской летописи XVII в.: «В лѣто 6922... Въ сіе лѣто Іоана Гуса їеретика, прѣпрѣвше зъ писма, огнемъ сожгоши, а по немъ его ученика Еронима».<sup>36</sup>

4. Немаловажное значение имеет и характеристика учения украинских последователей Яна Гуса и их высказываний: «Мы хощем послушати токмо книги пророческыя и Моисеовы книги, и Псалтырь, и Еуангалие, и Апостольскаа ученіа и откровеніе святаго Іоанна Богослова» (л. 121 об.), «и Палею» (л. 125); «Вѣрую въ единаго Бога» (л. 121 об.), «Церковь есть толиково сердце наше» (л. 122 об.), мы «подобни апостолам» и др.

5. В «Беседе» на протяжении всего текста содержится подробное изложение и обличение взглядов гуситов как приверженцев Ветхого Завета; сообщается, что они отрицают божественность Иисуса Христа и Богородицы, Троицу, отеческие книги и предания Вселенских соборов, святых угодников и мучеников, монастыри и монашеский чин, храмы и иерейский чин; отвергают поклонение крестам, иконам и мощам и не признают все христианские обряды. Словом, требуют замены официальной, «небожественной» церкви церковью первоначального христианства, свободной от лжи, лицемерия, угнетения. Эти взгляды совпадают со взглядами таборитов.

6. В «Беседе» на л. 134—136 содержится пространный рассказ из «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия о нравственной жизни и обычаях ессеев; в разных местах текста сообщается об организации или общине («дружине»), поведении и обрядах «гуситов» на Украине. Украинский полемист считает, что еретики подражают ессеям, одной из иудеохристианских сект, о которой рассказывает Иосиф Флавий (см. текст в Приложении).

### Сравнение ересей гуситов и «жидовствующих»

Мы поддерживаем гипотезу В. Ф. Боцяновского и других исследователей о близости ересей гуситов и «жидовствующих».<sup>37</sup> Эту близость мы усматриваем, во-первых, в подобии реформационных критических взглядов: отрицании Нового Завета, божественности Иисуса Христа и Богородицы, Троицы, храмов и монастырей, иерейского и монашеского чинов, всей церковной обрядности, во-вторых, в генетической связи, т. е. в непосредственном участии гуситов с Украины в создании ереси в Новгороде Великом.

<sup>34</sup> Любопытно, что для борьбы с этой ересью в Великом княжестве Литовском папа Сикст IV (1471—1484) дал особые полномочия францисканцу Мариану де Озерко (Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. С. 368—369).

<sup>35</sup> О гуситах в Молдове см.: Масу́гек J. Husitství v rumunských zemiach; Советов П. В., Баскин Ю. Л. Из истории общественно-политической мысли Молдавии // Учен. зап. Ин-та истории Молдавского филиала АН СССР. Кишинев, 1959. Т. 1(10); Советов П. В. Гусизм в Молдавии // Советская Молдавия: Краткая энциклопедия. Кишинев, 1982. С. 156—157.

<sup>36</sup> Густынская летопись // ПСРЛ. СПб., 1843. Т. 2. С. 353.

<sup>37</sup> См. с. 357—358 настоящей работы.



«А что которые литовские оканье дела прозябли в Руской земли, в Великом Новеграде, в вотчине государя великого князя, коли был в Новеграде князь Михайло Олелькович, а с ним был жидовин-еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородской земле...», — писал архиепископ Геннадий митрополиту Зосиме в 1490 г.<sup>38</sup> Речь здесь идет о некоем «Схарии», который приехал в Новгород из Киева в 1470 г. В 1490-е гг. оба обличителя — и архиепископ Геннадий, и архимандрит Иосиф — называли основателем ереси еврея Захарию Скару, но, как установили современные ученые, он был не евреем, а генуэзцем.<sup>39</sup>

Таким образом, нам представляется допустимым видеть в русских «жидовствующих» продолжение того религиозно-реформационного брожения, которое в XV в. зародилось на Украине в виде гуситской ереси. Есть и различия. Гуситство было цельным учением. Русская же ересь являлась, очевидно, многослойной: она сочетала «стригольничество» (богомилство) с гусизмом и «иудаизантством». Еще первый обличитель еретиков архиепископ Геннадий писал о том, что один из еретиков — чернец Захар — стригольник и что еретики «жидовская мудрствующие. Покрты же суть онехь еретик клятвеню укоризною, маркианския, глаголю, и месалианския... Да что ни есть ересей месалианских, то все они мудрствуют, только то жидовским десятословием людей прелщают».<sup>40</sup> Обычный термин болгарских и византийских обличителей по адресу еретиков богомилов — «месалианская мудрствующий» — часто употребляют и русские, и боснийские, и молдавские обличители, а также украинский автор «Беседы на ересь гуситов». Что же касается «иудаизантствующих», то «иудаизантская» пропаганда в Речи Посполитой часто исходила от нееврейских реформаторов.<sup>41</sup> Трансильванские «иудаизанты», например, использовали еврейские тексты Библии и Талмуда.<sup>42</sup> О контактах новгородско-московских реформаторов с образованными иудеями из Вильно, Киева и Львова уверенно свидетельствуют и архиепископ Геннадий, и инок Спиридон-Савва, и архимандрит Иосиф Волоцкий;<sup>43</sup> бытование среди «жидовствующих» произведений арабо-еврейской образованности (например, «Шестокрыла» и

<sup>38</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 375.

<sup>39</sup> В последнее время Г. М. Прохоров возрождает точку зрения Юлия Бруцкуса (1918), отождествившего генуэзца, таманского князя, главу крымских караимов Захарию Гуйл Гурсиса де Гвизольфи с Захарием Скарой; Г. М. Прохоров полагает, что «жидовская мудрствующие» еретики на Руси были караимами. См.: Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и греки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 350—359.

<sup>40</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 316—317, 378—379. «Двуслойность» новгородско-московской ереси отмечали еще современники, например великий князь московский Иван III, который в 1503 г. признавался Иосифу Волоцкому: «Пригоже тому быти, а и яз, деи, ведал ереси их. Да и сказал ми которую дръжал Алексей протопоп ересь и которую ересь дръжал Феодор Курицын» (Там же. С. 436). В таком случае, нельзя ли предположительно отождествить одну из ересей с гуситством, а другую с «иудаизантством» европейским, замешанными, так сказать, на старой богомильской (стригольнической) основе?

<sup>41</sup> Mieses M. Judaizanci we wschodniej Europie. Warszawa, 1934; Tazbir J. Die Reformation in Polen und das Judentum // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1983. Bd 31. H. 3. S. 388. Ср.: Dán R. «Judaizare» — the Career of a Term // Antitrinitarism in the Second Half of the 16th Century. Budapest; Leiden, 1982. P. 25—34.

<sup>42</sup> Dán R. Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon. Budapest, 1973. P. 103—143.

<sup>43</sup> Послание Саввы на жидов и на еретики / Изд. С. А. Белокуров // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 1; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 375, 468, 469, 478, 504, 506.

«Логика» Моисея Маймонида) — непреложный факт,<sup>44</sup> так же как очевидна связь «Лаодикийского послания» Федора Курицына с талмудической традицией и каббалой.<sup>45</sup> Следует согласиться с М. В. Дмитриевым в том, что «представляется все же допустимым видеть в... ереси „жидовствующих“ продолжение того религиозно-реформационного брожения, которое в XV в. зародилось в украинско-белорусских землях», «предысторию реформационных движений середины XVI в.», где «реформационные элементы были сплавлены с гуманистическими».<sup>46</sup> Следует согласиться также и с И. Н. Голенищевым-Кутузовым, утверждавшим à priori благотворность влияния идей Яна Гуса и чешской реформации на Украину и Белоруссию.<sup>47</sup>

На этом мы ограничиваем наши наблюдения по истории реформационных движений и идей XV—XVI вв. В заключение сообщаем наши предложения на будущее:

1. Необходимо было бы издать весь текст «Беседы на ересь гуситов» возможно точнее.

2. Может быть, стоит издать весь текст Украинской сборной рукописи из Погодинского собр. № 840.

3. Необходимо было бы продолжить всестороннее исследование ново-найденного источника: а) сопоставить «Беседу» с источниками по истории ереси «жидовствующих»; б) сопоставить «Беседу» со сборником проповедей из собр. Ю. А. Яворского (РНБ, ф. 893, № 221), 60-х гг. XVI в., в котором наиболее полно отражена программа реформационного движения в восточнославянских землях Речи Посполитой, а также с сочинениями Зиновия Отенского «Послание многословное» и «Истины показания»; в) сопоставить «Беседу» с европейскими полемическими сочинениями XV в. богомильско-гуситского характера.

4. Необходимо было бы проследить и описать всю филиацию идей от Яна Гуса до его восточнославянских последователей «гусов» и «жидовствующих»; при этом, конечно, будут установлены и различия между философско-религиозными системами.

Вечная жизнь великого гуманиста и реформатора Яна Гуса заключена в его немеркнущих и неумирающих идеях, до сих пор покоряющих многие народы и страны.

<sup>44</sup> Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 186—197.

<sup>45</sup> Исследовательская литература о «Лаодикийском послании» обширна. См., например: Majer I. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodicensischen Sendschreibens» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1969. Bd 17. H. 1. S. 1—12.

<sup>46</sup> Дмитриев М. В. Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990. С. 50, 51.

<sup>47</sup> Голенищев-Кутузов И. Н. Славянские литературы: Статьи и исследования. М., 1978. С. 13.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

ОТРЫВОК ИЗ «БЕСЕДЫ НА ЕРЕСЬ ГУСИТОВ»  
 (О ВЗГЛЯДАХ, ПОВЕДЕНИИ И ПРАВАХ  
 УКРАИНСКИХ ЕРЕТИКОВ ГУСИТОВ)

А се о иноческом чину и житіа их, откуда бѣ. И понеже нѣци л. 134  
от вѣрных расверипѣша истязают иноческий чинъ, откуда изыде посреди,  
понеже рече: «Мы въ апостольскихъ преданіи не обрѣтохом, ниже сут рече,  
таковъ чинъ удрѣжали святіи апостоли, ниже писаша, ниже предаша», и  
невѣрно мнит ся им быти иноцскыи чин и образ их, и глаголют бо, яко  
от произволенія их сіа бысть и от ума их и лѣности их ради. Сиде тако  
обыкоша сами удрѣжати по своему сердцу, а не святіи апостоли предаша  
той уставъ сицевъ. И не сеи токмо рече, но «въ Вѣтхом завѣтѣ и не  
обрѣтохом таковъ чин, ниже въ Новем завѣтѣ». И таковы глаголы непо-  
добныя износит посреди закона святого въ послѣднем сим вѣрмени, егда и  
вѣкове уже прійдоша и таковаа прелестъ вѣнїиде посреди нас. Да аще  
хочете испытати <sup>1</sup> таковаа от таковых и откуда изыде чин иноческий, и  
повѣм вамъ съ правдою, аще не вѣсте, но и се есть чудо, яко вы дрѣжите  
книгы Вѣтхаго завѣта и каковы глаголете, яко въ Вѣтхом не обрѣтосте  
таковъ чинъ подобень сему нынѣшнему, не слышасте ли Господа, глаго-  
люща: «Испытайте Писаніа, яко во них обрѣщете живот вѣчный». И Писаніа  
же глаголет Моисеова и иныхъ всѣхъ пророкъ не убо бѣше тогда книгы новыя  
благодати и апостола, пишуща богодуховена та нарѣцающах и полезна, и  
слово здраво и незазорно, и священа Писанія нарѣцающу, и законъ свободный  
глаголавшему усты всѣхъ, иже въ Дрѣвнем и Новем завѣтѣ. Слышите убо  
о Дрѣвнем завѣтѣ трои бо чини законныи бѣше въ Иудеом, якоже Иосиппъ  
Евреянинъ пишет о них: «Единому имя фарисеи, а второму — садукееи, а л. 134 об.  
тре//тїему — есиани, иже сут, рече, чистїишии обою тою. Понеже бо сіи  
от всякоя сладости гнушают ся, но въздрѣжаніе и безстрастное житіе  
хвалят, и брака призирают, и женскую похот, и чюжих дѣти прїемлют,  
млады суци, и на свои нравы призирают, и творят их книгам, но и  
женскаго стремленія, рече, блюдаху ся и глаголаху, яко нѣсть жены, иже  
могут хранити ложе мужа своего чисто, богатства же не хотят, ниже есть  
въ них имѣніа никоеяже, но вся въ них сут обща и одежди и житіем,  
ризы же у них бѣлыи безпрестанно, и настоятели поставят, ихже видят  
изрядныи и мудрыи, и не въ едином же гради живут, но по всѣм градом,  
кождо где хто хошет. Дружину собѣ приемлют, и дом устроив живут. Аще  
же изъ инѣх градовъ приходят к ним чюждии же и незнаемии, и тужде  
житіе дрѣжат, то идут к ним, якоже и ко своимъ, и питія и яденія не  
бранят им. Того ради брашна не узимают, идуще на пут, но токмо оружїе  
разбойник ради. Мльчанїе же и смиренїе, и образ их подобно же дѣтем,  
иже съ страхом учашим ся. Ризы же и сапоги не изменяют прежде да иже  
не издерут ся. Отнюду же купли же между ними никоеяже, но кождо  
их кто требует, възимают, якоже свое ни бранимо никымже. И ко божеству  
благочестивїи, паче славяще и моляще Бога, и прежде слънечнаго восхода  
ничтоже не глаголют друг ко другу, но токмо молитвы отеческыя ко нему  
возсылают, яко моляще ся о восіанїи его. Потом идут на дѣланїе каждо  
которому рукодѣйству научил ся будет, и до пятого часа страдавше всею  
силою, паку же совокуплят ся на едином мѣстѣ, и привязавше ся лентїем,

<sup>1</sup> Испр., в ркп. истытати.

и измывают тѣлеса своя студеными водами, и очистивше ся въ иной храмѣнѣ съвокупляют ся, идеже бо всякъ невѣрный не восходит тамо, и сами чисти  
 л. 135 сущи, яко святїи церкви приуготовлены сѹт, и ко трапезниции <sup>2</sup> // исходят, и сѣдят съ млъчанїем, и хлѣбы поставляют им пораду, а брашникъ съсуд съ единым брашном; иереи молитву творят над брашном: отлучено бо есть въкусити что прежде молитвы. И паки вѣстающе от трапезы, славят Бога, яко подателя пищи. И паки съвлачаше ся бѣлыхъ ризь, на дѣланїе идут и страждут до вечера. И паки обратят ся ко трапезници хранинѣ стоя. Глаголы же подавают друг ко другу пораду, и вѣнятрѣнее млъчанїе вѣнѣшним являет ся, яко страшна таина, а на вседѣланїе идут без повеленїа строителя их. Двѣ же лѣтѣ еста въ них самовластно милость и помощь, егда кто требует сродником же своим. Не можно им есть что подавати бес повеленїа строителя их. Сѹт же праведнїи хранителїе ярости, ни гнѣвом жерци, вѣри заступници и служители миру, и всякъ глаголь их не измѣняет ся, но тврѣде и вѣрен паче кленущего ся. Клятва же мнит ся им паче всякого грѣха. И аще кто не вѣренъ будет без Божїя клятвы, тѣи осужденъ и отвержен ими есть. И ищут древнихъ книг, и четвѣя испытующе что ся творит по чюжимъ землям, разум прїемлюще от них и вонимающе, яко есть на плѣзу души и тѣлу, имже и знаема им сѹт зелїа и коренїа, и камени, что где раждает ся, и на которую страсть требует, и вѣиньскїй чинъ видомо имъ: есть от тѣхъ писанїа. Хотящому же кому ко житїю их приступити, не скоро прїемлют его, но првѣе повелит ему жити въ предвратней храмѣнѣ, дадут ему секиру и лентїи — бѣлуу одежду, понеже явит искушеное въздрѣжанїе лѣто едино, то паки прїемлют его внутрѣнее житїе. И причищает ся чисты воды на чистоту, и по явленїю трѣпенїа, и нравъ его искушающе за двѣ лѣтѣ. И аще неподобенъ будет, изврѣгут его от себе. Аще ли ся явит достоинъ, то причтут его въ ликъ съ прочїими. Прежде причтенїа заклинают  
 л. 135 об. его клятвами страшными, и стоя предъ дверми ротит ся <sup>3</sup> // клятвами ужасными, призывает Бога живаго и десницею его всемошною, и Духъ Божїй не воместим, и серафим, и херовим везде призирающе, и вся небесныя силы поставляя въ свидительство, яко благочестивъ будет о божествѣ и ко человѣкомъ правду соблюдет, но ниже своею волею пакостит им, ни повеленїемъ да возненавидит неправду, и вѣренъ будет нравом, а не клятвою, и прїатель влаstem, понеже без Божїа повеленїа никому же не во[з]дасть ся владити, аще и самовластвует, и не оскврѣнит власти, ниже да украсит ся излиха одеждою свѣтлою, ни иною красотоу и истенну любити всею душою, нѣ лѣжащихъ обличати, руки храни от татбы и от злоиманїа, и душу от мзды, и не затаити ничтоже своимъ вѣрнымъ и иновѣрнымъ не явит, таихъ я своя, аще и до смърти кто мучит ся, и книги же хранити, яко аггельскаа имена, тѣми бо клятвамъ утврѣжда от приходящаа к ним. Аще же потомъ который от нихъ во грѣхъ вопадет, то ижденут его из дому, и от общего ихъ житїа изгнан, лютою смъртїю умирает, тѣми бо клятвами связанъ бывъ, не дрѣзнетъ прїяти пищу ни от кого же, но траву ясть и голодомъ таетъ тѣло суша истлѣет. Тѣмъ же на другыя умудривше ся прїимутъ я воспятъ у послѣднее дыханїе. А въ судьбѣ бѣди правителями сѹт. И егда хотятъ судити, 100 ихъ избираютъ ся, да аще что изглаголют, то не узбранитъ ся, чтятъ же зѣло имя законодавца ихъ, да аще кто похулитъ его, смъртїю осудятъ тааковаго, но старѣйшины послушаютъ. Аще же десятъ ихъ сядетъ на копь, единъ не смѣетъ глаголати, не хотящїимъ девятымъ, ни плюнути

<sup>2</sup> В ркп. на нижнемъ полѣ написано: [По]сиппъ Евреанинъ исписа о жидовскомъ завѣтїи о всемъ.

<sup>3</sup> На нижнемъ полѣ написано: Сїи ессани древнїи, мнїхы жидовъ.

посреди их, ни на десную страну, и седмый день и 7 недель, и 7 месяць, и 7 лѣтъ велми хранят, ни пища строяща, ни огня кладяще, ни съсуды движаще, ниже прохода знающе въ суботы»,\* и въ свята неизреченную сладость узложаше окошающим мудрости ихъ. // «Сут же во них друзиї, л 136 иже хотящаа быти прежде разумѣют, понеже прочтоша священїица книги, и пророческыя отвѣты, и различными чистотами очищают ся, а въ своих прореченїих улученїа всегда бывають, и по оскуду есть обрѣсти не улучевающего».\*\*

Скажите ми вы, о гуси, егда сїи е съ аггельми житїа их и уставъ, и подвизи, и труд, не баше ли кроми прочїих узаконположенїи їзраильтяном, егда не баше ли они тогда по подобїю сему образу нынѣшнему Новому завѣту Господню и образ бяху они иноческому чину?

Сїи бо новопросвѣщенїи колми сут лучшей тѣх, яко не токмо во едином гради или веси жилище имѣют, и пребыванїе, якоже они тогда, но много множество монастырей, церкви по всей вселенней водрузиша ся, и не токмо въ веси или въ градѣх или по селох, нѣ и въ пустынях и въ горах, и въ врьтепах, въ пещерах и въ пропастьех земных много множество неисчетни водвориша ся и исплнѣяше ся пророческыя глаголы, еже прорекоша дрѣвле: «Се удалих ся, рече, бѣгая, и въдворих ся во пустыни, чаях Бога спасающего мя», и паки: «Господь воцари ся да радует ся земля, да веселят ся острови мнози». Лучши бо тѣх есеяне дрѣвнїи сут, вящше святїи отци, понеже чюдно нѣкако и преславно, и неизреченно есть житїе их и подвизи, еже преудивляще всяк ум челоувѣчскый, и чюдна бо их житїа баше и боренїа побѣды, еже на супостата врага всегда творяху, силою и дѣйством Святаго Духа и знаменїем Честнаго и Животворящего Креста, якоже рече пророкъ: «Даль еси боящим ся тебе знаменїе убѣжати от лица луку, яко да избавят ся възлюбленїи твои». И сїи сут вѣстинну по апостольском дѣянїи сынове онѣх, еже предсыла пророкъ, и прѣвїе они воспрїаша заповѣд Христову съврѣшену, еже рече въ Еуангалїи: «Аще кто оставит дом или жену, или дѣти, или братїю, или сестры имени моего ради, сторицею примет и живот вѣчный наследует». И что ся мнит вам, о гуси, // на вашем разуминїи? Кто убо сут сїи, еже предрекохом, еже вы л 136 об. о них и о их чину и житїа, и уставъ толико на мнози съблажняете ся, еда не сей ли есть чинь мнишескый, еда не сїи ли сут тїи, иже вес закон и заповѣд Божїю исплнѣиша по Писанїю. Паче же испреумноженїем зѣло высока их житїа и равноаггела.

Сїи сут по благодати сынове Божїи.

Сїи сут ученици истиннїи Спасови, понеже вся заповеди исплнѣиша.

Сїи сут сѣмя, о нѣм еже рече Господь святым своим учеником и апостолом, глаголя: «Вы есте свѣтъ миру, понеже заповѣд Христову соблюдоша». И они, святїи апостоли, предаша нам блюсти и хранити, но аще не всѣ вмѣщаем его глаголы и ученїи, но обаче мнози вмѣстишаша и весь мирь плнь есть еговых проповѣд и ученїи. И се предварих, и рѣх вам по Божественному слову, еже рече: «Испытайте Писанїа, въ них же обрящете живот вѣчный». Испытаем убо Писанїа и пророческа житеми просїи есеани, еже предрекохом жидови суще. И како бѣ имь мощно сицевъ чинь и уставъ дрѣжати посреди Моисеева завѣта и законположенїа его инь уставъ, понеже бо баше и другый чин въ жидовох тогда глаголемїи осїискыи, иже и житїем, и нравом, и законом единоголасно, рече, дрѣжат, но токмо раскаторяют ся

\* Мещерский Н А История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе М, Л, 1958 Тексты С 252—255 (Кн 2 2—9).

\*\* Там же С 256 (Кн 2 12)

брачными мыслями. Сии бо глаголет, яко велику часть житейскую отрѣзают, иже не женят ся, ни посягают, аще же и вси человекѣ, едино умно не прикасают ся женам. Тѣи не скоро искушают человекъскый род.

Сии же вся от броченица искушают по три лѣта, дондеже и скверность женску очистит ся трикраты и възмогут раждати, тогда приближают ся к ним, заченшим же им, разлучают ся. Тѣм являюще, яко не сладости ради съвъкупляют ся»,\* а фарисеи инакъ, и садукееи инакъ разнотѣи дръжаху не единогласно. Тѣм же ради слышите и неразумливыи и никогда въразумите ся. *л. 137* Все бо, елика быша въ Дрѣвнем завѣтѣ, образ бяху Внѣш[н]ему завѣту, понеже ветхія // вся преидоша, и быша новаа, вѣруй апостолу Павлу и Богослову Григорію, велегласно възывающему: «Дрѣвняя, рече, мимоидоша и сеи быша вся новаа». Златоусту Іоану глаголющу о Вѣтхом завѣтѣ и Новом: «Тамо, рече, — писма, здѣ же — духъ, тамо — кивот, здѣ же — дѣваа, тамо — жезль Ароновъ, здѣ же — Креститель, тамо агнецъ, zde же — Христос, тамо — безквасна жидовскаго, здѣ же — хлѣбъ съврѣшень».

Разумѣсте ли сіа вся, како вы, гуси, вносите таковыя блядивыя рѣчи посреди закона и глаголете, яко сій чин и устав и законоположеніе не обрѣтосте его въ Святых Писаніи, ниже въ Вѣтхом завѣтѣ, ниже во Новом, по преданію святых апостоль, паче же и от Господа заповѣданное им, но глаголете, яко сами сіи тако изволиша жити кромѣ прочіих людей и от произволенія их и леності их ради, и яко да несобреженіем жительствуют, и иныя неподобныя рѣчи и хулы глаголете.

Тѣм же ради мы проводихом вам вси Вѣтхаа и Новаа на обличенія ваше и на срамоту, и затыкаем уста ваша и обуздаваем, и с сими глаголами и яко нѣсть тако, якоже вы злѣ мудрствуете о себѣ нѣсть, но вы бльше сами злѣ отпадаете от закона мнѣніем своим и высокоа нѣкаа мдрствуете, и въсуе заблуждаете, не видуще Писанія, ни Вѣтхаа, ниже Новаа.

Аще бысте разумили, не бысте толико стльчи ся само и онамо на всяк день умом своим суетным и нестаточным, и всегда тааха поучаете ся, ищущ закон и уставы ини, и ино законоположеніе, еже нѣсть ино, развѣи преданія святых апостоль и святых богоносных отецъ. Но вы, гуси, овогда же въ Вѣтхом, овогда же въ Новом всегда испытуете, и даже и донныѣ ни едино исправисте, иже въ законѣ святаго, но въсуе потруждаете ся и томисте ся искуще закон инъ, понеже прочтосте дрѣвняя книги и въразумѣсте ся въ них, но грѣше прельстисте ся ниже Вѣтхій закон улучисте, ниже Новый, но погрѣшисте въ обоих и не улучисте вѣистинну, яко прелщени *л. 137 об.* есте и ходите по похотію своему, // растлѣнни умом и неискусни о вѣрѣ и опиянните ся от многаго безумія вашего, сице и злѣ страждете, и николиже исцѣлѣете невѣрством вашим, понежее лѣжам и баснем послѣдовасте и от истинны отпадаете. Увы вам, слѣпци и слѣпцем вѣжди, якоже рече Господь: «Слѣпецъ, аще слѣпца водит, не во едину ли яму вопадаета ся?» Павел апостоль похваляет их, глаголя: «Иже въ пустынях заблуждаемы и въ горах, и въ врьтепах, и въ пропастьех земных, им же не бѣ, рече, достоин мир».

Видили, о гусе, како апостоль ублажает тѣи, иже въ пустынях живущей? Но вы от тѣх ли съблажнаете ся? Увы вашей прелести, да аще бо и сами от себе произволиша жити у кромѣшних святіи отци, якоже блядословисте неполезнаа, но у обаче вѣистинну добрый уставъ и подвигъ въздвигоша по всей вселенней, и не токмо вес закон и заповѣд испльниша святіи и преподобнїи отци, по преданію святых апостоль, но паче предварили сут во мнози законоположенія их и по вышечеловѣческаго ествства себе

\* Там же. (Кн. 2. 13).

принудиша постом и въздръжанїями своими тѣло свое удручиша и страсти тѣлесныя победиша, и понеже инии мнози от святых отець ни хлѣба въкуша отнюд, ни вина, ни масла, ни вареня, ниже никоторой сладости причастили ся сут вся дни живота своего.

И тѣм житїем вес мир просветиша, и не токмо мир и вселеннаа, но и пустыня и всяка пустыня процвѣте, якоже нѣкоторый крин благоуханный, по глаголющему: «Процвѣла есть пустыня, яко крин, Господи».

*(РНБ, собр. М. П. Погодина, № 840, л. 134 об.—137 об.).*

В. И. ОХОТНИКОВА

## Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе

Обобщая результаты изучения литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе, рассказывающей об основании в 60-е гг. XVI в. Святогорского Успенского монастыря, Н. И. Серебрянский писал: «Первоначальная редакция Повести была составлена в 20-х годах XVII столетия для чтения за богослужением в монастырской церкви. Затем, во второй половине того же века, эта редакция была переработана и дополнена для чтения в Пскове за службою во время крестного хода. Позднее, и очевидно в монастыре, и эта вторая редакция изменялась и отчасти дополнялась: подвергалась сокращению ее назидательная часть и вносились некоторые дополнения в повествовательную часть».<sup>1</sup> Исследователю были известны три списка Повести: один из библиотеки Киево-Софийского собора № 99/100, XVII в., два других списка, оба XIX в., находились в монастырской библиотеке, в книге Н. И. Серебрянского они условно названы Полянский и Монастырский. По мнению ученого, Полянский список является не очень точной копией XIX в. списка первой редакции Повести. Вторая редакция сохранилась в Киево-Софийском списке (в книге он называется Евгеньевским), а ее позднейшая переработка — в списке Монастырском. Поскольку ныне неизвестно, где находятся монастырские списки, то судить о том, что собою представляла первоначальная редакция, нашедшая отражение в Полянском списке, и позднейшая переработка второй редакции, можно только по кратким замечаниям Н. И. Серебрянского.<sup>2</sup>

Изучение четырех новых списков Повести, найденных В. М. Кириллиным в фондах РГБ, привело его к выводу, что Повесть о явлении икон на Синичьей горе «...бытовала по крайней мере в трех редакциях: краткой

<sup>1</sup> Серебрянский Н. И. Очерки истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 72—73. В Приложении (С. 552—561) издан текст Повести по Киево-Софийскому списку № 99/100.

<sup>2</sup> Недавно мне стала известна работа 1924 г. И. П. Еремина «Повесть о явлении чудотворных икон на Синичьей горе. К истории псковской письменности». Автограф этой статьи хранится в древлехранилище Псковского музея-заповедника (см.: Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника. XIV—начало XX века / Сост. Н. П. Осипова. Псков, 1991. Ч. 1. С. 195). По-видимому, это студенческая работа И. П. Еремина, она не была опубликована, о ней не упоминается в перечне трудов ученого (см.: Демкова Н. С. Хронологический список научных работ И. П. Еремина // Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 316—323). История текста Повести рассматривается И. П. Ереминым на основе четырех списков: Киево-Софийского и трех новых из собр. Погодина — 901, 902, 903.



и двух пространных. Краткая редакция представлена списками Тих-378, Больш-38, Горск-40, тексты которых являются ее стилистическими разновидностями. Пространные редакции памятника — списком Тих-271 и списком, изданным Н. И. Серебрянским». <sup>3</sup> О характере взаимоотношений между разными редакциями Повести, истории их текстов В. М. Кириллин почти не пишет, поскольку исследует иные проблемы — проблемы сюжетосложения.

Мне известно 16 списков Повести, они дают более полное представление о литературной истории этого текста.

Списки разделяются на 4 группы, каждая из которых передает текст определенной редакции, назовем их Краткая, Средняя, Пространная и Компилятивная.

#### I. Краткая редакция.

- РГБ, ф. 37, собр. Большакова, № 38, XVII в., л. 34—40;  
 ф. 79, собр. Горского, № 40, XVII в., л. 12 об.—23;  
 ф. 299, собр. Тихонравова, № 378, XVII в., л. 568—573;  
 ф. 292, собр. Строева, № 32, XVIII в., л. 209—216 об.;  
 ф. 722, собр. рукописных книг, № 277, XIX в., л. 346—353;  
 РНБ, собр. Погодина, № 901, XVII в., л. 6—18 об.;  
 собр. Погодина, № 902, XVII в., л. 102—113;  
 собр. Титова, № 2682, XVIII в., л. 62 об.—71 об.;  
 РГАДА, ф. 196, собр. Мазурина, № 357, XVII в., л. 734—740.

Краткая редакция Повести имеет заголовок: «Повесть и сказание и явление пресвятыя Богородица и Приснодевы Мария в Вороноче, на Синичьей горе». Начало: «Благослови, отче. Бысть изволение Божие, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, при державе благовернаго, и благочестиваго, и Богом хранимаго царя государя и великого князя Ивана Васильевича всея Руси, правящу ему тогда скифетр Росийскаго царства...» (л. 102). <sup>4</sup>

В Краткой редакции рассказывается о блаженном отроке Тимофее и трех явлениях ему иконы Умиление Богоматери (на реке Лугвице, на Синичьей горе, в Георгиевской церкви городища Воронич), о шестигодовом его испытании, трудах и жизни у некоего Михаила, который, чтобы Тимофей не ушел от него, «помысли его браку сочтати», о возвращении через шесть лет на Синичью гору и новых явлениях ему икон Богоматери Одигитрии и Умиления, крестном ходе из Воронича на Синичью гору, многочисленных исцелениях, строительстве часовни на месте явления икон и чудесном их спасении во время пожара. Кончается Краткая редакция сообщением о том, что князь Георгий Токмаков извещает о явлении икон и многочисленных исцелениях и чудесах царя Ивана Васильевича и тот повелевает построить каменную церковь и основать монастырь, а икону Умиление «у тоя церкви поставити. Слышано же бысть во всех градах и весех Росийскаго царства, и стицахуся народи мнози от всех стран, многа же бысть изцеления болящим различными недуги, приходящим с верою о Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава [со Отцем и Святым Духом — списки Погодина 901, Строева 32] и ныне и присно и во веки веком» (л. 113).

<sup>3</sup> Кириллин В. М. Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века // Вопросы сюжета и композиции: Межвуз. сб. Горький, 1985. С. 27. Когда наша статья была сдана в печать, вышла новая работа В. М. Кириллина (см.: Кириллин В. М. Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 140—162).

<sup>4</sup> Здесь и далее текст Краткой редакции цитирую по списку: РНБ, собр. Погодина, № 902, листы рукописи указываю после цитаты.

## II. Средняя редакция.

РГБ, ф. 299, собр. Тихонравова, № 271, XVII в., л. 176—188;

БАН, собр. Плюшкина, № 165, XVII в., л. 170—194;

Копенгагенская Королевская библиотека, Ny kgl. Samling, № 553, XVII в., л. 544 об.—558 об.

Заглавие Средней редакции: «Повесть и сказание о явлении иконы пресвятей Богородицы и Приснодевы Марии во Псковской области, в Вороначе, иже на Синичьи горе». Начало: «Бысть изволение Божие, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, при державе благочестиваго и Богом почтеннаго царя государя и великаго князя Иоанна Василиевича всеа Русии, правящу ему скипетр тогда Российскаго царства, и при архиепископе Пимине великаго Новаграда и Пскова...» (л. 176).<sup>5</sup> В Средней редакции читаются все завершающие Краткую редакцию фразы, затем следует рассказ о кончине Тимофея: «...слава и держава со Отцем и Святым Духом ныне и присно и во веки веком. Аминь. О блаженном же Тимофеи, рабе Божиим, иже обрете икону пречистыя Богородицы, поведают о нем сице...» (л. 184). Далее повествуется о том, как Тимофей отправился в Новгород и там проповедовал необходимость всем идти на поклонение святым иконам на Синичью гору. Но новгородский архиепископ повелел отослать его в заточение, где Тимофей и скончался, «мученически пострада», незадолго «пред пленением великаго Новаграда и Пскова и всей Русстей земли от царя Иоанна Василиевича и пред нашествием поганых на Русскую землю, и пред мором и голодом» (л. 186—186 об.). Явление икон для автора Повести — это знамение пред тяжкими испытаниями, пред наказанием Божиим. Рассказ о кончине Тимофея переходит постепенно в рассуждение о том, что всегда пред мором, разорением и другими бедами пророки, блаженные возвещают и предупреждают об этом людей, но они не внимают их словам. Автор приводит примеры, говорит и о псковских юродивых Николе, Марке, Иоанне Затворнике. Оканчивается Средняя редакция осуждением тех, кто не внимает блаженным, но обращается к латынцам, пытаясь узнать «о временах, хотящих быти благих или злых»: «И несть сего греха тяжчайши и противние против Божиих судеб, еже приходити к поганым латыном или к волхвом и вопрошати у них будущаго о чем ни буди. Аще кто к ним приходит и вопрошает, той есть противник Богу, яко же диавол. От сих же всех прелестей безбожных сохрани нас, Господи Боже наш, молитв ради пречистыя твоея Матере и всех святых. Аминь» (л. 188).

За исключением рассказа о кончине Тимофея, Краткая и Средняя редакции повествуют об одних и тех же фактах и дословно совпадают в большей части текста. По сравнению с Краткой редакцией, в Средней имеется большое количество литературных пояснений, уточнений, они очень лаконичны, иногда 2—3 слова.<sup>6</sup> Самыми значительными отличиями Средней редакции являются: 1) рассуждение об обычае «насиловати и творити себе рабы» — со слов «И восхоте его себе поработити...» (л. 179); 2) описание того, как по повелению Г. Токмакова было проведено «изыскание» истинности чудес и исцелений — со слов «...посла священников и нарочитых града мужей...» (л. 183).

## III. Пространная редакция.

Пространной редакцией назван текст, который читается в Киево-

<sup>5</sup> Текст цитируется по списку: РГБ, собр. Тихонравова, № 271.

<sup>6</sup> См. издание в Приложении текста Средней редакции; оригинальные чтения Средней редакции, отличающие ее от Краткой и Пространной, выделены курсивом.

Софийском списке 99/100. Мне известен еще один список этой редакции: РНБ, собр. Погодина, № 903, XVII в., л. 97—122 об.

Заглавие Пространной редакции: «Повесть о явлении чудотворных икон пресвятыя Владычицы нашае Богородицы и Приснодевы Марии во области Псковской, на Синичьи горе, иже ныне зовома Святая гора». Начало: «Бысть изволение Божие при державе благовернаго и благочестиваго царя государя и великаго князя Иоанна Василиевича всеа Росии, правящу ему тогда скипетр Росийскаго царства, и при архиепископе Пимине великаго Новаграда и Пскова... (л. 97).<sup>7</sup> Пространная редакция в изложении основных событий полностью совпадает с Краткой. Дополнительно в Пространной редакции, по сравнению с текстом Краткой, читается ряд риторических уточнений, восклицаний и обращений назидательного содержания. Ни одно из оригинальных чтений Средней редакции не отразилось в тексте Пространной, они частично (от слов «Яко по создании обители и церкви...» до слов «...тамо и скончася, мученически пострада») совпадают только в рассказе о кончине Тимофея; начало рассказа, его завершение и истолкование в Пространной редакции иные, чем в Средней. После сообщения о кончине Тимофея в Пространной редакции следует: 1) описание крестного хода в Псков (с уточнениями по чину крестохождения 1647 г.), 2) небольшие рассказы о трех чудесах, последнее датируется 1652 г., 3) назидательное рассуждение о том, что благодарность Богородице не в словах, а в добрых делах, любви, милосердии; 4) молитвенное обращение к Богородице.

#### IV. Компилятивная редакция.

РГАДА, ф. 196, собр. Мазурина, № 667, 1746 г., 11 л.

Псковский музей-заповедник, ф. Редких книг, № 125, XVIII в., л. 48—70; ф. И. Михайлова, № 229, 1810 г., л. 55—63.

Заглавие: «Повесть о явлении чудотворных икон пресвятыя Владычицы нашае Богородицы и Приснодевы Марии на Синичьи горе, яже ныне зовома Святая Гора». Начало: «Бысть изволение Божие при державе благочестиваго царя государя и великаго князя Иоанна Васильевича всея Росии, правящу ему тогда скипетр Росийскаго царства при архиепископе Пимине великаго Новаграда и Пскова...» (л. 48).<sup>8</sup> Заканчивается Компилятивная редакция рассказами о трех чудесах, которые текстуально близки Пространной редакции. Завершающие Повесть слова: «Воистину, братие, сокровище честно граду Пскову и всей области его чудотворныя сия иконы даровашеся, их же мы радостным сердцем и душею обლობызаем веселящеся и, теплою верою прикасающеся, исцеление почерпаем от пречистыя Божия матери» (л. 70). В списке из собр. Михайлова № 229 далее следует краткое молитвенное обращение к Богородице. В списке Мазурина № 667 читается запись переписчика: «...исцеления почерпаем. Сия повесть списана во обители чудотворных икон пресвятыя владычицы нашае Богородицы и Приснодевы Марии на Синичье горе, иже ныне зовома Святая гора, в лето 1746 году, месяца июля 4 дня, писал своею рукою во время бытия полку астраханского драгунского, стоял лагерем под местечком Вороничом при реке, называемой Великая, капитан Григорей Казяев (?)» (л. 10 об.).

Компилятивная редакция обнаруживает сложные связи с другими редакциями Повести. В той части текста, что кончается сообщением об основании обители (объем Краткой редакции), в Компилятивной редакции есть чтения, которые сближают ее со всеми тремя редакциями, однако

<sup>7</sup> Цитируется по списку: РНБ, собр. Погодина, № 903.

<sup>8</sup> Цитируется по списку Псковского музея-заповедника, ф. Редких книг, № 125.

наиболее характерные чтения Пространной и Средней редакций не нашли отражения в тексте Компилятивной. Рассказ о кончине Тимофея в Компилятивной редакции ближе к тексту Средней, чем Пространной редакции, но его начало и конец иные, в Компилятивной редакции нет рассуждений о юродивых и их пророческом даре. Описание крестного хода из Святогорского монастыря в Псков и рассказы о трех чудесах сходны с Пространной редакцией, являясь, по-видимому, сокращением ее текста. Средняя редакция дает и свои, не сходные с другими редакциями, варианты описания одних и тех же событий, это, в основном, упрощения в изложении или небольшие дополнения. Единственное разночтение, содержащее новую, по сравнению со всеми редакциями, информацию, это указание на то, что монастырь, в который Тимофей пришел помолиться, был «девичь»: «Он же пришел той же веси Вороноча к церкви Покрову пречистой Богородицы в девичь монастырь» (л. 52 об.).

Итак, сопоставление списков Повести о явлении икон на Синичьей горе позволяет выделить четыре редакции, причем тексты трех из них — Краткой, Средней и Компилятивной — не были известны исследователям. Когда они были составлены, в каких взаимоотношениях друг с другом находились, — эти вопросы литературной истории Повести предстоит рассмотреть.

Издается текст Средней редакции Повести как наиболее интересный в своих расхождениях с другими редакциями. За основной взят список РГБ, собр. Тихонравова, № 271 (список Т), разночтения подводятся по спискам БАН, собр. Плюшкина, № 165 (список П) и Копенгагенскому № 553 (список К).<sup>9</sup> Списки Т и П почти идентичны, между ними мало даже орфографических разночтений, совпадают они и в исправлениях текста (чтения в, г, к, л), что свидетельствует об общем протографе этих списков. Отметим незначительный пропуск в списке П (чтение 100). Список К дает большое число разночтений орфографического, грамматического, лексического характера, в нем много описок (чтения 35, 58, II—46, 48, III—4, 46 и др.). Особенностью списка К является употребление *щ* вместо *ш* (пребывающе, слыща) и *ш* вместо *щ* (тшанием, работающе, ношь), как разночтения они учитываются только в том случае, если имеют грамматическое значение (молящися — молящися).

В тексте Средней редакции выделяются курсивом оригинальные чтения и фрагменты, отличающие ее от Краткой и Пространной редакций. Со слов «и Пскове, понеже человецы» (л. 186 об.) начинается оригинальный текст Средней редакции.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ

#### ПОВЕСТЬ И СКАЗАНИЕ О ЯВЛЕНИИ ИКОНЫ ПРЕСВЯТЕЙ<sup>1</sup> БОГОРОДИЦЫ И ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ ВО ПСКОВСКОЙ<sup>2</sup> ОБЛАСТИ В ВОРОНАЧЕ,<sup>3</sup> ИЖЕ НА СИНИЧЬИ ГОРЕ

Бысть изволение Божие, Господа<sup>4</sup> Бога и Спаса<sup>4</sup> нашего Иисуса Христа, при державе<sup>5</sup> благочестиваго и Богом почтеннаго царя государя и великаго<sup>6</sup> князя Иоанна<sup>7</sup> Василиевича всеа<sup>8</sup> Руси, правящу ему<sup>9</sup> скипетр тогда<sup>9</sup> Российскаго<sup>9</sup> царства, и<sup>10</sup> при архиепископе Пимине великаго<sup>11</sup> Новаграда<sup>12</sup> и Пскова<sup>13</sup> в лето 7071-го.

<sup>9</sup> С Копенгагенским списком я работала по микрофильму.

<sup>a-a</sup> В ркп. «тогда скипетр» с нумерацией 2, 1.

<sup>1</sup> пречистой К. <sup>2</sup> Псковстей К. <sup>3</sup> Вороночи К. <sup>4-4</sup> Нем К. <sup>5</sup> державе К. <sup>6</sup> великаго К.

<sup>7</sup> Ивана К. <sup>8</sup> всея К. <sup>9</sup> Росийского К. <sup>10</sup> Росийскаго П. <sup>10</sup> Нем К. <sup>11</sup> великаго К.

<sup>12</sup> Новагорода К. <sup>13</sup> Пьскова К.

Бысть во области пресловущаго<sup>14</sup> града Пскова, в веси, зовомей<sup>15</sup> Вороноче,<sup>16</sup> человек<sup>17</sup> некий именем Терентий,<sup>18</sup> жена же его Анастасия,<sup>19</sup> и родися у них отрок, наречено бысть имя ему во святем<sup>20</sup> крещении Тимофей. Бысть же отрок // *егда в<sup>21</sup> возрасте, нрав имея молчалив и кроток,*<sup>22</sup> л. 176 об. смиренномудрием и<sup>23</sup> кротостию украшен, пребывая в покорении родителей своих, никому<sup>24</sup> жестока словеси и неподобна *не изрече* николи же, яко же юнии и *ненаказанныи* и ныне творят, от злых научени, паче же и от врагов прелщаеми;<sup>25</sup> *он же никако же с ними игры не творяше, но бегая от них.* Егда же бысть отрок возрастом 15 лет, мнози глаголаху его<sup>26</sup> урода суца и несмыслена нарицаху. Родители<sup>27</sup> же его повелеша ему пасти скоты, он же со тщанием повеленное творяше<sup>28</sup> со всяким покорением<sup>29</sup> и послушанием<sup>29</sup> родителей, без<sup>30</sup> всякаго<sup>31</sup> прекословия, яко же подобает святым.

И егда пасущу ему скоты на реце, зовомей<sup>32</sup> Лугвице, // в год вечерняго л. 177 пения виде на воздухе свет велий, паче солнца сияющ. Он же ужасен быв и от страха паде на земли, моляся<sup>33</sup> Богу, глаголя: «Господи Иисусе Христе, молитвами пречистыя твоея Матере<sup>34</sup> помилуй мя». И помышляше в себе, что будет видение се. И абие слышит глас предивен, глаголющ от света оного: «О Тимофее, востани, не бойся». Он же<sup>35</sup> трепетен восклонився<sup>35</sup> и виде во<sup>36</sup> свете оном икону Богородицynu стоящу велику пречистыя<sup>37</sup> Богородицы Умиление, на руку держащу<sup>38</sup> превечнаго<sup>39</sup> младенца Господа нашего Иисуса Христа и своим пречистым и непорочным лицом преклоньшися<sup>40</sup> пречюдному лицу Господню; от нея же свет сияше<sup>6</sup> паче лучь солнечных. И<sup>41</sup> глас бысть к нему, глаголющ: «О Тимофее, поиди на Синичью гору,<sup>42</sup> тамо узриши благодать // Господа Бога, творца небеси и земли и вся яже л. 177 об. в них содетелья, и создателя всему миру, и благодателя всякому дыханию. Он же<sup>43</sup> во страсе велице размышляше,<sup>44</sup> что есть видение се, умом<sup>45</sup> внимая, помышляше, где такова гора обрести, и<sup>46</sup> недоумевашеся, и воспомяну, како<sup>47</sup> хождаше с родителема своима во оных пустых местех, собирая овощи земныя и слыша от них зовама Синичья гора.

И тако во ум пришед и *внят место*, остави скоты отца своего, еже пасяше,<sup>48</sup> и потече<sup>48 49</sup> по мале<sup>49</sup> стезе,<sup>50</sup> иде чащею лесом. Вечеру же сущу глубоку наставшу, и дошед Синичьи горы. Приходящу же ему близ Синичьи горы и виде на горе свет пречюден сияющ и икону ту же, во свете оном стоящу, пречистыя<sup>51</sup> Богородицы Умиление // на воздухе, и глас бысть л. 178 к нему: «О Тимофее, от сего времени по шести летех, тако<sup>52</sup> Богу извольшу,<sup>53</sup> прииди паки zde на Синичью гору и обрящещи благодать<sup>54</sup> велию. Ты же буди отныне до реченнаго<sup>55</sup> времени в терпении и молчании, а о<sup>56</sup> сем видении не рцы никому же. Благодать моя да будет с тобою». И паки взяся икона та пречюдная во свете оном на воздух и невидима бысть. Он же<sup>57</sup> на горе всю ночь без сна пребываше в недоумении и во страсе<sup>58</sup> велице,<sup>59</sup> моляся Богу.

<sup>6</sup> В ркп. было сияюще, но Ю — вытерта.

<sup>14</sup> преслаущаго К. <sup>15</sup> зовомей К. <sup>16</sup> Вороночи К. <sup>17</sup> Доб. бе К. <sup>18</sup> Тереньтий К. <sup>19</sup> Анастасия К. <sup>20</sup> святом К. <sup>21</sup> Нет К. <sup>22</sup> Доб. и К, П. <sup>23</sup> тихой К. <sup>24</sup> Доб. же К. <sup>25</sup> прельщаеми К, П. <sup>26</sup> Нет К. <sup>27</sup> Родители К. <sup>28</sup> творяще К. <sup>29-29</sup> Нет П. <sup>30</sup> безо К. <sup>31</sup> всякаго К. <sup>32</sup> зовомей К. <sup>33</sup> моля К. <sup>34</sup> матери К. <sup>35-35</sup> паки восклонися третен (так!) быв К. <sup>36</sup> в К. <sup>37</sup> пречистые К. <sup>38</sup> дерьжашу К. <sup>39</sup> превечного К. <sup>40</sup> преклоньшеся К. <sup>41</sup> Доб. паки К. <sup>42</sup> Доб. И К. <sup>43</sup> Доб. паки К. <sup>44</sup> розмышляше К. <sup>45</sup> ум К. <sup>46</sup> Нет П. <sup>47</sup> какъ К. <sup>48-48</sup> покиня К. <sup>49-49</sup> помомале К. <sup>50</sup> Нет П, стези К. <sup>51</sup> пречистые К. <sup>52</sup> яко та К. <sup>53</sup> изволившу К. <sup>54</sup> Доб. Божию К. <sup>55</sup> реченного К. <sup>56</sup> Нет К. <sup>57</sup> Доб. Паки К. <sup>58</sup> стра К. <sup>59</sup> велицем К.

Наутрия же дни наставшу, поиде ко граду веси, зовомей<sup>60</sup> Вороночь. *Входящу же ему в весь, мнози от человек буйх и ненаказанных позор и укор творяху ему, ругающеся, яко урода*<sup>61</sup> его мняху<sup>61</sup> быти, он же с л. 178 об. *любовию приимаше и благодарне терпяше*<sup>62</sup> от них. // И некогда пришед во град и вниде в<sup>63</sup> церковь стратотерпца<sup>64</sup> Христова Георгия<sup>65</sup> помолитися, и виде<sup>66</sup> тую же икону пречюдную Богородицу стоящу в церкви. И<sup>67</sup> удивися великому видению пречистыя<sup>68</sup> Богородицы, и пад<sup>69</sup> на земли на мног час, со слезами моляшеся.<sup>70</sup> И ишед из церкви, пути касашеся,<sup>72</sup> а<sup>73</sup> обходя по градом и весем,<sup>71</sup> работая человеком со всяким терпением,<sup>72</sup> а<sup>73</sup> мзды<sup>74</sup> ни у кого же<sup>74</sup> взимае. Аще же<sup>75</sup> кто<sup>76</sup> от боголюбивых<sup>77</sup> <sup>78</sup> и богобоязливых<sup>78</sup> человек что ему вдаяху<sup>79</sup> *насилу* за его трудное работание, он же вся та убогим раздаваше,<sup>80</sup> сам же в нищетне<sup>81</sup> образе *хождаше Господа*<sup>82</sup> ради.

Некий же от воинскаго<sup>83</sup> чину именем Михаил принуди его себе работати, видев его с терпением<sup>84</sup> работающе добре. *И восхоте его себе*<sup>85</sup> *поработити*<sup>86</sup> в рабы, якоже обычай бе им // *беззаконный христианином*<sup>87</sup> *насилувати и творити себе рабы не купленными, ни пленеными, еже есть нрав их сицевый и поганым*<sup>88</sup> *в посмеяние. Мы же напред возвратимся.*<sup>89</sup> И помысли его браку сочтати, да не отидет<sup>90</sup> от него. Сий же гнушашеся велми<sup>91</sup> и урод творяшеся. Михаил же сие в лукавство вменяше и прещением великим принуди и обручив ему деву<sup>92</sup> от рабынь своих, и браку бывшу.<sup>93</sup> Тимофей же не прикоснувся<sup>94</sup> ей никакоже, но по вся нощи без сна пребываше и урод ся творяше. Иногда же, пад на земли, со слезами всю ночь моляшеся<sup>95</sup> Богу и пречистой его Богоматери избавитися ему от<sup>96</sup> л. 179 об. *искушения дияволя*<sup>97</sup>. Дневи же наставшу, работаше со усердием,<sup>98</sup> от яди же мало вкушаше, вся та уродством скрываше.<sup>99</sup> Обручница же // его вся та возвести госпожи своей, она же возвести мужу своему. И<sup>100</sup> дивишася терпению<sup>101</sup> его, и страх велиий обдержаше<sup>2</sup> я. И призваша<sup>3</sup> его к<sup>4</sup> своей трапезе, и молиша и<sup>5</sup> много, и прощения просяще *о насилуванні и*<sup>6</sup> *порабощении*. Он же радостне<sup>7</sup> прощение им дарова. Они же даша ему одежды<sup>8</sup> добры, и обуша, и принудиша его сребреники<sup>9</sup> взяти, и отпустиша и<sup>10</sup> с честию великою и со слезами. Он же пришед тоя же веси к церкви Покрову пресвятей<sup>11</sup> Богородицы в монастырь и помолися прилежно, данная же вся та убогим разда,<sup>12</sup> вдовицам и сиротам. Сам же поиде в ветхой ризе, скончевая<sup>13</sup> реченная ему *и дожидая году*.

Минувши<sup>14</sup> же времени реченному шестому лету, и обратися на пре- л. 180 *жереченную гору, рекомую Синичью, и обрете на горе икону // Бого-* *родицыну стоящую Одигитрия*<sup>15</sup> *невелику пядницу у древа, рекомаго сосны. И возрадовася зело, и сотвори себе кущицу от древ близ горы, и покры ветвием,*<sup>16</sup> и под нею же ископа ямицу, идеже мало покоя приимаше от труда,<sup>17</sup> *непрестанно моляся Богу и пречистой* <sup>Г</sup>его Богоматери.<sup>Г</sup>

В-В На поле под выносными знаками никакоже Такая же правка в списке П Г-Г Слова в строке под выносными знаками, на поле Богородицы Такое же исправление в списке П, в списке К Богородицы

60 зовомой К 61-61 мняху его К 62 терпяше К 63 во К 64 стратотерпца К 65 Георгия К 66 видеша К 67 Доб паки К 68 пречистые К 69 паде К 70 моляшеся К 71 всем К 72 терпением К 73 Нет К 74 74 никакоже К 75 Нет К 76 и то К 77 благолюбивых К 78-78 Нет К 79 Доб ему К 80 раздаше К 81 нищетьне К 82 Бога К 83 воинского К, воинскаго П 84 терпением К 85 себе К 86 поработати К 87 христианином К 88 дважды повторено К 89 возвратимся К 90 отойт К 91 велми К, П 92 деву К 93 бывшу К 94 прикоснуся П 95 моляшуся К 96 ото К 97 дьяволя К 98 узерьдием К 99 скрываше К 100 Доб паки К 101 терпению К 2 одержаше К 3 призваше К 4 ко К 5 его К 6 Доб о К 7 радостне К 8 одежда К 9 сребреница К, сребрянники П 10 его К 11 святей К 12 разда К 13 скончевая К 14 минувшу К 15 Одигитрия К 16 ветвием К 17 тьруда К

По днеш же четьредьсех<sup>18</sup> осия свет велий на горе в ноши. Он же паки воспряну, во страсе величе бьв, и виде во свете ту же икону прежнюю Богородицыну стоящу чюдотворную Умиление на воздухе неoderжиму.<sup>19</sup> И глас бысть к нему: «О Тимофее, рабе мой, иди во град Вороночь,<sup>20</sup> рцы иереом и народу, да идут со кресты и с чюдотворною сею иконою на сию<sup>21</sup> гору на моление, яко ту изволися от вседержителя<sup>22</sup> Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа быти благодати и милости велицей. Он же шед // во град, возвести сия иереом и народу. Они же не послушаша<sup>23</sup> его и л. 180 об. уродива<sup>24</sup> его нарекоша, овии же ругахуся ему велими.

Тогда же бысть у великомученика<sup>25</sup> Георгия<sup>26</sup> во граде священник именем Никита, той паче всех не послуша и не верова, но и ругашеся ему, нарицаючи его урода и безумна. И от того времени священник той впаде в болезнь лютую, зле ему болящу немало время. И бывшу ему во изступлении ума, виде себе пришедша в<sup>27</sup> церковь великомученика Георгия, и виде чюдотворную икону Умиление пречистой Богородицы, стоящу на своем месте. И глас бысть к нему: «Ты ли еси не послушал реченнаго<sup>28</sup> вам рабом моим Тимофеем и сего ради в недуже сем страждеши.<sup>29</sup> Аще ли еще не слушаеши реченнаго<sup>30</sup> рабом моим Тимофеем, то зле умреши и дом твой // расхищен<sup>31</sup> будет». Он же очютився,<sup>32</sup> *востав трепетен*, л. 181 призва старейшин<sup>33</sup> града,<sup>34</sup> сказа им вся поряду, яже виде. Они же, слышавше, советоваху, глаголюще: «Кая<sup>35</sup> нам тщета, яже сотворити<sup>36</sup> тако, но идем со усердием<sup>37</sup> вси тамо». И послаша во всю область веси тоя, да соберутся в нареченный день, в пяток по недели всех святых, со кресты.

И собрася<sup>38</sup> народ<sup>39</sup> мног<sup>40</sup> в той день, и воздвигоша икону ону чюдотворную от святого Георгия<sup>41</sup> начаша пети молебная, и поидоша к горе, рекомей<sup>42</sup> Синичьи, гора же та бысть три поприща в пуге месте. Идущим же им, по пути молебная поюше, и доидоша до реце, зовомей<sup>43</sup> Лугвице,<sup>44</sup> от града поприще едино, где преже<sup>45</sup> явися пречистая чюдотворная Тимофеево во свете оном,<sup>46</sup> на том<sup>46</sup> месте начаша чюдотворения быти и исцеления<sup>47</sup> // всякими недуги одержимым:<sup>48</sup> хромья<sup>49</sup> хождуху<sup>50</sup> радостне и<sup>51</sup> с чю- л. 181 об. дотворною иконою здравы и исцелены<sup>52</sup> на Синичью гору идуще, и хромые деревяницы<sup>53</sup> от ног и ручные колотки на древесех по<sup>54</sup> <sup>55</sup> пути<sup>55</sup> повесиша, и по пути многа исцеления<sup>56</sup> быша.

А Тимофей един на горе у пречистыя<sup>57</sup> Богородицы самоявленныя стояше, плачючи и моляся, и слыша шум и звук велии на восток,<sup>58</sup> аки гром гремящ<sup>59</sup> и дыхание бурное воста, лесу преклоняющуся.<sup>60</sup> Он же трепетен бьв и во страсе величе и недоумевашеся,<sup>61</sup> что есть шум велий, и пад на земли, на мног час моляся Богу со слезами и<sup>62</sup> пречистой<sup>63</sup> его Матери. И утвердися<sup>64</sup> от страха умом, побеже з горы во сретение<sup>65</sup> шуму и узре по лесу идущих<sup>66</sup> чащю народу многу сущу с чюдотворною иконою, поюще молебная. // Он же возрадовася радостью велиею,<sup>67</sup> плачючи радо- л. 182 стне<sup>68</sup> и пад на земли, моляся Богу и пречистой Богородицы. Народи<sup>69</sup> же такоже плачюще,<sup>70</sup> на его зряще<sup>71</sup> и прощения у него просяще, еже не яша ему веры о возвещении Божи. Он же прощение даваше им

18 40-х К. 19 неoderжиму К. 20 Доб. и К. 21 Синичью К. 22 вседержителя К.  
 23 послушаше К. 24 урода П. 25 великого мученика К. 26 Георгия К. 27 во К.  
 28 реченного К. 29 стражши К. 30 реченного К. 31 расхищен К. 32 очютившись К.  
 33 старейших К. 34 Доб. и К. 35 Коя К. 36 сотворить К. 37 усердием К. 38 собра К.  
 39 народу К. 40 много К. 41 Георгия, и К. 42 рекомой К. 43 зовемей К. 44 Лугвицы К.  
 45 прежде П. 46-46 нам К. 47 исцеления К. 48 одержимы К. 49 храмы К. 50 хождуху К.  
 51 Нет К. 52 исцелены К. 53 деревяницы К. 54 на К. 55-55 Нет П. 56 исцеления К.  
 57 пречистые К. 58 востоне К. 59 гремяще К. 60 преклоняющихся К. 61 недоумеваящихся К.  
 62 Нет К. 63 пречистой К. 64 утвердися К. 65 стретение К. 66 идущу же К. 67 Доб. и К.  
 68 радостне К. 69 Народу К. 70 плачущи К. 71 зрящи К.

радостне<sup>72</sup> и у них просяше<sup>73</sup> благословения. И на коем месте сrete<sup>74</sup> Тимофей чудотворную икону пришедшую, на том месте<sup>75</sup> быша исцеления<sup>76</sup> многа всякими недуги одержимыми,<sup>77</sup> слепых и хромых<sup>78</sup> много исцели.<sup>79</sup>

Тимофей же поиде<sup>80</sup> напредь пред чудотворною иконою лесом, чащею идуще,<sup>д</sup> еа священницы с чудотворною иконою лесом по нем идуще.<sup>е</sup> И приведе их к горе. Сам же Тимофей поиде на гору, приимаючись<sup>81</sup> за ветвие, а с чудотворною иконою за ним идуще.\* Он же, пришед, у древа сосны паде на земли, моляся Богу и пречистой Богородицы. Народи же л. 182 об. дивишася, не ведуще, яко // ту есть образ пречистыя Богородицы на древе стояше.<sup>82</sup> Он же восклонися от земля, и возре на древо, и руке простер, моляся. Священницы же и народи такоже<sup>83</sup> возреша на древо и видеша икону пречистыя<sup>84</sup> Богородицы Одигитрия пядницу, у древа стоящу и<sup>85</sup> аки солнце сияюще ко единой части на восток. И паде, поклонишася, со слезами молящесе,<sup>86</sup> священником же молебная поючим Господу Богу и пречистой его Матери чудотворному образу Умиления и<sup>87</sup> Одигитрия.<sup>88</sup> На том же месте наипаче<sup>89</sup> исцеления различными<sup>90</sup> недуги<sup>91</sup> исцелевашу. Иереом же видевшим<sup>92</sup> таковая чюдеса, страхом одержими<sup>93</sup> быша, не возвратишася вспясть, но ту пребыша с народом, всенощное<sup>94</sup> пение возсылаху Господу Богу и пречистой его Матери. И паки безчисленная<sup>95</sup> исцеления<sup>96</sup> быша на недужных. //

л. 183 И промчеша слух о явлении чудотворныя иконы во всех пригородех псковских и весех. Иереи же и народи, совет положыше, возвестиша о том писанием державным<sup>97</sup> града Пскова. Тогда сущу цареву наместнику князю Георгию<sup>98</sup> Токмакову, он же, слышав таковая преславная чюдеса, посла священников и нарочитых града мужей истинныя испытати о иконе явльшейся и исцелевших<sup>99</sup> видети.<sup>100</sup> Они же доходивше тамо, и еже сами видевише<sup>100</sup> очима, сия и написавше, приидоша во свой град и показаша писание пред князем и пред всем народом. И вси слышавше предивное явление иконы пречистыя<sup>III,1</sup> Богородицы и преславная от нея чюдеса, новоявльшееся<sup>2</sup> благодатию Божиею напоследок летом, прославиша Бога и пречистую его Матерь. Князь же Георгий<sup>3</sup> возвести<sup>4</sup> о том писанием<sup>5</sup> л. 183 об. державному<sup>6</sup> // государю царю и великому князю Иоанну<sup>7</sup> Василиевичу<sup>8</sup> всея<sup>9</sup> Руси, царь же повеле известно испытати. Бывшую<sup>10</sup> же изысканию, и исцелевших<sup>11</sup> дозирашу, истинна<sup>12</sup> ли сие будет.<sup>13</sup>

В то же время по явлении иконы на горе устроиша часовню на прихождение<sup>14</sup> ради моления.<sup>15</sup> И во время осени паки<sup>16</sup> предивное<sup>17</sup> явися<sup>18</sup> чюдо на праздник<sup>19</sup> Покрова пресвятей<sup>20</sup> Богородицы. Сошедшуся народу многу сущу и священником вечерняя молбы<sup>21</sup> сотворшим,<sup>22</sup> вечеру же глубоко<sup>23</sup> сущу наставшу<sup>24</sup> и людем разшедшимся от труда препочити<sup>3,25</sup> по своим местом,<sup>н</sup> а чудотворным иконам — пришедшей большой<sup>26</sup> иконе

<sup>д</sup> В ркп. идяше исправлено на идуще. <sup>е-е</sup> Написано на поле. \* В ркп. идоша исправлено на идуще. <sup>3</sup> В ркп. почти исправлено на препочити. <sup>и-и</sup> Написано на поле.  
<sup>72</sup> радостне К. <sup>73</sup> просяше К. <sup>74</sup> стрете К. <sup>75</sup> Доб. паки К. <sup>76</sup> исцеления К.  
<sup>77</sup> одержимым К. <sup>78</sup> храмых К. <sup>79</sup> изцели К. <sup>80</sup> прииде К. <sup>81</sup> приимаючися К. <sup>82</sup> стояще К. <sup>83</sup> Нет К. <sup>84</sup> пречистой К. <sup>85</sup> Нет К. <sup>86</sup> молящесе К. <sup>87</sup> Нет К. <sup>88</sup> Одигитрия К.  
<sup>89</sup> ноипача К. <sup>90</sup> розличными К. <sup>91</sup> недугу К. <sup>92</sup> видящим К. <sup>93</sup> одержими К.  
<sup>94</sup> всенощное К. <sup>95</sup> безчисленная К. <sup>96</sup> исцеления К. <sup>97</sup> державным К. <sup>98</sup> Георгию К.  
<sup>99</sup> исцеливших К. <sup>100-100</sup> Нет П.  
<sup>III,1</sup> пречистые К. <sup>2</sup> новоявльшесе К. <sup>3</sup> Георгий К. <sup>4</sup> возти (так!) К. <sup>5-5</sup> писанием о том К. <sup>6</sup> державному К. <sup>7</sup> Ивану К. <sup>8</sup> Васильевичу К. <sup>9</sup> всея К. <sup>10</sup> Бывшу К.  
<sup>11</sup> исцелевших К. <sup>12</sup> истина П. <sup>13</sup> Доб. Чюдо К. <sup>14</sup> прихождение К. <sup>15-15</sup> моления ради К.  
<sup>16</sup> Нет К. <sup>17</sup> предивно К. <sup>18</sup> Доб. паки К. <sup>19</sup> праздник П. <sup>20</sup> святей К, пречистой П.  
<sup>21</sup> молбы П. <sup>22</sup> сотворшим К. <sup>23</sup> глыбоку К. <sup>24</sup> наставшу К. <sup>25</sup> препочинути К.  
<sup>26</sup> большей К.



пречистой Богородицы с Вороночи <sup>к</sup>и тое<sup>к</sup> явльшейся на горе — в часовне стоящим, и стражем уснувшим, и абие попущением Божиим часовня загоряся. И видевше, людие притекоша, сетующе<sup>27</sup> и в перси<sup>28</sup> биюще, друг друга укаряюще<sup>29</sup> // о таком согрешении своего небрежения, и велику скорьбь<sup>30</sup> имяху о чудотворных иконах пречистыя<sup>31</sup> Богородицы. Пламени же велику возгоревшуся, и никто же можаше приблизитися к часовни той. И туга велика належаше, народи плачуще всю ночь, и пламени угасшу, страх велий нападе на них о таком согрешении. И обретоша икону чудотворную пречистыя<sup>32</sup> Богородицы<sup>33</sup> Умиление, стоящу ко единой части на восток, у древа, рекомыя сосны, а прочая<sup>34</sup> иконы и вся приношения погорели.<sup>35</sup> Видевше<sup>36</sup> же народи такое чудо, прославиша Бога и, припадающе, со слезами моляхуся<sup>37</sup> Богу<sup>38</sup> и благодарение возсылаху пречистой Богородицы о бывшем чудеси. Наставшу же утру, и второму часу дни начаша людие погорелое место розчищати, да соберут останки, кая<sup>39</sup> суть железная. О предивное<sup>40</sup> // милосердие<sup>41</sup> владыки Христа Бога нашего и чудо преужасно, како<sup>42</sup> сохраняше икону матери своей, явльшую<sup>43</sup> же икону пречистыя Богородицы Одигитрия<sup>44</sup> пядницу, юже Тимофей обрете исперва,<sup>45</sup> обретоша в попелу<sup>46</sup> ничем невреждену<sup>47</sup> и пламени не прикоснувшуся.<sup>48</sup> л. 184 об.

Вся же сия паки поведаша князю, князь же написа послание о чудеси благочестивому<sup>49</sup> царю и великому князю Иоанну<sup>50</sup> Васильевичу<sup>51</sup> всеа Русии. Он же благочестивый царь, слышав сие, прослави Бога и пречистую Богородицу и повеле князю Георгию<sup>52</sup> на том месте, идеже обретется икона пречистыя<sup>53</sup> Богородицы Одигитрия<sup>54</sup> устроить церковь каменну во имя пречистыя<sup>55</sup> Богородицы честнаго и славнаго<sup>56</sup> ея Успения и повеле быти обители. А идеже обретется чудотворная икона Богородицы Одигитрия,<sup>57</sup> на том месте устроиша олтарь на Божие славословие,<sup>58</sup> а и//кону чудотворную Пречистыя Умиление повеле царь в той же церкви поставити. л. 185

Слышано же бысть сие преславное явление чудотворныя иконы пречистыя<sup>59</sup> Богородицы во всех градах и весех Росийскаго<sup>60</sup> царства,<sup>61</sup> и стицахуся народи мнози<sup>62</sup> от<sup>63</sup> всех стран. И до сего дни многа же исцеления<sup>64</sup> бывають и доньне болящим различными недуги, приходящим с верою о Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава и держава<sup>65</sup> со Отцем и Святым Духом<sup>66</sup> ныне и<sup>67</sup> присно и во веки веком. Аминь.

О блаженнем<sup>68</sup> же Тимофеи, рабе Божии, иже обрете икону пречистыя<sup>69</sup> Богородицы, поведает о нем сице, како сотворися <sup>70</sup>ему смерть<sup>70</sup> изволением Божиим не во своем отечестве,<sup>71</sup> ни в монастыре пречистыя<sup>72</sup> Богородицы, но в великом Новеграде.<sup>73</sup> Яко по создании обители и церкви и паки по явлению и по повелению пречистыя<sup>74</sup> Богородицы // иде в Новьград и начат проповедати во всей области новгородстей по селом и по погостом и в самом великом<sup>75</sup> Новеграде<sup>76</sup> милость Божию и пречистыя<sup>77</sup> Богородицы иконы, явльшейся во области Псковской,<sup>78</sup> и благодать исце-

к—к В строке написано и иже, на поле и тое. Такие же исправления и в списке П.

27 сетующи К. 28 перси К. 29 укаряюще К. 30 скорьбь К. 31 пречистые К.  
 32 пречистую К. 33 Богородицу К. 34 протчая К. 35 погореша К. 36 Видевши К.  
 37 моляся К. П. 38 Доб. Христу К. 39 коя К. 40 Доб. чудо К. 41 Доб. Божие К. 42 какъ К.  
 43 явлейшую К. 44 Одигитрия К. 45 исперва К. 46 пелу (так!) К. 47 неврежену К.  
 48 прикоснувшиса К. 49 Доб. государю К. 50 Ивану К. 51 Васильевичу К. 52 Юрью К.  
 53 пречистые К. 54 Одигитрия К. 55 пречистые К. 56 славного К. 57 Одигитрия К.  
 58 словословие К. 59 пречистые К. 60 Росийского К. 61 царства К. 62 многи К. 63 ото К.  
 64 изцеления К. 65 держава К. 66 Доб. и К. 67 Нет К. 68 блаженном К. 69 пречистые К.  
 70—70 смерть ему К. 71 отечестве К. 72 у пречистые К. 73 Новеграде К. 74 пречистые К.  
 75 велицем К. 76 Новеграде К. 77 пречистые К. 78 Псковстей К.

ления,<sup>79</sup> бывающую всем болящим, приходящим с верою, от честнаго ея образа. И дабы шествие<sup>80</sup> сотворил архиепископ<sup>81</sup> великаго<sup>82</sup> Новаграда<sup>83</sup> с народом во область Псковскую, во обитель пречистыя Богородицы на Синичью гору, молитися о православном царе<sup>84</sup> и о всей Русстей<sup>85</sup> земли православных христиан,<sup>86</sup> чтобы Господь Бог дал тихо и безмятежно житие православным и избавил бы от междоусобныя брани, от глада, и мора, и от нашествия поганых на<sup>87</sup> Рускую землю. И сему ови<sup>88</sup> убо от народа веру яша ему, овии же не вероваша и посмеяшася,<sup>89</sup> // и поругаша,<sup>90</sup> якоже древним пророком и саллосом,<sup>91</sup> блаженным Христа ради<sup>92</sup> уродивым, якоже и донныне творитца: безумнии ругаются<sup>93</sup> угодником Божиим и не веруют глаголемым ими от Бога милости Божия или будущия<sup>94</sup> казни за грехи человеческия. Поведаша же о нем архиепископу,<sup>95</sup> и приведен бысть к нему и вопрошен. Он же по преждереченному поведаша ему вся повеленная от Бога. Он же не внят ему веры. Мнози<sup>96</sup> бо тогда архиепископу,<sup>97</sup> иже суть мудрии мнящеся, в богатстве<sup>98</sup> и славе розмолваху и ложь вменяху от раба Божия глаголемое, и отслаша его<sup>л</sup> в заточение, тамо и скончася<sup>99</sup> мученически<sup>100</sup> пострада.

Сие же явление иконы пречистыя Богородицы и проповедь раба Божия бысть не за много лет пред пленением великаго<sup>IV.1</sup> Новаграда и Пскова и л. 186 об. всей Русстей<sup>2</sup> земли // от царя Иоанна<sup>3</sup> Василевича, и пред нашествием<sup>4</sup> поганых на Рускую<sup>5</sup> землю, и пред мором и голодом. Знамение бо<sup>6</sup> Божие являетца всегда пред наказанием Божиим во всякой твари, тако же и от святых икон, еже и збысться пророчество раба Божия Тимофея на великом Новеграде<sup>7</sup> и Пскове, понеже человецы в велице доволстве и благоденстве<sup>8</sup> живуци, впадоша в безмерная согрешения. Того ради Божиими<sup>9</sup> судьбами наказани быша<sup>10</sup> многими казньми, да же<sup>11</sup> покаютца. Тако же и в нынешняя последняя времена пред разорением Руския земли по всем градом мнози блаженнии<sup>12</sup> Христа ради уродивии<sup>13</sup> быша мужи и жены, и елицы<sup>14</sup> что от них<sup>14</sup> о коем граде изрекоша о разорении, <sup>л. 187</sup> и бысть.<sup>м</sup> Те бо вестницы<sup>15</sup> суть от Бога Божиим хотением // прорицают<sup>н</sup> над нами збыватися по грехом нашим. Яко же<sup>16</sup> древле пророцы Божии, тако и<sup>17</sup> в новой благодати блаженнии<sup>18</sup> Христа ради уродивии Андрей и Симеон<sup>19</sup> на востоце в грецех были, якоже и сам блаженный Андрей о них рече, яко несть града на земли, ни страны без саллоса. И благо есть граду тому, в нем же саллос бе, и горе есть стране той, в ней же несть саллоса, понеже несть провозвестника<sup>20</sup> о времени, хотяще быти на люди гладу,<sup>21</sup> или мору, или запалению, или мятеж<sup>22</sup> граду, или нашествие<sup>23</sup> ратных по Божию изволению, яко да слышавше благоразумнии людие наказание Божие, покаютца,<sup>24</sup> яко же от Ионы пророка в Ниневии<sup>25</sup> слышавше погибель, покаяшася.<sup>26</sup> Так же и в нашей Русстей земли не остави Бог без л. 187 об. таковых своих угодник<sup>27</sup> быти, но во многих градах суть // и по смерти

<sup>л</sup> Слово под выносными знаками. Внизу на поле И. Такие же исправления в списке П. м—м В строке написано и збысться под выносными знаками, на поле и бысть, что совпадает со списками К и П. <sup>н</sup> В ркп. нет, восстанавливается по списку П.

<sup>79</sup> изцеления К. <sup>80</sup> шествие К. <sup>81</sup> архиепископ К. <sup>82</sup> великаго К. <sup>83</sup> Новагорода К. <sup>84</sup> цари К. <sup>85</sup> Рустей К. <sup>86</sup> христиан К. <sup>87</sup> Нет К. <sup>88</sup> и овии К. <sup>89</sup> посмеяшася К. <sup>90</sup> поругашася К. <sup>91</sup> саллосом К. <sup>92</sup> Нет К. <sup>93</sup> ругаютца К. <sup>94</sup> будущая К. <sup>95</sup> архиепископу К. <sup>96</sup> Мнозии К. <sup>97</sup> архиепископу К. <sup>98</sup> богатестве К. <sup>99</sup> скончася К. <sup>100</sup> Доб. и К.

<sup>IV.1</sup> великаго К. <sup>2</sup> Рустей К. П. <sup>3</sup> Ивана К. <sup>4</sup> нашествием К. <sup>5</sup> Рускую П, К. <sup>6</sup> Нет К. <sup>7</sup> Новегороде К. <sup>8</sup> благоденстве К. <sup>9</sup> Божиим К. <sup>10</sup> и многим К. <sup>11</sup> да иже К. <sup>12</sup> блаженнии К. <sup>13</sup> юродивии К. П. <sup>14—14</sup> от них что П, К. <sup>15</sup> вестницы К. <sup>16</sup> Нет П. <sup>17</sup> Нет П. <sup>18</sup> блаженнии К. <sup>19</sup> Симион К. <sup>20</sup> провозвестника К. <sup>21</sup> граду П, К. <sup>22</sup> мятежу П. <sup>23</sup> нашествию П. <sup>24</sup> нашествие граду К. <sup>25</sup> покаются П. <sup>26</sup> Ниневии П, Ниневгии К. <sup>27</sup> угодник К.

прославлени<sup>28</sup> от Бога, яко же и zde, в<sup>29</sup> пресловущем<sup>30</sup> граде Пскове, не за много лет разорения Руския земли, и псковскаго пожару, и междуособия, и нахождения поганых были блаженнии Христа ради уродивии мужие, о<sup>31</sup> них же вмале повем. В пришествие<sup>32</sup> во Псков великаго<sup>33</sup> царя<sup>34</sup> Иоанна<sup>35</sup> Василиевича<sup>36</sup> блаженный Никола ярость цареву укроти, Марко блаженный, °пустынный житель, °градское<sup>37</sup> погорение и междуособие провозвести, Иоанн<sup>38</sup> Затворник,<sup>39</sup> молчаливый и хлеба не ядый, токмо рыбу, сей о избавлении града от поганых немец прорече, иже суть положены у святыя Троица.<sup>40</sup> И сим святых мужем подобает добре и богоугодно живущим, пророчествующим о находящих временех на нас быти, веру яти. <sup>41</sup>Они бо яже<sup>41</sup> от Бога откровенна<sup>42</sup> суть им хотящая // <sup>43</sup>нам быти<sup>43</sup> л. 188 глаголют<sup>44</sup> благая или злая, а не от поганых уверятися довлеет, якоже нецыи от нас, именуемии христиане, ходят и вопросят поганых латынь о временех, хотящих быти благих или<sup>45</sup> злых, смотряющих по отреченным святыми апостолы и святыми отцы древних гаданий<sup>46</sup> еллинских,<sup>47</sup> по звездочетии, и по астрономии,<sup>48</sup> и по остролозех.<sup>49</sup> По тем бо книгам и древнии мудрецы многожды<sup>50</sup> о себе<sup>51</sup> не усмотреша и в погибель быша,<sup>52</sup> Бог бо скрываше<sup>53</sup> от них хотящее<sup>54</sup> быти над ними. В Тройском разорении не быша ли мудрецы и гадатели и под Иеросалимом<sup>55</sup> звездочетцы халдеи, но и сами тии жидове не знаша ли сих книг, како<sup>n</sup> не угадаша вси сии погибели своей?! Якоже и доньне латыни суть гмырят, по них гадающе, того ради и отриновени быша от православных, и впредь гадают, что будет, а мимошедших лет не сведят и лжут.<sup>56</sup> И несть сего греха тяжчайши и противние<sup>57</sup> // против Божиих судеб, еже приходити к поганым латыном л. 188 об или к волхвом<sup>58</sup> и вопрошати у них будущаго о чем ни буди. Аще кто к ним приходит и вопрошает, той есть противник Богу, яко же диавол.<sup>59</sup> От сих же всех прелестей безбожных сохрани нас, Господи Боже наш, молитв ради пречистыя твоея Матере<sup>60</sup> и всех святых.<sup>61</sup> Аминь.

°-° *Написано на поле.* ° В ркп. како, над о написана буква ъ. В списках П и К. какъ.  
<sup>28</sup> Доб. суть К. <sup>29</sup> Нет П. <sup>30</sup> преславушем К. <sup>31</sup> от П, К. <sup>32</sup> пришествие К. <sup>33</sup> Нет П, великаго К. <sup>34</sup> Доб. государя К, государя и великаго князя П. <sup>35</sup> Ивана К. <sup>36</sup> Васильевича всеа Руси от пленения П, Васильевича всеа Руси пленение (!) К. <sup>37</sup> грацкое К. <sup>38</sup> Иван К. <sup>39</sup> Затворник К. <sup>40</sup> Троицы П, К. <sup>41-41</sup> Обоя же П. <sup>42</sup> откровенна К. <sup>43-43</sup> быти нам П, К. <sup>44</sup> глаголемы П. <sup>45</sup> и П, К. <sup>46</sup> гаданий К. <sup>47</sup> ельнинских К. <sup>48</sup> астрономии П, астрономи К. <sup>49</sup> остролобех П. <sup>50</sup> многожды К. <sup>51</sup> себе К. <sup>52</sup> впадоша К. <sup>53</sup> сокрываше П, сокрываше К. <sup>54</sup> хотяще П. <sup>55</sup> Ерусалимом К. <sup>56</sup> лжут К. <sup>57</sup> противнии К. <sup>58</sup> волхвом К. <sup>59</sup> диявол П, К. <sup>60</sup> Матери К. <sup>61</sup> Доб. Твоих во веки. К.

М. А. ФЕДОТОВА

## К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского

Основным источником биографических сведений о Димитрии Туптало, митрополите Ростовском и Ярославском (1651—1709), является «Диариуш» — подневные записи митрополита, личные заметки.<sup>1</sup> Но не меньший интерес для воссоздания облика Димитрия представляет и его переписка.

Переписка митрополита не привлекала достаточного внимания исследователей его творчества, использовались лишь отдельные письма, а порой только их фрагменты. Письма митрополита Димитрия, видимо, не сохранились полностью. Как известно, святой Димитрий завещал положить свои личные бумаги в гроб при погребении, что и было исполнено, по этой причине утраченными для нас являются многие его автографы, среди которых и письма.

В автографах нам известны два письма Иову, митрополиту Новгородскому. Первое датировано 10 декабря 1706 г. (подлинник находится в РНБ, собр. А. А. Титова, № 1301). Подпись на латинском языке «*Illustrissimae archiprasulae celsitudini vestrae cunctorum bonorum fauter, et ad omnia obsequia promptissimus et adictissimus, et exorater Rumilis Demitrius metropolita Rostowinsis et Jaroslaiensis*» и дата поставлены рукой митрополита Ростовского. Второе — от 4 декабря 1708 г. (РГБ, ф. 138, № 317), конец письма — «Преосвященству вашему благодѣтелю моему, нижайшее творю поклоненіе, смиренный архіерей Димитріи (с) Ростова 1708 года декевріа 4» — также автограф святого Димитрия.<sup>2</sup> Ростовским митрополитом подписано и небольшое послание дьяку Михаилу Феоктистовичу от 24 декабря 1707 г. (Ростовский музей-заповедник, КП 10055/589-Р-597).

Автографом святого Димитрия является и «Письмо к детям» (Ярославский музей-заповедник, № 15470). Это письмо-обращение митрополита Димитрия, строгого учителя и наставника, к ученикам Ростовской школы —

<sup>1</sup> «Диариуш» Димитрия, митрополита Ростовского, до сих пор не изучен, можно лишь указать статью: Белоненко В. С., Енин Г. Н. «Диариуш» Димитрия Ростовского // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах отдела рукописей и редких книг Государственной публичной библиотеки. Л., 1987. С. 7—21.

<sup>2</sup> Оба письма митрополиту Иову изданы: Тр. Киевской духовной академии. 1860. Т. 2. С. 282—285; Моск. духовные ведомости. 1888. № 24. С. 1—7. Изд. Амфилохия, еп. Угличского; Ярославские епархиальные ведомости. 1888. № 25. Стб. 394—396; № 29. Стб. 449—450.

и по содержанию, и по форме изложения оригинальный образец эпистолярного жанра начала XVIII в.<sup>3</sup>

В «Епистоляре»,<sup>4</sup> одной из немногих дошедших до нас прижизненных рукописей Дмитрия Ростовского, помимо подневных записей также есть несколько писем митрополита. Тексты этих посланий в рукописи писаны письцами, видимо, под диктовку Дмитрия, но даты и имена адресатов он обычно писал своей рукой. В «Епистоляре» имеется четыре письма на латинском языке, адресованные московскому книгопродавцу Исааку Вандербургу. (Письма датированы: 4 декабря 1707 г., 8 января 1708 г., 8 ноября 1708 г. и 17 марта 1709 г.). Все они посланы в период работы писателя над «Келейным летописцем», в них содержатся просьбы митрополита прислать те или иные книги, необходимые для работы. На одном из писем (от 4 декабря 1707 г.), посланном в Архангельск, в «Епистоляре» (л. 3 об.) рукой Дмитрия помечено «к немчину, к Архангельскому городу».<sup>5</sup>

В составе «Епистоляра» дошли до нас, что представляет собой большой интерес, и четыре письма Стефану Яворскому, митрополиту Рязанскому (4 декабря 1707 г., 11 декабря [1707] г., 24 февраля 1708 г. и одно письмо не датировано, вероятно, после 8 января 1708 г.). Переписка со Стефаном Яворским также связана с работой митрополита над «Келейным летописцем». Дмитрий обращается к Стефану Яворскому и через него к другим книжникам с просьбой прочитать и, по возможности, исправить сначала «Хронологию», составленную Дмитрием и предшествующую «Летописцу», а затем и весь «Летописец». Иногда митрополит высказывает несогласие с замечаниями Стефана Яворского, спорит, доказывает свою правоту (например, в письме от 4 декабря 1707 г.). Дмитрий обращает внимание «преосвященного владыки» на его собственные труды и высказывает пожелание подготовить их к печати. «Мало кому потребны вещи на свет происходят, а самые потребнейшии, которые могли б всему российскому миру быть в велию пользу, казанья преосвященства вашего богомудрии и побожныи, под спудом лежат... Пожался Боже, если бы мела праца преосвященства вашего так залежати. Хоць бы с половину изряднейших выбравши, на целорочныи праздники и неделъ, подал до друку, преосвященство ваше, так розумею, оне, в Печерском, з охотою бы друковали...» (Епистоляр, л. 8. Письмо от 24 февраля 1708 г.). В письмах Дмитрия Ростовского к Стефану Яворскому нашли отражение дружеские отношения, связывающие их долгие годы, в письмах Дмитрий нередко корит себя за леность, жалуется на здоровье, примечательна помета в некоторых из них, стоящая перед официальным обращением к местоблюстителю патриаршего престола: «к преосвященному Рязанскому» (л. 6), «к Рязанскому» (л. 7 об.).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Первое упоминание о письме: Искусство. Еженедельный художественно-литературный журнал. 1883. № 29. Письмо издано: Педагогическая мера св. Дмитрия Ростовского к обузданию своеволия школьников // ЧОИДР. 1883. Апрель—июнь. Кн. 2. С. 17—18; а также: Шляпкин И. А. Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891. С. 349—350.

<sup>4</sup> ГИМ, Синодальное собр., № 81 (см.: Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. Н. Невоструева). М., 1970. Ч. 1). Рукой Дмитрия Ростовского на л. 1 рукописи запись: «Епистолар Архиеера Ростовского Дмитрия. Купно и памятник прилучающихся знатнейших деяний. Начат писатися в лето Христово 1707, декавриа месяца».

<sup>5</sup> Письма Исааку Вандербургу переведены с латинского на русский язык и изданы в ежемесячном журнале «Душеполезное чтение» (1864. № 5. Ч. 2. Отд. Известия и заметки. С. 1—4).

<sup>6</sup> Письма Дмитрия Ростовского к преосвященному митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому // Маяк (журнал современного просвещения, искусства и образованности, в духе

По «Епистоляру» известно письмо царице Параскеве Федоровне, вдове царя Иоанна Алексеевича (л. 10—11 об.) от 9 января 1708 г. об отставном вдовом попе Давиде,<sup>7</sup> письмо «пречестному господину Феодору Поликарповичу» от 8 ноября 1708 г. (л. 8 об.—10 об.), послание на польском и частично латинском языке «старшему Виленского св. Духа монастыря» в ответ на просьбу о помощи в связи с разорением обители из-за военных действий от 28 декабря 1707 г. (л. 5—5 об.).<sup>8</sup>

В рукописной копии известно письмо Ростовского митрополита пану Симеону Тимофеевичу (Домороци), «честному гражданину Новгородскому» от 15 сентября 1706 г. из Ростова.<sup>9</sup> Широко известно письмо-послание «с благословением на подвиг» монахине Варсонофии Евфимовне (Козинской), бывшей кормилице царевича Алексея Петровича.<sup>10</sup> По рукописи Ростовского музея-заповедника № 828 известны «письмо нашего дому московских дел стряпчему Тимофею (Алексеевичу) Терпигореву» от 24 июня 1707 г. из Ярославля и письмо ростовскому воеводе стольнику Лариону Гавриловичу Воронцову от 19 июля (1705) г.<sup>11</sup> В «Диариуше» зафиксирована переписка Ростовского митрополита с патриархами Иоакимом и Адрианом по поводу работы и издания Четьих-Миней: ответ патриарху Иоакиму, последовавший после приказа Иоакима вернуть в Москву Великие Четьи-Миней; благословение Димитрию патриарха Адриана на дальнейшую работу над «Житиями святых» и ответ на это письмо самого Димитрия, в то время игумена Батуринского монастыря святого Николая.<sup>12</sup>

Только в изданиях известны письма Григорию Дмитриевичу Строганову (18 мая 1707 г.),<sup>13</sup> отпись архиепископу Вологодскому и Белозерскому Гавриилу «от февраля дня» 1703 г.,<sup>14</sup> письмо Михаилу Григорьевичу Грохольскому (8 октября 1709 г.),<sup>15</sup> письмо преосвященному Ефрему, митрополиту Сербскому (25 июля 1706 г.),<sup>16</sup> два письма Андрею Бодаков-

народности русской). 1842. Т. 2. С. 114—120. Списки есть в рукописи Псковского музея-заповедника, № 239 (190), см.: Каталог славяно-русских рукописей музея-заповедника (XIV—XX вв.). Псков, 1991. Ч. 1. С. 121 (далее — ПМЗ).

<sup>7</sup> Списки: РНБ, собр. А. А. Титова, № 1407, л. 1; ПМЗ, № 239, л. 4—18. К вдовствующей царице Параскеве Федоровне известно еще одно письмо, написанное Димитрием вскоре после 18 октября 1707 г., см.: Круминг А. А. Сборник произведений святого Димитрия Ростовского (рукопись Ростовского музея № 828) // История и культура Ростовской земли. (1992). Ростов, 1993. С. 86.

<sup>8</sup> И. А. Шляпкин считает, что «старший Виленский» — это Михаил Грохольский, см.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 434. Списки обоих писем есть в сборнике ПМЗ, № 239. Все письма из «Епистоляра», кроме посланий Исааку Вандербургу, впервые опубликованы: Древняя Российская Вивлиофика. СПб., 1774. Ч. 6. С. 377—406.

<sup>9</sup> ГИМ, Отдел письменных источников, ф. 37, ед. хр. 745, л. 37. Издания письма: Рус. архив. 1872. № 2. Стб. 441; Ярославские епархиальные ведомости. 1872. № 46. С. 374.

<sup>10</sup> См., например, рукопись: ИРЛИ, Древлехранилище, колл. В. Н. Перетца, № 395, л. 11—12.

<sup>11</sup> Письма изданы: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 350—351, 376—377. Письмо Воронцову впервые издано в «Архиве Воронцова» (М., 1870. Кн. 1. С. 1).

<sup>12</sup> Первая публикация «Диариуша»: Дневные записки Святого Димитрия Митрополита Ростовского, с собственноручно писанной им книги, к Киевопечерской Книгохранильнице принадлежащей, списанныя // Древняя Российская Вивлиофика. Ч. 6. С. 315—408. Перевод Н. Н. Бангыша-Каменского с примечаниями Н. И. Новикова.

<sup>13</sup> Вестник Европы. 1826. Ч. 2, № 7. С. 274—275.

<sup>14</sup> Ярославские епархиальные ведомости. 1863. № 8. С. 72.

<sup>15</sup> Рус. старина. СПб., 1872. Т. 6, кн. 9. С. 292—293; Ярославские епархиальные ведомости. 1873. № 1. С. 6—7; 1892. № 45. С. 710—711. Факсимильное воспроизведение подлинника, местонахождение которого остается неизвестным, см.: Батюшков П. Н. 1) Памятники русской старины в западных губерниях империи. СПб., 1874. Вып. 6. С. 134; 2) Белоруссия и Литва: Исторические судьбы северо-западного края. СПб., 1890. С. 269.

<sup>16</sup> ЧОИДР. 1861. Апрель—июнь. Кн. 2. С. 12; Ярославские епархиальные ведомости. 1892. № 24. С. 381—382.

скому.<sup>17</sup> Наибольший интерес в эпистолярном наследии Дмитрия представляет его переписка с монахом Феологом. Филарет (Гумилевский) в «Обзоре русской духовной литературы» о «Христе Бозе возлюбленном брате Феологе», как обращался к нему Ростовский митрополит, сообщает: «Феолог, ученик Лихудов, иеромонах и справщик книг. В 1712—1720 гг. занимался он исправлением Библии и написал выписку ошибок, замеченную в славяно-русской Пятикнижии. Письма его к Димитрию и другим в Синодальной библиотеке».<sup>18</sup>

Среди дел Канцелярии Синода (РГИА, ф. 796) есть дела и документы, в которых встречается имя Феолога. В «Ведомости о Московском черном и белом духовенстве» (1730 г.) Феолог сообщает о себе: «Справщик Феолог пострижен во Флорищевой пустыне в 202 г. (1694. — М. Ф.), к Москве взят по указу Адриана патриарха и послан в 204 г. по его ж указу в Чудовъ монастырь при архимандрите Арсении Костярине,<sup>19</sup> а в 206 г. по его ж указу пожалован на Печатный двор в чтецы, и последи по указу Государеву пожалован в справщики, в чем и ныне пребываю без всякого подозрения».<sup>20</sup> Эти сведения подтверждаются и другим документом, который цитировал в своей монографии С. Н. Браиловский, указывая на перемены на Печатном дворе во времена Кариона Истомина: «Апреля 16-го того же года (206. — М. Ф.) по благословию патриарха Адриана на место писца Федора Агеева назначен был писцом же монах Чудова монастыря Феолог».<sup>21</sup> 13 августа 1720 г. Феолог переведен в Троицкий Александро-Невский монастырь: «А я в том же году, по именному Императорского величества указу, в месяце августе взят из Московской типографии в Троицкий Александро-Невский монастырь в типографию в справщики же...».<sup>22</sup> 11 мая 1723 г. Феолог уволен оттуда «за малостию станов и книжного исправления», а 2 декабря того же года он вернулся в Московскую типографию. В 1728 г. Феолог подал жалобу на директора Московской типографии Григория Замятина «об увольнении от должности»: Феолог (в 1726 г.) якобы «отказался править книгу Аполлодора о богах языческих», за что был арестован и продержан 3 суток под арестом, а затем жил в Чудовом монастыре «вне братского и хлебного жалования», в начале 1727 г. он назначен казначеем к Воронежскому епископу Иосифу. После смерти Иосифа Феолог по просьбе Федора Поликарпова (в апреле 1728 г.) опять

<sup>17</sup> Тобольское церковное древлехранилище. Тобольск, 1902. Вып. 1. С. 32—33.

<sup>18</sup> Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 862—1720. Харьков, 1859. С. 382. Не все сведения Филарета подтверждаются сегодня подлинными документами, в частности не найдена переписка Феолога. Подробнее о монахе Феологе сказано в статье Н. В. Теренина в «Русском биографическом словаре» (СПб., 1913. Т. 25. С. 381). См. подробнее о переписке Дмитрия Ростовского с Феологом статью: Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком Печатного Двора // Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы / Под ред. Л. А. Янковской. М., 1994. С. 108—136.

<sup>19</sup> По Строеву — Арсений Костюрин, см.: Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 164.

<sup>20</sup> Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1901. Т. 10. Приложение 9. Стб. 1022. (Приложение к делу: ф. 796, Канцелярия Синода, оп. 11 (1730), № 81).

<sup>21</sup> Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902. Ч. 1. С. 38. С. Н. Браиловский ссылается на книгу указов № 67 (л. 105).

<sup>22</sup> Ф. 796, оп. 2 (1722), № 268. Доношение справщика Александро-Невской типографии монаха Феолога о награждении его за труды по чтению новоисправленной Библии и за подписание в ней стихов. На обороте документа есть запись «Феолог умре», но его имя мы встречаем и в делах, датированных более поздним временем.

возвращен в Московскую типографию в качестве справщика, в это время он и подал жалобу.<sup>23</sup>

Феолог принимал деятельное участие в исправлении Библии для нового печатного издания (указ Петра I, 1712 г.), которое вышло лишь в 1751 г., справщикам «прежде тиснения поручено было прочесть эту Библию (предыдущее издание: М., 1663. — М. Ф.) и согласить с греческим переводом 70-ти толковников»; собственноручная подпись Феолога есть на исправленной «Библии Ветхого завета».<sup>24</sup> За эту работу справщики получали из доходов Московской типографии жалование в 30 рублей, а затем Феолог был награжден в числе прочих денежной премией.<sup>25</sup> Помимо исправления Библии Феолог в 1724 г. участвовал как справщик в сличении Триоди цветной издания Киево-Печерской типографии с изданием Московской типографии.<sup>26</sup> В 1726 г. он был послан в Черниговскую типографию для надзора за печатанием церковных книг, но из Москвы в Чернигов не поехал «некоторых ради причин».<sup>27</sup> В 1731 г. по доносу канцеляриста Московской типографии Ивана Полонского было заведено дело «о растрате книг справщиком Феологом»: Феолог был временно отстранен от должности и подвергнут аресту. Дело за неимением доказательств вины справщика Феолога было прекращено.<sup>28</sup> Иеромонах Чудова монастыря Феолог умер 24 апреля 1734 г., пережив на четверть века своего именитого друга Димитрия, святителя Ростовского.<sup>29</sup>

Вместе с предсмертным письмом, написанным Ростовским митрополитом за день до кончины (Димитрий умер 28 октября 1709 г.), известно 38 писем святого Димитрия монаху Чудова монастыря Феологу. Списки почти всех писем содержатся в рукописи РГБ, ф. 256, собр. Н. П. Румянцева, № 407, список нач. XIX в., «Собрание некоторых рукописей, принадлежащих к сведению для Российской истории» (далее в сносках — Собр. Румянцева).

В рукописи отсутствует письмо, отправленное в ноябре 1702 г.,<sup>30</sup> посла-

<sup>23</sup> Ф. 796, оп. 6 (1725), № 93; оп. 8 (1727), № 234.

<sup>24</sup> ГИМ, Синодальное собр., № 4—11. «В рукописи № 4 находятся собственноручные подписи исправителей, по листам, повторяющиеся в книге несколько раз. Вверху греческая: ...ниже русская: московския типографии справщик Феодор Поликарпов был при правлении сея священной книги Библии купно со учителями: со иеромонахом Софронием Лихудом и со архимандритом Феофилактом Лопатинским да со справщиками Николаем Семеновым Головиным и с монахи Феологом да Иосифом, которые читали и подписывали по приказу правителей приправки во священной книзе сей, и свидетельствую о истине. Московския типографии справщик Феодор Поликарпов» (см.: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Отд. 1. С. 165—166).

<sup>25</sup> Ф. 796, оп. 3 (1722), № 1188; оп. 4 (1723), № 38. В деле № 38 помещено доношение из Московской типографии, где сказано, «что всем имевшим труд в деле исправления Библии с 712 до 720 года было произведено награждение... Монаху Феологу 153 [рубля]». См.: Описание документов и дел... СПб., 1878. Т. 3. Стб. 29.

<sup>26</sup> Ф. 796, оп. 5 (1724), № 49.

<sup>27</sup> Там же, оп. 6 (1725), № 264.

<sup>28</sup> Там же, оп. 12 (1731), № 22.

<sup>29</sup> Там же, оп. 15 (1734), № 206. В «Ведомости о Московской типографии...» за 1735 г. также указано, что Феолог умер в 1734 г. См.: Описание документов и дел... Т. 15. (1735). Приложение 27. Стб. 943.

<sup>30</sup> Список письма есть в рукописи: ГИМ, ОПИ, ф. 37, ед. хр. 745, л. 37. Снимок с автографа послания приложен к рукописи: РНБ, собр. А. А. Титова, № 1301. См. также (без конца): Летописец, списанный св. Димитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 года, с его примечаниями на полях, изображением его и 25-ю номерами снимков его почерка. Изд. Амфилохия, еп. Угличского. 4<sup>о</sup>. М., 1892. Вклейка № 30. Письмо издано: Заря. 1871. Февр. С. 1—2; Ярославские епархиальные ведомости. 1871. № 12. Часть неоф. С. 93. Приношу благодарность старшему библиографу РГБ А. А. Крумингу за уточнение датировки всех писем.



ние от 5 апреля 1708 г. из Ростова в «светлый понедельник»<sup>31</sup> и последнее предсмертное письмо Феологу.<sup>32</sup>

Публикация большинства писем митрополита Димитрия осуществлена в «Ярославских епархиальных ведомостях» за 1874 г.<sup>33</sup>

Письма Феологу, как отмечалось, известны нам лишь по рукописной копии начала XIX в. Из 38 писем до нас дошло 2 автографа. Первый — это письмо от (7 октября) 1708 г. из Ростова («Честный отче Феологъ, возлюбленны о Христъ брате. Устраши мя смерть покойного Иоасафа Колдычевского, друга нашего, а моего особого благодетеля...»); подлинник, целиком написанный рукой Димитрия Ростовского, хранится: РГБ, ф. 479 (архив и коллекция Давыдовых), к. 2, ед. хр. 4. В подлиннике дата: «В самые ноны», а вместо названия месяца (октября) нарисован астрономический знак созвездия скорпиона.<sup>34</sup>

Второе письмо-автограф, посланное летом 1709 г. из Ростова («Честному отцу Феологу чоломъ! Книжку, глаголемую „Купели духовная“, послахъ честности вашей, преписахо себе...»), хранится: РНБ, ф. 1000 (собр. автографов), оп. 1 (Св. Димитрий Ростовский, письмо Феологу. Автограф).<sup>35</sup>

Димитрий Туптало, вероятно, познакомился с монахом Феологом, еще не будучи митрополитом Ростовским и Ярославским. Мнение о том, что Димитрий встретился с ним в 1689 г. во время своего первого посещения Москвы с делегацией гетмана Мазепы, спорно: Феолог был пострижен лишь в 1694 г., в том же году и «к Москве взят по указу Адриана патриарха». Два первых письма отправлены с Украины: первое из Глуховского монастыря святых апостолов Петра и Павла 9 ноября 1697 г., второе — из Новгорода-Северского 25 февраля 1700 г. Следующее письмо — это небольшая записка, переданная Феологу уже в Москве (датируется июлем 1701 г.): «Пречестный господине отче Феологъ! Прошу, пожалуй, сыще мнѣ совершенное толкованіе съ греческаго „Одигитріи“, и утро рано, аще Господь восхощет, привези самъ. Прошу на святую литургию в церковь, а в келью на грибы».<sup>36</sup> Все последующие письма, за исключением двух писем, датированных январем 1706 г., отправлены уже из Ростова.

Как свидетельствует переписка, с Феологом митрополита Ростовского связывала многолетняя дружба, именно в письмах к нему святой Димитрий раскрывается как личность: он пишет о своих заботах и интересах, жалуется на здоровье, которое для него всегда лишь помеха в осуществлении писа-

<sup>31</sup> Письмо в рукописной традиции не сохранилось, известно лишь по изданию: Вестник Европы. М., 1826. Ч. 2, № 7. С. 272—274.

<sup>32</sup> Письмо неоднократно издавалось: Ярославские епархиальные ведомости. 1860. № 9. Часть неоф. С. 73; 1888. № 25. Часть неоф. С. 396; Тр. Киевской духовной академии. 1860. Т. 2. С. 284—285. Публикацию по рукописи Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря, № 355, л. 323 об. см.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 455. Рукопись не сохранилась, в ней, по указанию И. А. Шляпкина, была помета «писано за один день до кончины».

<sup>33</sup> См.: Ярославские епархиальные ведомости. 1874. № 31. Часть неоф. С. 246—247; № 32. С. 253; № 33. С. 259—262; № 34. С. 267—272; № 35. С. 275—276; № 38. С. 302—303. См. перечень публикаций писем Димитрия Ростовского монаху Феологу в статье: Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка... Приложение 1.

<sup>34</sup> Круминг А. А. Сборник произведений святого Димитрия Ростовского... С. 86. Впервые опубликовано: Остальные сочинения св. Димитрия митрополита Ростовскаго чудотворца, доселе свету еще неизвестныя. М., 1804. С. 194—196.

<sup>35</sup> Автограф был изъят из папки «Сборник по языкознанию». 4°. XVII в. 3 л. (шифр Q.XVI.14), теперь хранится отдельно.

<sup>36</sup> Собр. Румянцева, л. 2 об. Выражаю глубокую благодарность за предоставление копии рукописи из Собр. Румянцева к. ф. н., преподавателю Гданьского университета Л. А. Янковской.

тельских планов: «Начахъ убо писать летописецъ, моего слабаго ума столько не станеть, а телеснаго здравія немного достанет, рука дражаща изнемогаеть, никто же помогаетъ. Суета препинаеть писати, а ленность влечеть лежати, и книгъ летописныхъ скудно, изыскати ихъ трудно. Все хронографіи съ епархій нашей къ вамъ взяты, а нам не даты. Безъ книгъ нуждаемся мудрствовать, яко же слепи безъ руководителя путешествовати»;<sup>37</sup> «О моемъ нераденіи известую: молитвами вашими пишу июня 15 день, здоровье худо»;<sup>38</sup> «Пожалуй, отчѣ Феологъ, побей челомъ Ему Свету, что бѣ и мою немощь посетилъ, понеже немоществую, насилу брожу»;<sup>39</sup> и в последнемъ письме: «Азъ же изнемогаю. Вопрошаеши мя, возлюбленне, о моемъ здравіи, поистинѣ возвѣщаю ти, яко немоществую. Прежде бывало мое здравіе пополамъ: полуздравъ и полунедуженъ. А нынѣ недугование превозмогаеть, и едва третія доля здравія остается, обаче будто мужаюся и движуся о Господѣ моемъ, в его же руку животь мой. Дѣла ныне никакого не дѣлаю, до чего не примусь, все из рукъ падеть, дни мнѣ стали темны, очи мало видять, въ нощи свѣтъ свѣщный мало способствуетъ, паче же вредить, егда долго в письмо смотрюся, а недугование заставляеть лежать да стонать. В такомъ моемъ нездравомъ здравіи не вѣмъ, что чаяти, животь или смерть, въ томъ воля Господня да будетъ».<sup>40</sup>

Святой Димитрій часто делится с Феологомъ творческими планами, сообщаетъ об изданіи своихъ произведеній, пишетъ о работѣ над ними: Четвѣми-Минейми («...месяць июнь, июль напечатаны и прислани ко мнѣ съ Кіева. Августа, чаю, ждеть тамъ Олекса, даль бы Богъ вскорѣ и тому месяцу совершится, къ моему грешничеству привезену быти»);<sup>41</sup> «Келейнымъ летописцемъ» («Ныне же съ отцемъ Рафаиломъ нашимъ послахъ Летописца начатокъ. Богъ вестъ, понравился ли кому или ни?»);<sup>42</sup> «Розыскомъ о раскольнической брынской верѣ» («Въ месяцу ноемврию позвала мя нужда быть в Ярославлѣ, нужда же раскольническая: понеже умножишася въ епархіи нашей зело. Тамъ бывъ, учивъ помощію Божию, ею довольно с неделью. Но понеже словеса изъ устъ болей идуть на ветеръ, неже въ сердцы слушающихъ. Того ради все предлежащее летописаніями дело оставивъ, яхся писать особою книжицу противу раскольническихъ учителей, помысливъ въ себѣ, яко Богъ о летописаніи мене не истяжеть. А о семъ, аще молчать противу раскольниковъ буду, истяжеть. И написахъ помощію Вышняго книжицу, будь здесь мало еще не довершихъ. Надеюся на милосердіе Божіе, яко къ Великому Посту совсемъ совершится»);<sup>43</sup>

Почти в каждомъ письмѣ к Феологу митрополитъ Ростовскій или благодаритъ его за присланные книги и материалы, или проситъ прислать необходимое сочиненія, сделать выписки изъ нихъ, например: «Чудотворца Ростовскаго Иакова житіе, такожде и ярославскихъ князей Василия и Константина, не обретеся ли где?»;<sup>44</sup> или: «Пожалуй, потрудися моего мало

<sup>37</sup> Письмо от 31 декабря 1707 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 8.

<sup>38</sup> Письмо (ноябрь) 1702 г. Ростов. Цит. по: Ярославские епархиальные ведомости. 1871. № 12. Часть неоф. С. 93.

<sup>39</sup> Письмо (после 6 января) 1706 г. Москва: Собр. Румянцева, л. 1.

<sup>40</sup> Письмо от (27 октября) 1709 г. Ростов. Цит. по: Шляпкин И. А. Св. Димитрій Ростовскій и его время. С. 455.

<sup>41</sup> Письмо от 22 мая 1705 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 7.

<sup>42</sup> Письмо от 31 декабря 1707 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 8.

<sup>43</sup> Письмо (декабрь) 1708 г.—начало 1709 г. (до 7 марта). Ростов: Собр. Румянцева, л. 5 об.

<sup>44</sup> Письмо (ноябрь) 1702 г. Ростов. Цит. по: Ярославские епархиальные ведомости. 1871. № 12. Часть неоф. С. 93.

ради прошения: приищи въ Великой Миней Четии месяца иануария въ день, подъ главою: память святаго пророка Михея, не того Михея, иже августа 14, но иже иануария 5-го дня, и каковые ему тамо суть стихи или синаксарь. Молю, списавъ скорописно, прислать моей худости немедленно, понежѣ мнѣ нынѣ дѣло есть къ тѣмъ обоима Михеамъ...»,<sup>45</sup> в следующем письме также просьба о св. Михее: «А я грешный воспросилъ отца Феолога, не отвеща, гдѣ святой Михей скрылся, залег...»;<sup>46</sup> «Молю убо честность твою, пожалуй, приищи гдѣ-нибудь такового русскаго Хронографа поне единого, аще болей невозможно, въ немъ же лѣточисленія отъ созданиа мира, и изволь прислать ко мнѣ грешному на время...».<sup>47</sup>

В письмах к Феологу встречаются дружеские замечания, шутки: «Егда молитвы к Богу простираете и егда чарку водки испиваете, аз такожде вас не забуду, аще впредь жить буду»;<sup>48</sup> или: «Мало можется трудиться, много можется лениться, дрожит рука писать, не дрожит пиво, мед вкушать».<sup>49</sup>

Святой Димитрий делится с другом размышлениями, глубокими переживаниями, например в письме от (7 октября) 1708 г., связанном со смертью Иоасафа Колдычевского. Иногда Димитрий жалуется на скудость Архиерейского дома: «...часто немощствую, отъчасти же и печали смущаюсь, видя беды сущія священникомъ и зря слезы их; и домъ нашъ часть от часа гораздо скудаеть».<sup>50</sup>

Так же как Стефану Яворскому, Ростовский митрополит посылает Феологу свои труды, просит их прочесть и, что необходимо, исправить: «Еще мя раскольники раздражили и возбудили написать о исторіи евангельской и протчи. Написахъ, послахъ Честности твоей и честному Господину Поликарповичу. Благоволитѣ с товарищи прочитатъ и разсудитъ, гораздо ли так».<sup>51</sup> В письмах к Феологу отразилась и непростая политическая обстановка, отчасти связанная с непримиримым отношением партии грекофилов к латинствующим, особенно осторожен Димитрий в связи со своим «Летописцемъ»: «Молю Летописца моего не очень кому лишнему давайте читать, чтобъ не разлилося, яко масло по воде, не всякъ бы о томъ ведать,

<sup>45</sup> Письмо 1703/1704 г Ростов Собр Румянцева, л 3 об

<sup>46</sup> Собр Румянцева, л 4 об В рукописи РГАДА (ф 381, № 420 Конволют из библиотеки Димитрия Ростовского, содержащий преимущественно жития святых Тетрадь 42 — месяцеслов на месяцы июнь—август, автограф Димитрия Ростовского) к л 463 (442) подклеен листок (№ 442 а), листок приложен к тексту на 14 августа (день пророка Михея), он содержит выписку о Михее, сделанную для Димитрия Феологом, к этой же рукописи (тетрадь 3) подклеена к л 24 вырезка из ответа Феолога на это настоящее письмо Димитрия Сообщено Л А Янковской

<sup>47</sup> Письмо от 19 мая 1707 г Ростов Собр Румянцева, л 7 об Димитрий Ростовский порой высказывает свою просьбу осторожно и предусмотрительно не называет авторов книг «желая и моля, чтобы повелель приискать и купить мнѣ две латинския книжицы А имена их самъ ты ведаешь, а искать их в немецкой слободѣ межъ немцами» (Письмо (лето) 1709 г Ростов Собр Румянцева, л 2 об) В подлиннике этого текста нет Ростовский митрополит дает иногда Феологу и другие поручения, но также связанные с его литературной деятельностью «Молю, возлюбленнѣ, посмотри въ Великомъ Соборѣ на сосудахъ преподобнаго Антонія Римлянина, каковы кресты, коимъ подобиемъ, четвероконечемъ ли осмоконечем, и какова титла хартия ли изображена, или дщица? Изволь на бумагѣ начертать, послать намъ Молю, пожалуй, надобѣ мнѣ ведать» (Письмо (вскоре после 24 июня) 1708 г Ростов Собр Румянцева, л 2)

<sup>48</sup> Письмо (январь) 1706 г Москва Собр Румянцева, л 1

<sup>49</sup> Письмо от 5 апреля 1708 г Ростов Вестник Европы М, 1826 Ч 2, № 7 С 273

<sup>50</sup> Письмо от 19 мая 1707 г Ростов Собр Румянцева, л 7 об

<sup>51</sup> Письмо (начало) 1709 г Ростов Собр Румянцева, л 8 О подготовительной работе к «Розыску о раскольнической брынской вере», отразившейся в переписке с Феологом, см Шляпки И А Св Димитрий Ростовский и его время С 443—444

да не умножатся лишныя слова; различны суть нравы человечести, и ищеть пользы, а инъ ухватки»,<sup>52</sup> или: «Послался отъ насъ въ Москву во некоемъ орудіи дворянинъ нашъ Григорій Парфеньевъ. Аще изволишь послать къ намъ Летописца, съ нимъ пошли, понеже нашъ есть человекъ». <sup>53</sup>

К вышеуказанным 38 письмам, адресованным Феологу, можно прибавить еще два письма (теперь известно уже 40 писем), не упомянутых ни в рукописи из собр. Румянцева, ни в «Ярославских епархиальных ведомостях», рукописные списки их обнаружены нами в петербургских книгохранилищах.

Первое (автограф Дмитрия Ростовского, находится: РГИА, ф. 834, Рукописи Синода, оп. 4, № 1181), датируемое 11 января 1705 г. и посланное из Ростова, было написано на двойном листе сероватой бумаги в 4-ку, сложено и запечатано: есть остатки сургучной печати; на л. 1 имеется помета: «Приобрѣтено въ декабрь 1906 года у Фельтена». Приведем текст письма полностью.

«Пречестному господину отцу Феологу о Господѣ радоватися. Алексій Валковъ привезлъ мнѣ от честности твоей Быблію греческую посмотрити, а не купити, понеже уже продана, и не вся: Нового завѣта нѣтъ, и на концу листа три попорчены. Посмотривъ, возвратихъ воспятъ. Спасет Богъ. О Лексиконѣ новозданном зѣло благодарствую, и потрудившихся о нем [благодарю] и похваляю. Да спасет ихъ Господь, дѣло великое и благопотребное здѣлали, да укрѣпит Богъ и впред на таковыя труды. Мню и честность твоя в том трудилъся, и тебе спасеть Богъ. Азь же грѣшник начахъ писатъ 27 день, молю помолѣтися о мнѣ, да поспѣшит Господь воскорѣ совершити. Честности твоей спасенія желающъ архигрѣшникъ Дмитрій. С Ростова януаря 11, 1705 году».<sup>54</sup>

Известно еще только два письма, отправленных Дмитрием Феологу в 1705 г. В данном письме, вероятно, речь идет о «Лексиконе трезязычном» Федора Поликарпова, изданном в Москве в 1704 г. В библиотеке митрополита, оставшейся после его смерти и насчитывающей более 300 экземпляров, сохранилось три таких «Лексикона»: № 270, 271, 273 «Лексикон славено-греко-латинский».<sup>55</sup> Остается неизвестным, какую Библию в письме имел в виду Дмитрий, в его библиотеке было несколько изданий Священного Писания, в том числе: «186. Библиа гречески и латински и немецки» («Sacra Biblia Quadrilingua. Opera Davidis Wolderi. Hamburgi, 1596»);<sup>56</sup> «279. Библиа польска» («Biblia to iest Księgi Starego y Novego Zestamentu, wedlug Latinskiego przecladu... W Krakowie, 1599»)<sup>57</sup> В послании, как мы видим, митрополит сообщает Феологу о работе над 4-й книгой Четвх-Миней. Еще в письме от 25 февраля 1700 г. из Новгорода-Северского Дмитрий выражает надежду на завершение всего труда: «Благодарение Христу Богу, послушавшему ваших святых молитв, и тех ради сподобившему мя грешнаго, немощнаго и малоумнаго третью составить книгу житий святых, иже суть в трех месяцах: март, апрель и май. О,

<sup>52</sup> Письмо (вскоре после 16 февраля) 1708 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 2 об.

<sup>53</sup> Письмо (май—июнь, до 24 июня) 1708 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 6.

<sup>54</sup> И. А. Шляпкин указывает, что письмо издано в «Рус. паломнике» (1886. 11 янв. № 18. С. 160), а затем в «Ярославских губернских ведомостях» (1886. № 28. С. 7) напечатано Ф. А. Бычковым. Письмо опубликовано также И. А. Шляпкиным в его монографии (Св. Дмитрий Ростовский и его время. С. 373—374).

<sup>55</sup> Один из экземпляров имеется в РГАДА, где сосредоточено большинство книг из библиотеки Дмитрия Ростовского: ф. 1251, № 1266/ин.

<sup>56</sup> РГАДА, ф. 1251, № 354/ин.

<sup>57</sup> Там же, № 2419/ин. О книгах Священного Писания в библиотеке Ростовского митрополита см. статью: Jan k o w s k a L. A. Biblia w spuscizmie sw. Dymitra Rostowskiego (Zrodla biblijne w archiwum pisarza) // Biblia a kultura Europy. Łódź, 1992. S. 200—212.

бы сподобил мя Господь и последняя три месяца написати».<sup>58</sup> Но работа над последней, четвертой, частью затянулась и была завершена лишь 9 февраля 1705 г. «Сраduitся мнѣ духовнѣ, яко поспешествомъ вашихъ молитвъ сподобилъ мнѣ Господь августу месяцу написать. Аминь. И совершити четверть житій святыхъ книгу, юже послахъ въ Кіевъ съ Алексеемъ въ печати».<sup>59</sup> В следующем письме от 22 мая 1705 г. Димитрий уже сообщает Феологу об издании книги.

Второе письмо, хранящееся в Основном собрании РНБ (Q.I.918), не является автографом, это список письма, некогда переданный И. А. Шляпкиным в Публичную библиотеку.<sup>60</sup> Рукопись ветхая, подклеена папиросной бумагой, датируется XVIII в., писана полууставной скорописью. На верхней крышке переплета золотым тиснением надпись: «Копія съ письма св. Димитрія Ростовскаго к монаху Феологу». Письмо отправлено 22 января 1707 г. из Ростова.

Также приведем текст письма полностью по рукописи РНБ.

«Честному господину отцу Феологу, о Господѣ радоватися. Благодарствую за присланныя книги: дѣяніи толкованія со апокалиписомъ, и Максима Грека о Святѣмъ Душѣ, и возсылаю воспять оныи къ честности твоей с благодареніемъ. Понеже дѣяніи толкованія у мене есть, а Апокалиписис снискаль в Ярославли, также и Максима Грека о Святѣмъ Душѣ имѣю. Я чаял, что болѣе есть словъ Максимовыхъ в печати. Ключ Разумѣнія въ Ярославли же снискаль, но неполный, ибо два суть выхода Ключовъ тѣхъ. Первый печерской печати, той неполный. А другиі, лвовской печати полный, более печерскаго. Аще бы случилось честности твоей у кого обрѣсти Ключ лвовскаго выхода, молю на малое время мнѣ прислать, нуждица мнѣ в нем. Нѣчто приискать. Апокалиписисъ же и Максима Грека пославъ къ честности твоей с господиномъ Симеономъ Макаріевичомъ, и чоломъ бью, спасися о Господѣ. Грѣшныи Димитриі. С Ростова, иуаннуаріи 22, 1707 года».

Предшествующее этому письму было отправлено из Ростова в январе 1706 г., а последующее послание, в котором Димитрий сообщает о замысле «сочинить летописец в кратце за келию», — 19 мая 1707 г. Такой большой перерыв в их переписке объясняется отсутствием Димитрия в Ростове: в течение всего 1706 г. митрополит жил в Москве, работал над дополнениями к первой книге Четых-Миней (сентябрь—ноябрь), готовил ее переиздание. Сразу по возвращении в Ростов Димитрий дает о себе знать Феологу.

Данное письмо мало чем отличается от остальных, здесь Димитрий Ростовский также просит Феолога «приискать» книги, благодарит за присланные. Книги, о которых идет речь в послании, можно обнаружить в библиотеке митрополита. В описи книг упомянут № 38 «Корнелъус а Ляпиде, ин Акта Апостолорум ет Епистола Каноника, ет Апокалиписим», это, очевидно, «Cornelius a Lapide. Commentaria in Acta Apostolorum, Epistolas Canonicas et Apocalipsyn. Antverpiae, 1629».<sup>61</sup> У Димитрия были и другие толкования на Апокалиписис и апостольские деяния: «187. Златоуст русскій на деяния апостольские»,<sup>62</sup> «88. Томас Аквинае инъ Апока-

<sup>58</sup> Собр. Румянцева, л. 7.

<sup>59</sup> Письмо (февраль) 1705 г. Ростов: Собр. Румянцева, л. 4 об.

<sup>60</sup> И. А. Шляпкин в примечаниях к изданию письма замечает: «Письмо это доставлено мне покойным г. Лобатынским, а мною передано в СПб. Пуб. Библиотеку» (Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 430—431).

<sup>61</sup> Экземпляр, имеющийся в РГАДА (ф. 1251, № 379—380/ин), видимо, не принадлежал митрополиту.

<sup>62</sup> Св. Иоанн Златоуст. Беседы на деяния апостолов. Киев, 24 августа 1624: РГАДА, ф. 1251, № 94.

липсимъ»<sup>63</sup> или: «203. Толкование на Апокалипсис, святого Андрея».<sup>64</sup> Среди книг в библиотеке Димитрия Ростовского есть и сочинения Максима Грека: «198. Максим Грек. Слово на латинов» (Киев, около 1620 г.). Личный экземпляр Димитрия Ростовского хранится в РГАДА (ф. 1251, № 1216), на л. 1 типичная для Ростовского митрополита запись: «От книг Димитрия Савича игумена Кирилскаго и Глуховскаго». «Ключа разумения» Иоанникия Галаятовского ни печерской, ни львовской печати в библиотеке Димитрия нет,<sup>65</sup> из сборников проповедей Галаятовского у святого Димитрия было «Небо новое», изданное во Львове в 1665 г.<sup>66</sup>

Сведения о письмах, адресованных самому митрополиту Ростовскому и Ярославскому, более скудны, письма к нему почти полностью утрачены. Известен подлинник письма священника ярославской церкви Ильи пророка Григория к святому Димитрию Ростовскому об отсылке ему «казаний, их же приях от твоей святой десницы и преписах» (Ярославль, 30 марта, без указания года).<sup>67</sup> В черновиках Кариона Истомина есть две его стихотворные эпистолы, предназначенные Ростовскому митрополиту.<sup>68</sup> В этих же черновиках находятся две копии с писем патриарха Адриана, сделанные Карионом Истоминным: первая 1695 г. адресована Димитрию еще как архимандриту Глуховского монастыря святых Петра и Павла, второе письмо относится к 1698 г. и послано в Черниговский Елецкий монастырь, где Димитрий также служил архимандритом.<sup>69</sup> В составе «Диариуша» читается послание Димитрию виленского игумена Клементия Гризны, помещенное под 29 августа 1681 г.<sup>70</sup> В изданиях известны отписы архиепископа Гавриила митрополиту Димитрию от 11 февраля 1703 г.,<sup>71</sup> письмо Иова, митрополита Новгородского,<sup>72</sup> и благодарственное послание учеников Ростовской школы

<sup>63</sup> Expositio D Thomae Aquinatis in Apocalipsin beati Joannis Apostoli Laurentius Forrentinus (1-я пол. XVI в) РГАДА, ф. 1251, № 1377/ин

<sup>64</sup> Толкование на Апокалипсис святого апостола и евангелиста Христова Иоанна Богослова Киев, 1625 РГАДА, ф. 1251, № 28 Эта книга была получена св Димитрием позднее Прислать толкование св Андрея Кесарийского на Апокалипсис Димитрий просил Феолога неоднократно «Пожалуй, возлюбленне, молю сыщи миъ толкование Святаго Андрея Кесарийскаго на Апокалипсис и купи за свои деньги, а что даси, прошу, извьсти миъ, аз же деньги тотчас пошлю к честности твоей Аще бо имьбо толкование на латинском языке, двое, в них же и св Андрей воспоминается, обаче самого того Андрея на славянском языке печатнаго имьть хочу» (Письмо от 5 апреля 1708 г // Вестник Европы М, 1826 Ч 2, № 7 С 273) В следующем письме Димитрий снова вспоминает об Апокалипсисе «А Апокалипсис паки и паки прошу Деньги готовы, токмо цену, пожалуй, возвести, немедленно пришло» (письмо (май—июнь) 1708 г Собр Румянцева, л 6)

<sup>65</sup> Т В Буланина в статье «Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии в Киево-Могилянской академии» пишет об издании «Ключа разумения» «В 1659 г в типографии Киево-Печерской лавры был издан сборник проповедей Галаятовского под названием „Ключ разумения“, а в следующем 1660 г напечатано дополнение к нему К сборнику Галаятовский присовокупил руководство по гомилетике „Наука албо способ зложения казаная“ „Ключ разумения“ переиздавался во Львове в 1663 и в 1665 годах» (Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой Л, 1986 С 125)

<sup>66</sup> РГАДА, ф. 1251, № 572 На л 1—4 запись, сделанная Димитрием Ростовским «От книг монастыря святых верховных апостолов Петра и Павла пустыни Глуховского» В библиотеке Ростовского митрополита имелись и другие сочинения Иоанникия Галаятовского Alphabetum gozmatum heretykon Чернигов, 1684 РГАДА, ф. 1251, № 2506/ин, Мессия правдивый Киев, 1669 Там же № 510

<sup>67</sup> РНБ, ф. 522, Новгородская духовная семинария, № 6836, л 2

<sup>68</sup> ГИМ, Чудовское собр., № 302, л 244, № 300, л 288—289 См Браиловский С Н Один из пестрых XVII столетия С 98

<sup>69</sup> ГИМ, Чудовское собр., № 300, л 167, 368—369 По мнению С Н Браиловского, эти письма не были опубликованы (ср Браиловский С Н Один из пестрых XVII столетия С 129, 156)

<sup>70</sup> РНБ, Основное собр., Q IV 186 л 4 об

<sup>71</sup> Ярославские епархиальные ведомости 1863 № 8 С 73

<sup>72</sup> Странник 1861 Т 1 С 121—122

Василия Зеленина и Леонтия Благовещенского, отправленное из Москвы 1 октября 1708 г.<sup>73</sup>

Таким образом, переписка Дмитрия Ростовского дает большой фактический материал: она помогает выявить окружение митрополита, уточняет биографические сведения, время работы над теми или иными сочинениями, раскрывает методы его работы, указывает на книги, которые являлись источниками его произведений, свидетельствует о широте интересов и глубине знаний, дает представление о личных переживаниях и заботах. Конечно, письма Дмитрия Ростовского вряд ли могут быть рассмотрены как единый корпус сочинений: среди его адресатов есть постоянные, это, как мы видим, прежде всего Феолог, Стефан Яворский, Исаак Вандербург, но большинство посланий является откликом на сложившиеся жизненные ситуации, а также приличествующие его сану обязанности. Несмотря на разнородность как самих посланий Дмитрия Ростовского, так и его адресатов, от преосвященного Стефана Яворского до дьяка Михаила Феоктистовича, эпистолярное наследие митрополита требует дальнейшего более глубокого и системного изучения и комментирования.

---

<sup>73</sup> Ярославские епархиальные ведомости. 1863. № 26. Часть неоф. С. 252—253.

---

Е. К. РОМОДАНОВСКАЯ

### К истории сюжета о Поликратовом перстне в древнерусской литературе

В 1963 г. В. П. Адрианова-Перетц опубликовала текст неизвестной ранее повести, по-особому трактующей мировой сюжет «Поликратова перстня».<sup>1</sup> Эта повесть сохранилась в сборнике конца XVII в. и носит в рукописи заглавие «Притча о истинне господине». Исследовательница очень точно показала, как «сказочный сюжет был использован для доказательства того, что человек бессилён идти против воли божества», в связи с чем «история драгоценного камня представляет как бы иносказание», хотя сам сюжет «не претерпел никакого изменения: находка утерянного предмета в рыбе, как всегда, ведет к счастливой развязке» (С. 200).

С этими наблюдениями нельзя не согласиться. Стоит добавить, впрочем, что нравоучительность памятника подчеркивается и его заглавием: как понятием «истинна господина» — Бога, а не царя, так и жанровым определением — «притча». Последнее, наряду с априорным приоритетом Бога перед царем в завязке повести, что и доказано ее развязкой, позволяет включить Притчу в ряд уже выделенных ранее образцов особого жанра — повести-притчи; как уже говорилось, для них характерны нравоучительность, «подгонка» всего сюжета под заранее высказанный тезис, стилистическое абстрагирование и вместе с тем необычайная открытость для любых беллетристических источников, лишь в определенной системе превращающихся в «притчу».<sup>2</sup> В ряду последних сказочные мировые сюжеты занимают не последнее место.

Можно дополнить и сведения, приводимые В. П. Адриановой-Перетц, о распространении сюжета о Поликратовом перстне в древнерусской литературе. Помимо указанной ею Повести о Петре Златые ключи мотив предмета (чаще всего ключей или кольца), найденного в рыбе, известен еще в ряде памятников. Наиболее ранняя фиксация его — в легенде Синайского патерика,<sup>3</sup> вошедшей в прологи под 7 декабря с заглавием «О мило-

---

<sup>1</sup> Адрианова-Перетц В. П. Из истории русской повести XVII в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. статей к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 199—202. Далее ссылки на это издание в тексте.

<sup>2</sup> См. Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX веков. Новосибирск, 1985. С. 38—52.

<sup>3</sup> Синайский патерик / Изд. подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967. С. 298—299.



стыни, яко даѣя милостыню убогим Христу дает и сторицею примет»: ее герои, муж и жена, раздавшие все имение нищим, на единственную найденную «сребрницу» покупают еды и находят в рыбе «камык зело чуден», за который получают денег во много раз больше отданного. С находкой рукописи в рыбе связана легендарная биография Даниила Заточника.<sup>4</sup> В связи с толкованием евангельского рассказа о статире (Мф. XVII, 27) сюжет о перстне помещен в сборники книгописца Ефросина.<sup>5</sup> Мотив ключей, найденных в рыбе, известен по разным редакциям Повести о папе Григории,<sup>6</sup> под влиянием которой он появляется и в Повести об Андрее Критском.<sup>7</sup>

Таким образом, этот мотив оказывается достаточно известным в древнерусской письменности. Вместе с тем необходимо отметить, что первые два рассказа связаны с сюжетом Поликратова перстня лишь второй частью — находкой предмета в рыбе. Для самого же сюжета не менее важна первая часть — потеря того самого предмета, который потом возвращается именно к своему хозяину. Между тем нищелюбцы из патериковой легенды отдают (а не теряют) деньги, а находят камень; рукопись Даниила Заточника не потеряна им, а «в воске» пущена по воде и, таким образом, хозяином не утеряна, а передана потенциальному читателю.

Круг памятников, сохранивших «двухчастность» мотива о Поликратовом перстне — случайная или нарочитая гибель предмета в воде и возвращение его в брюхе рыбы, оказывается более ограниченным и достаточно характерным. Стоит обратить внимание на то, что в легенде Ефросина перстень принадлежит римскому царю, что позволило М. Д. Каган-Тарковской заметить: «Легенда эта заимствована древнерусской письменностью скорее всего из западных христианских источников».<sup>8</sup> Если учесть, что позднее тот же мотив отмечен лишь в переводных беллетристических памятниках западного происхождения (повести о папе Григории и о Петре Златые ключи),<sup>9</sup> а в восточнославянском фольклоре мало распространен,<sup>10</sup> то наблюдения исследовательницы представляются вполне справедливыми. Скорее всего, этот мотив действительно пришел «с Запада», где был широко известен, и оказал относительно ограниченное влияние на местное творчество. К этому необходимо добавить, что как во всех перечисленных памятниках, так и в известных сказках мотив этот представляет лишь частный элемент, не составляя основы сюжета. Тем большее значение имеет текст «Притчи о истинне господине», опубликованной В. П. Адриановой-Перетц, где мотив Поликратова перстня является сюжетообразующим и составляет основу всего памятника.

<sup>4</sup> История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. 2, ч. 1. С. 44.

<sup>5</sup> Каган-Тарковская М. Д. Легенда о перстне в сборниках Ефросина, книгописца Кирилло-Белозерского монастыря // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 250—252.

<sup>6</sup> Римские Деяния. СПб., 1878. Вып. 2. С. 359; Гудзий Н. К. Новые редакции повести о папе Григории // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 184, 188, 190.

<sup>7</sup> ПЛДР: XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 283; Климова М. Н. О художественном своеобразии Повести об Андрее Критском // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 44.

<sup>8</sup> Каган-Тарковская М. Д. Легенда о перстне... С. 251.

<sup>9</sup> Я не учитываю русскую Повесть об Андрее Критском, поскольку ее автор, как известно, использовал Повесть о папе Григории в качестве источника, а сама Повесть об Андрее позднее испытала вторичные влияния «Папы Григория», см.: Климова М. Н. Повесть об Андрее Критском: (Проблемы текстологии и литературной истории): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1989.

<sup>10</sup> Международный сюжет, отмеченный у С. Томпсона и А. Аарне (см.: Aarne A., Thompson S. The types of Folktale. Helsinki, 1964. № 736 A), в восточнославянских сказках является лишь элементом более широкого сюжета, см.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1976. С. 184, № 736.

В настоящее время обнаружена еще одна обработка той же повести. Она читается в сборнике последней четверти XVIII в., хранящемся в РГБ, собр. Шибанова, № 132, и озаглавлена «О вельможи цареве».<sup>11</sup> Здесь полностью сохранена сюжетная схема «Притчи о истинне господине», но внимание перемещено на отношения царя и мудрого советника («воеводы»), оклеветанного завистниками. Соответственно изменены действующие лица и обстоятельства событий, текст сокращен и одновременно дополнен нравительными вставками.

Притча начинается с беседы царя с «богобоязливым» мужем «о многих Божиих словесах, о премудрости истинны тайны Господни» (С. 201); царь утверждает, что никто не может «помощи сотворити» тому, кого он не желает миловать, а старый муж возражает, что все это в воле Божией: «Аще ли вышний творец Господь Бог кого помилует, и ты, царю, пожалуешь его. Аще ли Господь Бог владыко прогневается, ...а ты, царь, не умеешь что ему добра сотворити, опроче зла». Рассердившись «яростию великою» на эти слова, царь готовит испытание своему собеседнику.

В завязке повести нет начального диалога. Вместо этого кратко сообщается, что завистливые придворные многократно клеветали царю на его любимого воеводу, пока однажды во время «брани» на царском пиру он не сказал им: «Почто ми, братие, завидите..? Когда меня Господь Бог милует, тогда и царь жалует». Услышавший эти слова царь «начат гневаться» и придумывает, «чимь его искусити и посрамити».

Как видим, уже начальные эпизоды ставят проблему в разных планах. В Притче весь спор начинается и развивается в дальнейшем в своеобразном «философском» аспекте; в повести действие переносится в придворную среду, достаточно точно обрисованную: интриги, царские пиры, возможность «отречься» от царского приглашения и т. п. Вместе с тем текст в повести, достаточно обобщенный, короче Притчи; сокращено, как легко видеть, и высказывание героя о зависимости царской милости от Бога.

В дальнейшем сюжетные схемы совпадают: царь отдает воеводе перстень (мужу — драгоценный камень, золото и серебро),<sup>12</sup> который надо вернуть (или сделать) к утру, велит напоить его допьяна и сам («своима руками») крадет у него драгоценность, чтобы бросить в море. Утром воевода не сразу вспоминает о перстне, в отличие от старого мужа, который обнаруживает пропажу «камька», но «возверзе на Господа печаль свою». Сходным образом оба они внезапно захотели «рыбы ясти» («возжада душа его яди морские»), покупают у рыболова рыбу и находят в ней дорогую пропажу. Весь эпизод с рыбами особенно подробно, обстоятельно, с бытовыми подробностями рассказан в Притче, где наряду с героем действует и «подружие» его — жена, которая разводит огонь, чистит рыбу, готовит уху и т. п. Повесть в этом случае обходится лишь кратким сообщением, необходимым для развития действия.

Развязка двух памятников также сходна: царь, не ожидавший возвращения драгоценности, удивлен свершившимся и прославляет Бога. В повести концовка ограничена несколькими фразами, в том числе — сообщением о приказе казнить клеветников, «а инех от лица своего отринути»; в Притче весь эпизод обширнее за счет дополнительной беседы с «мужем» наедине, где оба собеседника сообщают друг другу о своих действиях.

<sup>11</sup> Когда настоящая статья находилась в печати, был обнаружен еще один список публикуемого памятника в сборнике ГИМ, Синодальное собр., № 908, переписанном С. В. Жюлевым в 1665 г. Новый список представляет собой текст, чрезвычайно близкий шибановскому; незначительные разночтения ограничиваются пропусками отдельных слов.

<sup>12</sup> В скобках — пересказы и цитаты из «Притчи о истинне господине».

Чрезвычайная близость сюжетной схемы двух памятников заставляет поставить вопрос о их взаимоотношениях. Ответ на него должен быть однозначным: «Притча о истинне гоподине» несомненно послужила источником (возможно, опосредованным — установить точнее в настоящее время не удастся) повести «О вельможи цареве». Об этом свидетельствует сохранившийся в последней мотив заказа царя на создание перстня. В Притче он вполне объясним, потому что все соревнование происходит между царем и мастером-ювелиром («муж мудр, хитр сребряному и каменому делу»); именно поэтому царь дает ему «злата и сребра да камень друг бесценен, и повеле себе сделати перстень, и да ему сроку до единого утра» (С. 201). Несмотря на то что в повести место мастера занимает вельможа, царь все равно «даст ему перстень свой зело украшен... И повеле ему во утри день таков же сотворити». О том, что эта фраза является рудиментом более раннего текста, говорит забвение начатого мотива: дальше царь ни разу не вспоминает о «заказе», требуя лишь вернуть собственное кольцо.

Отличительной чертой повести «О вельможи цареве» является довольно обширное отступление о гордости царя, не поверившего во всемогущество Божьей милости: «А не веды, окаянный, что близ есть Господь всегда всем сердцем призывающим во истинну его и уповающим на милость его, никого даже человек погибнет ни в сий век, ни в будуще. Аще бо царь превознесеса мыслию своею в сердцы своем, не хотя слышати глаголющих, уповающих на Господа Бога во всем. Бог же, человеколюбець, всемощень, вся сотворит и самого царя уничтожит, а оного мужа славою превознесе паче первья славы и чести».

Упоминание о том, что царь «превознесеса мыслию своею в сердцы своем», за что Бог «уничтожит» его, сближает памятник с широко распространенными в русской письменности XVII—XVIII вв. повестями о гордом царе. Вероятность их влияния в значительной мере подтверждается тем, что в том же сборнике переписана Повесть о царе Аггее (л. 82—84 об.). Текст «Аггея» в этом списке относится к Основной редакции, но отличается мелкими индивидуальными чтениями;<sup>13</sup> по-видимому, они были внесены самим переписчиком, явным любителем поучительного, но близкого к сказочному повествования. Примером этого может служить не только рассматриваемая повесть, но и переписанные тем же почерком повести о Басарге, о белом клубуке, о Вавилонском царстве (сказочная редакция). Особое место занимает оригинальное «Слово о мудреце», напоминающее полуфольклорное переложение сюжета о испытании ядом иерусалимского патриарха; этот памятник, впрочем, требует особого исследования.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### О ВЕЛМОЖИ ЦАРЕВЕ

л. 85 об.

Бысть убо некто воевода славень зело, его ж царь паче всех почиташе. Велможи<sup>а</sup> же ему завидяху о доброте и о разуме его и много ко царю клеветящи на него, дабы его до конца возненавидел. И случися всем велможам быти у царя на пиру, велию брань сотворше. Рече им: «Почто ми, братие, завидите, ничто же вам зла сотворих? Когда меня Господь Бог милует, тогда и царь жалует».

<sup>а</sup> Испр., в ркп. волможи.

<sup>13</sup> См.: Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе... С. 254.

Царь же слышав такову речь от воеводы, и вложи врах в сердце его злую мысль на того воеводу. Начат гневаться и вины искати, чимь его искусити и посрамити, не хотя того слова слышати: когда человека Господь милует, тогда и царь жалует и вси его любят. И запоив его без памяти, л. 86 и даст ему перстень свой зело украшен // златом и камением многоценным. И повеле ему во утри день таков же сотворити. Онъ же примь с радостию сие и сохрани у себе, и все упование свое во всем на Господа Бога положи.

Ему же уснувъши, царь же повеле тихо взяти перстень свой у него, ему же сего ничто же ведушу. Царь же поутру изыде на море плавати и повергл перстень свой в море, дабы его никто же взял оттуду, хотяй<sup>б</sup> тою виною Бога искусити, сотворшаго небо и землю, и воеводу своего казнити. И глаголаше: «Что се будет?».

А не веды, окаанный, что близ есть Господь всегда всем сердцем призывающим во истинну его и уповающим на милость его, никого даже человек погибает ни в сий век, ни в будуще. Аще бо царь превознесся мыслию своею в сердца своем, не хотя слышати глаголющих, уповающих на Господа Бога во всем. Бог же, человеколюбець, всемоощень, вся сотворит л. 86 об. и самого царя уничтожит, а оного мужа // славою превознесе паче первыя славы и чести.

Царь же той наутрия посла по воеводу, велит скоро приити к себе. Он же, воевода, отречеса того дня быти, ничто же ведяше о перстни том, яко царь хошет его о том истязати.

И паки Божиим промыслом воевода той восхоте рыбы ясти и посла к рыболову на море той рыбы ловити. И милостию Божиею множество рыб яша. И принесша в дом, начаша рыбы те чистити. И обретоша во единой рыбе перстень царев, и вдаша<sup>в</sup> господину своему.

Он же яко от сна возбудися и, ничто же ведый царева повеления, зело радостен бысть. И пришет пред царя, покланяяся ему, прощения прося. Царь же рече ему: «Даждь ми перстень, его же ти вчера дах». — Он же вда ему перстень.

Царь же велми удивися преславныя благодати Божии и прослави Бога, и рече: «Во истинну тако есть: кого Бог милует, того и царь жалует». — И повеле клеветующих на него казнити, а инех от лица своего отринути. А того воеводу возлюби паче первыя чести.

(РГБ, ф. 344, собр. Шибанова, № 132, л. 85 об.—86 об.).

<sup>б</sup> В ркп. г испр. из д. <sup>в</sup> Испр., в ркп. ваша.

С. А. СЕМЯЧКО

## К интерпретации «Повести о бражнике»

Проблема интерпретации «Повести о бражнике» возникала неоднократно, причем при всей разности подходов ее толкователей и при всем многообразии высказанных точек зрения можно отметить, что толкователи этого текста, как правило, обращаются к «богословскому» пласту повести, к содержанию полемики бражника со святыми. Включение в XVII в. «Повести о бражнике» в Индекс отреченных книг<sup>1</sup> свидетельствует как раз о том, что читатели-современники обращали особое внимание на обвинения бражника в адрес оппонентов. Ряд списков повести XVIII—XIX вв. включен в сборники, состоящие преимущественно из произведений на евангельскую тему. Это показывает, «что тема Евангелия в „Бражнике“ могла быть основной для читателя»,<sup>2</sup> т. е. опять же демонстрирует особый интерес именно к содержанию диалогов. Эта традиция восприятия памятника имела свое продолжение и в последующее время, особенно в XX в., когда Повесть получала различные трактовки: как явление, связанное с идеями «русской реформации»,<sup>3</sup> как «сатира на формальное благочестие»<sup>4</sup> или антиклерикальная сатира,<sup>5</sup> как сакральная пародия.<sup>6</sup> Но, как отмечает современный исследователь, «нельзя не заметить, что в какую бы систему (или типологический ряд) ни включалась Повесть — ни одним однозначным определением не исчерпывается ее художественное своеобразие».<sup>7</sup> С большинством данных характеристик Повести нельзя не согласиться, однако

<sup>1</sup> Пыпин А. Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // ЛЗАК: 1861. СПб., 1862. Вып. 1. С. 39; Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Списки памятников: Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921. Вып. 1. С. 25 (№ 111).

<sup>2</sup> Ромодановская Е. К. Повесть о царе Аггее в контексте рукописных сборников. II. Повесть о бражнике // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 15.

<sup>3</sup> Покровский М. Н. Очерк истории русской культуры. 5-е изд. Пг., 1923. С. 60—61.

<sup>4</sup> Адрианова-Перетц В. П. Очерки по истории русской сатирической литературы. М.; Л., 1937. С. 169—171.

<sup>5</sup> Адрианова-Перетц В. П. 1) Из истории текста антиклерикальных сатир: («Сказание о бражнике» и «Сказание о попе Савве») // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 497—499; 2) Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов, статьи и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд. М., 1977. С. 126.

<sup>6</sup> Например, так характеризует повесть Д. С. Лихачев. См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 12; или: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 9.

<sup>7</sup> Фокина О. Н. Памятник ранней демократической сатиры в литературном процессе XVII—XVIII вв. («Повесть о бражнике»): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Томск, 1988. С. 5.

любопытно, что при всем интересе читателей и исследователей к речам бражника, к самому факту полемики пьяницы со святыми, фигура главного героя как бы остается в тени. Поэтому, никак не касаясь проблем жанра или идеологической направленности произведения, мы обратимся к фигуре главного героя и к некоторым вопросам, связанным с его характеристикой.

Более внимательно к этому персонажу отнесся Ф. И. Буслаев, поставивший «Повесть о бражнике» в один ряд с пословицами типа «пьян да умен, два угодя в нем» и «пей да дело разумей», с древнерусским поучением к детям, обнаруженным им в рукописи XV в. (среди идей которого есть и такая: «луче есть умна человека пьяна послушать, нежели безумна трезва»),<sup>8</sup> и сказанием о Василии Великом и пьянице, пившем вино и при этом крестившемся.<sup>9</sup> Последний пример для нас особенно важен, потому что главный герой «Повести о бражнике» — «некий человек, пьющий рано велми в празники Божия, за всяким ковшем Господа Бога своего прославляет».<sup>10</sup>

В связи с этим исследователи не раз касались вопроса «благочестивого пьянства», говоря, как правило, об обычае тропарных чаш.<sup>11</sup> «Пьяницы ухитрялись обращать в свою пользу благочестие. Существовал обычай пить на торжественных и праздничных обедах чаши Спасителя, Божьей Матери и святых празднуемых с произнесением перед ними тропарей: пьяницы, желая пить как можно более этих чаш, утверждали, что чем более говорится тропарей, тем благочестивее».<sup>12</sup> Однако чтением тропарей могли сопровождаться не только чаши в честь Господа, Богоматери и святых, но и чаши за здравие царя, царицы, патриарха и пр. Так, с тропаря начинается описанный А. С. Орловым Чин «егда бывает заздравная чаша за царя»;<sup>13</sup> включает в себя тропари и существовавший в церковной традиции Чин за приливом о здравии царя.<sup>14</sup> Т. е. можно было не просто пить во славу Господа, Богоматери, того или иного святого, но «пить и Бога славить» можно было, поднимая чашу за царя (князя), царицу, царских детей, церковных иерархов... Таких чаш, выпиваемых за мирской или церковной трапезой и сопровождаемых обращением к Богу, могло быть очень много.

<sup>8</sup> Все цитаты в тексте статьи даны в упрощенной орфографии.

<sup>9</sup> Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1: Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 562—563.

<sup>10</sup> Русская демократическая сатира XVII века. С. 85. (по списку БАН, 1.4.1). В разных списках характеристика бражника варьируется. В списке РНБ, О. XVII.57 говорится, что герой «зело много вина пил во вся дни живота своего, а всяким ковшем Господа Бога прославлял и часто в нощи Богу молился» (ПЛДР: XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 222). Более подробно о том, что же именно делал герой Повести, сказано в начале текста списка РНБ, Сол. собр., № 1137/1247, который О. Н. Фокина, проведшая текстологическое исследование Повести, считает наиболее близким к первоначальному тексту, во всяком случае, это самый ранний список (нач. XVII в.): «Бысть в некоем граде бражник, всегда пил без памяти, праздников Божних не зная и святых дней не почитая, и не бысть в нем добра Божия. И мало толико человек той поминал Господа: в то время, егда учне пити ковш, и он тогда глаголя: „Господи Иисусе Христе Сыне Божий, благослови Христос“» (Фокина О. Н. Бытование «Повести о бражнике» в сборниках XVII века // Русская книга в дореволюционной Сибири: Распространение и бытование. Новосибирск, 1986. С. 35).

<sup>11</sup> В данном случае чашей мы называем обряд испития чаши, чарки, братины и т. п. В большей степени исследованы чаши во здравие государя (см., например, работы, имеющие обобщающий характер: Орлов А. С. Чаши государевы. М., 1913; Соколова Л. В. Чаши государевы заздравные // Русская и грузинская средневековые литературы. Тбилиси, 1992. С. 191—208). В названных работах попутно речь идет и о тропарных чашах, там же указана основная литература.

<sup>12</sup> Голубинский Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 1, пол. 1. С. 816.

<sup>13</sup> Орлов А. С. Чаши государевы. С. 19—20.

<sup>14</sup> Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 237—256.

Против этого обычая выступает автор поучения, часто приписываемого Феодосию Печерскому<sup>15</sup> и охотно привлекаемого исследователями при рассмотрении проблемы пьянства и благочестия:<sup>16</sup> «Трепарев же не молвити чашам в пиру, лише три: поставивше обед, славится Христос Бог наш, и сести пити лепо есть и честно, егда же кончается обед, прославится Девица Мария, третье е осподарю, а лише не велим».<sup>17</sup> Кто бы ни был автором этого поучения, св. Панкратий, Феодосий Печерский или кто-то иной, совершенно очевидно, что обычай тропарных чаш, обычай «пить и Бога славить» достаточно древний (Ф. И. Буслаев возводит его к языческим временам<sup>18</sup>). Он нашел свое отражение и в пословицах: «Сколько дней у Бога в году, столько святых в раю, а мы, грешные, им празднуем»,<sup>19</sup> «Святые угодники на пьяниц угодливы: что ни день, то праздник».<sup>20</sup> Кем бы ни осуждался обычай «пить и Бога славить», но столь решительное осуждение и устойчивая традиция приписывать это осуждение такому авторитетному духовному наставнику, как Феодосий Печерский, свидетельствует лишь о распространенности порицаемого обычая.

О. Н. Фокина продемонстрировала, что «основным сюжетобразующим и композиционным приемом в Повести является переложение источника, цитата; каждый диалог построен на использовании источников».<sup>21</sup> И далее: «Анализ типов и способов функционирования цитат позволил сделать вывод о стилистической и идейно-жанровой ориентации Повести на предшествующую традицию... Цитата в Повести играет роль реминисценции, напоминает о том, что стоит за пределами текста...».<sup>22</sup>

Совершенно справедливые наблюдения О. Н. Фокиной отнесены их автором лишь к диалогам бражника со святыми. Однако краткая характеристика главного героя, данная в начале Повести, построена на основе того же самого принципа. Герой охарактеризован как человек, который «пьет и Бога славит». Формула<sup>23</sup> «пить и Бога хвалить (славить)» зафиксирована большим количеством текстов. С ней мы постоянно встречаемся в надписях на чашах, ковшах и братинах самого разного времени.

«А се чара князя Владимирова Давыдовича; а кто из нее пьет, тому на здравье, а хваля Бога, своего осподаря великаго князя» — надпись на чаре черниговского князя Владимира Давыдовича (вторая четверть XII в.).<sup>24</sup>

<sup>15</sup> Вопрос об авторе этого поучения окончательно не прояснен. Краткий обзор существующих точек зрения с указанием литературы см.: Соколова Л. В. Чаши государевы задранные. С. 193—194.

<sup>16</sup> Ссылается на это поучение и Ф. И. Буслаев, рассматривая «Повесть о бражнике» (Буслаев Ф. И. Исторические очерки... Т. 1. С. 562—563).

<sup>17</sup> Сочинения препод. Феодосия Печерского в подлинном тексте / Приготовлены к изданию преосв. епископом Макарием // Учен. зап. Второго отд-ния Имп. Академии Наук. СПб., 1856. Кн. 2, вып. 2. С. 197.

<sup>18</sup> «...грубое понятие о безнаказанности кроткого пьянства, соединенное с языческим преданием о возлиянии во славу какого-то божества...» (Буслаев Ф. И. Исторические очерки... Т. 1. С. 563).

<sup>19</sup> Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2. С. 247.

<sup>20</sup> Там же. С. 246; Русские пословицы и поговорки / Сост. А. И. Соболев. М., 1983. С. 211; Пословицы, поговорки, загадки / Сост. А. Н. Мартынова, В. В. Митрофанова. М., 1986. С. 178.

<sup>21</sup> Фокина О. Н. Памятник ранней демократической сатиры... С. 15.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Под формулой мы понимаем «устойчивое выражение», «фразу-клише» (см.: Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. 2-е изд. М., 1969. С. 502).

<sup>24</sup> [Вельтман А. Ф.] Московская оружейная палата. 2-е изд. М., 1860. С. 148. См. также: Орлов А. С. Библиография русских надписей XI—XV вв. М.; Л., 1952. С. 30—31, 220—221 (№ 20).

«Чарка добра человека, пить из нее на здравие, хваля Бога и моля про господарево многолетнее ево здравие» — надпись на чарке великого князя Василия Иоанновича (XVI в.).<sup>25</sup>

«Братина добра человека, пити из нея на здравие, хваля Бога. Зделана сия братина лета 7100 (1592)».<sup>26</sup>

Еще две любопытные недатированные надписи: «Братина добра человека, пити из нея на здравие, хваля Бога, воспоминаючи Его святяя заповеди чрез ап. Павла: братие, не упивайтесь вином, в немже есть блуд»<sup>27</sup> и «Ковш, пити из него на здравие, моля Бога, хваля государя, поминая друга милаго».<sup>28</sup>

С помощью известной формулы автор Повести как бы обращает читателя к традиции «пить и Бога славить», как было показано, достаточно широко распространенной в мирском и монастырском обиходе. Совершенно очевидно, что случайных фраз в «Повести о бражнике» нет. Исследователи не раз указывали источники обвинительных речей бражника. Следует обратить внимание и на то, что герой старается сформулировать вину своего собеседника так, чтобы это выглядело как нарушение одной из основных заповедей христианства. Апостола Петра он обвиняет в отречении от Господа. Апостола Павла — в убийстве (Исх. 20. 13; Втор. 5. 17), причем авторский замысел здесь обнажается, ибо автору, постоянно оперирующему библейскими текстами и опирающемуся в первую очередь на них, в данном случае для достижения своей цели приходится предпочесть апокрифический источник каноническому.<sup>29</sup> Царь Давид, по мнению бражника, виноват в убийстве и прелюбодеянии (Исх. 20. 13—14, 17; Втор. 5. 17—18, 21). Царь Соломон — в нарушении заповеди «не сотвори себе кумира» (Исх. 20. 4—5; Втор. 5. 8—9). Труднее всего приходится со св. Николаем, единственным небиблейским персонажем из всех оппонентов бражника.<sup>30</sup> Опираясь на легендарное житие Николая Мирликийского,<sup>31</sup> бражник обвиняет святого в том, что он на Вселенском соборе ударил еретика Ария. Причем герой употребляет, казалось бы, довольно неожиданный для этого случая глагол «убить»: «...в Законе пишет: не убий, а ты убил рукою Ария треклятаго».<sup>32</sup> Совершенно очевидно, что этот глагол нужен для того, чтобы соотнести поступок св. Николая с одной из заповедей Закона Моисеева (Исх. 20. 13; Втор. 5. 17), причем эта отсылка к Закону принадлежит самому герою.

Бражнику удается убедить своих оппонентов, что его грех ничтожен по сравнению с нарушением основных христианских заповедей. А если учесть, что существовала как светская, так и церковная традиция «пить и Бога славить», то грех бражника превращается чуть ли не в достоинство,

<sup>25</sup> [Вельтман А. Ф.] Московская оружейная палата. С. 152. Аналогичную надпись см.: Надписи Троицкой Сергиевой Лавры, собранные архимандритом Леонидом. СПб., 1881. С. 53, № 202 (247).

<sup>26</sup> Надписи Троицкой Сергиевой Лавры. С. 69, № 282 (501).

<sup>27</sup> Там же. № 283 (502).

<sup>28</sup> Там же. С. 70, № 291 (511).

<sup>29</sup> Согласно Деяниям, Савл Тарсянин, будущий апостол Павел, был свидетелем убийства св. Стефана (Деян. 7. 58; 8. 1). В Житии Стефана Первомученика Савл — инициатор этого злодеяния (текст жития см., например: Великие Минеи Четьи, декабрь, дни 25—31. М., 1912. Стб. 2390—2400).

<sup>30</sup> Мы разделяем утверждение О. Н. Фокиной, что эпизод со св. Николаем присутствовал уже в первоначальном тексте «Повести о бражнике» (Фокина О. Н. Бытование «Повести о бражнике» в сборниках XVII века. С. 31).

<sup>31</sup> Текст этого жития см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 453—459.

<sup>32</sup> ПЛДР: XVII век. Кн. 2. С. 223.



и становится понятной та уверенность, с которой герой отстаивает свое право на место в раю. А автор Повести рассчитывает на адекватное восприятие этой ситуации читателем.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> То, что Повесть рассчитана на подготовленного читателя, способного воспринять подтекст, оценить игру слов, косвенно подтверждается и наблюдениями О. Н. Фокиной, выявившей, что сборники с «Повестью о бражнике» попадают в демократическую среду лишь в XVIII в. (см.: Фокина О. Н. 1) Бытование «Повести о бражнике» в сборниках XVII в.; 2) Бытование «Повести о бражнике» в демократических сборниках XVIII—XIX вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Государственные и частные библиотеки. Новосибирск, 1987. С. 75—97).

О. Я. КАРМАНОВА

## Об одном из источников выговского Жития инока Епифания

Помимо автобиографического Жития инока Епифания, духовного отца и соузника протопopa Аввакума, в старообрядческой литературе существует еще одно Житие Епифания, созданное неизвестным автором на Выге в 30-е гг. XVIII в. (далее — ВЖЕ). Это Житие имеет несомненное историко-литературное значение и как дополнительный источник для изучения биографии Епифания, содержащий ряд фактов, о которых он сам не упомянул в автобиографии, и как памятник выговской литературы 1730-х гг. Однако специальные исследования ВЖЕ долгое время отсутствовали.

Первые исследователи истории старообрядчества П. С. Смирнов и Я. Л. Барсков только упоминали о существовании ВЖЕ.<sup>1</sup> Изучавшие автобиографию Епифания А. Н. Робинсон<sup>2</sup> и С. А. Зеньковский<sup>3</sup> использовали ВЖЕ, заимствуя из него биографические сведения о Епифании, в автобиографии не зафиксированные.

Впервые предприняла специальное исследование ВЖЕ Н. В. Поньрко в статье,<sup>4</sup> где она рассмотрела вопрос об авторе цикла, истории и времени его создания,<sup>5</sup> установила авторский текст ВЖЕ, находящийся в рукописи первой половины XVIII в. (БАН, собр. Дружинина, № 999, л. 71—120 об.).<sup>6</sup> Для анализа ВЖЕ Н. В. Поньрко привлекала и другие произведения старообрядческой литературы, имеющие «параллельные места» с ним. Основываясь на исследовании Н. В. Поньрко, перечислим далее выявленные ею письменные источники:

<sup>1</sup> Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. ХСІ; Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 389.

<sup>2</sup> Робинсон А. Н. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе: Сб. статей. М., 1961. С. 102—104 (в монографии «Жизнеописание Аввакума и Епифания» (М., 1963) А. Н. Робинсон подробно не останавливается на реальных фактах биографии Епифания).

<sup>3</sup> Зеньковский С. А. Житие духовидца Епифания // Возрождение. Париж, 1966. Май. Т. 173. С. 72—73.

<sup>4</sup> Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 154—169.

<sup>5</sup> Согласно выводам Н. В. Поньрко, ВЖЕ было написано между 1731 и 1741 гг., в его создании участвовали два человека: неизвестный выговский автор и Иван Филиппов, выполнявший роль литературного редактора.

<sup>6</sup> В нашей работе используется именно этот текст.

1. Первая часть автобиографии Епифания, имевшаяся у автора в сборнике типа Пустозерского сборника Дружинина: начиная с главы «Об исходе инок Епифания из Соловецкой обители», автор ВЖЕ пересказывает от третьего лица всю первую часть автобиографии Епифания.

2. «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова (отрывки, повествующие о Никоне, Никоновых новинах и преследовании старообрядцев в этот период взяты из вводной главы «Истории...» и имеют с ней лишь незначительные разночтения).

3. «История об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова (из нее заимствованы отрывки, рассказывающие о событиях в Соловецком монастыре в середине 50-х гг. XVII в.).

4. «Виноград Российский» Семена Денисова (описание жизни Епифания после его ареста и допроса в Москве представляет собой выписку из «Винограда...»: «Оле безчеловечнаго надругания! Остризается страдалец...»).

5. «Житие Корнилия» второй редакции, созданной на Выге Трифоном Петровым.

Кроме письменных источников, выявленных Н. В. Поньрко, а также очевидного обращения автора ВЖЕ к жанровым и стилистическим традициям русской агиографической литературы, следует обратить внимание на устные источники этого Жития. В. О. Ключевский указывал на «изустные рассказы» как на один из главных и обычных источников житий северно-русских святых.<sup>7</sup> Наличие «устных источников» было учтено Н. В. Поньрко в схеме создания Кирилло-Епифаниевского житийного цикла.<sup>8</sup> Об использовании устных рассказов о Епифании пишет и сам автор в предисловии к ВЖЕ: «Но еще ми в мире живущу, слышах от многих достоверных боголюбивых мужей (котории с ним, отцем Епифанием, часто многажды и духовне беседовали и научалися от оного отца Епифания), как он жил в пустыни на Суне-реце, и от его неложных блаженных уст сами слышаху и мне, недостойному, поведлаху. И аз, недостойный, на малыи бумашки для памяти писах и держак у себе».<sup>9</sup>

Какие же фрагменты ВЖЕ восходят к устным рассказам?

В первую очередь, как нам кажется, к ним можно отнести эпизоды, содержащие неизвестные по автобиографии Епифания факты из пустынножизнической жизни старца. Два рассказа («Оной же отец Епифании хоужаше ис пустыни...» и «Оной же инок Епифании со оной пустыни хоужаше в село...») сохранили предания о крестах в церкви и в часовне, нарисованных рукою Епифания и им же надписанных «како рукою креститися двема персты».

Вероятность того, что эти рассказы имеют под собой реальную основу и не придуманы самим автором, достаточно велика: известно, что для Епифания рисование крестов не являлось необычным делом — им выполнено оформление Пустозерских сборников; кроме того, старцу приходилось не однажды делать кресты (об этом он сам пишет в автобиографии<sup>10</sup>). Существует также свидетельство П. С. Смирнова о хранящихся в церкви села

<sup>7</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

<sup>8</sup> См. схему создания Кирилло-Епифаниевского житийного цикла: Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С. 168.

<sup>9</sup> Сразу же возникает вопрос, который на данном этапе нашей работы не может быть решен окончательно: интересуясь судьбой Епифания еще до пострижения, фиксировал ли выговский автор полученные сведения просто «для памяти» или уже планировал в будущем написание Жития?

<sup>10</sup> Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 131—133.

Кондопожского и в часовне деревни Кодоостровской двух крестах, сделанных Епифанием, с надписями о двуперстии.<sup>11</sup> Таким образом, вышеназванные фрагменты текста ВЖЕ являются отражением народных преданий, связанных с именем Епифания.

По-видимому, с именем Епифания народная молва связывала и особый дар пророчества: в ВЖЕ есть несколько «рассказов о пророчествах» Епифания. Это повествования о том, какая судьба ждет основанный Кириллом монастырь на Суне-реке («О пророчестве блаженного отца Епифания ко блаженному Кирилу»), о том, как, уйдя в монастырь, праведно окончит свою жизнь земской дьячок Давид Куричин («О пророчестве отца Епифания»), о несправедливой кончине подъячего с Олонца «злого и немилостиваго лютага мздоимца-пияницы» («О другом мужи пророчество святаго старца»), о том, как жена христоробца Тимофея Трифонова<sup>12</sup> «Мария роди сына по пророчеству святаго старца онаго Епифания...» («Оной же инок Епифаний...»). Обилие конкретных имен и обстоятельство, сохраненных автором, свидетельствует об устном источнике его сведений.

Несмотря на то что автор, а возможно, и редактор (по мнению Н. В. Поньрко, Иван Филиппов), включая данные рассказы о Епифании в текст ВЖЕ, стремились литературно обработать их, привести в соответствие с общим агиографическим стилем повествования в ВЖЕ, они сохранили отдельные элементы, говорящие об их устном происхождении.

«Рассказы о пророчествах» менее украшены, в них отсутствуют витиеватость, риторические фигуры, характерные для выговской литературной школы в целом и для текста ВЖЕ в частности. Тексты содержат слова с сочетаниями, происходящие из разговорной речи: «буен щепетко», «велми просто от всего сердца», «козиво», «тутошные жители». Автор сохранил в тексте рассказа «О пророчестве отца Епифания» афористическую фразу: «В воре ума, что в море добра». Принципы построения этих рассказов соответствуют принципам устного рассказа, сформулированным Н. С. Демковой:

- единство действия;
- повышенная вербальность описания (все действие развивается очень быстро);
- чередование и последовательность событий, вызывающие драматическую напряженность повествования;
- усиление динамики рассказа за счет введения диалогов, речей героя.<sup>13</sup>

К этой же группе эпизодов, создающих образ Епифания — святого, пострадавшего за истинную веру подобно первым мученикам христианства, относится «Сказание о кончине блаженнаго Епифания и прочих с ним страдалцев в Пустозерском городке, како скончашася». Данный текст включен в ВЖЕ выговским автором после завершения помещенной в текст огромной цитаты из «Винограда Российского» Семена Денисова, где уже было описано сожжение Епифания с союзниками и вознесение на небо всех четверых страдалцев. В «Сказании...» Епифаний особо выделяется по сравнению с другими пустозерскими узниками: только он поднялся на

<sup>11</sup> Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. VII.

<sup>12</sup> Нам удалось обнаружить упоминание о Тимофее Трифонове из села Шуи, в доме которого, по-видимому, часто бывал Епифаний: о нем пишет Иван Филиппов в «Истории Выговской пустыни» в главе XXIV «О отце Василии Московском» как о человеке, помогавшем старообрядцам (Филиппов И. История Выговской пустыни. СПб., 1862. С. 220).

<sup>13</sup> Демкова Н. С. Авакум и традиции устного рассказа // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 32.

воздух, «аки носим божественною некоею силою вверх к небеси и невидим бысть».<sup>14</sup>

Несмотря на то что «Сказание...» является вполне литературным текстом с яркими чертами агиографического стиля, оно, по-видимому, тоже фиксирует устный рассказ, о чем свидетельствует сам автор, выражая некоторое сомнение в правдивости переданного им рассказа, отличного от сведений «Винограда Российского»: «Аще и не весма укрепляюся о сем, но обаче полагаю в судьбы Божия, понеже не от своего смышления какова показах, но что слышах, то и написах zde».

Особого внимания заслуживает часть ВЖЕ, повествующая о пребывании Епифания в Москве. Первая часть данного отрывка — известие о приходе Епифания в Москву («И пришед в Москву... написанныя на Суны реки в пустыне»), как показывает наше сопоставление текстов, представляет собой цитату из «Винограда Российского» Семена Денисова. Далее следует текст, не зафиксированный в других письменных источниках, повествующий о том, как Епифаний в Москве подал царю челобитную против никоновских нововведений, был схвачен и посажен в темницу. Повествование далее вновь продолжается прерванным текстом из «Винограда Российского» (таким образом, этот рассказ вставлен в цитату из «Винограда...»).

Мы считаем, что в отличие от рассмотренных выше устных рассказов о Епифании, представляющих собой отдельные главы в ВЖЕ (т. е. самостоятельные устные рассказы, обработанные автором или редактором), повествование о пребывании Епифания в Москве — это рассказ, созданный самим автором на основании разрозненных сведений очевидцев, дошедших до него.<sup>15</sup>

Анализируя фактический материал рассказа, мы пришли к следующим выводам.

Епифаний приносит в Москву, по свидетельству ВЖЕ, «челобитную на Никона» и «книги, написанныя на Суне-реки в пустыни». Однако сам Епифаний в автобиографической записке сообщает только об одной написанной им «книжице на подкрепление себе и ближнему».<sup>16</sup> Об одной книге он говорит и на допросе 17 июля 1666 г.: «а смущение их писано в книге моей, какову подал великому государю».<sup>17</sup> Мы полагаем, что правильным следует считать утверждение официального источника и самого Епифания о том, что им была написана только одна книга, принесенная им в Москву.

Согласно ВЖЕ, старец не просто приносит книгу в Москву и подает царю, а вначале, как сообщает автор, «пред соборною церковию во время праздника при собрании множества народа сам нача чести всем людем

<sup>14</sup> Текст сказания зафиксирован также отдельно от ВЖЕ — в рукописи БАН, собр. Дружинина, № 592, л. 90—91 об., сборник начала XIX в., возможно, выговского происхождения, в 4<sup>о</sup>, смешанного состава (среди текстов, входящих в сборник, помимо «Сказания...» находятся: «Житие Иосифа Волоцкого», «Свидетельство Иоанна Дамаскина о яйце», «Житие Петра и Февронии Муромских»). При сравнении двух текстов «Сказания о кончине...» (в ВЖЕ и в отдельном сборнике) нами не было обнаружено существенных различий, следовательно, можно предположить, что отдельный текст представляет собой выписку из ВЖЕ.

<sup>15</sup> Скорее всего, это обусловлено значительной удаленностью, по сравнению с окрестностями р. Суны, Москвы от Выга: рассказы о пребывании Епифания на северо-западе Олонецкого озера более цельные, сюжетно завершенные, рассказ же о пребывании старца в Москве строился самим автором ВЖЕ по отрывочным сведениям.

<sup>16</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. СПб., 1885. Т. 7. С. 637.

<sup>17</sup> Записка о допросе Аввакума, Лазаря и Епифания чрез архимандритов Филарета Владимирского, Иосифа Хутынского и Сергия Ярославского // Там же. СПб., 1876. Т. 2. С. 25.

вслух». Далее описывается следующая картина: «Овии с прилежанием чтению внимающе, а овии дивящися, никто же ему возбраняше, вси аки страхом объяти, бывше. В то время государь царь шествие творяше на моление в соборную церковь. Онии же отец Епифании, к самодержавному приступив, подаде челобитную на Никона патриарха и на его согласников, в то время бывших архиереев, о новинах, внесенных Никоном и поборники его в российскую церковь. Царь же приняв челобитную и прочте ю всю и разгневался на старца о едином слове, написанном в челобитной: „О царю, веру свою христианскую в России проклятым Никоном потерял еси. А ныне ищещи веры по чюжим землям, аки лев рыщещи!“». И отда челобитну судии, судия же, взем, почет ю и отдав архиереем. Они же, рассмотреша, яростию и гневом распалишася и своими лестными словесы всяку клевету на старца возводят. И лесь новолюбителей превозможе мужество скипетродержавнаго сердце, и судию на ярость и гнев возводят. И судия повеле Епифания яти и в темницу воврещи, а книги от него яти, котория Епифаний народу читал, а самого тяжкими оковами обложити». Скорее всего, это было в день праздника Казанской иконы Божьей Матери, 8 июля по ст. ст., так как «по мале времени» после ареста Епифания состоялся его первый допрос 17 июля. В день этого праздника царь мог пойти и в церковь на посадской стороне, которая была как раз Казанской.<sup>18</sup> Однако вряд ли все детали, приведенные в рассказе, соответствуют действительности: чтение книги происходит, как повествует автор, перед лицом множества народа, она подается самому царю, ее по очереди читают все: сначала царь, потом судия, потом архиереи и лишь затем Епифания арестовывают. Подобные преувеличения соответствуют задаче, поставленной автором ВЖЕ: создать образ святого, пострадавшего за истинную веру подобно первым мученикам христианства. Поэтому повествование о выступлении Епифания на площади перед народом становится кульминационным центром ВЖЕ.

Особое место в рассказе занимает фраза «О царю, веру свою христианскую в России проклятым Никоном потерял еси. А ныне ищещи веры по чюжим землям, аки лев рыщещи!». Н. В. Поньрко предполагает, что эта фраза — фрагмент не дошедшей до нас книги Епифания, поданной им царю.<sup>19</sup> Позволим себе усомниться в данном положении. Исходя из всего вышесказанного о природе устных источников ВЖЕ, мы считаем, что в данном контексте эта фраза приобретает патетическое звучание, являясь емкой, эмоциональной оценкой церковной реформы царя Алексея Михайловича,<sup>20</sup> соответствующей народной оценке его деяний. В основе текста фразы, может быть, и лежит высказывание самого Епифания из его челобитной, однако формулировка в том виде, в каком она присутствует в тексте, сложилась подобно тому, как создаются пословицы и поговорки.

Таким образом, мы можем говорить о существовании как исторических, так и легендарных преданий<sup>21</sup> о соловецком иноке Епифании, которые были использованы выговским автором при составлении ВЖЕ.

<sup>18</sup> См. соответствующие исторические источники о праздновании праздника Казанской иконы Божьей Матери.

<sup>19</sup> Поньрко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С. 155.

<sup>20</sup> О восприятии старообрядцами Петра I как антихриста, который рыскал «по чюжим землям», и перенесении подобного восприятия на царя Алексея Михайловича, первого в ряду монархов-антихристов, см.: Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.

<sup>21</sup> Определяя жанр устных рассказов, использованных автором в ВЖЕ, мы склоняемся к термину, введенному В. К. Соколовой (см.: Соколова В. К. О некоторых типах исто-

О целенаправленном сборе легендарных преданий о первых старообрядцах свидетельствуют, в частности, письма Семена Денисова. Так, в публикации Е. М. Юхименко<sup>22</sup> о новых, неизвестных ранее письмах Семена Денисова большая часть текстов содержит просьбу о необходимости записей о «страдалцах» за веру, например: «Всеблаглюбезный друже и брате Даниил Матфеевич, о Христе здравствуй. Понеже приходит ныне вещь наших трудов до каргополских пределов осматривать и сам не упомню страдавших в Каргополи порядочно действ, для чего тебе молю потрудится хоть вкратце страдалцев оных как страсти действия, так и знаменитая случаи, пожалуй, написав, ко мне высли, яко Аврамия, Андреа, так и прочих...».<sup>23</sup>

Несомненно, собранные сведения — от коротких записей до более развернутых «сказаний» и преданий — использовались при создании выговских старообрядческих житий и других произведений выговской литературы. Поэтому весь круг памятников ранней выговской старообрядческой литературы нуждается в исследовании с точки зрения выявления в них легендарных преданий, так как эти памятники представляют собой наиболее раннюю их письменную фиксацию. Существующие публикации записей «преданий о раскольниках» являются более поздними (середина XIX—XX в).<sup>24</sup> Стало быть, ранние фиксации легендарных преданий о первых старообрядцах представляют значительный научный интерес и нуждаются в дальнейшем исследовании.

---

рических преданий // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Междунар. съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1968. С. 248—273): по ее определению, в отличие от исторических преданий, для которых важен сам факт реальности и основная цель — информация о нем (таковы рассказы о рисовании и делании крестов Епифанием), для легендарных преданий очень важно именно осмысление событий с религиозной точки зрения, их идейный смысл в утверждении могущества высших сил и необходимости подчинения им; В. К. Соколова отмечает также учительный характер легендарных преданий.

<sup>22</sup> Юхименко Е. М. Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 409—421.

<sup>23</sup> Там же. С. 420.

<sup>24</sup> Северные предания. Беломорье и Обонежский регион: Сб. Л., 1978. 245 с.

О. Ю. КЛАУТОВА

## Восприятие отечественной архитектуры в Древней Руси по данным литературы XI—XIII вв.

Русская культура была прежде всего храмовой, каждое поколение строило свои храмы. Любовь к храмостроительству не случайна — она выражала глубоко религиозную идею и веру народа, решившего посвятить Богу свою землю<sup>1</sup>.

Домонгольская архитектура рассматривается современными исследователями как самостоятельный этап развития русской архитектуры. Уже в XV в. домонгольское зодчество воспринималось как символ единой и могучей Руси, национальная святыня и образец для подражания (Аристотелю Фиорованти в качестве такого образца для строительства Успенского собора в Московском Кремле был указан соименный собор во Владимире).

X—XIII вв. — начало и стремительное развитие христианской архитектуры на Руси. Древнерусские писатели отмечали, вероятно, каждый известный им факт возведения храма и нередко давали характеристику тому или иному зданию. Таких записей сохранилось немало количество. Однако кроме подробного каталога памятников архитектуры X—XIII вв.,<sup>2</sup> составленного из свидетельств древнерусской литературы и данных археологии, обстоятельных работ на избранную тему почти нет.<sup>3</sup>

«Виною» этому, по всей видимости, краткость архитектурных описаний, хотя восприятие зданий их современниками есть одна из сторон комплексного изучения памятников архитектуры.

Действительно, в силу исторических условий, выдвинувших на первый план иные задачи, а также в силу особенностей древнерусского миропонимания в целом<sup>4</sup> книжники Древней Руси не оставили трудов (подобных

<sup>1</sup> Симмаков Г. К. Значение Православия для русской культуры // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости 1990 № 1—2 С. 41

<sup>2</sup> Раппопорт П. А. Русская архитектура X—XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Л., 1982. С. 32 (Вып. Е1—47).

<sup>3</sup> См., например Булкин В. А. Древнерусское зодчество в оценке летописи // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 210—214. Отдельные замечания на интересующую нас тему встречаются в общих работах по архитектуре и эстетике Древней Руси.

<sup>4</sup> Савельев Л. Заметки по русской философии // Москва. 1993. № 2. С. 177. А. С. Пушкин писал: «У греков мы взяли евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений» (Собр. соч. В. 10 т. М., 1981. Т. 10. С. 336).



греческому экфрасису), в которых бы подробно рассматривался процесс создания и восприятия светских и церковных построек (восприятие святынь Ближнего Востока — особая тема).

Тем не менее церковная и светская архитектура постоянно была объектом их внимания, причем здания воспринимались в нескольких аспектах. Об этом и пойдет речь в настоящей статье (зависимость от жанра литературного произведения учитываться не будет).

Описаний светской архитектуры в древнерусской литературе XI—XIII вв. очень мало. В Каменце князь Владимир «създа столпъ камень высоту 17 сажней; подобен удивлению всъм зрящим...»,<sup>5</sup> в Берестии же «създа стлпъ камень высоту яко и Каменецкый»,<sup>6</sup> в Киеве «над горою, дворъ теремный, бѣ бо ту теремъ камень»,<sup>7</sup> «Изяславу съдѣшу на сенѣхъ с дружиною своею, начаша прѣтися съ княземъ, стояще долѣ, а кнѣзю изю оконца зрящю...».<sup>8</sup>

Чаще всего светские постройки просто упоминаются, поскольку типы зданий, их функциональное назначение были хорошо известны современникам и достаточно устойчивы. Однотипные сооружения мыслились схожими по форме и влекли за собой вполне определенный образ. Поэтому для древнерусских писателей гражданская архитектура — это прежде всего фон, обозначение места, на котором разворачиваются исторические события. Князь Ростислав, например, «повелѣ изюимати Новгородци и уметати е у Пересѣченьскый погребъ»,<sup>9</sup> место Гай «устроено различнымы хоромы».<sup>10</sup>

Образ древнерусских теремов доносят до нас русские былины. Это несомненно не описания конкретных построек, но народная память сохранила воспоминания о богатом убранстве и изысканности отделки теремов и палат, «светлых гриден»: «Три терема златоверховаты, да трое сеней косящетых, да трое сеней решетчатых»; «белокаменные палаты» и «златоверхие терема» упоминаются в былинах о Василии Буслаевиче.<sup>11</sup> О «златоверхом тереме» князя Святослава Всеволодовича говорится в «Слове о полку Игореве». Открытые археологами остатки теремов подтверждают их богатое убранство.<sup>12</sup> Не требовал разъяснения и тип церковного здания, с которым хорошо был знаком древнерусский человек, постоянно посещавший храм. Поэтому, повествуя о строительстве церкви, писатель отмечал лишь сам факт ее возведения, используя устойчивое фразеологическое клише: «в то же лето заложи церковь» с указанием названия храма, материала, из которого он сооружен, иногда — с краткой характеристикой ее особенностей, изредка — имени зодчего (мастер Петр, «хитрец» Авдей) и имени заказчика. «Князь же Андрѣй самъ у Володимири заложи церковь камяну святой Богородици месяца априля въ 8 день на святого апостола Родиона въ вторникъ...».<sup>13</sup> Многие сооружения известны лишь по таким — и еще более кратким — летописным сообщениям.

<sup>5</sup> ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 925.

<sup>6</sup> Там же. Стб. 927.

<sup>7</sup> ПВЛ. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 40.

<sup>8</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 160.

<sup>9</sup> Там же. Стб. 511.

<sup>10</sup> Там же. Стб. 908.

<sup>11</sup> Про Саловья Будимеровича // Древние российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым. М., 1977. С. 12; Василий Буслаевич // Новгородские былины. М., 1978. С. 20—21.

<sup>12</sup> Килиевич С. Р. Детинец Киева IX—перв. пол. XIII вв. Киев, 1982. С. 107 и др.

<sup>13</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 491.

«Храмы в Древней Руси имели огромное значение. Они были не только главной святыней города,<sup>14</sup> но и символами гражданской жизни. „Постоять за Софию“, как впоследствии в Московском государстве за „дом Пречистая Богородицы“, значило постоять за свою родину, за ее целостность и независимость. Храм в глазах наших предков был живой благодатной силой. Этой силе они приписывали все свои удачи, победы над врагами, избавление от бедствий. Как место, посвященное Богу, храм считался неприкосновенным убежищем: там часто находили себе защиту спасавшиеся от буйства мятежной толпы. Но прежде всего храм был убежищем веры и благочестия, главным просветительным и образовательным центром».<sup>15</sup> Так, в соборную церковь святой Богородицы в Ростове приходили послушать «учения» епископа Кирилла «еже от святыхъ книг».<sup>16</sup>

Однако тема храма как просветительного центра, как «убежища веры» широкого развития не получила. О соответствующих чувствах к храму как к Дому Божию мы можем судить по косвенным фактам. Так, древнерусский писатель уверен, что красота храмов, выстроенных Андреем Боголюбским, способствовала обращению язычников в христианство: «...и крестятъся и болгаре, и жидове, и вся погань, видивше славу Божию, и украшение церковное!».<sup>17</sup> Князь Владимир Святой распорядился внести в Месяцеслов день освящения десятичной церкви Успения в Киеве, а сам Киев посвящает Божией Матери, которая принимает Русскую землю в свой удел: «Предаль люди твоя и градъ святей всеславнии Богородици, скорей на помощь христианомъ. Еи же и церковь на Великихъ вратехъ създа въ имя перваа господьскааго праздника, святааго Благовещения. Да еже целование архангель дасть девици, будет и граду сему. К оной бо: „Радуйся, обрадованаа, Господь с тобою!“, къ граду же: „Радуйся, благоверный граде, Господь с тобою!“».<sup>18</sup> Почти в тех же самых выражениях написал летописец и о городе Владимире: «...преда люди твоя и городъ святѣй славнии и скорѣй на помощь христианомъ Богородици, да еже целование архангелово дасть Богородици, будеть и городу сему. Ко оной бо: „Радуйся, обрадованаа, Господь с тобою!“, к городу же: „Радуйся, благовѣрный городе, Господь с тобою!“».<sup>19</sup>

Город, таким образом, воспринимался Иларионом и вслед за ним неизвестным летописцем как организм почти антропоморфный (митрополит Иларион пишет: «...и в лепоту одели святые церкви»,<sup>20</sup> т. е. храмы облеклись в красоту, как люди в богатые и красивые одежды). К городу обращаются с эпитетами «славный» и «благоверный», призывая его радоваться Божией милости. Это неудивительно, ибо город стал средоточием христианства, нового образа жизни, культуры, красоты. Нередко строительство храмов сопровождалось чудесами. О небесных знамениях, предшествовавших строительству Успенского собора в Киево-Печерском монастыре, повествует Киево-печерский патерик.

Строительство храмов — заслуга, неизменно выделяемая летописцем в характеристике того или иного князя (Ярослава Мудрого, Андрея Боголюб-

<sup>14</sup> Новгород считался домом св. Софии, Псков — св. Троицы, Москва — Успения, Тверь — Спаса.

<sup>15</sup> Хитров М. С. Святый благоверный великий князь Александр Ярославич Невский: Подробное жизнеописание с рисунками, планами и картами. М., 1893. С. 42—44.

<sup>16</sup> ПСРЛ. Л., 1927. Т. 1. Стб. 458.

<sup>17</sup> ПЛДР: XII в. М., 1980. С. 334.

<sup>18</sup> Иларион, митрополит. Слово о законе и благодати // Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 97—98.

<sup>19</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 923.

<sup>20</sup> Иларион, митрополит. Слово... С. 93.

ского, Рюрика Ростиславича, который имел «любовь несытну о зданьих»). Это понятно, так как «изучение памятников русского зодчества домонгольского периода (X—XIII вв.) и сопоставление этих памятников со сведениями письменных источников показывают, что постройка каменно-кирпичных зданий была в то время очень дорогостоящим предприятием, доступным лишь князьям и высшим церковным иерархам».<sup>21</sup>

Князь-строитель и построенная им церковь могли сравниться с царем Соломоном и святая святых: князь Андрей «уподобися царю Соломану, яко домъ Господу Богу и церковь преславно святыя Богородица Рожества посредь города камену создавъ в Боголюбомъ и удиви ю паче всихъ церквий; подобна тоѣ святая святых, юже бѣ Соломонъ царь премудрый создалъ...».<sup>22</sup> Таким сравнением конечно необыкновенно повышался престиж князя и значимость возводимой им постройки. Церковь св. Апостолов в Белгороде «в дивь удобрене, по приточнику, глаголящему: „вся добра возлюбленная моя, и порока нѣсть в тебе...“».<sup>23</sup> По свидетельству жития, Авраамий Смоленский украшал церковь «яко невесту красну же... иконами, и завесами, и свечами».<sup>24</sup> Здесь легко угадываются параллели с библейскими текстами, но дальнейшего развития они не получают.

Роль князя в строительстве храма не сводилась, видимо, только к финансированию. Так, «описывая построение собора (Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. — О. К.), летописец добавил фразу о том, что князь Святослав создал эту церковь „чюдну резаным каменем, а сам бе мастер“». Конечно, князь не сам руководил строительством храма, но, видимо, его роль была все же большей, чем роль обычного заказчика, весьма вероятно, что скульптурное убранство действительно было исполнено по личному указанию князя».<sup>25</sup>

Храмы на Руси выполняли и меморативную функцию. Храм — это памятник делам князя и ему самому, так как церковное здание очень часто становилось усыпальницей. О Боголюбском храме сказано, что князь Андрей «створи церковь сию в память собѣ».<sup>26</sup>

В построенной им самим церкви нашел последнее пристанище князь Святополк, которого «положиша въ церкви святаго Михаила, юже бѣ самъ создалъ».<sup>27</sup> В 1125 г. Мономах умер, находясь «на Лтъ, у милое церкве, юже созда потщаньем многым».<sup>28</sup>

В описаниях зданий неизменно присутствует интерес к тому, что и как сделано, т. е. к материально-технической стороне увиденного (в русских народных сказках мы находим тот же интерес к вещественной, материальной стороне дела. Описания очень красочны, живописны: корабль Василия Буслаевича имеет паруса полотняные, «бецевки шолковы», «кровать слоновых костей», обитая «дорогим сукном» и покрытая «белым бархатом»,<sup>29</sup> и т. д.). Утилитарная оценка архитектуры — существенный компонент в создании образа, без нее невозможно овеществление и конкретизация художественного восприятия памятника на ином уровне перцепции.

<sup>21</sup> Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. СПб., 1992. С. 20.

<sup>22</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 581.

<sup>23</sup> Там же. Стб. 706.

<sup>24</sup> ПЛДР: XIII в. М., 1981. С. 94 и др.; Древнерусские предания. М., 1982. С. 87.

<sup>25</sup> Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. С. 101.

<sup>26</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 581.

<sup>27</sup> Пвл. ч. 1. С. 196.

<sup>28</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 295; Летопись по Воскресенскому списку отмечает: «Престави же ся на Лтъ у любовныя ему церкви» (ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С. 26).

<sup>29</sup> Про Василия Буслаевича // Новгородские былины. М., 1978. С. 130.

Так, образ здания создавался путем подробного, можно сказать, восхищенного описания богатой утвари и интерьера. При этом неторопливая, торжественная речь рассказчика подчеркивала красоту и значимость описываемого объекта. Епископ Кирилл в Ростове «украши святую церковь святыя Богородица иконами многоцѣнными, ихже нѣсть мощи и сказати; и спред полы рекше пелены; причини же и кивота 2 многоцѣнна; и индитью многоцѣнну доспѣ; на святеи трапезѣ ссуди ж и рипидьи, ино много множество всяких узорочей; причини же двери церковныя прекрасны, яже наричуются Златыя, сущая на полуденьной странѣ, паче же наипаче внесе в святую церковь кресты честныя, многы мощи святыхъ в раках прекрасныхъ в заступленье и покровъ и утверженье граду Ростову, и христоролюбцю князю Василкови, и княгинѣ его, и сынови его Борису, и всем вѣроу приходящим въ святую церковь».<sup>30</sup> Красота и благолепие храма достойны удивления не только сами по себе, они служат свидетельством христоролюбия и щедрости князя. «Красота храма и богослужения имели неотразимую прелесть для наших предков. Потому-то они „вельми болезновали духом, зря подписанием неукрашену церковь“. Понятно, что всякое построение и украшение храма было важным событием жизни, в высшей степени занимало всех и каждого — от князя до простолюдина — и соединяло всех в чувстве радости и умиления. Ко дню освящения все спешили во вновь построенный и украшенный храм и испытывали высокое духовное наслаждение, „видяще превеликое создание церкви и многочисудную подпись воистину мнящесе яко на небеси стояти“».<sup>31</sup>

Ростовчане, например, приходили в соборную церковь Богородицы не только послушать епископа Кирилла, но и «хотяще видѣти украшенья... бысть убо украшенье ея чудно»,<sup>32</sup> а сама она «дивная» и «великая», «якоже не было николиже ни будет».<sup>33</sup> Церковь мучеников Бориса и Глеба в Новгороде «горазда бо бяше и лѣпа».<sup>34</sup> Дмитриевский собор во Владимире характеризуется так: «...чюдно велми, иже бѣ извну камень той около всея церкви рѣзан, и врѣхъ ея позлати».<sup>35</sup> О Софии Киевской митрополит Иларион написал: «...яже церкви дивна и славна всемъ округнимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнеемъ, отъ вѣстока до запада...».<sup>36</sup> Перекликается с этой характеристикой отзыв летописца о церкви Михаила Архангела в Смоленске: «...нѣсть в полунощной странѣ, и всимъ приходящимъ к ней дивитися изряднѣи красотѣ ея».<sup>37</sup> Церкви Апостолов в Белгороде посвящены следующие строки: «...высотю же и величествомъ и прочимъ украшениемъ всѣмъ в дивь удобренѣ...».<sup>38</sup> III Новгородская летопись отмечает, что возведенная каменная церковь св. Софии «вельми прекрасна и превелика».<sup>39</sup> Епископ Ефрем в Переяславле (Хмельницком) создал церковь Архангела Михаила «велику сущю и пристрою в нѣи велику створи, украсив ю всякою красотою».<sup>40</sup> Князь Даниил «созда» «церковь превелику во градѣ Холмѣ во имя пресвятыя

<sup>30</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 458.

<sup>31</sup> Хитров М. С. Святой благоверный... С. 42—44.

<sup>32</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 458.

<sup>33</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 512.

<sup>34</sup> ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. Стб. 57.

<sup>35</sup> ПСРЛ. Т. 7. С. 118.

<sup>36</sup> Древняя русская литература. Л., 1981. С. 31.

<sup>37</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 703—704.

<sup>38</sup> Там же. Стб. 706.

<sup>39</sup> ПСРЛ. Т. 3. Стб. 211.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 200.

приснодевыя Мария величествомъ, красотою не мене сущихъ древнихъ». <sup>41</sup> «Градъникъ» Миронег в Вышгороде в 1026 г. «възгради церкви велику»; <sup>42</sup> город же Владимир «величеством акы вѣнчемъ обложень». <sup>43</sup> Также и «славный градъ» Киев «величѣством, яко венцемъ обложилъ». <sup>44</sup>

«Высота» и «величество» — вот основные черты, выделяемые писателем в описании здания или городской панорамы в целом. Это наиболее известные признаки, позволявшие выделить объект из ряда ему подобных, однотипных. Высота была отличительной чертой сказочных теремов; с точки зрения высоты, величины оценивались и природные объекты. <sup>45</sup> Эти отличия, сразу бросавшиеся зрителю в глаза, позволяли охватить здание одним взглядом, не дробя образ на мелкие детали. «Яко един камень» — выразит позднее этот зрительный образ летописец. <sup>46</sup> Пристрастное отношение к «величеству» и «высоте» может быть связано со славянским «исконным представлением о красоте как просторе земном, а потом распространенном и на простор поднебесный». <sup>47</sup>

Останавливало взор и многоглавие храмов. Построенная в 989 г. первым новгородским епископом Иоахимом дубовая церковь св. Софии в Новгороде «имущи верховъ 13». <sup>48</sup> В 1185—1189 гг. Успенский собор во Владимире основательно перестраивается — завершение его становится многоглавым, что сразу же отмечается летописцем: «пристави к ней четыре верхи и позлати ю». <sup>49</sup>

Высоко ценились такие качества, как сила, крепость: «Князь же Андрей бѣ городъ Володимѣрь силу устроилъ, к нему же ворота золотая доспѣ, а другая серебрянъ учини» <sup>50</sup> (в былине о Волке Всеславьевиче «ворота у города железны, крюки-засовы все медные»; в другой былине о городе говорится, «что стоит он широкими рвами окопавшись, земляным валом огородившись»). <sup>51</sup> Золотые ворота были и в Киеве. Традиция эта шла из Византии. Но в этом видится не только преемственность столичных городов, свидетельство их значимости, но и отношение к золоту и серебру как носителям реальных эстетических ценностей, которое было распространено в древнем мире повсеместно. <sup>52</sup>

<sup>41</sup> Там же Стб 845

<sup>42</sup> Успенский сборник XII—XIII вв М, 1971 С 61

<sup>43</sup> ПСРЛ Т 2 Стб 923

<sup>44</sup> Иларион, митрополит Слово С 97

<sup>45</sup> Бычков В В Русская средневековая эстетика XI—XVII вв М, 1992 С 117, «русские люди искони связывали понятие о красоте здания с его высотой чем выше, тем красивее» (Красовский М В Очерк истории московского периода древнерусского церковного зодчества (от основания Москвы до конца перв четв XVIII в) М, 1911 С 118)

<sup>46</sup> ПСРЛ М, Л, 1949 Т 25 С 324

<sup>47</sup> Кузьмичев И К Лада, или Повесть о том, как родилась идея прекрасного и откуда русская красота стала есть Эстетика Киевской Руси М, 1990 С 98

<sup>48</sup> ПСРЛ Т 3 С 208

<sup>49</sup> ПСРЛ М, 1965 Т 30 С 77

<sup>50</sup> ПСРЛ Т 2 Стб 582 О традиции устройства Золотых ворот см Комеч А И Древнерусское зодчество конца X—нач XII в М, 1987 С 234

<sup>51</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым С 43, Липец Р С Древняя Русь и эпос М, 1969 С 45

<sup>52</sup> Кузьмичев И К Лада С 118, «Красивое, кроме того — это богатое в восхищении редкими вещами, и особенно редкими материалами, сказывался и эстетический вкус Люди Средневековья больше восхищались естественными свойствами природных материалов, чем достоинствами работы художника Анонимное произведение середины XII в „Чудеса Рима“ (Mirabilia Romae) в первую очередь рассказывает о золоте, серебре, слоновой кости, драгоценных камнях Общим местом в литературе, будь то исторические сочинения или романы, было описание или даже просто перечисление богатств Константинополя, представлявших большой соблазн для христиан В жесте „Паломничество Карла Великого“

С такой точки зрения становится ясным стремление строителей вызолотить архитектурные детали, насытить храм драгоценной утварью: красота еще не отделилась от богатства. Князь Андрей Боголюбский «украси» Успенский собор во Владимире «всими различными видами» «от золота и серебра и 5 вѣрховъ ея позолоти», и «комары позолоти, и поясъ златомъ устрои, каменемъ усвѣти, и столпъ позлати и изовну церкви и по комаромъ...».<sup>53</sup>

Церковь Рождества Богородицы в Боголюбове «удиви» «свѣтлостью же нѣ како зрѣти, зане вся церкви бяше золота».<sup>54</sup> Церковь в «некоемъ месте именемъ» Гай «предивна красотою сияющи».<sup>55</sup> В этих летописных записях красота тесно связывается не только с золотом (которое в иконописи символизировало свет), но и со «светлостью», светом. Это представление шло из языческой древности и было характерно для всего средневековья в целом.<sup>56</sup> Сами слова «красота», «красный» первоначально означали «светлый, яркий, блестящий, огненный» и находились в родстве со словами «крѣсь», «огонь».<sup>57</sup> Близость красоты и света находим и у митрополита Илариона в «Слове о Законе и Благодати»: «Виждь же и градъ величствомъ сияюще, виждь церкви цветущи, виждь христианство растуще, виждь град иконами святыихъ освещаемъ и блистающесе...».<sup>58</sup> Так немногими словами создается образ богатой световой насыщенности. В данном случае у митрополита Илариона — вольно или невольно — стыкуются представления о физическом свете и свете духовном, о красоте как свете и свете христианства, осиявшем Русскую землю.<sup>59</sup>

С древним представлением о красоте как добре, благе смыкается характеристика церкви святых Апостолов в Белгороде, которая «в дивь удобрѣнь».<sup>60</sup>

Еще одна особенность древнерусского восприятия — отношение к архитектуре как к живому, развивающемуся организму, подобному человеческому телу. Здание имеет «главу» и «шею» (барабан под главой), «пазухи» (паруса под барабаном), «плечи» (своды), «пояс» (срединное членение), над окнами, как над глазами, делали «бровки». Напольная стена псковского Крома носила название «перси», т. е. грудь города.

повествуется о том, что западных людей поражали прежде всего колокольни, орлы, „сверкающие мосты“. Во дворце они обращали внимание на столы и стулья из чистого золота, на богатую стенную роспись, на огромную залу, свод которой поддерживался столпом черногого серебра, окруженным сотней мраморных колонн, отделанных золотом. Красивым считалось разноцветное и блестящее, а чаще всего еще и богатое» (Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 315—316). В статье «„Злато и Сребро“ в эпоху „Слова о полку Игореве“» Т. И. Макарова пишет: «В эпосе всех народов золото — символ власти» (в кн.: «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 372). Может быть, поэтому золочение архитектурных деталей, драгоценная утварь и оклады, т. е. драгоценные металлы и камни, которые скапливали в своих сокровищницах земные владыки, считались единственно достойными Владыки Небесного — Иисуса Христа. См. также: Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973. С. 43—52.

<sup>53</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 582.

<sup>54</sup> Там же. Стб. 581.

<sup>55</sup> Там же. Стб. 908.

<sup>56</sup> Ж. Ле Гофф пишет: «Красота воспринималась как свет, который успокаивал и ободрял, являлся знаком благодетельства» (Ле Гофф Ж. Цивилизация... С. 313). В сказках нередким было обращение с добавлением «свет»: «свет-батюшка», например.

<sup>57</sup> Кузьмичев И. К. Лада... С. 111.

<sup>58</sup> Иларион, митрополит. Слово... С. 98.

<sup>59</sup> О свете как модификации прекрасного см. подробнее: Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. С. 123 и др.

<sup>60</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 706.

А. И. Комеч так пишет о первоначальном виде Софии Новгородской: «Первоначальный облик собора был несколько иным, более сложным по характеру. Стены оставались неоштукатуренными до середины XII века. Грубой каменной кладке розовая цемянка и гладкая затертость поверхности придавали удивительную живописность и вибрацию, растворявшие излишнюю массивность форм. Фаски вокруг камней, орнаментальная роспись под квадратную кладку и кладку с утопленным рядом (апсиды и барабаны малых глав), радиальная аккуратная кладка арочных проемов пронизывали зрительно движением единую литую оболочку здания. Они не выделяли в ней структурный костяк, а, наоборот, подчеркивали ее текучую природу, способность к непрерывному преодолению и огибанию. Живой ритм цветной оболочки здания снимал холодную отчужденность камня, вызывая удивительное ощущение ее ремесленной сотворенности, округлости, своеобразной очеловеченности».<sup>61</sup>

Об этом же свидетельствует и сам язык: «...глагол създати имел первоначальное конкретное значение „слепить из глины“... В одном из азбукоников XVII в. читаем: „Здание еже есть глинянь сосудъ или храмина“ (пример взят О. Н. Трубачевым из картотеки Словаря русского языка XI—XVII вв.); иначе говоря, слово „здание“ первоначально могло обозначать все слепленное из глины, начиная от посуды и кончая постройкой, домом...».<sup>62</sup>

Средневековый русский человек осмысливал здания — творение рук человеческих — как продолжение живой нерукотворной природы. Поэтому древнерусские зодчие и достигли таких высот в создании гармоничных природно-архитектурных ансамблей.

Знаменитый арабский путешественник и писатель X в. Абуль-Хасан-Али ибн-Хусейн (Аль-Масуди) в сочинении «Золотой луг» описывает языческие славянские постройки и при этом отмечает, что располагались они, как правило, на возвышенных местах среди живописной природы.<sup>63</sup> Так что древнерусские зодчие шли традиционным путем в сочетании архитектуры и природы. Храмы города Холма были построены в месте, которое было «красно и лѣсно на горѣ»,<sup>64</sup> в Холме же князь Даниил посадил «садъ красень».<sup>65</sup> Князь Георгий Всеволодович построил град Китеж на озере Светлояре, «бе бо место то велми прекрасно, и на другом же брезе езера того роща дубовая».<sup>66</sup>

Загородные дворцы князей часто называли «красными», т. е. красивыми, не только потому, что они были красиво построены, но и потому, что располагались в красивых местах. У князя Юрия под Киевом были Красные дворы, один из которых он сам назвал «Раем»;<sup>67</sup> князь Всеволод поставил в Выдубичах красный двор, а у князя Мстислава было место Гай «красно вѣдѣниемъ и устроено различными хоромы, церкви же бяше в немь предивна красотою сияюща».<sup>68</sup>

«Князья любили соединять в своих загородных жилищах все удобства для жизни, какие представляло то время: недаром они называли их „раем“,

<sup>61</sup> «Комеч А. И. Древнерусское зодчество... С. 249.

<sup>62</sup> Сведения взяты из работы: Горбаневский М. В., Дукельский В. Ю. По городам и весям «Золотого кольца». М., 1983. С. 131.

<sup>63</sup> См.: Кузьмичев И. К. Лада... С. 181.

<sup>64</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 842.

<sup>65</sup> Там же. Стб. 845.

<sup>66</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. С. 156.

<sup>67</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 489; ПВЛ. Ч. 2. С. 424.

<sup>68</sup> ПСРЛ. Т. 2. Стб. 908.

„красным селом“ и т. п. Княжеский терем, от которого теперь не осталось никаких следов, со множеством пестрых узорчатых украшений, с позолоченным гребнем и смотревшими в разные стороны коньками на его концах, с резными карнизами представлял весьма красивый вид. Внутри терема особенным убранством отличались сени, или столовая комната, где происходили пиршества. Полы устилались дорогими коврами, а стены расписывались. „Хорошо терема украшены“ — говорится в старинной песне.

На небе солнце — и в тереме солнце,  
 На небе месяц — и в тереме месяц,  
 На небе звезды — и в тереме звезды,  
 На небе зори — и в тереме зори,  
 Все в тереме по-небесному»<sup>69</sup>

Поражает настоящий космизм этого былинного описания — терем как будто впитывает в себя окружающее пространство и, не теряя своих материальных очертаний, растворяется в нем.

Красота терема сливается с красотой небесной. Здесь то же ощущение красоты как необъятного пространства, насыщенного светом, воздухом, цветом. «Издrevле храм и изба строились по образу Ноева ковчега — корабля спасения — и Вселенной. Три двери в храме, двускатная крыша в избе. Мир горний в красном углу. Солнце — очаг, матица — Млечный путь. Подобно древнему Ною, человек брал к себе в избу животных. ...се кораблец мой тонет, — взывает оставленный без дома, семьи».<sup>70</sup>

Красота как пространство лучше всего ощущается в описаниях городских панорам. Древнерусский писатель нечасто описывал городскую пейзаж в подробностях. Но если ему приходилось сталкиваться с такой задачей, он использовал прием, который можно назвать «нанизыванием», когда перечисляемые предметы словно нанизываются на невидимую нить. Вот, например, описание построек в Холме, пострадавших от пожара в 1259 г. Здесь в движении разворачивается панорама города: церковь св. Иоанна, «вежа», «сад красен», церковь святых «безмездников», «столп красен» с изваянным на нем каменным орлом. В описании церкви св. Иоанна, которая была «красная» и «лѣпая», ряд необычных деталей также словно нанизан на невидимую нить: «...зданье же еѣ сиче бысть: комары 4, с каждо угла преводѣ; и стоянье ихъ на четырехъ головахъ челоуецкихъ изваяно отъ нѣкоего хытрѣчь; окна 3 украшена стеклы Римьскими; входящи во олтарь стояста два столпа от цѣла камени; и на нею комара и выспрь же вѣрхъ украшенъ звѣздами златыми на лазурѣ; внутренни же еи помость бѣ слить от мѣди и от олова чиста, яко блестятися, яко зерчалу; двѣри же еи двоя украшены каменьемъ Галичкымъ бѣлымъ и зеленымъ Холмьскимъ, тесанымъ, узоры тѣ некимъ хытречѣмъ Авдѣемъ; прилѣпы от всѣхъ шаровъ и злата, напреди ихъ же бѣ издѣланъ Спасъ, а на полуношнихъ святой Иванъ, якоже всимъ зрящимъ дивитися бѣ; украси же иконы, еже принесе ис Кыева; каменьемъ драгымъ и бисеромъ златымъ...».<sup>71</sup> Этот прием нанизывания дает писателю возможность дотошно пересчитать конструктивные элементы (4 комары, 2 столпа), перечислить использованные материалы, детали интерьера, драгоценную утварь. Создается впечатление не только материальности,

<sup>69</sup> Хитров М. С. Святой благоверный С. 39—40

<sup>70</sup> Антонов М. Ф. Семья — малая церковь // Русский вестник М., 1991 11 сент № 21 С. 14

<sup>71</sup> ПСРЛ Т. 2 Стб. 843—844 О возможности реконструкции перекрытий церкви Иоанна Златоуста в Холме и соотнесения ее с определенной архитектурной школой по летописным описаниям см. Иоаннисян О. М. Основные этапы развития галицкого зодчества // Древнерусское искусство М., 1988 С. 54—56



добротности здания, но и его красоты. Пространное описание памятника рождает ощущение длительного восприятия здания — во времени и пространстве, словно летописец неспешно проводит читателя по храму, обращая его внимание на наиболее интересные детали. Общая оценка — церковь «красная» и «лѣпая» — есть сумма этих многих впечатлений. Отличается это описание и цветоносностью: цветные витражи («стеклы Римские»), золотые звезды на лазури, разноцветные металлы (медь, олово, золото), драгоценные камни и золотой бисер, белый галицкий камень и холмский зеленый, «прилепы» всех цветов. Такой вот богатой цветовой палитрой пользуется писатель для воссоздания образа прекрасного храма. Традиция многоцветного украшения храма шла из древности. В уже упоминавшемся трактате Масуди «Золотой луг» есть такое описание храма славянских язычников: «Еще другое здание имели они на горе, окруженное морским рукавом; оно было построено из красного коралла и зеленого смарагда. В его середине находился большой купол, под которым находился идол, коего члены сделаны из драгоценных камней...».<sup>72</sup>

Описание церкви св. Иоанна — достаточно упорядоченное описание, отражающее реальное соотношение архитектуры, скульптуры, иконописи, предметов декоративно-прикладного искусства, учитывающее и цветовые соотношения. Хотя за конкретностью живого восприятия общий облик здания теряется, это не простая фиксация объекта, но полноценный для своего времени образ прекрасного здания, данный через эмоциональное переживание человека.

Необычное сравнение употребляет летописец в отношении высокой башни («вежа высока»), которая «создана же сама древомъ тесанымъ и убѣлена яко сыръ, святящися на всеи стороны...».<sup>73</sup> Белая, как сыр, башня, видная со всех сторон, легко вписывается в окружающий ландшафт, становясь архитектурной доминантой.

Подведем итоги. Итак, описание памятников архитектуры в древнерусской литературе характеризуется следующими чертами:

— Средневековый русский писатель воспринимал сооружение в нескольких аспектах: историческом, идейном, техническом и эстетическом.

— Богословская трактовка храмовой архитектуры (храм — Дом Божий, которому следует поклоняться, и т. д., т. е. то, что будет четко сформулировано, например, у Иосифа Волоцкого) и символическое толкование архитектурных деталей развития не получили. На то были особые причины. Византийское учение об образе и храме было глубоко усвоено и органично вошло в духовный опыт Древней Руси. Однако становление собственного духовного опыта в первые века после принятия христианства лишь начиналось и было направлено на решение иных проблем (например, для древнерусской духовности актуальной становится тема христианской любви, внедрение заповедей любви в повседневную жизнь. Поэтому такое развитие получает житийная литература, где опыт жизни по этим заповедям предстал во всей конкретности).

— Пространность характеристик памятника архитектуры варьируется от краткой констатации факта его существования до достаточно подробного описания, т. е. от утилитарной оценки до художественного образа.

— Краткая запись о строительстве здания передавала его внешний облик в самом общем виде. Это, скорее, протокольная фиксация, не включающая

<sup>72</sup> Кузьмичев И. К. Лада. С. 182

<sup>73</sup> ПСРЛ. I. 2. Стб. 843—844

в себя художественные критерии и не учитывающая индивидуальные особенности здания. Здесь дается понятие о церкви или ином сооружении, полученное путем выделения наиболее существенных черт, которые, в принципе, могли быть приложены к другому зданию того же типа.

Такой прием литературного абстрагирования имел свои истоки. Так, в эпоху средних веков в искусстве важны были «отношения не между визуальными воспринимаемыми формами, а между некими значениями, которыми наделялись материальные структуры». Важна была поэтому идеальная модель, а не конкретные формы. «Отступления от идеальной формы, вызванные условиями преходящего бытия, попросту игнорировались».<sup>74</sup>

— Неизменно привлекает внимание писателя материально-техническая сторона строительства (как и из чего сделано, указание на некоторые конструктивные детали), что было характерно для средневекового восприятия в целом.

— Эстетическая оценка сооружения чаще всего сводилась к утверждению того, что здание красиво. Древнерусский книжник «использовал определенные словесные формулы для передачи своего эмоционального состояния, которые были достаточны для средневекового читателя и говорили ему значительно больше (в силу устойчивости ассоциаций), чем человеку нашего времени».<sup>75</sup> Феномен красоты не анализируется, но эмоционально переживается — приходящие к церкви «дивятся» ее красоте, у них не хватает слов, чтобы выразить свое восхищение, для них нет ничего прекраснее этого храма во всем «полунощии земнеем». О сильном эмоциональном переживании увиденного говорят и употреблявшиеся слова и выражения: глаголы «удивлять», «восхищать», «дивиться»; эпитеты «горазда», «лепа», «чудна», «дивна», «прекрасна», «вельми прекрасна», «чудно вельми», «славна»; выражения «якоже не было николиже не будет», «несть мощи и сказати», «в див удобрена» (здесь понятие красоты тесно связано с понятием добра, что вообще характерно для древнерусского сознания).

Иногда писатель отмечает то, чем привлекательно здание (архитектурные детали и предметы декоративно-прикладного искусства). Но и в этом случае он не описывает их подробно, а скорее перечисляет, как в описи, хотя и здесь интонации восхищения явственно ощутимы. Однако это восхищение мастеровитостью ремесленника при молчаливо подразумеваемом высшем авторе и источнике всякой красоты — Творце.<sup>76</sup>

Красота и богатство тесно связаны в восприятии объекта. От количества драгоценной утвари зависит во многом красота интерьера, ибо ценятся в первую очередь естественные свойства материала, а уж потом произведение искусства как таковое.

— Экстерьер здания воссоздавался несколькими техническими деталями (размеры, количество глав, материал, наличие декора). Образ же здания возникал из описания внутреннего убранства и через зрительскую оценку объекта и создавался стилем повествования и приемами описания. Поэтому реальный облик здания может быть реконструирован лишь в самых общих чертах.

— Строительная терминология носила образный характер и свидетельствовала, что в сознании древнерусского человека архитектура выступала в тесной связи с природой.

<sup>74</sup> Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. С. 25—26.

<sup>75</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. С. 121.

<sup>76</sup> Об отношении средневекового ремесленника к изготавливаемой им вещи см. подробнее: Харитонович Д. Э. Средневековый мастер и его представление о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 24—39.

О. Ю. КЛАУТОВА

## Западноевропейское искусство глазами русских путешественников XV—XVII вв.

С середины XV в. русские люди — купцы, дипломаты, путешественники — все чаще появляются в Западной Европе. В соответствии с целью путешествия составляются отчеты и путевые заметки: статейные списки, хождения, летописные известия о Западной Европе, путевые дневники.<sup>1</sup>

Общее, что объединяет все эти разные по жанру и времени создания произведения, — это то, что они содержат не только политические, экономические, географические и т. п. сведения о чужих землях, но и фиксируют зрительный опыт. Попадая в иные страны, человек невольно становится зрителем, наблюдателем непривычной жизни, культуры, быта и т. д. Но смотреть и видеть, видеть и воплощать увиденное в слове — не одно и то же. Эти процессы зависят от культурно-религиозной установки эпохи, эстетических вкусов, личного опыта человека, его знакомства с сочинениями географического содержания и трудами предшественников, выбранного им для своего повествования литературного жанра.

Избранный нами отрезок времени — три столетия — и произведения нескольких жанров дают возможность рассмотреть все эти аспекты в движении и выявить связанные с ними изменения в восприятии западноевропейского искусства.

Самостоятельно этот вопрос в отечественной историографии не ставился, хотя отдельные его стороны затрагивались во многих работах:<sup>2</sup> не раз

<sup>1</sup> В настоящей статье использованы тексты, опубликованные в следующих изданиях: Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1851. Т. 1; СПб., 1871. Т. 10 (далее: ПДСДР); Рус. старина. 1879. Т. 25; Рус. архив. М., 1888. Т. 1—2; Древняя российская вивлиофика. 2-е изд. СПб., 1788. Ч. 4 (далее: ДРВ); Путешествия русских послов: Статейные списки. М.; Л., 1954.

<sup>2</sup> Алексеев М. П. Англия и англичане в памятниках московской письменности // Учен. зап. ЛГУ. Л., 1947. Сер. ист. наук. Вып. 15. С. 43—109; Прокофьев Н. И. «Хождение» как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. пед. ин-та им. В. И. Ленина. Вып. 288. Вопросы русской литературы М., 1968. С. 3—24; Казакова Н. А. 1) Хождение на Флорентийский собор // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. 25. С. 60—72; 2) Западная Европа в русской письменности XV—XVI вв. Л., 1980; 3) Статейные списки русских послов в Италии как памятник литературы путешествий (середина XVII в.) // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 268—288; Алпатов М. А. 1) Русская историческая мысль и Западная Европа XV—XVII вв. М., 1973; 2) Русская историческая мысль и Западная Европа XVII—первой четверти XVIII вв. М., 1976, и др.

писалось о критериях отбора материала, о характере оценок увиденных произведений искусства и т. д. Однако наблюдения эти разрозненны и не дают представления о единой линии развития художественного восприятия в Древней Руси. Это, вероятно, связано с тем, что книжники Древней Руси почти не касались популярной у теоретиков искусства Западной Европы XV—XVII вв. проблемы зрителя и зрительного восприятия. Для Древней Руси были характерны «эстетика умозрения» (насколько вообще можно говорить о средневековой эстетике)<sup>3</sup> и средневековое рассматривание вещи «прежде всего в том аспекте, который улавливается „созерцанием“, а не чистым „усматриванием“».<sup>4</sup>

Созерцание же «есть акт зрительной (и умозрительной) связи разных миров»:<sup>5</sup> так созерцал древнерусский паломник святыни Востока. В хождениях во Святую землю крепла вера; целью же путешествий в Западную Европу было укрепление политических, экономических и культурных связей.

В такой ситуации закономерно предположить, что человек, воспитанный в традициях «умозрительной эстетики», увидит лишь то, во что верит и что знает, хотя он, разумеется, «способен зрительно зафиксировать гораздо больше того, что навязано ему культурным регламентом, но это остается за пределами осознания и как бы не включается в актуальную модель действительности».<sup>6</sup> Иными словами, как это точно сформулировал русский посол во Флоренции В. Лихачев: «...а иного описать не уметь: потому, кто чего не видел, тому и в ум не придет».<sup>7</sup> Конечно, непривычные культурные формы воспринимались «сквозь» систему «своих» культурных категорий, и неизбежно требовался адаптационный период для изменения зрительной установки.

На практике этот период обычно не занимал много времени: зрительная установка оказывалась достаточно гибкой, и даже конфессиональные различия не влияли на характер восприятия (православие никогда не было столь агрессивным и нетерпимым, как папский католицизм).

Доказательство тому — описание Авраамием Суздальским представления «Благовещения», состоявшегося 25 марта 1439 г. в церкви Сантиссима Аннунциата во Флоренции, где тогда проходил Феррарско-Флорентийский собор (который, кстати, усилил недоверчивое отношение Древней Руси к католической церкви).<sup>8</sup> И. Е. Данилова<sup>9</sup> интерпретирует этот интереснейший текст в аспекте изучения психологии зрительского восприятия. В начале своего повествования Авраамий подробно описывает созданную Брунеллески сценическую конструкцию и актеров, исполняющих роли новозаветных персонажей. Однако постепенно необычное для древнерусского человека зрелище захватывает Авраамия, и «разыгранное в храме представление из зрелища превращается для Авраамия в таинство, или, пользуясь противопоставлением самого Авраамия, — из „хитрого делания“ — в „чюдное видение“».<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Аверинцев С. С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. М., 1975. С. 373.

<sup>4</sup> О возможности изучения средневековой эстетики см. указанную статью С. С. Аверинцева.

<sup>5</sup> Раппопорт А. Г. Пространство театра и пространство города в Европе XVI—XVII вв. // Театральное пространство. М., 1979. С. 203—204.

<sup>6</sup> Даниэль С. М. Искусство видеть. Л., 1990. С. 61.

<sup>7</sup> Статейный список посольства дворянина и Боровского наместника В. Лихачева во Флоренцию в 7167 (1659) годе // ДРВ. С. 353.

<sup>8</sup> Лихачев Д. С. Великий путь. М., 1987. С. 120.

<sup>9</sup> Данилова И. Е. Праздник Благовещения в церкви Сантиссима Аннунциата во Флоренции (1439) глазами Авраамия Суздальского // Театральное пространство. М., 1979. С. 156—176.

<sup>10</sup> Там же. С. 165.

Как предполагает И. Е. Данилова, Авраамий был далеко не одинок в своей непосредственности, но «голоса этих простых, неискушенных зрителей до нас не дошли и поэтому описание Авраамия приобретает значение документа, важного для изучения психологии зрительного восприятия не только русского, но итальянского кватроченто».<sup>11</sup>

Сам Авраамий так закончил свое описание: «Елико можах, толико и написах, но не могу бо такового хитраго видея в забытии положить, но поминовения ради и написах, занеже бо чудно есть видение се и несказанно».<sup>12</sup> Такова оказалась зрелищность и сила сценического искусства, что смогла победить характерное для русского православия недоверие к «власти воображения».<sup>13</sup>

Подробное описание путешествия в Италию оставил Неизвестный Суздалец из свиты того же Авраамия Суздальского. Автор «Хождения во Флоренцию» довольно точно передал «новый для него облик западных городов с их каменными зданиями, черепичными кровлями, фонтанами. Привлекли его внимание выдающиеся памятники архитектуры и живописи, как церковь Санта Мария дель Фьоре во Флоренции, собор св. Марка в Венеции, храм в Аугсбурге с фресками, изображающими римских, немецких, венгерских королей».<sup>14</sup> Виденное тут же включалось в зрительный опыт, создавая новые визуальные шаблоны: аналогичные явления не описывались, а лишь отмечалось сходство: «яко же в предписанных градах».

Вот как, например, описывает он панораму города Брауншвейга: «И тот град величеством вышши тех градов прежних, и полаты в нем видети чудны, верхи их устроены; а покровение их велми подобно удивлению: есть бо крыто дъсками синей камени хитро и хороше, яко и лемешем, и утверживано гвоздиемъ, яко не мощно рушится во много лет. И еще суть реки великы приведены по всему граду тому, береги их и дна морованы камением; а иные воды в столпы приведены якоже и в предписанных градах. И все здание града того видети твердо есть и подивитися о сем».<sup>15</sup>

Восхищение непривычным обликом и красотой западных городов сочетается у Суздальца с интересом к практической стороне дела, и, где возможно, он пытается объяснить, как и что сделано, привлекая для наглядности отечественный опыт: он, например, сравнивает покрытие черепицей с распространенным на Руси покрытием лемехом, т. е. осиновыми дощечками особой формы, которыми покрывались купола церквей и крыши зданий.

Привлекло его внимание, как и многих других русских людей, позже побывавших в Италии, островное положение Венеции, ее величина и красота: «А той град стоит на мори, а суха пути к нему нет, а от берега 13 миль стоит в море. Среди его проходят корабли и катарги, а по всем улицам воды, ездят в барках. Но велми град той велик и полаты в нем чудны, а иные позлачены».<sup>16</sup>

Описывая виденные им в разных городах скульптурные группы (фонтаны, часы с фигурным устройством в Ферраре, восковую скульптуру),<sup>17</sup> Неизвестный Суздалец, человек, воспитанный в традициях символического

<sup>11</sup> Там же С 167

<sup>12</sup> Хождение Авраамия Суздальского // Книга хожений М, 1984 С 161

<sup>13</sup> Зеньковский В В История русской философии Л, 1991 Т 1, ч 1 С 40—41

<sup>14</sup> Казакова Н А Западная Европа С 45

<sup>15</sup> Хожение на Флорентийский собор Неизвестного Суздальца // Книга хожений М, 1984 С 141

<sup>16</sup> Там же С 147

<sup>17</sup> Там же С 141, 143, 145, 148

искусства, критерием оценки выбирает соответствие реальности, следование натуре — «яко живи». «И среди града того суть столпы устроены, в меди и позлащены, велми чудно, трею сажень и выше; и у тех столпов у коегождо люди приряжены около тою же медию; и истекают из тех людей изо всех воды сладки и студены: у единого из уст, а у инаго из уха, а у другога из ока, а у инаго из локти, а у инаго из ноздрию, истекают же велми прудко, яко из бочек; те бо люди видети просте, яко живи суть, и те бо люди напояют весь град тои и скот; и все приведение вод тех велми хитро, истекание и несказанно».<sup>18</sup>

Возможным оказывается изображение «как живых» даже сил бесплотных — ангелов.<sup>19</sup> Авраамий Суздальский во Флоренции в церкви Вознесения видел изображение серафимов и херувимов: «И по всему венцу тому изнаписаны суть херовимы и серафим, яко же живы».<sup>20</sup>

Реалистичность изображения трудно не заметить и самому неискушенному зрителю, что подтверждают приведенные примеры, поэтому вряд ли есть основание считать, что внимание к передаче «средствами изобразительного языка реального, конкретного мира» появляется на Руси лишь в XVII в.<sup>21</sup> Примечательно другое: эстетические критерии Древней Руси и Западной Европы не всегда совпадают, но русские люди оценивали виденные ими культурные явления, интуитивно отталкиваясь от тех оценок, по которым данная культура судила себя сама (зрелищность, стремление к максимальному реализму, характерное для эпохи Возрождения). Правда, многие явления не имели аналогий в древнерусской действительности, поэтому русскому человеку не всегда хватало соответствующих понятий для передачи своих впечатлений. Например, отсутствие аналогичных деталей в древнерусском зодчестве и соответствующих им терминов создавали известные трудности в описании западноевропейской архитектуры. Вот описание собора св. Марка в Венеции из «Хождения на Флорентийский собор»: «Есть в граде том църковь камена святой Марко Еуангелист, и столпы в ней морованы, имущи мрамор всяк цветом; а иконы в ней чудны, гречин писал мусию, и до верху видети велми чудно; а внутри резаны святые на мраморе велми хитро; а сама велика църковь. А над предними дверми изнутри поставлены 4 кони медяны, позлащены, велики, видети яко живи, и повешены два змия великы убиты».<sup>22</sup> Подмечена в этом описании богатая отделка интерьеров цветным мрамором, исполненной византийскими мастерами мозаикой, скульптурными изображениями святых, причем отмечено их мастерское исполнение («велми хитро»). Красота и величина церковного здания восхищают, но выделяются прежде всего те детали, которые связаны с культом (иконы, скульптурные изображения святых), те, конструктивное назначение которых известно («столпы»), и те, которые останавливают взгляд своей необычностью (знаменитая квадрига коней над главным порталом — кони «яко живи» и «два змия»). Конфессиональные соображения в отборе зрительных впечатлений роли не играют (хотя церковное здание с его развитой символикой и могло рассматриваться на Руси как ма-

<sup>18</sup> Там же. С. 141. Описание фонтанов г. Люнеберга, известного города Ганзейского союза, интересно своей детальностью. Отмечено и практическое значение фонтанов — «те бо люди напояют весь град тои и скот».

<sup>19</sup> Хождение на Флорентийский собор... С. 143.

<sup>20</sup> Хождение Авраамия Суздальского. С. 158.

<sup>21</sup> Мордвинова С. Б. Историко-художественные предпосылки возникновения и развития портрета // От Средневековья к Новому времени: Материалы и исследования по русскому искусству XVIII—первой половины XIX вв. М., 1984. С. 23.

<sup>22</sup> Цит. по: Казакова Н. А. Хождение на Флорентийский собор. С. 69.

териализованный в камне «Символ веры»). Описание фиксирует живой непосредственный процесс восприятия с присущим ему преобладанием конкретного над обобщенным. Взгляд скользит по отдельным элементам, как бы ритмично нанизывая их один на другой. Однако соединение это механическое, без учета реальных взаимоотношений деталей в целом произведении. Поэтому описание не создает целостного, обобщенного представления о конкретном памятнике. И все же это описание — не простая фиксация объекта, а полноценный для своего времени образ, данный через эмоциональное восприятие человека.

Но если жанр хождений подразумевал описание увиденного в чужих странах, то требования других жанров накладывали гораздо более жесткие ограничения на отбор фиксируемого материала. Вероятно, поэтому во внешне в Софийскую II летопись (восходящую к своду 1518 г.)<sup>23</sup> под 1475 г.<sup>24</sup> рассказе Семена Толбузина о посольстве в Венецию летописец и рассказчик сочли достаточным лишь упомянуть о своеобразном островном положении Венеции, о ее главной архитектурной достопримечательности — соборе св. Марка. Можно предположить, что подобная сдержанность диктовалась желанием сконцентрировать внимание на официальной стороне посольства.

Эта черта наиболее ярко проявилась в статейных списках — отчетах русских послов о выполнении данных им дипломатических поручений. «Непосредственной целью этих списков являлось рассказать о дипломатических переговорах, о выполнении поставленной перед послами задачи; они вовсе не должны были являться путевыми дневниками, содержать в себе субъективные впечатления и записи о пережитом; последнее допускалось лишь в ограниченных пределах и всегда с тонким учетом пригодности подобных данных для общей оценки личного поведения послов с точки зрения официальных московских правительственных кругов».<sup>25</sup>

Поэтому красноречивые в передаче подробностей дороги (туда и обратно), своего пребывания за границей, хода переговоров, тонкостей этикета и церемоний, знаков уважения, оказанных посланникам русского государя, русские послы становились более чем сдержанны в описании непривычного уклада повседневной жизни, иной культуры. В силу вступали законы «делового» жанра, и культурная информация сводилась к кратким замечаниям, передававшим в очень обобщенном виде внешний облик западных городов или отдельных памятников, причем описание не было эмоционально и не включало в себя художественные критерии: «А город Скарбар не велик камен; стоит у моря на берегу; а посад за городом не велик же; а в городе один воевоцкий двор. А город Хуль камен и домов в нем много; а дома все камни; а стоит у губы морские».<sup>26</sup> Это описание — простая констатация факта существования ряда объектов, их протокольная фиксация без учета их архитектурной и градостроительной специфики. Здесь дана идея города,<sup>27</sup> понятие о городе, полученное путем выделения наиболее существенных черт, которые, в принципе, могли быть приложены к любому

<sup>23</sup> Хорошкевич Л. Данные русских летописей об Аристотеле Фиорованти // ВИ. 1979. № 2. С. 201.

<sup>24</sup> Казакова Н. А. Западная Европа... С. 120—121; ПСРЛ. СПб., 1910—1914. Т. 20. С. 301.

<sup>25</sup> Алексеев М. П. Англия и англичане... С. 47—48.

<sup>26</sup> Путешествия русских послов. С. 105.

<sup>27</sup> Д. С. Лихачев отмечает, что «стремление к художественному абстрагированию проходит через всю средневековую русскую литературу» (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 102).

другому городу. Это архитектурная декорация, весьма условная, не отвлекающая внимания от разворачивающихся на ее фоне действий (подобная схематическому изображению архитектуры в иконописи).

Здесь нет единой точки зрения — она множится, как в иконе, в которой для каждого предмета выбиралась своя точка зрения, позволяющая выделить в нем самое главное. По такому описанию воссоздать реальный облик английских городов Скарборо и Гулля в XVI в. было затруднительно.

С современной точки зрения перед нами пример как бы доэстетического восприятия, не вызывающего у читателя эмоционального отклика. Но если художественно-эстетический аспект увиденного не очень волновал (или, вернее, не отразился в списках) русских послов, зато аспект практический, утилитарный присутствовал в их оценках всегда, что было характерно для средневекового восприятия в целом: материалы, размеры, цвет, назначение предмета, если оно было известно, всегда указывались: «А город Рига камен, а круг его вал земляной с бои, а стрелни каменные, а круг валу приведена вода из озера»,<sup>28</sup> «да был есми в городе цесарском любимом его, где сам часто гуляет; и в нем полаты на подклетах, а под палатами погребы, где на зиму ставят розные цветы; да в нем колодезей с 50 возведены, а разгорожен на четверо, а в них устроенье великое и печати розные розных земель; виноград и лимоны и гвоздика и всякие зелья тут растут, и переходы по огороду поземные и чердаки, а кругом огорода стена камня».<sup>29</sup>

«А город Венеция стоит не на море, на мели, на островах в разных местах, а до большого моря от города Венеции до берегу версты с две; а возливается под город морская вода и отливается назад в море, в день и в ночь по шти часов: шесть часов вода убывает, а шесть прибывает...; а винограды и сады всякие по монастырем и по городу во многих местах; а меж домов улицы речки, а иные воды перекопные; а река большая скрозь посаду прошла и пала в море в том устье, где к Венеции ворота морские под Венецию приходят».<sup>30</sup> Неповторимый облик Венеции будто бы проходит мимо внимания автора, занятого лишь географическим положением и климатическими условиями города. Поэтому описание скорее напоминает по своему характеру деловую опись.

Но утилитарная оценка — это материальный уровень организации художественного образа, на котором происходит его овеществление и конкретизация, без чего невозможен переход к более высоким уровням художественного восприятия. Этот переход обозначился в самом начале XVII в. в связи с «культурной переориентацией России»<sup>31</sup> на западноевропейские страны. В соответствии с новыми интересами степень детализации и конкретизации описаний значительно возрастает.

Вот, например, описание панорамы Лондона в статейном списке посольства Г. И. Микулина и И. Зиновьева в Англию в 1600—1601 гг.: «А город Лунда Вышегород камен, не велик, стоит на высоком месте, и около его воды обводные. А большой город, стена камня ж, стоит на ровном месте около его версты с четыре и больши; а через реку Темзь меж посадов

<sup>28</sup> ПДСДР. Т. 1. Стб. 863.

<sup>29</sup> Там же. Стб. 953—954. Речь идет о резиденции Рудольфа II Германского Габсбурга в Праге. Русский посол посетил зимний сад с оранжереями и осмотрел хранившуюся во дворце коллекцию печатей.

<sup>30</sup> ПДСДР. Т. 1. Стб. 876.

<sup>31</sup> Панченко А. М. Литература первой половины XVII в. // История русской литературы X—XVII вв. М., 1980. С. 336.



мост камен, а на мосту устроены дома каменные и лавки, и торг великой устроен со всякими товарами».<sup>32</sup>

Сравним это описание с описанием Флоренции из «Хождения на Флорентийский собор» 1439 г., в котором дается сходная панорама города, реки, моста с домами и лавками: «Той же славный град Флоренза велик зело, и такова не обретохом во предписанных градах: божницы в нем красны зело и велици, и полаты в нем устроены белым камнем, велми высоки и хитры. И посреди града того течет река велика и быстра велми, изменем Рна; и устроен на реце той мост камен, широк велми, и с обе страны моста устроены полаты».<sup>33</sup>

Различия налицо и достаточно наглядны: автор «Хождения» дал выразительный и эмоционально насыщенный образ города, описание же лондонской панорамы по-прежнему эмоционально не переживается и не оценивается: для дипломатического отчета это не самое главное.

Но уже во второй половине XVII в. картина начинается меняться: в статейных списках стремительно возрастает интерес к усвоению иноземного опыта.<sup>34</sup> «Многое из того, что задумывалось на Москве: заведение новых красивых садов, устройство театра, заведение органной музыки или европейской обстановки, открытие больниц, мощение каменных мостовых, устройство фонарного освещения и т. д. — все это сказалось в особенно пристальном внимании к этим сторонам иноземного быта».<sup>35</sup>

С изменением запросов времени меняется и форма статейных списков: в них все больше проникают жизненные впечатления от увиденного и услышанного, объем чисто культурной информации возрастает. В статейном списке П. И. Потемкина зафиксировано впечатление от Франции XVII в.: «...и те места безмерно жилы, города великие, и многолюдные и крепкие, и пехоты в городе много ж, и сел великих и деревень много, и людно безмерно обычаем; по селам и по деревням дома ковалерские каменные великие, и всякое строенье в селах и деревнях каменное...».<sup>36</sup>

Упомянуты П. И. Потемкиным убранство интерьеров и предметы декоративно-прикладного искусства: «...судов золотых и серебряных и хрустальных и каменных розными обрасцы, и рукоев и лоханей великих, и поддонов серебряных великих же на чом при короле овощи ставят, и паникидил великих хрустальных много ж; в полатах строенье многое по их извычаю».<sup>37</sup> Предметам утвари «везло» на описания: на них всегда обращали внимание и их всегда показывали гостям, так как чаще всего это изделия из драгоценных металлов и камней, т. е. материальное, весомое

<sup>32</sup> Путешествия русских послов. С. 162. «Вышегородом» русские дипломаты называли Тауэр, расположенный в центре Лондона. Бывший когда-то цитаделью Лондона, Тауэр уже во времена Микулина был в первую очередь тюрьмой для государственных преступников. Под «большим городом» следует подразумевать, по-видимому, Сити — центральную часть Лондона, расположенную на северном берегу Темзы. Сити соединялся с южной частью Лондона большим мостом через Темзу, построенным еще в XIII в., на котором располагались дома и лавки.

<sup>33</sup> Цит. по: Казакова Н. А. Хождение на Флорентийский собор. С. 67—68.

<sup>34</sup> До этого иностранный опыт воспринимался благожелательно, но очень осторожно, о чем свидетельствует работа на Руси итальянских мастеров во второй половине XV—середине XVI в., вынужденных строго следовать художественным запросам заказчиков. Так, «ренессансность» Успенского собора Московского Кремля выразилась лишь в строгой регулярности плана и некоторых технических приемах строительства и т. д.

<sup>35</sup> Путешествия русских послов. С. 332. Посетивший в середине XVII в. Россию Адам Олеарий, вслед за своими предшественниками, отмечает доброжелательное отношение русских к иностранцам, к их культуре, что они охотно усваивали то, что им казалось необходимым (Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 13—14).

<sup>36</sup> Путешествия русских послов. С. 315.

<sup>37</sup> Там же.

свидетельство богатства их владельцев (страны или частного лица), и это всегда предметы обихода, того, что сопровождает повседневную жизнь человека. К тому же они менее всего были связаны с идеологией.

Однако окончательное изменение формы статейных списков произошло в середине XVII в. Первый образец этого изменения — «Роспись, в которых месяцах и числах, по указу Великого Государя, Царя и Великого Князя Алексея Михайловича, всеа Великая, и Малая, и Белая России самодержца, Его Царского Величества, посланники, столник И. И. Чемоданов, да дьяк Алексей Посников, на его государя службу, в Винецею, от Архангельска города на кораблях пошли и морем шли, и которому городу к корабельной пристани пришли, и какими месты от города до города шли, и что в котором государстве городов и всякого строения видели», поскольку материалы посольства Чемоданова и Посникова в Венецию в 1656—1657 гг. содержат отдельную от статейного списка «Роспись дороге», что делает эти материалы «особенно ценным источником сведений о западноевропейских странах. Пожалуй, немного можно назвать русских посольств в Западной Европе, материалы которых содержали бы такое обилие впечатлений о городах, достопримечательностях, особенностях пути».<sup>38</sup> Вот панорама Венеции в восприятии русских людей второй половины XVII в., аналогичная уже привоdivшимся панорамам Лондона и Флоренции, т. е. панорама города с мостом и лавками в нем: «В Винеце же сделан мост каменный великой, а на нем устроены лавки многие, крыты свинцом, и сидят в них со всякими товары... И под тот мост ходят невеликие корабли и большие барки. А иных мелких мостов по улицам добре много, и под те мосты ездят в гундулах».<sup>39</sup> В Ливорно привлекла внимание посланников скульптурная группа, изображающая великого герцога тосканского Фердинанда I Медичи: «...поставлен каменной столп четвероуголен, в белом камени, а на том столпе сделан из белово же камени князь Флоренской с палашем, и подле его, в ногах у него, лежит саадак; да у того же столба прикованы за руки турских 4 человека разбойников великих, сажены по 2, вылиты, из меди зеленой».<sup>40</sup>

О статуе императора Августа в Аугсбурге записано: «А для славы в городе на площади, на каменном столпу, вылито парсуна Август кесарь медной, сидит на грифе, а у него в руках палица».<sup>41</sup> Показательно употребление в данном случае термина «парсуна», который, как известно, обозначал на Руси раннюю форму реалистического портрета.

По образцу посольских материалов Чемоданова—Посникова материалы посольства во Флоренцию в 1659 г. во главе с наместником боровским В. Б. Лихачевым и дьяком И. Фоминым разделены на две части и содержат немало интересных заметок об устройстве садов, зверинцев, органов, а театральным представлениям посвящена отдельная глава «О комидиях». Так передает свое впечатление от увиденного им спектакля русский посол:

<sup>38</sup> Казакова Н. А. Статейные списки русских послов... С. 278. Впервые отдельно маршрут послов был описан в «Росписи дороге», находящейся в конце статейного списка И. Шевригина, посетившего Западную Европу в 1580—1581 гг. (Казакова Н. А. Западная Европа... С. 192).

<sup>39</sup> ПДСДР. Т. 10. Стб. 1166.

<sup>40</sup> Там же. Стб. 1156. Памятник великому герцогу тосканскому Фердинанду I Медичи, известный под названием «Четыре Мавра» (I quattro mori), — статуя из белого мрамора на постаменте (скульптор Джованни Бандини дель Опера) и четыре бронзовые фигуры турок, прикованных цепями к постаменту (скульптор Пьетро Такка).

<sup>41</sup> ПДСДР. Т. 10. Стб. 1169. Город Аугсбург вырос из основанной в 15 г. до н. э. римской колонии Augusta vindelicorum. Статуя императора Августа с орлом, которого русские послы ошибочно называли грифом.

«„Да спускался с неба на облаке сед человек, в корете, да противу его в другой корете прекрасная девица, а аргамачки (кони. — О. К.) под коретами как быть живы, — ногами подрягивают“... Батальная сцена совершенно покорила членов посольства: „А в иной перемене объявилось человек с 50 в латах, и почали саблями и шпагами рубится и из пищалей стреляти, и человека с три как будто и убили“... Любопытнее всего в этих рассказах то, что непривычный к театру зритель совершенно не замечал театральной условности и был всецело охвачен чувством иллюзии действительности».<sup>42</sup>

В целом же во второй половине XVII в. отражение в статейных списках художественного восприятия остается по-прежнему предметно-представимым, хотя степень конкретизации и детализации широко бытовавших в текстах обозначений (град, церковь, палата и т. д.) резко возрастает. Однако должны были измениться исторические условия, а с ними и зритель, который мог бы по-новому увидеть и оценить западноевропейскую культуру.

Этот шаг стал возможен в конце XVII в., когда «символический средневековый тип культуры сменяется, по мнению Ю. М. Лотмана,<sup>43</sup> типом «синтаксическим». Символическое значение явлений и событий отбрасывается, и они включаются в определенный временной ряд: религиозные элементы отступают на второй план, а главную роль начинают играть элементы светские. В литературе это второй период развития стиля барокко. Барочная сенсационность понималась как отклонение от нормы, от пришедшего и надоевшего, от шаблона, как своего рода новаторство (природное и рукотворное).<sup>44</sup> Внимание к вещи, любование ею пришли на смену аскетизму в отношении к вещам. Эти черты характеризуют дневники<sup>45</sup> путешественников, мемуары частных лиц, ездивших за границу «за повелительным указом» Петра и имевших те или иные дипломатические поручения.<sup>46</sup>

Именно барочный интерес к курьезам отличает путевой журнал Неизвестного, путешествовавшего в составе Великого посольства Петра I в 1697—1699 гг. Больше всего его привлекают различные монстры, акробатические представления, «натуральные вещи» и анатомические раритеты. Описание же городских панорам сухоовато, подход к памятникам культуры очень внимательный, но утилитарно-практический: «В Венеции церковь соборная святого евангелиста Марка (зело изрядна). Над дверьми резьба из мрамора белая, над резьбою 4 лошади медяныя, без узд, вызолочены, а поставлены в знак венецейской вольности. Пред тою церковью площадь, 125 ступеней, поперег 42; кругом дома прокураторские великие, стоят 3 столба высокие деревянные, утверждены в меди чеканной работы...».<sup>47</sup> А вот запись о виденном им в Генуе фонтане (находящемся ныне в Генуе на площади близ Stazione marittima al Ponte dei Mille): «...три лошади есть превеликия, на них мужик стоит, у той, что в середке лошади из языка, а у крайних коней из ноздрей вода течет. Кругом тех лошадей ребята, из мрамора, сидят, воду пьют; пониже их 12 орлов каменные, в ногах у них птицы и животные; из них вода течет».<sup>48</sup> Из описания видно, что произведение

<sup>42</sup> Державина О. А. Театр и драматургия // Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2. С. 129.

<sup>43</sup> Лотман Ю. М. Типология культуры // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1970. Вып. 1. С. 25 и др.

<sup>44</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 189.

<sup>45</sup> Подача статейных списков, уже че вмещавших всего объема культурных сведений, прекратилась в 1707 г.

<sup>46</sup> Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа XVII—первой четверти XVIII вв. М., 1976. С. 201—202.

<sup>47</sup> Рус. старина. С. 119.

<sup>48</sup> Там же. С. 127.

скульптуры для Неизвестного — явление того же ряда, что и восковая фигура в доме курфюрста Бранденбургского, на которую «что ближе смотришь, то больше кажет жив». <sup>49</sup> Отношение к увиденному сродни беспорядочной коллекции вещей, собранных по принципу новизны. Но при всей наивности восприятия нельзя сказать, чтобы Неизвестный оставался совершенно не восприимчив к воздействию произведений искусства.

Об убранстве церкви святого Антония (Il Santo) в Падуе он записывает: «В церкви были у святого Антония, видели работу, — высечена из мрамора, — предивную». <sup>50</sup> Заканчивая описание фонтанов на вилле князя Памфили, он отмечает: «Еще на горе 9 девок лежат, у каждой флейта в руках и органы великие; как пустят воду девки и органы играют очень приятно, никогда не вышел бы». <sup>51</sup> Правда, если это описание рассматривать вне контекста повествования, то можно подумать, что речь идет не о скульптуре, а о живых людях — «9 девок лежат». «Сделанность» скульптурной группы словно не замечается Неизвестным.

Большой обстоятельностью, если не сказать дотошностью, отличается путевой дневник стольника П. Толстого, посетившего Европу в 1697—1699 гг. Будучи человеком разносторонним и европейски образованным, он смог по достоинству оценить те явления культурной жизни Западной Европы, с которыми ему пришлось столкнуться.

Его архитектурные наблюдения отличаются профессионализмом. «Так, например, он отмечает сходство деталей Миланского замка с одновременной ему по постройке Московской Грановитой палатой. Он отмечает отличия неаполитанской архитектуры от остальной итальянской, которая „в иных местах подобиется много московскому палатному строению“». <sup>52</sup>

Удивительно точно и верно данное П. Толстым описание собора св. Петра в Риме, его внешнего облика, конструктивных особенностей (ему довелось подняться по внутренним лестницам в венчающие главу фонарь и яблоко под крестом), интерьеров и системы прилегающих к собору площадей: «Потом приехал я к великой церкви святого апостола Петра и, не доезжая той церкви сделана пляца, т. е. площадь изрядная, ровная и великая; около той площади округло поставлены столбы каменные, которых есть числом 576, зело высокие и великие, круглые; на тех столбах вокруг помяненной площади до церкви апостола сделаны площади для гуляния изрядныя, вымощены камнем с перилами, и по перилам поставлены образы резные из алебастру святых седмидесятих апостолов, всех изрядным мастерством сделаны, и каждый имеет в руках своих то оружие, которым был биен за проповедь Слова Божия. Посреди той площади поставлен столб каменный сделан четвероуголен, из одного камени вытесан, вниз зело толст, а к верху тонок, изрядным мастерством сделан и зело высоко. На верху того столба на той же площади сделаны изрядные два фонтаны великия, из которых истекают изрядные воды чистыя и зело высоко и многоводно прыщут вверх.

<sup>49</sup> Там же. С. 128.

<sup>50</sup> Там же. Базилика Сант-Антонио Иль Санто в Падуе строилась с 1232 г. по 1350 г. Перед ней — памятник кондотьеру Гаттамелате (скульптор Донателло, бронза, мрамор, 1447—1453 гг.).

<sup>51</sup> Путешествия русских послов. С. 340. Речь идет, вероятно, о вилле Дориа Памфили (Belrespiro) в Риме на холме Яникул, на старой дороге императора Аврелия на месте садов императора Гальбы, построена по приказу кардинала Камилло Памфили в 1644 г. болонским скульптором Александро Альгарди.

<sup>52</sup> Путешествия русских послов. С. 343.

Церковь святого апостола Петра зело велика, какой другой величиостью на всем свете нигде не обретається и предивным мастерством сделана. Перед той церковью сделан рундук великий, а таким предивным мастерством и препорцею тот рундук построен, что подробну его описать трудно. С того рундука вход в паперть, которая сделана перед той церковью зело велика и предивным мастерством устроена. Из той паперти в ту церковь сделаны зело превеликия пятеры двери рядом, у которых изрядные медные литые затворы предивным мастерством сделаны. В той церкви превеликие столбы, на которых утверждены церковные своды.

Между тех столбов поделаны престолы по Римскому обыкновению предивным мастерством, и украшение в той церкви изрядное. Посреди той великой церкви сделан алтарь Римский, над которым сделана сень на четырех столбах зело высоких. Та сень и столбы устроены преудивительным резным мастерством, и на тех столбах поставлены по углам ангелы резные дивною работою сделаны, и та сень и столбы и ангелы все вызолочены изрядно.

Та великая церковь изнутри вся сделана из белаго мрамору изрядным мастерством, и многия места в той церкви алебастровья резныя дивной работы устроены.

Мост в той церкви весь мраморовый из розных мраморов собран предивною работою.

Письма в той церкви по стенам и сводам зело преудивительной преславной итальянской живописной работы». <sup>53</sup>

Трудно переоценить описание П. Толстым собора св. Петра. В хождениях и статейных списках церковные здания очень часто, если судить по описаниям, отличались друг от друга лишь названиями и количеством столбов. Толстой же передал облик вполне конкретного архитектурного сооружения. Причем он, как «заправский экскурсовод», проводит читателя по прилегающим к собору площадям, обращая его внимание на скульптуру и фонтаны.

Далее он подводит читателя к входу в собор и, минуя, крыльцо, паперть и двери, переходит к описанию интерьеров. Причем он не только восхищается декоративным убранством храма (скульптура, живопись, резьба и т. д.), но и отмечает конструктивную роль столбов, поддерживающих своды.

Другими словами, это не простое перечисление привлекших внимание деталей, но упорядоченное описание, отражающее реальное соотношение архитектурных, скульптурных и т. п. элементов здания.

Столь же профессионален его подход к скульптуре. Это особенно наглядно видно, если сравнить описание фонтанов на вилле Памфили с уже приводившимся нами описанием тех же фонтанов Неизвестным. Вот что записывает в дневнике П. Толстой: «По той горе сидят 10 девиц, вырезанныя из камени зело предивным мастерством и расписаны красками и золотом власно как живья, а у каждой девицы в руках флейты серебряные, а за той горою поставлены органы изрядные великие. Перед тою горою в той же полате поставлен один крыластый конь, сделан из алебастру преузорочною работою и, когда пустят воду, тогда заиграют органы, изрядные куранты, потом органы перестанут, и заиграют те вышеписанные все 10 девиц на всех флейтах так изрядно, что уму человеческому непостижно». <sup>54</sup> Не проходит мимо внимания П. Толстого устройство итальянских садов,

<sup>53</sup> Путешествие П. А. Толстого 1697—1699 гг. // Рус. архив. 1888. Т. 2. С. 231. Собор св. Петра в Риме строился в 1506—1626 гг. Архитекторы Браманте, Микеланджело, Мадерна, Бернини.

<sup>54</sup> Путешествие П. А. Толстого... С. 237.

убранство интерьеров, внешний облик западных городов, картины «чудных итальянских писем», писанных «преславною итальянскою работою».

Принадлежность к православию (П. Толстой заполняет целые страницы дневника длинными списками виденных им святых мощей)<sup>55</sup> не мешает ему восхищаться остатками языческой античности — «божницей поганскою бога Каприссория» и сохранившимися в ней фресками: «В той божнице свод каменный, на том своде множество напечатано поганских богов; а на левкасе, или на извести, что напечатано, того за множеством лет совершенно познать не можно, однакож предивной и удивления достойной работы было то дело, и какую живностью изображены те поганских богов образы, о том подлинно описать не могу».<sup>56</sup>

«Живство» и раньше выступало у русских путешественников критерием оценки западноевропейских произведений искусства, но в конце XVII в. это становится особенно актуальным — ведь в России в это время в живописи совершался переход от условной и во многом зависевшей от исконных традиций парсуны к реалистическому портрету, писавшемуся с «живства».

Сравнение двух текстов — П. Толстого и Неизвестного — одна из возможных иллюстраций к наблюдениям Д. С. Лихачева<sup>57</sup> о том, что в XVII в. в литературу входит авторское начало, личная точка зрения автора, представление об авторской собственности и неприкосновенности текста произведения автора, происходит индивидуализация стиля и многое другое.

Монологическая речь повествователя в хождениях и статейных списках вплоть до начала XVII в. слабо индивидуализирована, и теоретически легко поменять отрывки из разных произведений одного жанра без ущерба для целостности этого произведения (тем более тексты предшественников нередко привлекались, и характер описаний мог зависеть от начитанности автора). Авторские же стили Толстого и Неизвестного, их точки зрения на увиденное столь индивидуальны, что ни о какой «подмене» не может быть и речи. Конечно, и в дневнике П. Толстого сказываются средневековые традиции хождений и статейных списков в его стремлении пересчитать ступени, колонны, определить и передать почти осязательно материал и т. д. Но в целом его описания виденного — не просто констатация факта существования попавшего в поле зрения объекта, не просто эмоциональное переживание увиденного, что присутствовало и в текстах его предшественников; это уже уровень художественных чувств, позволяющих оценить произведение искусства именно как «произведение искусства», а не как результат ремесленнической мастерovitости при молчаливо подразумеваемом высшем авторе — Творце. Глаз П. Толстого улавливает, а перо фиксирует сходство между «своим» и «чужим» (итальянской и древнерусской архитектурой), тем самым признавая их равноправие и включенность в общий поток мирового искусства. И до конца XVII в. русские путешественники в разных литературных жанрах создали запоминающиеся картины

<sup>55</sup> Путешествовавший в те же годы Б. П. Шереметев, отвечая на вопрос австрийского императора, говорил, что он «был побужден» к своему путешествию в Европу «не столько любопытством видеть страны, сколько обетом посетить гробницу св. Петра и Павла» «Итак любознательность — на втором месте, религиозный мотив — на первом» (Заозерский А. И. Фельдмаршал Б. П. Шереметев М., 1989 С. 21) Глубокая религиозность русских людей сочеталась с веротерпимостью. Об этом писал Ж. Маржерет, посетивший Россию в XVII в. Как сын своей эпохи, он «довольно много и подробно пишет о религии, твердо памятуя, что она определяет идеологические и политические взгляды. В России его поражает сосуществование множества религий и почти полная свобода вероисповедания» (Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев С. 10)

<sup>56</sup> Путешествие П. Толстого С. 32

<sup>57</sup> Лихачев Д. С. Великий путь С. 203

современной им западноевропейской действительности. Этому не мешало ни стилевое единообразие, позволяющее заимствовать у предшественников обширные цитаты, ни устоявшиеся формулы выражения восхищения (велми чуден: много дивитися, и ум не может сказати; яко жив; велми красни; изрядно; немощно написати; зане пречудно есть отнюдь и несказанно; описать о том подлинно невозможно; и уму человеческому непостижно), ни привычка к «своим», определенным формам искусства, ни недостаточное владение специальными терминами.

Но лишь в XVII в., круто изменившем направление русской культуры и включившем ее в широкое русло общеевропейского художественного развития, окончательно отпали средневековые ограничения на «искусство видеть». Возникновение нового мировоззрения, освоение культурного опыта Западной Европы, изменение эстетических вкусов, развитие аналогичных западноевропейским видов искусства в России позволили по-новому увидеть и осмыслить явления европейской культуры.

# ПО РУКОПИСНЫМ СОБРАНИЯМ

(Печатается под наблюдением В. П. Бударagina)

Н. А. ОХОТИНА-ЛИНД

## 1. Рукописное наследие Валаамского монастыря XV—начала XVII вв.

В предлагаемой вниманию читателей статье речь пойдет о рукописях, переписанных в Валаамском монастыре или принадлежавших ему на раннем этапе существования обители, т. е. с момента основания в конце XIV—начале XV в. до разорения шведскими войсками в 1611 г. Сейчас возможно выявить лишь несколько рукописей, написанных на Валааме. Но и это позволяет поставить вопрос о существовании валаамского скриптория, а наличие книг, принадлежавших обители, — о существовании монастырской библиотеки XV—начала XVII вв. И хотя вопрос о необходимости реконструкции древней валаамской библиотеки уже ставился в литературе,<sup>1</sup> исследование известных рукописей не проводилось и их полное археографическое описание не делалось.

Одна из причин такого положения — распыленность валаамских кодексов по различным хранилищам и собраниям. XVII век оказался временем запустения для Валаама, когда оставшаяся братия скиталась по окрестным обителям, пока не осела в монастыре Василия Великого в Ладогe, а большая часть монастырского имущества (видимо, в том числе и библиотеки) была утрачена. Вероятно (как следует из владельческих записей на книгах), какая-то часть библиотеки находилась в XVII в. в Васильевском монастыре, судьба же остальных рукописей неизвестна. Во всяком случае, когда в начале XVIII в. Валаамский монастырь был возрожден, его библиотеку практически пришлось создавать заново. Краткие обзоры монастырской библиотеки конца XIX—XX в. показывают, что по составу это в подавляющем большинстве печатные издания XVII—XX вв. (за исключением двух синодиков, неизменно привлекавших внимание всех пишущих о монастыре).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Па ялин Н П Материалы для составления истории Валаамского монастыря Вып 1 О розысках древностей честной обители Выборг, 1916, Widnäs M Valamo klosterbibliotek // Nordisk Tidskrift för Bok-och Biblioteksväsen Uppsala, 1940 T 27 S 81—96, Рыбина Н В Рукописи Валаамского монастыря из Новгородско Софийского собрания Государственной публичной библиотеки им М Е Салтыкова-Щедрина // Европейский Север история и современность Тез докл Всероссийской научной конференции Петрозаводск, 1990 С 118

<sup>2</sup> Шляпкин И Рукописи Валаамского монастыря // Библиограф Вестник литературы, науки и искусства СПб, 1889 № 10—11 С 195—200, Епархиальное древлехранилище в Валаамском монастыре Краткое описание СПб, 1912, Widnäs M Valamo klosterbibliotek



Монастырская библиотека, вывезенная в 1940 г. в Финляндию, оказалась разрозненной, и какое-то время валаамские книги переходили из одного хранилища в другое. Сейчас они хранятся в двух местах: в библиотеке Ново-Валаамского монастыря и в Православном церковном музее г. Куопио. Отсутствие не только описаний,<sup>3</sup> но и описей, затрудняет использование этих коллекций, но очевидно, что рукописей ранее XVII в. (кроме одного синодика) в них не сохранилось.

Пять рукописей XVI в. из Славянской библиотеки Хельсинкского университета были названы в статье В. И. Буганова как принадлежавшие Валаамскому монастырю в первой половине XX в.<sup>4</sup> Однако данных для такого утверждения нет: рукописи поступили в библиотеку Хельсингфорского университета еще в XIX в., источники их поступления в большинстве случаев известны.

В силу разбросанности рукописей, написанных на Валааме в XV—XVI вв., по различным хранилищам России, они выявлялись только благодаря записям писцов (лишь одна из них — № 3 настоящего описания — отождествлена автором работы по почерку писца). Под вспомогательными номерами (№ 4а и 4б) помещены описания двух рукописей, переписанных не на Валааме, но важных для изучения творчества писца Закхья, работавшего также и в Валаамском монастыре. Будем надеяться, что дальнейшее изучение валаамских рукописей (почерков писцов и кодикологических особенностей — в первую очередь бумаги, использовавшейся в монастыре) позволит когда-нибудь пополнить этот список.

1. Евангелие учительное. РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 779, 1465 г. 4°, 655 л., полуустав одного почерка.

Рукопись плохой сохранности, особенно в конце: многие листы оборваны или утрачены. Некоторые листы посажены на фальцы или подшиты суровой ниткой. Переплет не первоначальный (XVII в.) — доски в коже с грубым тиснением (ромбы, накатанные роликом). Сохранилась нумерация тетрадей рукой писца.

Водяной знак: пасхальный агнец в круге — Брикке, № 41 (1461 г.). На л. 134 и 654 — заставки-разделители.

На л. 1 — заголовок (киноварь, декоративное письмо с элементами вязи): «поученіа избранна ѿ святого Еуангелліа и ѿ многих божественных писаніи глаголема ѿ архиерѣа изъ усть во всакую неделю на поученіе христоименитым людем. или прочитаема. тако же и на господьскыа праздникы. преложена от ѿ гречьскаго ѣзыка на русьскыа книги. В лѣто шесть тысячное. ѿ патьдесать первое...»<sup>5</sup>

Сочинение (на л. 1—650) атрибутировано Л. В. Мошковой как Евангелие учительное (ср. также: Славяно-русские рукописи XV—XVI вв. Научной библиотеки Московского университета. М., 1981. С. 31—35). Рукопись была введена в научный оборот как валаамская Н. Н. Розовым, но определена им как «Поучения Иоанна Златоуста» (это же название, вслед за Н. Н. Розовым, было принято в ПС—XV, № 179 (см. *Лит.* в конце описания) —

<sup>3</sup> В обзоре М. Виднас уделяется внимание в основном печатным изданиям (Widnäs M. Valamo klosterbibliotek). Еще одна работа, формально посвященная Ново-Валаамской библиотеке, содержит в основном атеистическую пропаганду (Резников Л. Я. Валаамская библиотека // Памятники культуры и мировоззрение: Атеистические очерки. Петрозаводск, 1985. С. 72—86).

<sup>4</sup> Буганов В. И. Русские рукописи XVI—первой половины XIX в. в Славянском отделе Хельсинкского университета // АЕ за 1990 год. М., 1992. С. 218—228.

<sup>5</sup> Здесь и далее в древнерусском тексте титла раскрываются.

Сборник слов Иоанна Златоуста), а информацию двух записей он объединил, не заметив противоречия: «написана валаамским иноком Пахомием в 1465 г.», не упоминая имени Ермолы Борисовича.<sup>6</sup>

В действительности же рукопись содержит две записи писца, сделанные одним почерком и размещенные среди текста, между поучениями. На л. 650 об.—651 об. (после поучения на память Константина и Елены 21 мая — л. 648 об.—650 об.) — киноварная запись, заканчивающаяся колофоном: «Сия книга глаголемая Еуангеліе. во обители святого Спаса на Ковалеви. в лѣто 6973 начало книги сея месяца септевриа въ. 20 день, на память святого мученика {...} афья. а кончася. месяца. // генуаря въ. 15 день на память святого отца Павла Фивеискаго. а скончася. муютоу маща шохіа. емросы шомилошида (= рукою раба Божия Ермолы Борисовича. — Н. О.-Л.). радъ бываеъ корабль морьскую глубину преплывъ. тако же рад пиесеъ. послѣднюю строку написавъ о Христе всякому еси дѣлу начало и конецъ. Слава тобѣ». (Край л. 650 об. оборван, несколько букв утрачено). На л. 654 об. (после толкования Григория папы Римского на притчу о блудном сыне) — вторая запись киноварью тем же почерком: «Се азъ многгрѣшныи лѣнныи и неключимыи рабъ Пахомеи валаамскыи старецъ священныи инокъ. сію книгу сътворих со многымъ трудомъ. а кому ся по моему животу достане. и...». Нижняя часть листа отрезана и конец записи утрачен. Следующий и последний лист рукописи — XVIII в., подклеенный.

К сожалению, плохое состояние рукописи не дает возможности определенно решить историю появления двух записей. Первая запись, сделанная мирянином, а не монахом, Ермолой Борисовичем в новгородском монастыре Спаса на Ковалеве,<sup>7</sup> имеет дату 1465 г., которая соответствует датировке бумаги. Можно предложить такой возможный вариант создания кодекса: Ермола Борисович переписал Евангелие учительное (л. 1—650 об.) и на л. 650 об.—651 оставил свою запись, зашифровав имя простой литореей. После этого по какой-то причине он решил дополнить текст другими поучениями и толкованиями, а для этого ему пришлось воспользоваться другим списком (или списками). В таком случае запись валаамского старца Пахомия могла быть скопирована Ермолой Борисовичем из рукописи, которой он пользовался, вместе с Толкованием Григория папы Римского на неделю о блудном сыне.

Если предложенная нами реконструкция событий верна, то это значит, что рукопись, переписывавшаяся валаамским старцем Пахомием, была старше 1465 г.

Возможно и другое объяснение: валаамский старец Пахомий вскоре после 1465 г. скопировал рукопись, переписанную Ермолой Борисовичем.

В любом случае рукопись МГАМИД, № 779 является древнейшим сохранившимся памятником, свидетельствующим о существовании Валаам-

<sup>6</sup> Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 122, 132, 137.

<sup>7</sup> В купчей грамоте Спаского Ковалевского монастыря у Прокуя с сыновьями и братаном на земли по р. Тихвинке среди послухов названо имя «Ермолы Борисова» (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. № 121. С. 179. Упоминание имени в этом издании указано мне В. А. Кучкиным). На основании содержания текста грамоты установить ее датировку затруднительно. При публикации в «Грамотах Великого Новгорода и Пскова» она была отнесена к XV в.; В. Л. Янин считает, что документ возможно датировать лишь в широких хронологических пределах — с середины XIV в. (т. е. со времени основания монастыря) до 80-х гг. XV в. (Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв. М., 1991. С. 231. № 155). Весьма вероятно, что Ермола Борисович, переписывавший рукопись в Спасо-Ковалевском монастыре, и Ермола Борисов купчей грамоты того же монастыря — одно и то же лицо. В таком случае и грамоту можно датировать более узко: серединой XV в.



Рис. 1. Слова Григория Богослова 1475 г. (РНБ, F.I.890, л. 3).

ского монастыря в это время. Указывает она также и на какие-то связи Валаама с новгородским монастырем Спаса на Ковалеве.

По нижним полям начальных листов рукописи идет вкладная запись Ф. П. Арцебашева (скоропись, первая половина XVII в.): «сию книгу Евангѣлье толковое положил (...) на Шижне (...) в домъ Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа Филипъ Петрович Арцѣбашев. а хто будет у церкви в настоятелях і имъ поминати Петра убеннаго, иноку Таисію (?) і ихъ сродниковъ».

*Лит:* Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. С. 122; Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986. № 179 (далее: ПС—XV).

2. Слова Григория Богослова. РНБ, Ф. I. 890, 1475 г., писец Закхей, 1<sup>о</sup>, 459 л., полуустан одного почерка (в два столбца).

Многие листы выпадают из блока книги. Переплет первоначальный — доски в коже с тиснением. Крышки переплета ровень с блоком книги; на узких торцах крышек — желобки. Тиснение на обеих крышках сделано басмами и роликами; сохранились следы жуковин. Застежки более поздние.

Водяные знаки: 1) корона — Брикке, № 4645 (1459—1469 гг.); 2) маленькая голова быка — типа Пиккар, т. 2, ч. 2, раздел VII, № 366 (1477—1479 гг.), № 157 (1471 г.), № 175 (1466 г.).

На л. 3 — полихромная плетеная заставка с элементами тератологии, выполненная довольно сухо и неумело. Тонкие киноварные инициалы с растительными отростками. Вязь в заголовках.

Запись писца на л. 459 во втором столбце: «В лѣто 6983. Писана бысть книга сѧ в дому святого Спаса на Валамѣ. Повелѣниемъ господина моего [испр. из нашего] отца игумена Иоакима. Кончана же бысть книга сѧ месяца августа. 27. на память преподобнаго отца нашего Пимина. А писал книгу сѧ многорѣшныи и неразумныи и послѣднии въ иноцѣхъ Закхеико. Вы же, господа мои, священници и клирици и произволяющей чести, сѧ книгу святого Григоріа Богослова съ всякымъ тѣшаніемъ прочитаите. За всѣхъ же сихъ прославимъ иже въ Троици единого Бога Отца глаголюще Сына славяще Духа Святого исповѣдающе нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ. Аминь» (заканчивается «воронкой»).

По нижним полям начальных листов рукописи идет владельческая запись, сделанная чернилами скорописью XVI (?) в.: «А сѧ книга глаголемая четья Григоріа Богослов Валамского монастыря».

Наиболее сложный вопрос: является ли писец Закхей рукописи РНБ, Ф. I. 890 и писец Закхей рукописей БАН, 24.4.26; БАН, 13.1.26; РГБ, Муз. 8619; РНБ, Новое собр. рукописных книг (далее: НСРК), F.299 (см. № 3, 4, 4а, 4б настоящего описания) одним и тем же лицом. То, что рукописи № 3, 4, 4а, 4б написаны одним человеком, сомнений не вызывает (об особенностях почерка этого писца см. ниже); но почерк писца рукописи № 2 выглядит на первый взгляд совершенно непохожим. Для выяснения этой проблемы нами проводилось сравнение с почерком рукописи № 4б: хотя хронологически это самая поздняя известная нам книга, написанная Закхеем, но в данном случае важнее была возможность сличать почерки по оригиналам, а не по фотографиям. К тому же в рукописи НСРК наиболее полно представлен 3-й вариант почерка Закхея (в приписках), и сравнение именно с этим вариантом оказалось наиболее результативным.

В обеих рукописях одинаково пишутся сильно изогнутое *s*, *щ* с длинной средней вертикальной чертой, выносное *d* в три приема, некоторые варианты выносных *ж* в три приема, одностороннее *ч*, характерное остроконечное *м*. В обеих рукописях встречаются написания *ж* под одинаковым углом наклона, очень похожи написания *ж* и *л*. Э широкое, один из начерков *з* в рукописи № 2 идентичны написанию этих букв в 1-м варианте (крупном) почерка рукописей № 3, 4, 4а. Буквы *e*, *ѣ* в два приема с изогнутой верхней перекладиной, *a* с длинным хвостом в рукописи № 2 идентичны написаниям выносных букв в рукописях № 3, 4 и особенно № 4б.



потому, что это была «четья» книга, предназначенная для келейного чтения.

*Лит.*: Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 122; ПС—XV, № 218.

3. Евангелие апракос. БАН, 24.4.26, 1495 г., писец Закхей, середина XVI в. (л. 485—493 об.), 1<sup>о</sup>, 494 л.

Почерк Закхея в этой рукописи имеет три варианта: 1) каллиграфический, рисованный, очень четкий и очень крупный (высота букв — 0.7—1 см) полуустав, почти приближающийся к уставу; 2) грецизированный полуустав, переходящий в скоропись; с множеством вычурных курсивных написаний и лигатур — в записи писца на л. 484. Внешняя несхожесть 1-го и 2-го вариантов почерков вводила в заблуждение некоторых исследователей. Так, Н. В. Розанова полагала, что запись на л. 484 сделана в XVII в. (Розанова Н. В. Памятники миниатюры... С. 268 — здесь и далее полное название см. в списке литературы в конце описания каждой рукописи). О разных почерках основного текста и записи говорила О. В. Звегинцева (Звегинцева О. В. Новый памятник... С. 201—219). Однако внимательное сличение начерков обоих вариантов показывает, что они сделаны одной рукой — особенно хорошо это видно при сравнении 2-го варианта с выносными буквами и лигатурным написанием «аминь» в 1-м варианте; 3) в небольших приписках (редакторской правке) к основному тексту Закхей пишет «обыкновенным» полууставом, лишённым нарочитой каллиграфичности 1-го варианта и манерной декоративности 2-го варианта. Начерки 3-го варианта обнаруживают общие черты в написании букв обоих предшествующих вариантов.

Ту же систему трех различных вариантов почерка (в основном тексте, записи писца и приписках) Закхей применяет и в рукописи РНБ, НСРК. Ф. 299 (№ 46). 3-й вариант почерка в рукописях № 3, 4, 4а, 4б оказывается очень близок основному почерку рукописи № 2.

Водяные знаки л. 1—484: 1) маленький кувшинчик типа Лихачев, № 1172 (1491 г.) и № 1295 (знак № 1295 заимствован Н. П. Лихачевым из рукописи ГИМ, Син. 302 (Феодора Сеннянского, 1500 г.)<sup>8</sup> и типа Брике № 12545 (1487 г.); 2) крупный виноград — Брике, № 13113 (1486 г.), № 13114 (1488 г.).

Л. 485—493 об. — более поздние по происхождению, на них помещен канон Богородице; полуустав; изящные указатели-маргиналии. Водяной знак этих листов: рука — типа Брике, № 11063 (1544 г.), № 11066 (1546 г.).

Переплет XVIII—XIX вв. — доски, обтянутые материей (парчой?). На нижней крышке переплета — 5 жуковин. Нижние застежки оборваны. Обрез листов — с тиснением, окрашен золотой краской.

Рукопись роскошно иллюминирована. Миниатюры с изображениями евангелистов: л. 1 об., 68 об., 139 об., 181 об. Неовизантийские заставки и роскошные инициалы: л. 3, 70, 141, 183, 420.

Миниатюры и заставки так называемого Закхеевского Евангелия давно стали объектом изучения искусствоведов и неоднократно воспроизводились. По мнению А. Н. Свирина, Г. В. Попова, О. С. Поповой, миниатюры принадлежат к московско-новгородскому кругу. О новгородской школе с московским влиянием говорила О. В. Звегинцева. По мнению Н. В. Розановой, художник знал московское искусство и был скорее ярославцем, чем

<sup>8</sup> Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Т. 1. С. 127—128.



Рис. 3. «Закхеевское Евангелие» 1495 г. (БАН, 24.4.26, л. 141).

северянином (на том основании, что рукопись была куплена в XIX в. в Ярославле). К новгородской школе относили миниатюры В. Н. Лазарев и Э. С. Смирнова.

Во всех трех лицевых рукописях (№ 3, 4, 4а) миниатюры и заставки выполнены разными художниками.<sup>9</sup> Следовательно, они не могут принадлежать руке Закхея. Скорее всего, судя по высокому художественному уровню живописи, это работа не местных валаамских художников — рукопись могла специально посылаться в Новгород для украшения.

В заголовках вязь.

<sup>9</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить за консультации Э. С. Смирнову.

**В**севи́дцу и прѣблагому Богу, слава и величїе дрѣжава и  
 области. въ бесконечныя вѣки аминь. давшому по началѣ и конецъ, всякому  
 дѣлу благу иже о немъ начинаему. сподобльшему и мене недостойнаго  
 прѣплути пучину сїю. ненадежнымъ надежа Господи слава тебѣ. В лѣто.  
 7003-е. кругъ солнцу. 3. индикта 13. При благовѣрномъ и христоролюбивемъ  
 великомъ князи Иванѣ Василевичи вся Русїи, при святѣишемъ преосвещеннѣмъ  
 Генадїи архїепископѣ великого Новаграда и Пскова. Его же благословенїемъ  
 архїепископіа его мїръ глубокъ прїемлет. Церкви же Божїа православіа  
 одеждоу свыше истканною одѣяся, исправленїемъ его и ученїемъ і светлѣется  
 паче солнечныхъ зарей. И напаяется яко от источника приснотекуща. И  
 съзываетъ вся с высокімъ проповѣданїемъ глаголющи. жажаи да прїдетъ къ

Рис. 4. «Закхеевское Евангелие» 1495 г. (БАН, 24.4.26, л. 484).

Записи писца Закхея — на лицевой стороне л. 484 (оборотная сторона чистая). Лист подклеен на фальц (тетрадь при этом неполная). На л. 484 не приходится водяной знак, но фактура бумаги и частота вержеров и понтюзо идентична бумаге этой рукописи с водяным знаком «кувшинчик». Текст записи: «Всеви́дцу и прѣблагому Богу слава и величїе, дрѣжава и область. въ бесконечныя вѣки аминь. давшому по началѣ и конецъ, всякому дѣлу благу иже о немъ начинаему. сподобльшему и мене недостойнаго прѣплути пучину сїю. ненадежнымъ надежа Господи слава тебѣ. В лѣто. 7003-е. кругъ солнцу. 3. индикта 13. При благовѣрномъ и христоролюбивемъ великомъ князи Иванѣ Василевичи вся Русїи, при святѣишемъ преосвещеннѣмъ Генадїи архїепископѣ великого Новаграда и Пскова. Его же благословенїемъ архїепископіа его мїръ глубокъ прїемлет. Церкви же Божїа православіа одеждоу свыше истканною одѣяся, исправленїемъ его и ученїемъ і светлѣется паче солнечныхъ зарей. И напаяется яко от источника приснотекуща. И съзываетъ вся с высокімъ проповѣданїемъ глаголющи. жажаи да прїдетъ къ



мнѣ и пѣт. Написана бысть божественаа сіа книга четвероблаговѣстник. в дому святого Спаса в монастыри на Валамѣ. по благословенію господіна игумена Якыма. В дом святого Спаса. и преподобнаго чудотворца Варлама. в прѣчестнѣишую обитель на Хутино. Повелѣніемъ раба Божіа господіна Нафанаила игумена и всего священнаго събора. Прочитающе убо сію святую душепитательную божественую книгу, милости и незазорливи молюсь будіте моеи ума немощи и недостатку (sic!). Яко же и сами господіе мои трѣбуете милости от Бога, и прощенія от челоувѣкъ прощенію вашему и мене сподобляете. И у Бога испрашаите оставленіе множеству моего окаанства грѣхом. Имя же мое въ иноких худаго написавшаго книгу сію аще хотите увѣдати, начало тому есть число седморичное с первым, срѣда же двадесятно и шесть сот с пяторицею, наконецавет же ся осморицею (Закхеи. — Н. О.-Л.). Аминь».

В литературе запись Закхея обычно воспроизводилась в сокращенном виде, но закавыченной (см. статьи Н. Н. Розова и Н. В. Розановой), что искажало ее смысл. О значении записи и личности Закхея см. ниже.

На л. 1 почерком И. И. Срезневского: «Сие Евангелие приобретено в Ярославле и получено мною (...) с почты 19-го мая 1857 года». На л. 1 почерком XVIII—XIX вв.: «№ 2».

*Лит.* (список литературы на полноту не претендует из-за популярности рукописи): Ярославские губернские ведомости. 1854. № 1—5; Па я л и н Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. 1. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916. С. 18—19; С в и р и н А. Н. Древнерусская миниатюра. М., 1950. С. 51—52; Исторический очерк и обзор фондов Рукописного Отдела Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1958. Вып. 2. С. 119, илл.: с. 122—123; Розанова Н. В. Памятники миниатюры московского круга перв. пол. XVI в. // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1970. С. 258—274; Попов Г. В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV—начала XVI века. М., 1975. С. 64; Ророва О. Les miniatures russes du XI-e au XV-e siècle. Leningrad, 1975. P. 154, 156, ill. 87; Лазарев В. Н. Страницы истории новгородской живописи. Двусторонние таблетки из собора св. Софии в Новгороде. М., 1977. С. 59, примеч. 37; Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 38—39; С м и р н о в а Э. С. Миниатюры двух новгородских рукописей // Древнерусское искусство. Рукописная книга: Сб. 3. М., 1983. С. 180; Звегинцева О. В. Новый памятник книжного искусства XV в. в собрании Древлехранилища Пушкинского дома // Древнерусская книжность (по материалам Пушкинского дома). Л., 1985. С. 201—219; Рыбина Н. Рукописные книги Валаама // В мире книг. 1987. № 9. С. 32—33, илл.; Спиридонов А. М., Яровой О. А. Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия. М., 1991. С. 45; Охотина Н. А. Книгописец и игумен Закхей в новгородской литературе кон. XV—нач. XVI в. // Книга в меняющемся мире: Седьмая научная конференция по проблемам книговедения. Секция рукописной книги. М., 1992. С. 22—24; ПС—XV, № 316.

4. Евангелие апракос, БАН, 13.1.26, конец XV в., писец Закхей, 1°, 505 л.

Почерк Закхея в этой рукописи представлен двумя вариантами: 1) каллиграфический, рисованный, очень четкий и очень крупный полуустав, почти приближающийся к уставу; 2) «обыкновенный» полуустав в небольших приписках и редакторской правке к основному тексту (характеристику почерков Закхея см. в описании рукописи № 3).

Рукопись атрибутируется Закхею автором работы по почерку. Характерные начерки: з, одностороннее ч, способ написания ѡ и другие буквы; индивидуальная особенность почерка Закхея — м с острой серединой, опущенной ниже уровня строки. Небольшую разницу можно заметить в написании в (равновысокая и со слегка опущенной серединой), но в обеих рукописях встречаются и те, и другие варианты.

Водяные знаки: 1) корона — типа Б р и к е, № 4893 (1485 г.); 2) голова быка со змеей — типа Б р и к е, № 15369 (1482 г.), № 15371 (1485 г.), № 15374 (1488 г.); 3) три горы под крестом со змеей — Б р и к е, № 11831

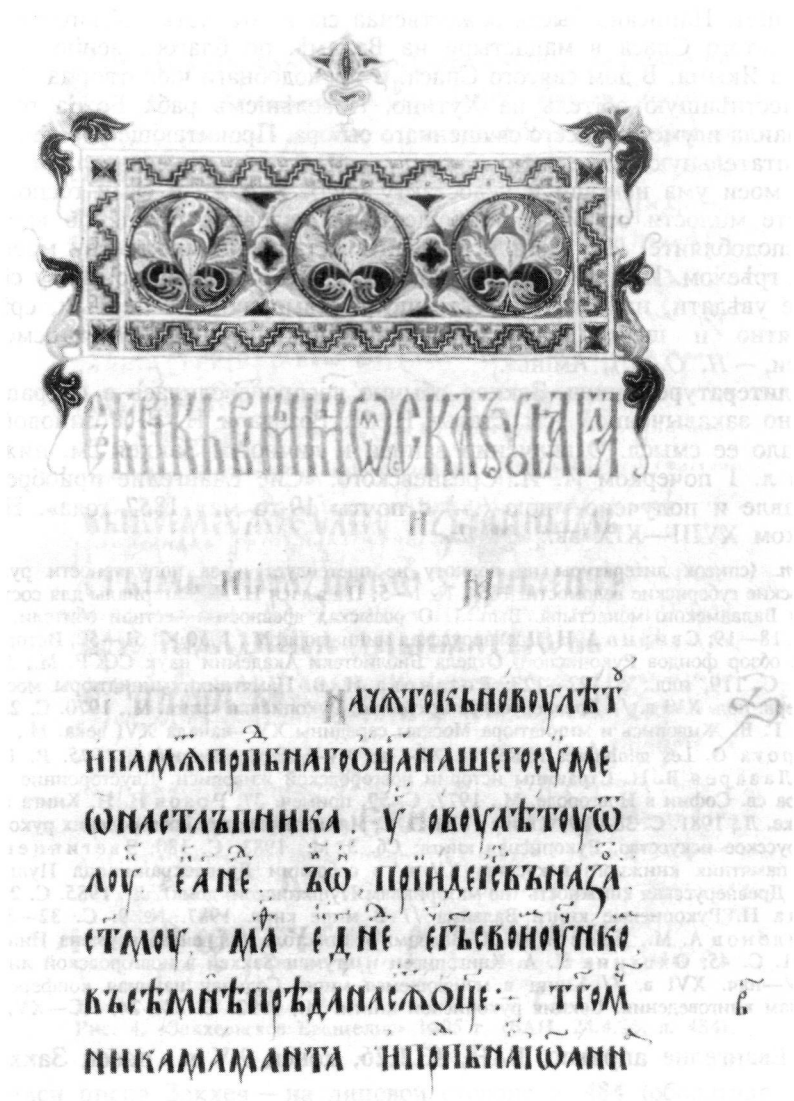


Рис. 5. Евангелие кон. XV в. (БАН, 13.1.26, л. 454).

(1480 г.); 4) голова быка под крестом — типа Брике, № 14520 (1488 г.), но крест необычной формы; 5) голова быка под крестом с цветком — типа Брике, № 14552 (1484 г.); 6) маленькая голова быка — типа Брике, № 15163 (1481 г.), № 15166 (1485 г.), Лихачев, № 1169—1170 (1491 г.).

Переплет XIX в. — доски в красном бархате; по 5 жуковин на верхней и нижней крышках.

Миниатюры евангелистов: л. 1 об., 71 об., 146 об., 192 об. Большие неовизантийские заставки и инициалы — на л. 3, 72, 147, 193, 454. В заголовках вязь. При этом заставки на л. 3, 193 и 454 очень близки заставкам Евангелия БАН, 24.4.26, что было отмечено искусствоведами (см. статьи Н. В. Розановой и Э. С. Смирновой). В устной беседе Э. С.

Смирнова уточнила, что хотя заставки и выполнены по одной схеме, но принадлежат они, скорее всего, разным художникам. По мнению Э. С. Смирновой, исследовавшей миниатюры рукописи БАН, 13.1.26, они скопированы (едва ли не скалькированы!) с миниатюр второй половины XV в. новгородского Евангелия тетр (РГБ, ф. 247, Рогожск., № 138), но при этом в художественном отношении самостоятельны, независимы от своего оригинала; они более органично связаны с прошлым новгородской культуры (Смирнова Э. С. Миниатюры двух новгородских рукописей... С. 199, 202). При датировании миниатюр БАН, 13.1.26 Э. С. Смирнова опиралась в первую очередь на филигранные бумаги, которые были определены (со ссылкой на консультацию А. А. Амосова) как относящиеся к первой трети XVI в. (Там же. С. 199). Анализ художественного строя миниатюр привел исследовательницу к заключению, что они не могли быть написаны ранее новгородских Софийских таблеток и икон 1497 г. (Там же. С. 203).

Однако, как показало внимательное изучение бумаги рукописи, все филигранные находят аналогии в 80-х гг. XV в. (как и в Евангелии 1495 г. — см. № 3). Это, конечно, не ставит под сомнение характеристику миниатюр, поскольку они могли быть нарисованы и вставлены в готовый кодекс чуть позже.

Близость художественного оформления рукописей, живописная манера заставок двух Евангелий (№ 3 и № 4) и использование в обеих рукописях бумаги практически одного времени приводят к заключению, что рукопись БАН, 13.1.26 была, скорее всего, написана Закхеем в те же годы, что и Евангелие БАН, 24.4.26, и, скорее всего, также на Валааме.

Рукопись была приобретена в 1927 г. у В. С. Зыбина (см. запись на переплетном листе).

*Лит.:* Розанова Н. В. Памятники миниатюры московского круга перв. пол. XVI в. // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1970. С. 269; Смирнова Э. С. Миниатюры двух новгородских рукописей // Древнерусское искусство. Рукописная книга: Сб. 3. М., 1983. С. 180, 199—204, илл.; Охотина Н. А. Книгописец и игумен Закхей в новгородской литературе кон. XV—нач. XVI в. // Книга в меняющемся мире: Седьмая научная конференция по проблемам книговедения. Секция рукописной книги. М., 1992. С. 22—24.

4а. Евангелие апракос. РГБ, Муз. 8619, 1506—1507 г., писец Закхей (в Хутынском монастыре),<sup>10</sup> 1°, 412 л.

Рукопись написана не на Валааме; ее обзор включен в описание под вспомогательным номером, поскольку рукопись важна для изучения творчества писца Закхей, работавшего на Валааме.

Почерк Закхей представлен двумя вариантами (см. их характеристику в описании № 3): крупным красивым полууставом и вычурным грецизированным полууставом, приближающимся к скорописи. Первый вариант почерка Закхей этой рукописи лишен, однако, манерности, характерной для роскошных Евангелий № 3 и № 4; он ближе к основному почерку рукописи НСРК. Запись писца, сделанная Закхеем на рукописи РГБ, не только практически текстурально повторяет его же запись на рукописи БАН, 24.4.26 (с заменой имен и дат), но повторяет ее и графически, употребляя одни и те же лигатуры и замысловатые написания отдельных слов. Надо полагать, у Закхей сложилась собственная манера составления таких писцовых записей. Третий вариант почерка Закхей («обыкновенный» полуустав в приписках) в рукописи РГБ не встретился.

Водяной знак: корона — типа Брике, № 4899 (1501—1503 гг.).

<sup>10</sup> На эту рукопись с записью Закхей мне указал П. Амбросиани (Стокгольм), за что пользуюсь случаем выразить ему свою признательность.

Переплет начала XIX в. — доски в синем бархате; того же времени форзацные и переплетные листы в начале и конце кодекса. Обрез листов окрашен. Верхняя застежка утрачена; некоторые листы выпадают; встречаются подклейки листов обрезками отрывного календаря советского времени.

Неовизантийские заставки (полихромные, с золотом) — л. 3, 60, 119, 299, 355. Тонкие киноварные инициалы с растительными отростками. На л. 3 полихромный инициал балканского стиля. В заголовках вязь.

Запись писца Закхея на оставшемся чистым обороте л. 407: «Всеви́дцу и прѣблагому Богу слава и величіе і дръжава и область. в бесконечныя вѣкы аминь. бывшему по началѣ и конецъ всякому дѣлу благу иже о нем начинаему. Сподобльшему и мене недостойнаго прѣплуту пучину сію. ненадежнм надежа Господи слава тебѣ. В лѣто. 7015. при благовѣрном и христоробивем великом князѣ Васи́льи Ивановичи всея Руси, при святѣишем преосвященном архіепископѣ Серапионѣ великого Новаграда и Пскова. Его же благословеніемъ архіепископіа его міръ глубок пріемлет. Церкви же Божіа православія одеждоу свыше истканною одѣяся, его исправленіемъ и ученіемъ і свѣтлѣется паче солнечных зарей. И напаяется яко от источника приснотекуща. И съзывает с высоким проповѣданіемъ глаголющи. жагдаи да грядет къ мнѣ и піеть. Написана бысть божествѣнаа сіа книга четвероблаговѣстник. в дому святого Спаса и преподобнаго чудотворца Варлаама в дом святыхъ трехъ святитель Афанасіа и Кирила Александрскихъ и Леонтіа архіепископа Ростовского. Повелѣніемъ раба Божіа господина Феогнаста игумена и всего священнаго собора Кірілова монастыря. Прочитающе убо сію святую душепитательную божественую книгу, милостиви и незазорливи молюсь будите моеи ума немощи и недостатку. Яко же и сами, господіе мои, потрѣбуете милости от Бога, и прощенія от челоуѣкъ прощенію вашему и мене сподобляите. И у Бога испрашайте оставленіе множеству моего окаанства грѣхом. Имя же мое въ иноких худаго написавшаго книгу сію, аще хоцете увѣдати, начяло тому есть число седморичное с первым, срѣда же двадесятно и шесть сот с пятирицею, накончевает же ся осморицею (Закхеи. — Н. О.-Л.). Аминь».

Рукопись написана Закхеем в Новгороде в монастыре Варлаама Хутынского. Поскольку он не пишет о благословении хутынского игумена на написание Евангелия, то надо думать, что хутынским игуменом в это время он был сам (дополнительные аргументы см. далее). Новгородский архиепископ Серапион занимал кафедру с января 1506 г. до 1509 г. «Кириллов монастырь», для которого пишется книга, — это, скорее всего, Кириллов монастырь в трех верстах от Новгорода на острове Селезневе, известный по летописям с 1196 г. и в котором собор был посвящен Афанасию и Кириллу Александрийским.<sup>11</sup> Сведениями о церкви Леонтия Ростовского в этом монастыре мы не располагаем: возможно, это был придел. Имена игуменов Кириллова монастыря за интересующие нас годы не сохранились.<sup>12</sup>

Рукопись поступила в библиотеку в 1939 г. На переплетных листах старые номера: «№ 84» (чернила, XIX в.) и «№ 51 — 1939 г.» (карандаш).

46. Евангелие апракос. РНБ, НСРК, Ф. 299 (старый шифр: НСРК — 1945, № 111-F), 1523 г., писец Закхей (в Коневецком монастыре), 1°, 475 л. (л. 174—175, 474 об.—475 об. — чистые).

<sup>11</sup> Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1892. Т. 2. С. 165, № 866.

<sup>12</sup> Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 76, № 12.



Рис. 6. Евангелие 1523 г. (РНБ, НСРК, F.299, л. 66).

Как и предыдущая, эта рукопись написана не на Валааме; ее обзор включен в описание под вспомогательным номером, поскольку рукопись важна для изучения творчества писца Закхея, работавшего на Валааме.

Писец Закхей этой рукописи отождествлен с писцом Закхеевского Евангелия 1495 г. А. Г. Бобровым (доклад на конференции «Валаам — русский, карельский, финский», октябрь 1991 г.).

Почерк Закхея представлен тремя вариантами (см. их характеристику в описании № 3). Наблюдения над почерками этой рукописи не исключают

ГЕ. АІ:— ЕВА. СТРАХАРА. ДВА. ЕВЕ  
 А. ИМА. ПНЕ. В. НЕ. ЕВЕ. В. ИМА. ГРЕ,  
 А. НЕ:— ЕВА. Г. ЗАХСОПШАА. ЕВЕ,  
 А. ИИША. ГРЕ. В. НЕ. ПОПА. ЕВЕ. В.  
 ИИША. ГРЕ. В. НЕ. ПОПА, ЕВЕ. Г. ИИША.  
 ГРЕ. Г. НЕ. ПОПА:— ВЪСІОУМЪХЪ.  
 ЕВЕ. ИМА. НЕ. Г. ПОСТА:— :— :—

Внимайце иже не стгодохъ спосвѣствовѣмъ.  
 Неспособствовѣмъ мѣтвѣрднѣи иже шго  
 нго мѣнѣ. Нѣсе гшѣхъ грѣтѣтвѣнѣш:— :— :—

Рис. 7. Евангелие 1523 г. (РНБ, НСРК, F.299, л. 473 об.).

того, что она была написана уже немолодым человеком: рука уже не такая твердая, как в рукописях № 2, 3, 4 и 4а. 3-й вариант почерка Закхей представлен наиболее ярко, на наш взгляд, в приписке на л. 473 об., начерки которой вполне сопоставимы с основным почерком рукописи № 2 (хотя их и разделяет 48 лет).

Водяной знак: готическая литера У — Лихачев, № 1493—1496 (1520 г.).

Переплет XVIII—XIX вв. — доски в крашеной (синей) холстине; медные наугольники и крест в среднике верхней крышки. Нижняя застежка оторвана. Обрез листов окрашен зеленой краской. Листы рукописи сильно обрезаны — поля изначально были намного больше. Между л. 133 и 134 вырезан один лист (с миниатюрой?).

Миниатюра на л. 175 об. Неовизантийские заставки (полихромные, с золотом, но выполненные несколько сухоовато) — л. 1, 66, 134, 176, 415. Тонкие киноварные инициалы с растительными отростками. В заголовках вязь.

На л. 474 во весь лист запись Закхея (полууставом, переходящим в скоропись): «По благоволенію всещедрого и прѣблагаго и милостиваго Бога. и пречистыя его Богоматере прѣблагословенныя Владычица наша Богородица приснодевица Марія. И по благословенію и по повелѣнію раба Божія государя отца нашего Арона игумена и всего священного събора дому пречистыа Богоматере прѣчестнѣишіа обители Коневского монастыря написана бысть книга сія въ обители дому пречистыа Коневского монастыря. Положих бо начало в лѣто. 7032. сентября. 24. Прочитающеи убо сію святую душепитательную книгу четвероблаговѣстник милостивіи не зазорливы милостию будите мои ема немощи и недостатку. Понеже господа мои и вы и сами чѣловеці и чѣловечьским подлежаше, яко требуете милости от Бога и от прѣчистыа его Богоматере и прощенія от чѣловекъ. прощенію вашему и мене сподобляите. И у Бога испрашаите прѣмножества окаянства моих грѣхов оставленія. И имя же мене въ иноках худаго написавшаго книгу сію аще хочете увѣдѣти, начяло тому есть седморичное число с первым, срѣда же двадесятно и шессот с пяторицею, наконъчивает же ся осморицею (Закхеи. — Н. О.-Л.). Давшему же Богу начяти сіа и съврѣшити благоизволившему, слава, честь и поклонаніе въ бесконечныя вѣкы. Аминь. Сыне и Слово Божіе Господині Иисусе Христе Боже нашъ. помилуй нас, помози и спаси душа наша. Аминь».

Приписка почерком Закхея («обыкновенным» полууставом) на л. 473 об.: «Въ имя Отца и Сына и Святого Духа спосвѣшествіемъ и способствіемъ молитвъ ради отца нашего игумена Арона (приписано над строкой курсивным почерком Закхея другими чернилами. — Н. О.-Л.) и всего о Христъ братства нашего».

На л. 1 запись почерком XIX в.: «1831 года августа 5 дня. Куплено сие Св. Евангелие в городе Тихвине архимандритом Иларионом. Оно по наследству принадлежало купеческой вдове Пелагии Кондратьевой Лялиной. А откуда досталось предкам ея, неизвестно. Триста семь лет прошло, как оно писано в Коневской обители. По смерти моей или и ранее отдаю сие Евангелие в Коневскую обитель, где я был настоятелем. Тихвинский архимандрит Иларион».

На л. 2 и по нижним полям л. 3—5 записи XIX в. о принадлежности рукописи Коневскому монастырю. Старый ярлычок с шифром (Коневского монастыря?): «Г. О. 1921 г. Отд. 1, гл. 1. №: общий — 1, глава — 1». Стертый карандашный номер «№ 13».

*Лит.*: Табель-календарь Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина «Национальная библиотека России. Основана в 1795 г.» на 1991 год (илл.); Охотин и Н. А. Книгописец и игумен Закхей в новгородской литературе кон. XV—нач. XVI в. // Книга в меняющемся мире: Седьмая научная конференция по проблемам книговедения. Секция рукописной книги. М., 1992. С. 22—24.

5. Октоих (гласы 5—8). РНБ, Соф. 144, конец XV—начало XVI в., писец Евфимий, 1°, 340 л., крупный каллиграфический полуустав одного почерка (в записи — с элементами лигатурных написаний).

Водяной знак: три горы — типа Брике, № 11811 (1498 г.).





Преображенія Господа Бога и Спаса нашего Ісуса Христа. по благословенію господина и отца нашего священноинока игумена Іоакима Валаамскаго монастыря, написана бысть книга сіа Охтаик четверогласник на Валамѣ островѣ. Почало книги сея на память преподобнаго и богоноснаго отца нашего Еуфиміа великаго генваря. 20, а съврѣшеніе и конец на память уськновенія главы Іоана Крестителя августа. 29. Господи, помози рабу своему Еуфимію многогрѣшному».

Возможно, Октоих написан по обету, так как работа начата в день имени писца Евфимия (им же переписана рукопись РНБ, Соф. 24 — см. № 8). Почерк Евфимия несколько напоминает почерк писца Закхея, у них многие начерки очень похожи: з, з, д, е, но у Закхея более вытянутые буквы.

*Лит.*: Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 140; Шварц Е. М. Новгородские рукописи XV века: Кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. М.; Л., 1989. С. 11; ПС—XV, № 2874.

6. Евангелие (от Матфея и от Марка) толковое Феофилакта Болгарскаго. ГИМ, Син. 302. 1500 г., писец Феодор Сеннянский, 1°, 219 л., каллиграфический полуустав одного почерка, в 2 столбца; на л. 1 — геометрическая заставка. Рукопись по оформлению новгородская.

Водяные знаки этой рукописи использованы в альбоме Н. П. Лихачева (Лихачев. С. 127—128. № 1289—1295) и имеют соответственно дату 1500 г. Альбом Брике дает, естественно, несколько более ранние датировки (залежность бумаги примерно от 4 до 12 лет): 1) голова быка — Брике, № 14595 (1493—1496 г.); 2) голова быка — типа Брике, № 15375 (1492 г.); 3) кувшин — шесть вариантов, изображенных у Лихачева, близки Брике № 12545 (1487 г.); рука — типа Брике, № 11179 (1487—1490 гг.). Важно заметить при этом, что один из вариантов кувшинчика — № 1295 по Лихачеву (близок Брике, № 12545) идентичен филиграну из другой валаамской рукописи — Закхеевскаго Евангелия (БАН, 24.4.26), датируемой 1495 г. (см. № 3). Бумага с этим водяным знаком принадлежит, вероятно, к одному комплекту, имевшемуся в Валаамском монастыре. Скорее всего, Феодор Сеннянский, переписывавший Толковое Евангелие в 1500 г., взял несколько листов старой бумаги, оставшейся от того комплекта, который использовался Закхеем в 1495 г. Учитывая это обстоятельство, необходимо внести поправку к альбому Н. П. Лихачева: водяной знак № 1295 следует датировать не 1500 г., а не позже чем 1495 г.

Переплет второй половины XVIII в. — толстый картон в коже.

На л. 219 об. запись писца: «В лѣто. 7008-го. при великом князѣ Иванѣ Васильевичѣ и при князѣ великом Василии Ивановичѣ и при архиепископѣ нашем Генадіи (вставлено почерком писца на поле. — Н. О.-Л.) списано сіе бысть Еуангеліе. повелѣніем отца нашего игумена Якима святого Спаса Валаамскаго. А писалъ сію книгу священноинокъ Феодоръ Сѣннѣанской многогрѣшныи. Аще буду гдѣ описал или въ грубости мои не исправилъ в коих мѣстех, и вы святіи отци, Господа ради собоу исправливайте, а мене не клените, и въ молитвахъ ваших мене помяните Господа ради, да и вас Господь Богъ помянет въ царствіи своем, всегда, и нынѣ и присно и вѣкъ вѣком».

Первыми описателями рукописи, А. В. Горским и К. И. Невоструевым, имя писца было прочитано неверно как «Феодор Сейноковскій»; вслед за ними эту ошибку повторили Н. П. Паялин и книга «Валаамскій монастырь». Кажется, только Н. Н. Розов первый прочел имя писца правильно: «Феодор Сеннянскій», но не связал его с Троицким Сѣнным монастырем.

А. А. Зализняк, также не знавший о существовании Сенного монастыря на Ладожском озере, считал, что прозвище писца «сеннянский» произошло от Сенно-Губского погоста на Большом Климецком острове Онежского озера, и относил рукопись, соответственно, к обонежскому ареалу.

Запись писца примечательна в первую очередь тем, что указывает на существовавшие между Троицким Сенным и Валаамским монастырями связи. Троицкий Сенной монастырь на Ладожском озере<sup>13</sup> был основан незадолго до написания рукописи — не ранее конца 1470-х гг. и не позднее 1488 г. выходцем с Валаама Саввой. Из содержания записи писца следует, скорее всего, сделать вывод, что Феодор перешел из Сенного монастыря в Валаамский (сохранив прозвище «Сеннянского») и здесь переписал Евангелие.

*Лит.:* Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. М., 1855. Т. 1. № 87; Валаамский монастырь. СПб., 1864. С. 40; Паялин Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. 1. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916. С. 23; Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 134; Зализняк А. А. От праславянской акцентуации к русской. М., 1985. С. 214—215; ПС—XV, № 347.

7. Пролог (март — август). РНБ, Соф. 1345, 1501 г., писец Гридя (Гридица?) Лихач, 1<sup>о</sup>, 267 л., полуустав одного почерка в 2 столбца.

Водяной знак: рука — тип А Брик е, № 11141 (1500 г.), но под звездой.

Переплет XVI в. (первоначальный?) — доски в коже с тиснением. По торцам досок — желобки, прерывающиеся на углах. Блок разваливается, некоторые листы выпадают.

Геометрическая заставка на л. 1.

На л. 267—267 об. запись почерком писца: «В лѣто. 7009. повелѣно бысть написати книга ся от господина священного въ иноцѣх игумена Якима честныя и великыя лавры святого Спаса и боголѣпнаго его Преображенія Господа нашего Исуса Христа Валаамского острова. мнѣ грубому и многогрѣшному и недостойному в діацех Гридици Лихачю. И яз Господа ради потщахся начах писати месяца априля въ. 16. день и кончах ея месяца августа на память святого апостола Фаддѣя. а поспѣшнїемъ и поможенїемъ иже въ Троици славимаго Бога. Отца и Сына и Святого Духа, и молитвами отца нашего игумена Якима и святого събора. И вы, господа мои священници и клирици, чтите исправливая своим разумомъ, а мои грубости и скудоумїю не зазирайте. Аще буду гдѣ описался или сномъ одержим или съ другом глаголах неподобныя рѣчи или помыслих злая, и вы Господа ради простите мя грѣшнаго а не клените, и помяните мя в молитвах, да и вас помянет Господь Богъ въ царствїи своем, всегда и нынѣ и присно и в вѣкы вѣкомъ. Аминь».

На переплетных чистых листах перед нижней крышкой переплета несколько записей скорописью XVII в. о принадлежности книги Васильевскому монастырю «против города Ладоги на горе». После разорения Валаамского монастыря шведами в 1611 г. валаамские монахи какое-то время скитались по окрестным монастырям (Тихвинский и Дымский), пока с 1618 г. не осели окончательно в опустевшем монастыре Василия Кесарийского в Ладоге.<sup>14</sup> Иноками были вывезены с Валаама и бережно сохранены многие

<sup>13</sup> См. о нем подробнее: Охотина Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре» — неизвестное сочинение второй половины XVI в. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 121—147.

<sup>14</sup> Спиридонов А. М., Яровой О. А. Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия. М., 1991. С. 54.

предметы церковной утвари (даже колокола), а также книги. Пометы XVII в. о принадлежности Васильевскому монастырю сохранились на многих рукописях валаамского происхождения.

Стремление писца подчеркнуть значимость Валаамского монастыря отразилось в наименовании его «честной и великой лаврой».

По наблюдениям акцентолога В. В. Колесова, в этой рукописи с незначительными следами южнославянского влияния (главным образом в написании большого юса) удивительно широко представлена русская акцентовка.

*Лит.:* Валаамский монастырь. СПб., 1864. С. 40—41; Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии: Софийская библиотека. СПб., 1900. Т. 2. С. 267; Паялин Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. 1. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916. С. 15—17; Колесов В. В. Знаки ударения и надстрочные знаки в русских рукописях XIV—XV вв. // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1. С. 126—127 (ошибочно указывает дату 1491 г.); Розов Н. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 133, 139 (ошибочно указывает дату 1491 г.); Зализняк А. А. От праславянской акцентуации к русской. М., 1985. С. 16; Шварц Е. М. Новгородские рукописи XV века: Кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. М.; Л., 1989. С. 10; Спиридонов А. М., Яровой О. А. Валаам... С. 45; ПС—XV, № 291 (ошибочно: 1491 г.).

8. Евангелие апракос. РНБ, Соф. 24, 1508 г., писец Евфимий, 1<sup>о</sup>, 417 л., крупный каллиграфический полуустав одного почерка (в записи — с элементами лигатурных написаний).

Водяной знак: голова быка со змеей под крестом — Б р и к е , № 15375 (1492 г.).

Переплет XVIII—XIX в. — доски в красном тисненном бархате.

Полихромные заставки балканского стиля на л. 3, 58, 107.

Л. 1 подклеен, так как первая тетрадь начинается с л. 2 (нумерация тетрадей рукой Евфимия); но бумага, почерк и название книги позволяют утверждать, что л. 1 изначально принадлежал этой рукописи.

На л. 1 запись: «Написана быша въ обители святого и боголѣпнаго Прѣображеніа Господа и Бога и Спаса нашего Ісуса Христа. сіа чѣтыри благовѣствованіа в монастырѣ на Валамъском островѣ. а повелѣніем курь игумена Іоакыма. А писалъ Еуфимко аще и недостоинство съ обдрѣжаще имы *нбствъ* [?] по божественѣи благодати бивъ крылошанинѣ, грѣхослужителною и много въ оскврненіих окааннѣ прѣбывающешо десницею. Въ лѣто. 7016. месяца мая. 12. на память святого отца нашего Епифаніа архіепископа Кипрѣскаго. и святого отца нашего Германа архіепископа Константінѣ града. Аминь».

Запись писца на л. 414: «Въ имя Отца и Сына и Святого Духа споществіем и способствіем молитвъ ради отца нашего игумена и всего о Христъ братства нашего».

«Крылошанином» Евфимием переписан также Октоих, РНБ, Соф. 144 (см. № 5). Обращает на себя внимание, что в обоих случаях Евфимий делал запись на отдельном листе, вставлявшемся в рукопись.

*Лит.:* Валаамский монастырь. СПб., 1864. С. 41; Паялин Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. 1. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916. С. 16; Рыбина Н. Рукописные книги Валаама // В мире книг. 1987. № 9. С. 32—33 (фотовоспроизведение л. 3); Спиридонов А. М., Яровой О. А. Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия. М., 1991. С. 45.

9. Синодик Валаамского монастыря. Г. Куопио, Музей православной церкви. SOKK—67. Конец XVI в. с дополнениями.

4°. I + 108 + 2 л. (современная нумерация карандашом). Л. 16 пропущен при нумерации; между л. 82 и 83 и 84—85 листы вырезаны. Остались чистыми: л. 62—62 об., 68—108 (только случайные поздние записи и пробы пера). Тетради разваливаются, многие листы начинают выпадать; бумага загрязнена (особенно в начале), пострадала от воды (особенно вторая половина рукописи).

Водяные знаки бумаги: л. 1—17, 21—31, 34—35 — ВЗ «Герб города Каменец»: Каманин, Витвицька, № 86 (1588—1590 гг.), Брике, № 1790 (1589, 1592 гг.), л. 36—44, 47—80, 94—101: ВЗ кувшин типа Гераклитов (1963 г.), № 645—646 (1628—1630 гг.), л. 87—93, 105—108 — кувшин другого рисунка, виден плохо (возможно, Тромонин, № 1764 (1606 г.) и Лихачев, № 4107/8 (1605 г.)). Вставные л. 18—19, 45—46, 81—86, 102—104 — бумага конца XVII и XVIII в. (?).

Переплет (XVIII—XIX вв.) кожаный, «в сумку», кожа во многих местах потерта, лопнула; завязки утрачены.

Полуустав, изредка скоропись разных почерков конца XVI—XIX вв. Первоначальным (основным) полууставным почерком переписаны л. 1—17, 21—27. Л. 18—19 об. — разные почерки конца XVII—начала XVIII в. Начиная с л. 28 и до конца идут в основном разные почерки середины — второй половины XVII в.; приписки делались и позже.

Киноварь в заголовках.

На л. I заголовок (искусственный полуустав XIX в.): «Синодик древняго Валаамского монастыря чудотворцев Сергия и Германа, присланный 1583-го / 7091 лета от царя и государя великого князя Иоанна Василиевича всея Руссии».

Синодик Валаамского монастыря был начат в конце XVI в. (не ранее 1592 г., судя по упоминанию некоторых лиц), дополнялся в 1620—1630-х гг.; отдельные записи делались разными почерками XVII—XVIII вв.

Л. 1—17 занимает Синодик опальных Ивана Грозного 1583 г. («Лѣта 7091-го царь и государь великий князь Иван Василиевич всея Руси прислал въ свое царская богомолье на Волам сия имена оубьенных и велѣл поминати во вѣки и кормы по них ставити месяца октября в 8 день да июня в 12 день»). По подсчетам В. И. Буганова, сейчас известно 14 таких синодиков в 19 списках (некоторые монастыри имеют по 2 списка).<sup>15</sup> Царская грамота с вкладом присылалась в монастырь, где с нее делали копию по своему усмотрению, поэтому списки сильно отличаются друг от друга. Валаамский синодик принадлежит к кратким: в нем опущены все фамилии, прозвища, имена иностранцев, обстоятельства казни — в итоге получился просто перечень имен, причем исправленных в церковную форму. Особенность валаамского списка в том, что он единственный сохранил дни поминовения убитых: 10 октября, 1 января и 12 июня.

С л. 7 об. рукописи SOOK—67 начинается собственно валаамский синодик-помянник (официальная часть помянника в этой рукописи опущена), составлявшийся в конце XVI—XVII в. С л. 44 начинается часть, которую условно можно назвать помянником Васильевского монастыря, поскольку в ней преобладают в основном имена, относящиеся к этому монастырю (хотя отдельные записи вкрапляются и в предшествующую часть). Среди имен, внесенных в синодик: митрополит Варлаам Ростовский, князь Владимир Андреевич Старицкий с родом, сосланный архиепископ Варлаам Крутицкий, дьяки Щелкаловы, Никита Романович Юрьев-Захарин

<sup>15</sup> Буганов В. И. К изучению Синодика опальных Ивана Грозного 1583 г. // Архив русской истории. М., 1993. Вып. 3. С. 145—160.

с родом, несколько имен князей Мышецких, многие архиепископы и епископы, игумены (в том числе Валаамского и Васильевского монастырей); перечень убитых во время псковского восстания 1651 г. Из содержания синодика можно заключить, что он находился с валаамской братией и в XVII в., во время их странствий и жизни в Васильевском монастыре. Когда он вернулся в Валаамский монастырь, неизвестно; во всяком случае в начале XIX в. он там уже находился и был известен первым монастырским историографам.

Во второй половине XVII в. (отдельные записи относятся к концу XVII—XVIII в.) в Васильевском монастыре была переписана (и частично составлена) рукопись под названием «Синодик Васильевского монастыря» (Куопио, SOKK—66,4°, 4, I+99 л. Водяные знаки бумаги: голова шута — типа Гераклитов, № 1356 (1665 г.); л. 43—46 — герб Амстердама с литерами ЦА (аналогии — Дианова, Костюхина, № 153—163 (1670—1689 гг.), но без этих литер).

Эта рукопись содержит многие записи, относящиеся к Валаамскому монастырю и отсутствующие в первом синодике. Синодик № 66 начинается с официального помянника (патриархи, митрополиты, великие князья, цари и т. д. и т. п. — л. 1—13). Большой фрагмент текста прямо скопирован с рукописи № 67: № 66, л. 52—90 об. является копией № 67, л. 7 об.—63 об. На л. 16—22 — Синодик опальных Ивана Грозного 1583 г. (той же краткой редакции; скопирован или со списка № 67 или с общего протографа; содержит мелкие разночтения с рукописью № 67).

Помимо этого рукопись № 66 содержит на л. 13 об.—14 перечень имен валаамских игуменов; на л. 14—14 об. — перечень имен валаамских монахов и послушников, погибших во время нападения шведов в 1578 г. (36 имен); на л. 14 об.—15 об., 24 — перечень имен «валаамских старцев и слуг», умерших во время мора 1581 г. (109 имен, первым назван епископ Тарасий Крутицкий). Как следует из записей XIX в. на рукописи, синодик был получен в собственность Валаамского монастыря в 1858 г.; до этого находился в Старой Ладоге. В 1862 г. в Валаамском монастыре с него была сделана точная копия (Библиотека Ново-Валаамского монастыря, № 7356. 46/8/19).

Два синодика содержат богатейший исторический материал: перечислены роды вкладчиков Валаамского монастыря и многих других людей, каким-либо образом с ним связанных, — духовных и светских (в том числе представителей древних и знатных фамилий); имена валаамских игуменов, монахов, священников, слуг. Большой интерес представляет последняя категория внесенных в синодики, в первую очередь имена игуменов.

#### Имена валаамских игуменов XV—начала XVII вв. из синодиков SOKK—67 и SOKK—66

основатели игумены Сергей и Герман (№ 67, л. 12; № 66, л. 13 об.)  
Исайа (№ 67, л. 12; № 66, л. 13 об., 57)  
Лаврентий (№ 67, л. 12; № 66, л. 13 об.)  
Александр (№ 67, л. 12)  
Савватий (№ 67, л. 9; № 66, л. 13 об., 54 об.)  
Фотий (№ 66, л. 13 об.)  
Игнатий (№ 66, л. 13 об.)  
Никодим (№ 66, л. 13 об.)

Иоаким (№ 67, л. 9 об.; № 66, л. 13 об., 54 об.)

Давыд (№ 67, л. 33; № 66, л. 13 об.)

Макарий (№ 66, л. 51 об.)

Пимен (№ 66, л. 13 об., 56 об.)

Естественно, хронологический порядок по материалам синодиков установить не удастся. Из приведенного перечня имена Лаврентия, Александра, Савватия, Фотия и Игнатия не были известны ни по каким другим источникам; игумен Пимен встречается только в «Сказании о Валаамском монастыре». Игумена Макария, убитого шведами в 1611 г. во время нападения на монастырь, называет издание XIX в. со ссылкой на грамоту Алексея Михайловича от 11 декабря 1667 г.<sup>16</sup> (современное местонахождение грамоты нам неизвестно). Это же известие сохранилось в синодике Тихвинского скита Валаамского монастыря начала нашего столетия: «Братии святые обители сея зде зле избивенных свееми 20 февруария 1578 года и в 1611 году» (Куопио, № 105, л. 28—29. Основная часть имен взята из статьи 1578 г. старых синодиков; к 1611 г. относятся имя игумена Макария и четыре последних имени списка).

Трех имен валаамских игуменов — Кирилл, Варлаам, Геннадий, известных нам по другим источникам, нет в синодиках. О игумене Кирилле известно только из «Сказания о Валаамском монастыре» как о «клеветнике», между ним и валаамской братией произошел крупный конфликт, дошедший до владычного суда.<sup>17</sup> Поэтому вполне естественно, что за упокой его души в монастыре не молились. Имя игумена Варлаама встречается в скопированной А. И. Сулакадзевым жалованной грамоте Валаамскому монастырю 1534 г. (Библиотека Ново-Валаамского монастыря, XII.360, л. 12 об.). Видимо, та же грамота 1534 г. была известна и П. М. Строеву.<sup>18</sup> Отметим, что среди перечня имен валаамских игуменов записаны два Варлаама, но один — епископ, другой — священноинок (Куопио, SOKK—66, л. 13 об.). Имя игумена Геннадия известно из вкладной записи 1585 г. на рукописи середины XVI в. «Творения Дионисия Ареопажита с толкованиями Максима Исповедника в переводе инока Исаии» (БАН, П I АП-18, л. 218 об.) и из текста подтверждения жалованной грамоты (между 1578 и 1592 гг.), скопированной А. И. Сулакадзевым (Библиотека Ново-Валаамского монастыря, XII.360, л. 20 об.). Но в синодике стоит опять же имя «священноинка Геннадия» (SOKK—66, л. 13 об.), а не игумена, и трудно сказать, одно ли это лицо.

В 1812 г. в Валаамский синодик был вписан род А. И. Сулакадзева (№ 67, л. 46 об.)

*Лит.:* Валаамский монастырь. СПб., 1864. С. 42—44; Шляпкин И. Рукописи Валаамского монастыря // Библиограф: Вестник литературы, науки и искусства. СПб., 1889. № 10—11. С. 196—198; Паляин Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. 1. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916. С. 23—25; Буганов В. И. К изучению Синодика опальных Ивана Грозного 1583 г.

10. Устав скитского жития. Рукопись не сохранилась. В данный список мы помещаем ее условно, поскольку нельзя сказать точно, была ли она переписана в Валаамском монастыре или только принадлежала его библиотеке.

<sup>16</sup> Валаамское слово о Валаамском монастыре. СПб., 1991. С. 11. (Репринт с изд. 1871 г.).

<sup>17</sup> Охотина Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре»...

<sup>18</sup> Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. Стб. 282.

На л. 527—540 сборника середины XVII в. (РНБ, Соф. 1169, Сборник церковно-уставной Соловецкий, 8<sup>о</sup>, 541 л., полуустав одного почерка) после церковного «Соловецкого устава» помещен так называемый «Устав скитского жития» («Предание уставом иже на внешней стране пребывающим иноком, рекше скитскаго жития правило, о келейном трезвении, и катадневном петии, еже и мы прияхом от отецъ наших»), перед заглавием которого киноварью написано (почерком писца): «Выписано из книги старописмянной древней Валамскаго иже бе на езере Неве Ладожском боголепнаго Преображения». Следовательно, в Валаамском монастыре был список (вряд ли младше конца XVI—начала XVII в., учитывая начавшуюся полосу разорений и гибели монастыря в это время) «Устава скитского жития».

Это произведение — церковный устав, т. е. распорядок богослужений и постов, но приспособленный специально для условий скитничества: в пустыни или в одиночной келье, т. е. без священника (поэтому основное внимание в нем уделено чтению Псалтыри).<sup>19</sup> Списки этого устава известны с начала XV в.; его автором какое-то время считали Нила Сорского. То, что Нил Сорский не мог написать «Устав скитского жития», доказал еще И. Мансветов, который полагал, что это произведение было создано на Руси.<sup>20</sup> Недавно обратившаяся к изучению Устава Е. В. Белякова высказала предположение, что он был создан у южных славян, тесно соприкасавшихся с греческой монашеской традицией.<sup>21</sup> «Устав скитского жития» был принят в пустыни Нила Сорского и встречается в некоторых рукописных сборниках рядом с сочинениями самого Нила.<sup>22</sup> Г. М. Прохоров предложил пересмотреть традиционный взгляд на Нила Сорского как на первого организатора скитской формы монашеской жизни на Руси. По предположению исследователя, этими же правилами руководствовался на сто лет раньше Кирилл Белозерский (сохранился даже принадлежавший ему список «Устава скитского жития»).<sup>23</sup> Теоретически нельзя исключать возможности того, что на Валааме это произведение могло быть известно с начала XV в.<sup>24</sup>

Попробуем кратко суммировать ту информацию, которую можно извлечь из описаний валаамских рукописей.

Во-первых, рукопись № 1 — Евангелие учительное 1465 г., независимо от того, была она написана на Валааме или же скопирована с более ранней валаамской рукописи, является наиболее древним по времени источником, свидетельствующим о Валаамском монастыре. Даже если считать, что из валаамской рукописи был переписан лишь небольшой отрывок (Толкование Григория папы Римского на неделю о блудном сыне), то это показывает, что в середине XV в. на Валааме переписывали не только минимум книг, необходимый для богослужения.

Второе, на что легко обратить внимание, — большинство известных нам валаамских рукописей принадлежит к образцам каллиграфического искусства (№ 3, 4, 5, 7, 8), они богато орнаментированы (№ 3, 4, 6, 8).

<sup>19</sup> Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 294—304.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Белякова Е. В. Устав пустыни Нила Сорского // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 105. В приложении к статье помещен перечень 25 списков Устава XV—XIX вв.; но список ГПБ, Соф. 1169 Е. В. Беляковой не был известен.

<sup>22</sup> Белякова Е. В. Устав пустыни Нила Сорского. С. 103—104.

<sup>23</sup> Прохоров Г. М. Нил Сорский // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 133—141.

<sup>24</sup> Об институтах скитничества и отшельничества в Валаамском монастыре см.: Охотина Н. А. 1) «Сказание о Валаамском монастыре»...; 2) Монастырский устав Сергия Валаамского // Scando-Slavica (в печати).

Конечно, такая картина вряд ли репрезентативна: записи писцов чаще всего делались на богато украшенных рукописях; и скромные валаамские рукописи, не имеющие записей писцов, просто не выявлены. Но тем не менее мы достаточно уверенно можем говорить о высоком искусстве книгописного мастерства, существовавшем на Валааме. Таких писцов, как Закхей, Евфимий, Феодор Сеннянский, можно назвать каллиграфами. Сложен вопрос о художниках, писавших миниатюры, заставки и инициалы к валаамским рукописям. По мнению Э. С. Смирновой, высказанному в устной беседе, особенно значимые рукописи могли специально возиться в Новгород, где их расписывали художники-профессионалы (или же вставлялись листы с миниатюрами в готовую книгу).

В-третьих, подавляющая часть дошедших до нас книг переписывалась при игумене Иоакиме (№ 2, 3, 5, 6, 7, 8) с 1475 г. по 1508 г. Приходится ли на время игуменства Иоакима расцвет книгописания на Валааме или это случайность выборки? Или (что кажется более вероятным) игумен Иоаким особенно поощрял создание роскошных книг, на которых писцы оставляли свои записи и которые в силу этого известны нам? Имя игумена Иоакима известно и по другому источнику — жалованной грамоте монастырю вел. кн. Василия Ивановича 1507 г.,<sup>25</sup> но именно записи на рукописях позволяют уточнить годы его игуменства более широко. Игумен Иоаким назван и в одном из списков жития Александра Свирского (РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 277, кон. XVII в., л. 19): с ним ведет разговоры молодой Александр во время его жизни на Валааме; основывать свой монастырь Александр, согласно житию, ушел с Валаама в 1485 г. В других известных мне списках жития Александра Свирского валаамский игумен нигде не назван по имени. Поскольку текстологией этого агиографического произведения никто не занимался, мы не можем сказать, к какой редакции принадлежит этот список и, следовательно, называл ли имя Иоакима сам автор жития Иродион или оно появилось в тексте позже (предположим, один из редакторов жития мог вычислить по другим источникам, что в годы жизни Александра на Валааме игуменом там был Иоаким).

Остановимся более подробно на личности наиболее выдающегося книжника, работавшего на Валааме, — писца Закхея. Отправным пунктом исследования явилась запись инока Закхея на Евангелии 1495 г. (БАН, 24.4.26, л. 484). В ней после витиеватого «панегирика» новгородскому архиепископу Геннадию следует сообщение о том, что рукопись написана Закхеем хотя и на Валааме по благословию игумена Иоакима, но по заказу игумена новгородского Хутынского монастыря Нафанаила и дана туда вкладом.

Между тем в трех источниках того же времени («Видение пономаря Тарасия» в особой редакции «Жития Варлаама Хутынского», «Повесть о посаднике Добрыне» или о варяжской божнице — ропате, грамота Палеостровскому монастырю) сохранилось имя игумена Спасо-Хутынского монастыря Закхея. Связь писца Закхея с Хутынским монастырем, а также редкость его имени<sup>26</sup> дают основание сделать вывод, что книжник Закхей и игумен Закхей мог быть одним и тем же лицом.

<sup>25</sup> РИБ. СПб., 1875. Т. 2. Стб. 1095—1097, № 255.

<sup>26</sup> Во всей истории средневекового Новгорода имя «Закхей» нам удалось встретить только еще один раз: известен игумен Никольского Вяжишского монастыря в конце XVI—начале XVII в. по имени Закхей (см.: СГГД. СПб., 1819. Т. 2, № 59 — 1589 г.; ААЭ. Т. 2, № 7 — 1598 г.; АИ. СПб., 1841. Т. 2, № 68 — 1606 г.).



Подтверждение этому находим в писцовой записи, оставленной Закхеем на Евангелии апракос (РГБ, Муз. 8619; см. № 4а настоящего описания) 1506—1507 г. Закхей сообщает, что книга переписана им в Хутынском монастыре по благословию архиепископа Серапиона. Традиционная формула писцовой записи, которой придерживался Закхей, требует и сведения о благословении игумена монастыря; но в этой рукописи его нет. Объяснение этому: в то время Закхей сам был хутынским игуменом.

«Видение пономаря Тарасия» (в некоторых списках Пахомия) — известный и популярный памятник новгородской литературы, в апокалиптических тонах описывающий бедствия, обрушившиеся на Новгород в начале XVI в. По тексту этого чуда в особой редакции «Жития Варлаама Хутынского» пономарь Пахомий «повѣда сіе страшное видѣніе тоя святыя обители игумену Закхеи и всеи братии. Игумен же Закхеи повѣда оно видѣніе архиепископу Серапиону...» (ГИМ, Увар. 1241 (494). Сборник житий. 1<sup>о</sup>, 407 л., 1620 г., л. 86 об.). В тексте назван год видения пономаря — 1505 г., а сам рассказ был создан, по мнению исследователя жития Л. А. Дмитриева, вскоре после 1508 г., под впечатлением несчастий, происшедших в Новгороде.<sup>27</sup> Д. С. Лихачев весьма убедительно соотносит время возникновения этой легенды с постройкой в Хутынском монастыре в 1515 г. нового храма.<sup>28</sup> Итак, по этому произведению, в 1515 г. игуменом Хутынского монастыря был Закхей.

Во втором источнике — новгородской «Повести о посаднике Добрыне» (или о варяжской божнице) сказано, что историю рассказал автору игумен Никольского Островского монастыря Сергей, «отец Закхией, нынешнего игумена Хутиньского».<sup>29</sup>

Еще одно произведение новгородской литературы — «Повесть о построении Благовещенской церкви» — в ряде списков, по наблюдениям Л. А. Дмитриева, входит в подборку повестей, рассказчиком которых назван островский игумен Сергей («той же чудный муж Сергие поведает»).<sup>30</sup> Фабула повести почти сказочна, но основана на реальных событиях XII в. из жизни новгородского архиепископа Иоанна. Как и в предыдущем случае, датировать создание повести можно только на основании упоминания имени Сергия; а поскольку по расположению обоих произведений в подборках можно делать вывод об их связанности, то и здесь приходилось привлекать имя Закхея. В результате в исследовании Л. А. Дмитриева предлагается датировка «Повести о построении Благовещенской церкви» 50—70-ми гг. XV в.<sup>31</sup>

Вопрос о времени написания «Повести о посаднике Добрыне» неоднократно обсуждался в литературе,<sup>32</sup> при этом единственным датирующим признаком выступало имя хутынского игумена Закхея. К сожалению, никто из исследователей не использовал для датирования данных «Видения» ху-

<sup>27</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XII—XVII вв. Л., 1973. С. 63—64.

<sup>28</sup> Лихачев Д. С. Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. М., 1959. С. 89—90.

<sup>29</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 190.

<sup>30</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера... С. 169—177.

<sup>31</sup> Там же. С. 172; Дмитриев Л. А. Повесть о построении Благовещенской церкви Иоанном и Григорием // Словарь книжников. Вып. 2, ч. 2. С. 267—268.

<sup>32</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера... С. 171—172; Шмидт С. О. Предания и чудеса при постройке новгородской ропаты // Историко-археологический сборник. М., 1962. С. 319—325; Рыбина Е. А. Повесть о новгородском посаднике Добрыне // АЕ за 1977 год. М., 1978. С. 79—85.

тынского пономаря,<sup>33</sup> из которых следует, что «Повесть о посаднике Добрыне» должна была быть написана также около 1505 г.

Так как только недавно В. Л. Янин отождествил Закхея «Повести о посаднике Добрыне» с Закхеем «Видения пономаря Тарасия»,<sup>34</sup> то для установления времени написания «Повести о посаднике Добрыне» исследователями традиционно привлекался только один источник — жалованная грамота хутынского игумена Закхея палеостровскому игумену Конону и палеостровским старцам о разрешении рыбной ловли на Челможе.<sup>35</sup> При этом Е. А. Рыбина без всяких оговорок датирует жалованную грамоту Закхея 1477—1478 гг.,<sup>36</sup> В. Л. Янин относит ее ко второй половине 70-х—80-м гг. XV в. и пишет, что хотя известно, что Закхей был игуменом в 1505 г., но данных о продолжительности его игуменства нет;<sup>37</sup> из чего вытекает, что и «Повесть о посаднике Добрыне» написана во второй половине XV в. Однако первый исследователь и публикатор этой грамоты В. И. Корецкий датировал ее более осторожно: «около 1477—1478 гг.»<sup>38</sup>

Действительно грамота известна лишь в одном копийном списке, сделанном с нескольких монастырских грамот на Палеострове в 1590 г. (РГАДА, ф. Новгородской приказной избы, стб. № 42744, ч. 3, л. 39). Сама грамота Закхея даты не имеет. На фотографии в публикации В. И. Корецкого хорошо видно, что грамота Закхея переписана в копийном списке *после* грамоты игумена Вяжищского монастыря Варлаама Палеостровскому монастырю (в которой также назван Конон), содержащей дату 1477/78 г.<sup>39</sup> Видимо, такое расположение грамот в копии и послужило основанием для В. И. Корецкого условно датировать грамоту Закхея Конону «около 1477—1478 гг.». Имя палеостровского игумена Конона известно только из предыдущей грамоты, а имена палеостровских игуменов конца XV—начала XVI в. неизвестны; так что, исходя из этих данных, уточнить датировку грамоты невозможно.<sup>40</sup>

Однако, как мы видим, грамоту № 206 (по нумерации В. Л. Янина), данную хутынским игуменом Закхеем Палеостровскому монастырю, следует датировать временем несколько более поздним. По «Видению» хутынского пономаря мы знаем, что Закхей был игуменом на Хутыни в 1505 г. Его запись на Евангелии (№ 4а) дает дату игуменства 1506—1507 г. Из записей писца Закхея на других переписанных им рукописях известно, что в 1475 и 1495 г. он был еще простым иноком и работал на Валааме (см. № 2 и 3 настоящего описания), а в 1523 г. он, видимо уже старым человеком, жил в Коневецком монастыре. Следовательно, исходя из этих уточненных данных о биографии Закхея, мы предлагаем говорить о датировке грамоты № 206 и «Повести о посаднике Добрыне» как «не ранее 1495 г. и не позднее 1523 г., а вероятнее всего — около 1505—1507 гг.».

<sup>33</sup> Хотя, по иронии судьбы, в именном указателе к книге Л. А. Дмитриева «Закхей, игумен Хутынского монастыря» указан один раз для обоих произведений (см.: Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера... С. 296).

<sup>34</sup> Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв. С. 225, 265.

<sup>35</sup> Корецкий В. И. Новгородские грамоты XV в. из архива Палеостровского монастыря // АЕ за 1957 год. М., 1958. С. 450; Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв. С. 265, № 206.

<sup>36</sup> Рыбина Е. А. Повесть о новгородском посаднике Добрыне. С. 80.

<sup>37</sup> Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв. С. 265.

<sup>38</sup> Корецкий В. И. Новгородские грамоты... С. 450.

<sup>39</sup> Там же, фото между с. 450 и 451.

<sup>40</sup> Барсов Е. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Смесь. С. 64.

Этому не противоречит и упоминание в «Повести о посаднике Добрыне» «игумена Сергия Островского монастыря от святого Николы, отца Заикхиева, нынешнего игумена Хутиньского». Игумен Островского монастыря Сергей называется в трех грамотах, датированных 60—70-ми гг. XV в.<sup>41</sup> В издании текста «Повести о посаднике Добрыне» на современном русском языке Л. А. Дмитриев переводит слово «отец» как «духовный отец»,<sup>42</sup> однако такая трактовка кажется не очень убедительной: если бы древнерусский автор имел в виду «духовного отца», то он так бы и написал. По нашему мнению, игумен Сергей вполне мог быть «земным», «плотским» отцом игумена Закхей. В 1475 г., когда Закхей переписывал Слова Григория Богослова, он был молодым человеком; следовательно, он мог родиться примерно в 1455—1460 гг. Если Сергия и Закхей связывали кровные узы, то Сергей не мог стать игуменом и монахом до рождения Закхей и до смерти его матери. Поскольку как игумен он известен с 60-х гг. XV в., то это может означать, что Закхей остался без матери еще в младенчестве. В таком случае во время, описываемое в «Повести о посаднике Добрыне», игумен Сергей Островского монастыря должен был быть уже очень старым человеком (он мог родиться примерно в 1435 г.).

Дополнительными косвенными аргументами в пользу предлагаемых датировок могут служить и не использованные ранее исследователями сведения о игуменах Спасо-Хутынского монастыря. Игумен Нафанаил назван в новгородских летописях под 1471 и 1476 гг.;<sup>43</sup> он же (или уже другой Нафанаил?) назван в записи самого Закхей 1495 г. (см. № 3 описания). Рукопись РГАДА, ф. 188, № 1173 написана в 1479 г. повелением игумена Сергия (л. 1; благодарю А. А. Турилова, указавшего мне на эту запись), а Пролог 1479 г. (РГИА, ф. 834, оп. 3, № 3933) написан по заказу игумена Германа, но запись писца дошла не полностью, она обрывается на словах: «при старом игу...».<sup>44</sup> Надо полагать, что в 1479 г. на Хутыни произошла смена игуменов: Герман сменил Сергия. Запись писца рукописи 1483 г. называет игумена Тарасия (РГАДА, ф. 188, № 109, л. 1; на запись указал А. А. Турилов). Для первой половины XVI в. данные об именах хутынских игуменов отсутствуют.

На основании приведенных наблюдений жизненный путь Закхей можно гипотетически реконструировать следующим образом: молодые годы инок Закхей, вероятно сын игумена Островского монастыря Сергия, проводит в Валаамском монастыре. Слова Григория Богослова, переписанные им в 1475 г., выполнены еще молодым человеком. Позже Закхей вырабатывает еще два изысканных варианта почерка и становится писцом-каллиграфом, создающим настоящие книгописные шедевры. В 1495 г. им переписывается на Валааме роскошное (так называемое Закхеевское) Евангелие, которое дается вкладом в Хутынский монастырь (не исключено, что в это время уже существовала перспектива перевода Закхей в этот новгородский монастырь в качестве его игумена; может быть, этим вызвано и появление «панегирика» архиепископу Геннадию в записи на рукописи). В эти же годы, и скорее всего в том же месте, Закхей переписывает еще одно изумительное Евангелие (БАН, 13.1.26). Видимо, именно этот «инок Закхей»

<sup>41</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова. С. 173—174, 175—176, 177—178, № 114, 117, 120; Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв. С. 223—226, № 145, 146, 147 (насколько можно судить, В. Л. Янин тоже понимал «отцовство» Сергия как кровное, а не духовное — см. с. 225).

<sup>42</sup> См.: ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 191.

<sup>43</sup> ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 241; СПб., 1853. Т. 6. С. 201.

<sup>44</sup> Цит. по: Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера... С. 149.

записан в помяннике валаамского синодика среди других монахов и игуменов Валаамского монастыря (Финляндия, Православный церковный музей г. Куопио, № 66, л. 24). Вероятно, вскоре после 1495 г. Закхей становится игуменом одного из наиболее знаменитых новгородских монастырей — Спасо-Хутынского; как долго он им остается, неизвестно. Сохранилась переписанная им — хутынским игуменом — рукопись 1506—1507 г. В этом же качестве он упоминается в двух ярких произведениях новгородской литературы того времени: в «Видении» хутынского пономаря (в составе основной редакции «Жития Варлаама Хутынского») и в «Повести о посаднике Добрыне». К этому же периоду его деятельности относится и грамота, выданная Палеостровскому монастырю.<sup>45</sup> Из дальнейшей биографии Закхея известно лишь то, что в 1523 г. им — уже человеком преклонного возраста — было переписано еще одно иллюминированное Евангелие в Коневецком монастыре, т. е. в местах его молодости — на Ладожском озере.

\* \* \*

Помимо книг, написанных на Валааме, большой интерес для реконструкции состава монастырской библиотеки XV—начала XVII вв. представляют и рукописи, принадлежавшие Валаамскому монастырю. Их, к сожалению, известно не очень много в силу тех же причин, что и рукописей, написанных на Валааме.

В первую очередь это, конечно, известный комплект месячных миней из Софийского собрания РНБ. О хранящихся в Софийском собрании служебных минеях Валаамского монастыря было известно еще в начале XX в., так как четыре тома миней — октябрь, декабрь, январь, июнь (Соф. 255, 282, 290, 350) имели владельческие пометы Валаамского монастыря.<sup>46</sup> Пользуясь методикой «перекрестной проверки» наблюдений над различными элементами оформления бумажных кодексов XV в. Софийского собрания и уделяя при этом основное внимание водяным знакам бумаги, Е. М. Шварц выделила шесть томов комплекта — сентябрь, февраль, апрель, май, июль, август (Соф. 241, 304, 329, 388, 362, 373).<sup>47</sup> Ноябрьская минея (Соф. 267) относится Е. М. Шварц к валаамскому комплекту с некоторой долей осторожности: хотя основные филигранные этой рукописи те же, что и в Соф. 282, 350, 373, и переплет также характерен для Валаамского комплекта, но владельческая запись — Васильевского, а не Валаамского монастыря.<sup>48</sup>

Однако, как мы знаем, в такой записи нет ничего удивительного, поскольку в XVII в. валаамские монахи жили в Васильевском монастыре. Таким образом, Е. М. Шварц, благодаря продуманной и хорошо организованной методике изучения кодикологических особенностей рукописей, удалось собрать почти полный комплект месячных миней Валаамского монастыря — в нем отсутствует только минея за март (это может быть рукопись Соф. 318 или 319).<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Благодаря этому имя Закхея оказалось внесенным в Синодик Корнилиево-Палеостровского монастыря начала XVII в.: «Родъ, что дали в Челможъ рыбное ловище: игумена Закхѣя» (ИРЛИ, Отд. пост., оп. 23, № 53, 4<sup>о</sup>, 62 л., полуустав и скоропись; не ранее 1603 г. и не позднее 1613 г., л. 39).

<sup>46</sup> Паялин Н. П. Материалы для составления истории... С. 21.

<sup>47</sup> Шварц Е. М. Новгородские рукописи XV века: Кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. М.; Л., 1989. С. 39—43.

<sup>48</sup> Там же. С. 43—44.

<sup>49</sup> Там же. С. 41.

Валаамская январская минея имеет тот же водяной знак (якорь), что и рукописи точно датированного комплекта Никольского монастыря (1475 г.). На этом основании Е. М. Шварц пришла к выводу, что рукописи, вошедшие в Валаамский комплект, скорее всего, изготавливались либо одновременно с Никольским, либо в очень близкое к 1475 г. время, во всяком случае, из бумаги одной партии.<sup>50</sup> Такие годовые комплекты миней для монастырей создавались в скриптории при архиепископском новгородском дворе по новой, Афонско-Иерусалимской редакции.<sup>51</sup> Мы не знаем, как долго пользовались на Валааме этим комплектом и когда он вновь возвратился в Новгород, в Софийскую казну; также неизвестно, по каким минеям шла служба на острове до 1475 г. Если учесть, что Валаамский монастырь с момента своего основания был общежительным, то теоретически надо полагать, что служба должна была вестись там по Афонско-Иерусалимской редакции и до 1475 г.

Известна данная вкладом на Валаам рукопись середины XVI в. «Творения Дионисия Ареопегита с толкованиями Максима Исповедника в переводе инока Исаии» (БАН, П I АП — 18; старый шифр: 31.6.24 (Осн. 1286), 1<sup>о</sup>, 218 л., полуустав, водяной знак — кувшинчик, Лихачев, № 1669 — 1553 г.).<sup>52</sup> Почерк писца рукописи БАН по манере близок почерку писца Сказания о Валаамском монастыре (похожи начерки букв а, в, ъ, љ, т, выносных ж и д; система редакторской правки с помощью ряда галочек), но не тождествен ему; может быть, оба писца принадлежали к одной школе.

На л. 218 об. скорописная запись 1585 г. другим почерком, второй половины XVI в.: «Лѣта. 7093-го августа в. 15. день дал Поздыкъ Гаврилов сынъ Пянтюшина Валаамским книгу Деонѣсія Ареопегита за сорокоустъ по своих родителей при игуменѣ Генадии и при священники Сергии и при келарѣ Июде и при казначей Галасии и при всеи братии. А подписал дьячек того же монастыря Ефимецъ Кузмин сынъ а прозвище Земля». На л. 1 почерком того же дьячка Ефимца приписки с днями памяти некоторых святых и праздников (Авраамия Смоленского, митр. Петра, Александра Свирского, Владимирской иконы Божьей Матери).

По л. 2—9 запись царевича Алексея Петровича о поступлении книги (вероятно, в с. Рождествено) в 1716 г. из Новгорода от казначея Феодосия.

Еще одна рукопись Софийского собрания попала вкладом на Валаам в начале XVII в., скорее всего, еще до окончательного разорения монастыря, поэтому мы и учитываем ее как относящуюся к первому периоду валаамской истории: Житие Александра Свирского (РНБ, Соф. 449, 4<sup>о</sup>, I + 104 л., скоропись одного почерка начала XVII в.; водяной знак — герб (аналогия в альбомах филиграней не найдена); переплет кожаный «в сумку»). На л. 1 запись почерком писца: «Се житие чудотворца Александра скорописное положил въ монастырь на Вала [sic!] всемилостивому Спасу игуменъ Діонисеи Александровской по священноиноке Афонасии, да образ чудотворца Александра на празеленѣ. И хто учнет се житие чести и онъ бы помянул Бога ради священноинока Афонася Александровского, а постриженника Валаамского. А преставися он у чудотворца Александра лѣта

<sup>50</sup> Там же. С. 42.

<sup>51</sup> Там же. С. 64—65.

<sup>52</sup> Срезневский В. И., Покровский Ф. И. Описание рукописного отделения Библиотеки императорской Академии наук. Пг., 1915. Вып. 1. Т. 2. С. 1—2.

7109. гевваря въ. 21-е число». На л. 104 об. скорописная запись XVII в. о принадлежности рукописи Валаамскому монастырю: «Сия книга глаголемая Александрово житие Васильевского монастыря казеное». «Род игумена Деонисия Александровского» был внесен в Валаамский синодик конца XVI в. (Куопио, SOKK—67, л. 28 об.—29).

\* \* \*

Сделана первая попытка по возможности собрать все рукописи, написанные в Валаамском монастыре, принадлежавшие ему или как-то с ним связанные; дать их археографическое описание. Этот материал, на наш взгляд, позволяет говорить о наличии валаамского скриптория в XV—XVI вв., в котором трудились книгописцы высокой квалификации и создавались подлинные книгописные шедевры. Записи на книгах дают многие имена — те, о которых было мало известно раньше, и совсем новые, позволяют проследить судьбу некоторых писцов; больше узнать о связях Валаама с окрестными монастырями и с Новгородом. Исследование синодиков Валаамского монастыря еще далеко от завершения; не все имена поддаются «расшифровке», не всегда ясны связи некоторых людей с Валаамом; думается, что изучение этого источника уже сейчас открывает многие неизвестные ранее стороны жизни Валаамского монастыря.

Сохранившийся материал показывает, что валаамская библиотека XV—начала XVII вв. как единое целое не сохранилась и не попала на Валаам в начале XVIII в. после возобновления монастыря. Возможно, исключение составляет только синодик конца XVI в. (Куопио, SOKK—67), который монахи сохраняли на протяжении всех их скитаний как символ принадлежности к Валаамскому монастырю. Характерно, что из всех известных сейчас в книгохранилищах валаамских рукописей часть находилась в других местах изначально, хотя и была написана на Валааме; часть, надо полагать, имела сложную судьбу и, возможно, попадала через Васильевский монастырь в первую очередь в Новгород.

На основе скромного числа известных нам рукописей, принадлежавших валаамской библиотеке, трудно говорить определенно о ее составе. Светские произведения из валаамской библиотеки нам неизвестны; но даже те небогослужебные книги, которые мы можем назвать (Слова Григория Богослова, Житие Александра Свирского, Творения Дионисия Ареопажита), уже позволяют говорить о том, что репертуар был достаточно разносторонним и отвечающим всем требованиям к сути понятия «библиотека».

В то же время трудно согласиться с мнением Н. В. Рыбиной, утверждающей, что библиотека Валаамского монастыря до его разорения являлась четвертой по величине после библиотек Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского и Соловецкого монастырей<sup>53</sup> (со ссылкой на Н. Н. Розова. Однако Н. Н. Розов никогда ничего подобного не писал). Это несомненно очень сильное преувеличение и никаких реальных оснований для таких утверждений у нас нет. Большая библиотека все-таки не могла раствориться практически бесследно, оставив лишь несколько рукописей.

<sup>53</sup> Rybina N. Valamon kirja-aarteita // Punalippu. 1987. N 4. S. 113—116.

В. П. БУДАРАГИН

## К истории северодвинской крестьянской библиотеки В. М. Амосова

Л. И. Сазонова в своем обзоре поступившей в 1971 г. с Сев. Двины в Древлехранилище Пушкинского Дома коллекции рукописных и печатных книг В. М. Амосова—А. Ф. Богдановой отдельно отметила «тетрадь учета книг, которая велась самим Амосовым с 1899 по 1916 г. (№ 182) и сохранила сведения о цене книг, о том, где и от кого В. М. Амосов покупал книги. Наличие тетради учета говорит о том, что собрание книг В. М. Амосова было именно библиотекой, а не просто собранием, так как книги выдавались для чтения: в тетради есть записи о том, кому, когда и какие книги выдавались, из них видно также, что книги находились главным образом при моленной и выдавались в основном лицам, авторитетным в старообрядческом кругу... Книги были одинаково оформлены, на них были наклеены темно-серые холщовые корешки и проставлены номера. На книгах сохранилась двойная нумерация, и можно предполагать, что она соответствует каким-то двум этапам жизни библиотеки».<sup>1</sup>

В уточнении здесь нуждается лишь тезис об оформлении книг: оно, конечно же, более многообразно, хотя наличие наклеек с названием и номерами на корешках действительно выделяет книги этой библиотеки в ряду других северодвинских поступлений Древлехранилища. Можно даже предположить, что все книги библиотеки Амосова имели такую «примету», однако или часть наклеек не сохранилась, или не имеют наклеек те книги, которыми пополнила впоследствии библиотеку А. Ф. Богданова, но в итоге оказывается, что выявить состав амосовской библиотеки по одному этому признаку вряд ли возможно.

И тут в поле зрения оказывается та самая «тетрадь учета книг», которая сохранила краткие описания самих книг, зафиксировала их своего рода «инвентарную нумерацию». Что же дает нам сопоставление книг, описанных в «тетради», с реально хранящимися в качестве «коллекции В. М. Амосова—А. Ф. Богдановой»? В коллекции находится 201 рукопись XV—XX вв. и 110 печатных книг XVII—XX вв. Две рукописи выявлены в составе Северодвинского собрания Древлехранилища (№ 130, 287). Еще 15 старопечатных книг поступило в 1971 г. в Отдел редких книг и рукописей

<sup>1</sup> Сазонова Л. И. Северодвинская крестьянская библиотека // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник 1974. М., 1975. С. 162.

Научной библиотеки СПбГУ. Таким образом, можно говорить о 328 книгах, большая часть которых несомненно восходит к библиотеке В. М. Амосова. В «тетради», однако, описано по номерам только 152 книги, из которых четыре (№ 96, 130, 139, 150) перестали числиться в библиотеке еще при первом ее владельце. Из остающихся 148 книг, которые можно было попытаться отождествить с хранящимися в Дрвлекранилище Пушкинского Дома и ОРК НБ СПбГУ книгами, только 43 книги могут быть с полной уверенностью отнесены к библиотеке В. М. Амосова (совпадает и описание, и нумерация книг). Еще 14 книг соответствуют описанным в «тетради», но не имеют ни наклеек на корешке, ни номеров на форзацных листах. Но даже с учетом этих книг оказывается, что почти две трети зафиксированных в «тетради» изданий и рукописей не попали в государственные хранилища и о принадлежности их к библиотеке В. М. Амосова мы можем судить только по его собственному описанию.

Логично предположить и другое, что сохранившаяся «тетрадь» не была единственной, что опись библиотеки имела продолжение. Косвенное тому подтверждение — отдельные, уже двухсотые, номера на печатных книгах и рукописях, проставленные теми же красными чернилами, но в «тетради» отсутствующие. Что же, однако, представляет собой сохранившаяся «тетрадь» и использованная в ней В. М. Амосовым система учетной нумерации книжного собрания?

По внешнему виду она ничем не отличается от некоторых книг библиотеки — переплет из плотного картона, оклеенного бумагой, с матерчатым корешком. Для книжного блока форматом в 4-ку использована бумага фабрики наследников Сумкина № 8. Листы «тетради» были пронумерованы штемпельными красными цифрами, на нижнем форзаце проставлен последний № 263. Возможно, что нумерация восходит к 1905 г. (дата синими штемпельными цифрами на верхнем форзаце). Часть листов была впоследствии вырвана из «тетради», сейчас по архивной пагинации в ней насчитывается только 145 листов. На оставшихся у корешка фрагментах видны чернильные записи, т. е. вырывались листы с текстом. Отдельный такой лист с № 250 был найден археографами в 1979 г. в д. Керга у А. В. Репиной, учившейся в свое время при моленной Амосовых пению и рукоделию. Лист озаглавлен «Описание разных бумаг и книг» и по характеру записей отличается от оставшихся в «тетради»: это просто списочный перечень книг (Северодвинское собр., № 548). В «тетради» же каждая книга описана отдельно в верхней части листа (или оборота листа), а под описанием помещаются графы «выдана—получена» с колонками для месяца и числа выдачи или возврата книги. Названия и описания книг вписывались коричневыми чернилами, иногда они завершаются указанием номера книги (или номеров, если в один переплет попало несколько пронумерованных ранее тетрадей). Для некоторых рукописей здесь использована также литературная нумерация. Встречаются проставленные этими чернилами номера также в разграфленной части листа. Можно предположить, что это и есть первый «слой» инвентарной нумерации библиотеки В. М. Амосова, как-то связанный с переплетной деятельностью М. М. Останина, рукой которого писаны наклеенные на корешках названия книг. М. М. Останин был самым активным пользователем книг В. М. Амосова с 1899 по 1907 г. (по «тетради выдачи» насчитывается 33 книги), но потом его имя исчезает из записей.

Основной же нумерацией стали цифры, проставленные красными чернилами перед названием книг в верхней части листа. Эта сплошная инвентарная нумерация была произведена, очевидно, в 1910 г., причем вырванные из «тетради» листы не нарушили последовательности шифров



с № 1 по № 152 (за исключением № 115—116, где утрачен л. 211 по нумерации В. М. Амосова). Именно эта цифирь и взята за основу при публикации описания библиотеки, выполненного самим владельцем. Впоследствии, при инвентаризационных проверках 1914 г. (бледно-коричневыми) и 1916 г. (синими чернилами), появляются иногда в разграфленной части листа новые номера, воспроизводимые и на корешках книг, но выявить их системность пока не представляется возможным.

Судя по записям в «тетради выдачи», книги из библиотеки В. М. Амосова находились в читательском обращении с 1899 по 1916 г. Всего за эти годы ими пользовалось более 60 жителей Борка, Пучуги, Н. Тоймы, Топсы, других сел и деревень даже за пределами Сев. Двины. С 1907 г. две трети книг библиотеки В. М. Амосова не выдается читателям, а постоянно находится «при моленной» (№ 1—4, 6—10, 12—14, 16—17, 19, 24—25, 27, 29—30, 32, 35—43, 45—48, 60—61, 65—66, 68, 72—73, 76—81, 83—84, 86, 88, 93—95, 97—102, 104—105, 107—110, 112—114, 117—124, 126—129, 131—138, 140—141, 143—149), т. е. библиотека как бы меняет свой прежний статус. Это не означает, что она перестает быть доступной читателям, но В. М. Амосов уже не фиксирует в своей «тетради» их имена, фамилии, деревенские прозвища.

Предоставим же слово самому В. М. Амосову, первому «описателю» своей библиотеки, остающейся уникальным памятником крестьянской культуры русского Севера. Его описание достаточно информативно, чтобы «опознать» имевшиеся в библиотеке издания. С рукописями сложнее, поскольку описание В. М. Амосова указывает лишь основную тему достаточно пестрых по составу сборников. Зато встречаются указания на «списателей» этих сборников, их прежних владельцев. При отсылке на современные шифры указанных в описании книг приняты следующие сокращения: Ам.—Богд. — для рукописей коллекции В. М. Амосова—А. Ф. Богдановой в Дрвлекхранилище Пушкинского Дома, А-Б (печ.) — для печатных изданий, СДв. — для рукописей Северодвинского собрания, ОРК НБ СПбГУ — Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета.

Описание рукописных и печатных книг библиотеки  
В. М. Амосова, выполненное им самим

№	Описание	Место хранения шифр
1	«ЕВАНГЕЛИЕ БЛАГОВЕСНОЕ, единоверческой печати, приобретено чрез покупку в Москве за 16 руб., единоверческой печати».	
2	«ЕВАНГЕЛИЕ НАПРЕСТОЛНОЕ со евангелистами медными, золочеными; печатано в 3-е лето патриаршества Иоасафа патриарха при Михаиле Феодоровиче в 24-е лето царства его, начата печатать в 7144-е лето 1-го авг., окончена 7145 г. 3-го февр., приобретена от Алек. И. Владимирова за 35 руб.».	
3	«КОРМЧИЯ, единоверческой печати, приобретена чрез покупку в Москве за 15 руб.».	
4	«КИРИЛА ИЕРОСАЛИМЬСКАГО, единоверческой печати, приобретена чрез покупку в Москве за 9 руб.».	
5	«ПСАЛТЫРЬ ТОЛКОВАЯ, единоверческой печати, приобретена чрез покупку в Москве за 30 руб.».	
6	«КАТИХИЗИС, единоверческой печати, приобретен чрез покупку в Москве за 5 руб. 50 к.».	
7	«ПРАВАЯ ВЕРА, единоверческой печати, приобретена чрез покупку в Москве за 5 руб.».	А-Б (печ.), № 43

№	Описание	Место хранения, шифр
8	«АПОСТОЛ, патриаршой, мелкой печати; приобретен чрез покупку от Егора Игнат. „Оксюхича“ за 2 руб.».	
9	«ПОМОРСКАЯ ОТЪВЕТЫ, приобретены чрез покупку от Максима М. Останина за 8-мь руб., в 1/4 листа, старья рукописныя по скорописе».	АМ.-Богд., № 35
10	«АПОСТОЛ ТОЛКОВЫЙ, приобретен чрез покупку в Москве, единовѣрческой печати, за 15 рублей, 1899 г. июня 2 дня».	
б/н	«ПСАЛТЫРЬ НАЛОЙНАЯ, приобретена чрез покупку в Москве от Дмитрия Д. Крупина, его печати, за 4 руб. Алексея Петрова».	
11	«12 д[ней] ЧЕТЬ-МИНЕЯ с Макариевской, печатана Императорской Академией, приобретена чрез покупку за 31 руб. 3 книги (2 месяца и 12 дней). 12 дней с 1-го по 1[?]-е ноября. Куплены в Москве от Д. Д. Крупина, печатана с прежним выражением и в 2 столпца».	
12	«Сентябрь месяц ЧЕТЬ-МИНЕЯ с Макариевской, типографии Императорской Академии».	А-Б (печ.), № 79
13	«Октябрь месяц ЧЕТЬ-МИНЕЯ с Макариевской, типографии Императорской Академии».	А-Б (печ.), № 80
14	«СИМИОНА ФЕСОЛОНИЦКАГО, приобретена чрез покупку в Москве за 9 руб., единовѣрческой печати».	А-Б (печ.), № 42
15	«ЕФРЕМА СИРИНА, единовѣрческой печати, приобретена чрез покупку в Москве за 6 руб.».	
16	«АПОСТОЛ старый, рукописной, приобретен от Клестова».	АМ.-Богд., № 3
17	«СОБОРНИК БОЛШОЙ, единовѣрческой печати, приобретен чрез покупку в Москве за 15 руб.».	
18	«ПОТРЕБНИК С НОМОКАНОНОМ, единовѣрческой печати, приобретен чрез покупку в Москве за 12 руб.».	
19	«НИКОЛИНО ЖИТИЕ, единовѣрческой печати, приобре[тено] чрез покупку в Москве за 2 руб.».	
20	«ЗЛАТОУСТ, единовѣрческой печати, приобретен чрез покупку в Москве за 5 рублей».	
21	«Этот продан, а куплен взамен типографии Горбунова» (приписка 1911 г.— В. Б.).	
21	«ПРОЛОГ, месяца декабрь, январь, февраль; печатан при царе Михаиле Феодоровиче в 29-е лето, при патриархе кир Иосифе; начата бысть печатати в лето 7150-е декабря в 15-й день, окончена 7151-м году декабря в 16-й день. Приобретены 3 Пролога о[т] Клестова за 87 рублей».	
22	«ПРОЛОГ, месяца сентябрь, октябрь, ноябрь; состоят под выше означенным выходом».	
23	«ПРОЛОГ, месяца март, апрель, май; того же выше означенного выхода».	
24	«ПРОЛОГ, июнь, июль, август; патриаршой печати, без выхода; приобретен чрез покупку от священника Дмитрия Кургоминьского за 8 руб.».	
25	«ПСАЛТЫРЬ НАЛОЙНАЯ, патриаршья; начата бысть печатать 7156-го года апреля 10 дня, кончена того же лета 24-го июня при патриархе Иосифе, при царе Алексее Михайловиче; приобретена чрез покупку от Михаила Петровича Клестова за 10 руб.».	
26	«СОБОРНИК некоторых слов об Антихристе, о дворе и змии, о Раафи блуднице и прочее; Супраснской типографии, печатан в 7299 г., приобретен чрез покупку от М. П. Клестова за цену 3 руб.».	А-Б (печ.), № 24
27	«УСТАФ БОЛШОЙ (ЦЕРКОВНОЕ ОКО), единовѣрческой печати, приобретен в Москве от единовѣрцев за цену 25 рублей».	
28	«ВЕЧНАЯ ПРАВДА, составлена Швецовым Д. Д. к печати, приобретена чрез покупку в Москве от него же за цену 5 р. 50 к.».	
29	«ИСТОРИЯ ВЫГОВСКОЙ ПУСТЫНИ, печати Кожанчикова, приобре[те]на чрез покупку у Сухаревой за 1 р. 20 к.».	

Продолжение

№	Описание	Место хранения, шифр
30	«ЧАСОВНИК, Д. Крупина печати, приобретен чрез покупку от него в Москве за цену 8 руб.».	
31	«МАРГАРИТ, единовѣрческой печати, приобретен чрез покупку в Москве от единовѣрцев за цену 14 рублей».	
32	«ФИЛИПА МИТРОПОЛИТА ЖИТИЕ И СЛУЖБА, старорукописенная, из Соловецкой обители инока, 16 или 17 века, приобретена чрез покупку от священника Дмитрея Кургоминьского за 50 коп.».	Ам.-Богд., № 12
33	«АЛФА И ОМЕГА, Сюпряслиской печати, печатана в 7259-е лето, приобретена чрез покупку от священника Дмитрея Кур[г]оминьского за цену 10 руб.».	А-Б (печ.), № 14
34	«ЕВАНГЕЛИЕ юсовое, с евангелистами медными, золочеными; приобретено чрез покупку в Кур[г]омени от Бычица на Песку за 10 рублей; печатано в Москве до патриархов, в ...; на таком же Евангелии в Архангелске, в Смолном монастыре, есть напечатаны годы, по тому я и на етом определяю».	
35	«КАНОННИК, печатанный в 7144-е лето при Иосифе патриархе, при царе Михаиле Феодоровиче; приобретена от Еграфы Николаева Осокина за цену 5 руб.».	
6/н	«ПСАЛТЫРЬ НАЛОЙНАЯ, печатанная при патриархе Филарете, при царе Михаиле Феодоровиче в лето 7138-е июня 11 дня; приобретена чрез покупку от Евдокии Петровны Кузнецовой за 5 рублей».	
36	«МИНЕИ СЛУЖЕБНАЯ, месяц январь; печатана при Филарете патриархе, при царе Михаиле Феодоровиче; начата печатати 7129 года, кончена 7130 (ошибочно указана дата 7030.— В. Б.); крепкая листом, без приписи. Приобретены 11 книг за 200 рубле[й] в расрочку от Александры Ник. Морозовой из Черевкова».	
37	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц февраль; печатан при царе Михаиле Феодоровиче, патриархе Филарете; начата 7130 года, окончена 7131 года, хорошая». «У Александры плочено 25 р.» (приписка сверху.— В. Б.).	
38	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц март; куплена в Москве, на сентябрь придано 14 р., всего стоит 24 р.; Филарета патриарха».	
39	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц апрель; печатана при царе Михаиле Феодоровиче, патриархе Филарете; начата печатать 7132 года, кончена в 7133 году; крепкая листом, без приписи».	
40	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц май; печатана при царе Михаиле Феод., патриархе Филарете; начата печатать 7133 г., совершена 7135 года; хороша листом и без приписи».	
41	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц июнь; печатана при Михаиле Феодорович[е], при патриархе Филарете; начата бысть печатать 7135 года, окончена в 7136-м; хороша листом и без приписи».	
42	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц июль; печатана при царе Михаиле Феодор., патриархе Филарете; начата бысть печатать в 7136-м, кончена в 7137; хороша листом».	
43	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц август; печатана при царе Михаиле Феодор., патриархе Филарете; начата бысть печатать в лето 7137-е, кончена 7138-е; хорошая листом».	
44	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц сентябрь; печатана при царе Василии Ивановиче, патриархе Ермогене; начата бысть печатать в лето 7115-е, окончена 7116-м году; крепкая».	
45	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц октябрь; патриаршей печати Филаретовская, с приписью на конце, листом крепкая, выхода нет».	
46	«МИНЕЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц ноябрь; печатана при царе Михаиле Феодор., патриархе Иосифе; начата бысть печатать в лето 7152-е, окончена в 7154-е лето; в крепком переплете, очень хорошая листом». «Ценят — 50 руб.» (приписка сверху.— В. Б.).	ОРК НБ СПбГУ, № 6377
47	«МИНЕЯ МЕСЯЧНАЯ СЛУЖЕБНАЯ, месяц декабрь; печатана при царе Михаиле Феодоровиче, патриархе Иоасафе; начата бысть печатати в 7143-е лето, окончена в 7144-е лето; крепкая листом».	ОРК НБ СПбГУ, № 6373

№	Описание	Место хранения, шифр
48	«ЧЕТЬ-МИНЕИ, синодалной печати, в 1/4 листа, печать немного покрупнее газетной; 12 книг, каждая по месяцу; приобретены чрез покупку в Москве за 18 руб., месяц январь».	
49	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, февраль; о печати и приобретении смотри в 1-м месяце».	
51	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, апрель; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
52	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, май; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
53	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, июнь; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
54	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, июль; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
55	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, август; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
56	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, сентябрь; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
57	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, октябрь; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
58	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, ноябрь; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
59	«ЧЕТЬ-МИНЕЯ, декабрь; о печати и приобретении в 1-м месяце».	
60	«ЖИТИЕ АНТОНИЯ СЙСКАГО, старая рукописная, в 1/4 листа, в 2 дюйма толщина; приобретена чрез покупку в Архангелске за 12 копеек, принадлежит 17-му веку».	Ам.—Богд., № 14
61	«БИБЛИЯ, мелкой печать, напечатана по-никодиански, в 1/8 л., в 424 страницы; не вся, а часть Библии; приобретена чрез покупку в Архангелске за 12 копе[е]к».	
62	«ЖИТИЕ ВАСИЛИЯ НОВАГО, печати Д. Д. Крупина, приобретено чрез покупку в Москве за 3 руб.».	А-Б (печ.), № 52
63	«УСТАФ, печати Д. Д. Крупина, в 1/8 л., приобретен чрез покупку в Москве за 3 руб.».	
64	«СЫН ЦЕРКОВНЫЙ, единоверческой печати, приобретен чрез покупку в Москве за 75 копеек». «Отдана Шукшину в подарок. Заменен приложением к журналу «Старообрядец» (пометы от 14.1.1914.— В. Б.).»	
65	«ИСТОРИЯ О РАСКОЛАХ, мелкой гражданской печати, под № 1-м; сочинение Рудакова, название „История христианской церкви“; приобретена в Москве за 10 коп.».	А-Б (печ.), № 81
66	«ДОСТОЙНОПРИМЕЧАТЕЛЬНЫЯ ДРЕВНОСТИ. ГРАМОТЫ, ЖАЛОВАННЫЯ СОЛОВЕЦКОМУ МОНАСТЫРЮ ЦАРЯМИ; под № 2-м, приобретено чрез покупку за цену 30 копеек».	А-Б (печ.), № 74
67	«О КОНЧИНЕ МИРА, мелкой гражданской печати, в 1/8 л., 214 страниц, приобретена чрез покупку за 30 коп. под № 5-м».	А-Б (печ.), № 97
68	«УВЕТ ДУХОВНЫЙ, Синодалной типографии, приобретен чрез покупку в Москве за 75 коп.».	А-Б (печ.), № 84
69	«ОТЪНОШЕНИЕ РУСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К РАСКОЛУ СТАРООБРЯ[Д]ЧЕСТВА В 1721-м И 1725 ГОДАХ, сочинение Синайского; в 1/4 л., в 352 странки, под № 8-м, синодалной печати; приобретена чрез покупку в Москве за 1 р. 75 к.».	
70	«ДЕЯНИЕ СОБОРОВ в 1666 году и в 1667 г.; синодалной печати, приобретена чрез покупку в Москве за 1 р. 25 к.».	
71	«ОБ АНТИХРИСТЕ, с Апокалипсисом; мелкой печати, 2 книги переплетены вместе, в 1/8 л.; приобретены в Архангелске за 45 к., под № 9-м».	?А-Б (печ.), № 97
72	«ОБ ХАРАКТЕРАХ АНТИХРИСТА, старая рукописная; приобретена чрез покупку от Павла Истомина за 30 коп.; наименование „Об великом Антихристе“; в 1/4 л., в 1 д[юйм] толшины (в дюйме или в 1 1/2 д.)».	Ам.—Богд., № 33
73	«ИСТОРИЯ РУСКАГО РАСКОЛА ПОД НАЗВАНИЕМ СТАРООБРЯДЧЕСТВА, сочинение Плотникова; приобретена чрез выписку почтой за цену 1 руб. в 1899 г.».	? А-Б (печ.), № 95

Продолжение

№	Описание	Место хранения, шифр
74	«ДЕЯНИЕ СВ. АПОСТОЛ С АПОКАЛЕПСИСОМ, с толкованием ученых 19-го века; синодалной печати, приобретено в Москве чрез покупку за 3 руб.»	
75	«ЕВАНГЕЛИЕ, на русском языке; Общества распространителей Писания, синодалной печати; приобретено в Москве за 25 к.»	
76	«СЛОВА ОБ АНТИХРИСТЕ, куплена в Москве, в возгале, за 20 к., под № 25-м».	
77	«ЖИТИЕ НИКОНА ПАТРИАРХА И КОНЧИНА, куплена в Москве за 45 к.; мелкой печати, в 1/4 л., в 1 1/2 дюйма толщины, под № 43-м».	
78	«СОЧИНЕНИЕ ДИМИТРЕЯ РОСТОВСКАГО, куплено в Москве за 2 руб. 50 коп., под № 44-м».	
79	«ФЕОДОСИЯ УГЛЕЦКАГО, куплена за 40 к., под № 51-м».	А-Б (печ.), № 94
80	«ЗАМЕЧАНИЕ НА ПОМОРСКИЯ ОТВЕТЫ, Синодалной типографии; приобретены чрез покупку в Москве за 90 коп.»	А-Б (печ.), № 91
81	«ИСТОРИЯ Х[РИСТИАНСКОЙ] ЦЕРКВИ СО ВРЕМЕН АПОСТОЛ, гражданской печати, куплена на толкучке за 10 к.»	? А-Б (печ.), № 81
82	«УСТАФ маленькой, в 1/8 л., рукописной, 19-го века; приобретен по наследству от М. Г. Амосова».	
83	«О ПОПОВЦАХ, Ивана Алексеева сочинение; мелкой печати, Суботина, куплено в Москве за 15 коп.»	А-Б (печ.), № 89
84	«ПРАВОТЫ СВ. ЦЕРКВИ, Синодалной типографии, приобретена от миссионера подарком».	А-Б (печ.), № 93
85	«СОЛЕВАЯ КНИГА, письма (писца.— В. Б.) 17-го века, служба по-никодиански; приобретена от В. С. Бендана, заплачено около 50 коп.; в 1/4 листа, в 2 дюйма толщины».	? Ам.—Богд., № 16
86	«СВЯТЦЫ С ЖИТИЯМИ, единовременской печати, приобретены от единоверцов за 1 руб. 50 к.»	
87	«АПОЛОГИЯ О ЦЕРКВИ, печатана с камня Безводиным в Сызрани; приобретена чрез выписку почтой за 4 руб., под № 55-м».	Ам.—Богд., № 163
88	«8-модневная БЕСЕДА НАДЕЖИНА (БЕЗВОДИНА), печатана с камня в Сызрани, прислана почтой за 4 руб., № 56-й».	Ам.—Богд., № 161
89	«ПРИЧИНЫ РАЗДЕЛЕНИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ ОТ СТАРОПАТРИАРХАЛНОЙ, печати с камня; прислано Безводиным из Сызрани 10 книг нижеследующих за 10 руб.; под № 57-м».	Ам.—Богд., № 168
90	«105 ВОПРОСОВ и тут же переплетена ЛЕКЦИЯ СОЛОВЬЕВА ОБ АНТИХРИСТЕ, о приобретении и печати смотри 174-й лист; книга записана под № 58 и 59-й».	Ам.—Богд., № 165
91	«ТРЕХДНЕВНАЯ БЕСЕДА ПИЧЮГИНА С КРЮЧКОВЫМ, о приобретение и печати лист 174-й; № 60».	
92	«РУКОВОДСТВО ЦЕРКВИ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН, о приобретение и печати 174-й лист; № 61-й».	
93	«3 книги вместе: 1-я КАФОЛИЧЕСКАЯ АПОЛОГИЯ О ЦЕРКВИ, 2-я КАФОЛИЧЕСКИЙ СИМВОЛ, 3-я СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ УНИЯ; о приобретение и печати 174 лист; № 62-й, 63-й, 64-й».	Ам.—Богд., № 164
94	«2 книги вместе: 1-я О ВОДЕ СВЯТЕЙ, 2-я 41 ВОПРОС; о печати и приобретение 174 лист; № 65-й, 66-й».	Ам.—Богд., № 166
95	«2 книги вместе: 1-я ЧЕМ ПОБЕДИЛИ СТАРООБРЯДЦЫ, 2-я МОРОЗОВА ЖЕ; куплены в Москве за 40 к.; № 67-й, 68-й (зачеркнуты.— В. Б.); 9-й и 10-й».	
96	«БИБЛИЯ, печатана при Александре Павловиче; мелкой печати в 1/8 листа; взята от М. П. Клестова; 3 р. (приписка карандашом.— В. Б.)».	
97	«ЖИТИЕ И ЧЮДЕСА СОЛОВЕЦКИХ ЧЮДОТВОРЦОВ, рукописная начала 18 века, в 1/4 листа, в 2 дюйма толщины; куплена от Ухана на Пучеге за 30 коп.»	СДв., № 130
98	«РАСКОЛНИКИ ОСТРОЖНИКИ, печати Мерькульева; взята от В. К. Новикова безплатно; № 69-й; 50 к. (приписка карандашом.— В. Б.)».	

№	Описание	Место хранения, шифр
99	«№ 70-й; ВЪНУТРЕНИЯ ВОПРОСЫ В РАСКОЛЕ В XVII ВЕКЕ; взята от В. К. Новикова бесплатно; 50 к. (приписка карандашом.— В. Б.)».	А-Б (печ.), № 96
100	«691 руб. 59 к. (приписка карандашом.— В. Б.) ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ДО НАЧАЛА РАЗДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ, Синодальной типографии; приобретена чрез покупку в Москве за 40 коп.; под № 62-м (зачеркнуто.— В. Б.), 71-й».	А-Б (печ.), № 1
101	«БЕСЕДЫ НА ДЕЯНИЕ СВЯТ. АПОСТОЛ И АПОКАЛИПСИС, приобретена в Топсе от Степана Оспичина за 12 руб., книга бывала Думина миссионера; печатана в киноие свят. чудот. Киевския Печерския Лавры, в 7132 г. печатана».	А-Б (печ.), № 1
102	«1-я, 2-я, 3-я книги вместе журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1906-й г.».	
103	«4-я, 5-я, 6-я книги вместе журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1906-й г.».	
104	«7-я, 8-я, 9-я книги: СТАРООБРЯДЕЦ журнал; вместе за 1906-й г.».	
105	«10-я, 11-я, 12-я книги вместе: журнал СТАРООБРЯДЕЦ за 1906 г.».	
106	«ОТВЕТЫ АЛЕКСАНДРА ДИЯКОНА, приложение к журналу „Старообрядец“».	
107	«ВИНОГРАД РОССИЙСКИЙ, приложение к журналу „Старообрядец“ за 1906 го[д]».	
108	«ЕВАНГЕЛИЕ, приложение к журналу „Старообрядец“ за 1906-й г.».	
б/н	«СЫН ЦЕРКОВНОЙ, приложение к журналу „Старообрядец“ за 1906-й г. (с пометой после 1909 г., что «замешон за единоверческую печать» и номером синими чернилами 131.— В. Б.)».	
109	«СИНОДИК, печати Крупина; приобретен чрез покупку от Крупина за 1 р. 25 к.».	
110	«ИЗЪБОРНИК, 3 книги вместе: приложение к газете».	
111	«1-я, 2-я, 3-я книги журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1907-й год».	
112	«4-я, 5-я, 6-я книги журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1907-й г.».	
113	«7-я, 8-я, 9-я книги журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1907-й г. № 9-й конфискован, а вместо его ЗИТУМЕНУС».	
114	«10-я, 11-я, 12-я (последний номер зачеркнут.— В. Б.) книги журнала СТАРООБРЯДЕЦ за 1907-й год; № 1 (номер зачеркнут.— В. Б.)».	
117	«ЕВАНГЕЛИЕ НЕДЕЛНОЕ, старая рукописная, от Бирулина; куплено от Ч[?]ронова».	Ам.—Богд., № 7
118	«АПОСТОЛ, печатанны[й] при Филарете патриархе в 4-е лето».	
119	«ТРЕОДЪ ЦВЕТНАЯ, печатана в 6-е лето патриарха Иова» (с пометой о продаже Максимумам и что «о. Козма взамен купил ЕВАНГЕЛИЕ НЕДЕЛНОЕ № 28 от Миколины Кузнецовой, патриаршее Евангелие».— В. Б.)».	
б/н	«ТРИОДЪ ПОСНЯЯ, печатана при патриархе Ермогене в 1-е лето его святите[льства]» (с пометой о продаже Максимумам и покупке в 1910 г. ЕВАНГЕЛИЯ НЕДЕЛНОГО от Николины Кузнецовой № 119.— В. Б.)».	
120	«РОДОСЛОВИЕ С КРУГАМИ, старое рукописное, в 1/2 л., в 1/4 д[юйма]».	Ам.—Богд., № 34
121	«УСТАФ СЛУЖЕБНОЙ, старой рукописной XVI, в 1/4 л., в 3 д.».	Ам.—Богд., № 6
122	«Книга ЛЕКАРСТВО, печатана в 1607 г., острожской печати, в 1/4 л., в 2 д. т.».	ОРК НБ СПбГУ, № 6360
123	«ЧАСОВНИК переводней».	
124	«СОБОРНИК, в 1/8 л., в 3 дюйма тол., писанный разной рукой и разного времени; под литерой А».	Ам.—Богд., № 49

Продолжение

№	Описание	Место хранения, шифр
125	«АНДРЕЯ ЦАРЕГРАДСКОГО, старая скорописная, XVII, в 1/4 л., в 2 дюйма».	Ам.—Богд., № 23
126	«СТАРЦА ПОТЕМКИНА, старая скорописная, мелкое поморское письмо, в 1/4 л., в 2 д. т., XVII».	Ам.—Богд., № 40
127	«КНИГА О СТРАНИКАХ, т. е. страников; руки Степана Бирулина, в 1/4 л., в 2 д. толщин[ы], XVIII (XIX в.— В. Б.)».	Ам.—Богд., № 112
128	«КАНОНИК рукописной, в 1/8 л., в 3 дюйма толщины, XVIII».	
129	«СОБОРНИК, в 1/8 л., в 3 д. т., руки Тимофея Кузмича и других по скорописе; № Б».	Ам.—Богд., № 48
130	«ПСАЛТЫРЬ переводная, без избранных псалмов» (с записью от 15.3.1911 «продана Дарье в пустыню». — В. Б.).	
131	«БЕСЕДЫ НА ДЕЯНИЕ С АПОКАЛИПСИСОМ, в 1/2 л., московской печати, после Никона».	
132	«О ИСПОВЕДАНИЕ, в 1/4 л., 1/2 д. толщины, скорописная, разных рук, XVII; № В».	
133	«СЛУЖБА НА БОГОЯВЛЕНИЕ И СЛОВА ПОУЧИТЕЛЬНЫЯ, старорукописная, XVII, в 1/4 л., 2 дюйма толщины».	Ам.—Богд., № 13
134	«ЛЕТОПИСЕЦ, древний скорописной, XVII, в 1/4 л., 2 д. толщины; № Г».	Ам.—Богд., № 15
135	«СОБОРНИК разных рук, и печати, и древняго поморского писма, в 1/8 л., в 2 д.; № Д».	
136	«СОБОРНИК, каноны и выписки Тимофея Кузмича руки, в 1/4 л., в 1 1/2 дюйма толщины; № Е».	Ам.—Богд., № 45
137	«СОБОРНИК древняго XVIII писма, в 1/8 л., в 1 1/4 д. толщ[ины]; № Ж».	Ам.—Богд., № 57
138	«СОБОРНИК скорописной, XVIII, 1/4 л., 1 дюйма тол.; № S» (к заглавию приписано «из посничества». — В. Б.).	
139	«КНИГА О БРАКАХ, в 1/4 л., 3/4 д. толщи, XVIII (XIX в.— В. Б.), писаная, вопросы и ответы; № З» (с припиской после 1909 г.: «послано Ивану Максиму в Москву». — В. Б.).	
140	«КНИГА О БРАКАХ И О АНТИХРИСТЕ, в 1/4 л., 1 дюйма, рукописная, XVIII (XIX в.— В. Б.); № И».	Ам.—Богд., № 94
141	«КНИГА О КОНСТАНТИНОПОЛЕ, в 1/4 л., 3/4 д., рукописная, XVIII; № I».	Ам.—Богд., № 62
142	«КАТИХИЗИС МАЛОЙ, мелкой печати, в 1/8 л., в 1 д. т.; № К».	
143	«О АНДРЕЕ ДЕНИСОВЕ КНИГА, в 1/8 л., рукописная, XVIII (XIX в.— В. Б.), в 3/4 дюй[ма]; № Л».	Ам.—Богд., № 88
144	«О ЦЕРКОВНЫХ ТАЙНАХ КНИГА, в 1/4 л., 1/2 д., старая рукопись, XVII, в лицах; № М».	Ам.—Богд., № 56
145	«ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ, древняго скорописного писма, 1/4 л., в 1 д.; № Н» (приписано более светлыми чернилами: «приплетено в № 37-й 40, 26, 25 все одного писма, XVII». — В. Б.).	Ам.—Богд., № 104
146	«О ПАВЛЕ КОЛОМЕНЬСКОМ КНИГА, в 1/8 л., 1/2 д. т., рукописаная, XVIII (XIX в.— В. Б.), № О».	Ам.—Богд., № 70
147	«ПОСЛАНИЕ АНДРЕЯ ДЕНИСОВА ФЕДОСЕЮ, старое рукописное, XVII, скоропись, 1/4 л., 1/4 д.; № П».	
148	«КНИГА О ФИЛИПОВЫХ И ФЕДОСЕЕВЫХ, рукописная, XVIII, в 1/4 л., 1/4 д.; № Р».	Ам.—Богд., № 43
149	«АПОЛОГИЯ О СВЯЩЕНСТВЕ, рукописная, в 1/4 л., 1/8 д., XVIII (XIX в.— В. Б.); № С».	Ам.—Богд., № 102
150	«ЗЛАТОУСТ, переводной печати, в 1/2 л., неизбитой» (с пометой после 1909 г.: «продан Максимум». — В. Б.).	
151	«1/2 БОЛШОГО СОБОРНИКА, переводного».	
152	«КНИГА ЕФРЕМА СИРИНА С ДОРОФЕЕМ, переводная, неизбитая».	

---

Г. В. МАРКЕЛОВ

## Иконные прориси и переводы в Древлехранилище Пушкинского Дома

В фондах многих архивохранилищ и музеев России имеются графические листы XVII—XX вв., содержащие так называемые иконные прориси. Для историков русского традиционного искусства, как профессионального, так и народного, для архивистов-искусствоведов, для художников-иконописцев этот материал должен иметь весьма важное значение, так как иконная прорись содержит точное графическое изображение иконописного сюжета, выполненное самими мастерами-иконописцами.

При работе над иконой контурный рисунок всегда предшествовал живописи, и прорись иконы, снятая с образца-оригинала, служила важнейшим источником и инструментом в иконописи. Основные технические приемы иконописания остаются незыблемыми в течение многих столетий. Выработанные веками навыки, не изменяясь по сути своей, способствуют сохранению важнейшего принципа религиозного искусства, выраженного в обязательном следовании канону. В этом смысле иконная прорись несет графическое выражение иконописного канона, и уже делом самого изографа является наполнение графического контура живописной материей сообразно стилистическим требованиям эпохи, установкам школы, личному мастерству и духовному опыту. Впрочем, это не означает, что иконная прорись передавала единственный, раз и навсегда заданный контур сюжета. Напротив, при сохраняющихся неизменными главных композиционных очертаниях в канонической схеме сюжета прориси всегда видны стилистические меты, выраженные в деталях, моделировках фигур, пропорциях и т. д. Все это придает графическим листам прорисей особую значимость первоисточника, призывает к изучению и освоению этого своеобразного материала. При этом иконные прориси остаются почти не изученным пластом в истории русского искусства, не имеют описания по местам своего хранения, практически не известны исследователям. Возможно, специалистов «отпугивает» их количество, а оно велико: например, в фондах ГИМ в Москве хранится свыше 19 000 листов прорисей, в Петербурге в Русском музее имеется около 12 000 листов. Вероятно, есть прориси и в фондах других музеев страны. Некоторое количество иконных прорисей находится и в Древлехранилище Пушкинского Дома. Данная публикация является попыткой их анализировать и дать научное описание.

Между тем в определении самого термина «иконная прорись» существуют разные мнения. Вот как описывает способ получения прориси замечательный знаток иконы, реставратор и потомственный иконописец-старообрядец



Ф. А. Каликин: «Если художник-иконописец снимал с какой-либо иконы точную копию в контуре, для этого тонко растиралась черная краска на чесночном зелье (чесночный сок), затем беличьей кистью делалась контурная опись всей композиции копируемой иконы; причем контур описи не должен быть ни толще, ни тоньше оригинала. Когда опись будет закончена, берется чистый лист бумаги, накладывается на только что проконтуренную икону и придерживается левой рукой, а правой отворачивается часть наложенного листа и делается незначительное увлажнение дыханием какой-то части контурной описи иконы. Затем наложенная бумага притирается правой рукой в местах увлажнения, сделанного дыханием, отчего черная на чесночном зелье опись дает на чистой бумаге негативный отпечаток. Вот этот-то отпечаток контурной негативной копии с иконы и называется прорисью».<sup>1</sup>

Известный реставратор икон В. В. Филатов, например, называет оттиск с обратным изображением переводом, а прорисью — оттиск с прямым изображением, полученный на листе бумаги путем притирки к нему листа с переводом.<sup>2</sup> Мы же в дальнейшем будем придерживаться того определения прориси, которое предлагает Ф. А. Каликин. Описанный им способ получения прориси называется «налепком». С обратной прориси получали прямой перевод. Для этого прорись «переводили»: накладывали на увлажненный чистый лист, прижимали и получали на нем прямой перевод. Аналогичным образом рисунок с прориси переводили на левкас доски. Для переноса изображения с перевода на доску пользовались методом «припороха». В этом случае по контуру рисунка делались частые проколы тонкой иглой. Лист-«сколок» прикладывали к левкасу доски и прихлопывали по нему мешочком с тонко тертым углем. На поверхности левкаса появлялся контур изображения, состоящий из точек — припорох, который затем обводили линиями уже с помощью кисти. Для перевода изображения на доску без припороха обратную сторону листа притирали красящими порошками, накладывали лист на доску и обводили контуры острым предметом.<sup>3</sup> Такими были методы изготовления и использования прорисей и переводов на протяжении по крайней мере XVI—XX вв.

Первым обратил внимание на роль и значение прорисей в отечественной иконописи Г. Д. Филимонов. В статье, посвященной собранию прорисей известных иконописцев братьев П. и М. Саложниковых,<sup>4</sup> Г. Д. Филимонов разделяет прориси на рисунки, снятые с графы на иконе, на налепные рисунки или слепки, на рисунки, сколотые иглою или сколки. В первом случае прорись имеет вид гравированного или резанного на меди образца; «налепки», по мнению автора, имели вид литографированных или печатанных на камне в два тона. При первых двух способах рисунок был обратным, «левым», с него получали «правый» перевод.<sup>5</sup> Высоко оценивая редкостное собрание прорисей сюжетов «церковного круга», Г. Д. Филимонов отмечает среди них сюжеты «светских» изображений, выполненных «налепным» способом с небольших картин, писанных иконописцами: Призвание на царство Годунова, сцена нападения поляков на полководца (Скопина?), изображение былинного Алеши Поповича и др.<sup>6</sup> Судя по всему, братья

<sup>1</sup> Каликин Ф. А. Портретное изображение псковского князя Довмонта // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 275, сноска 16.

<sup>2</sup> Филатов В. В. Реставрация станковой темперной живописи. М., 1986. С. 28.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Филимонов Г. Собрание иконописных рисунков братьев П. и М. Саложниковых // Вест. Об-ва древнерусского искусства. М., 1875. Вып. 3. Смесь. С. 41—45.

<sup>5</sup> Там же. С. 44.

<sup>6</sup> Там же. С. 43.

Сапожниковы целенаправленно собирали прориси в разных иконописных центрах; не исключено, что к ним попали и рисунки из Кремлевской Оружейной палаты. Г. Д. Филимонов отмечает, что «Сапожниковы, судя по рассказам иконников, сильно дорожили рисунками и хранили их за нумерами на полках, в особо приготовленных для этого шкафах, тщательно сортируя их по сюжетам и стилям».<sup>7</sup> Наконец, первостепенная важность прорисей заключена, по мнению Г. Д. Филимонова, в том, «что сняты они с памятников вовсе неизвестных, быть может даже навеки утраченных». Г. Д. Филимонов отмечает, между прочим, и то, что прориси имели значение не только для иконописцев, но и «вполне заменяли собой гравюры или литографии», т. е. служили для украшения домов.

В настоящий момент не представляется возможным ответить на вопрос, с какого времени в практике иконописцев стали появляться прориси. В фондах Древлехранилища нет прорисей старше середины XVII в. Не исключено, что изобретение прорисей обязано своим появлением изобретению бумаги как универсального материала и было вызвано массовым спросом на иконную продукцию, когда возникла необходимость изготавливать одинаковые иконы по единым образцам. Поэтому вполне вероятно появление прорисей уже в XV в. в связи с распространением на Руси бумаги. В знаменитом Стоглаве (1551 г.)<sup>8</sup> есть фраза, по смыслу которой можно предположить использование иконниками графических рисунков или копий с икон. В 43-й главе памятника предлагается: «Писать образы по образцу и по подобию по существу, смотря на образ древних живописцев, и знаменова ти с добрых образцов».<sup>9</sup> В данном контексте термин «писать» противопоставляется термину «знаменовати», который можно интерпретировать не только как «наносить контур» на самой иконе, но и как «делать рисунок, копировать» в виде иконной прориси. Уточнение вопроса о времени использования листов с прорисями возможно только после тотального обследования материала по всем хранилищам. Во всяком случае, в трактате начала XVIII в. «Ерминия или наставление в живописном искусстве», приписываемом афонскому иконографу Дионисию Фурноаграфиоту и вошедшем в себя опыт византийского иконописания, есть глава «Как делать снимки (копии) с изображений». В этой главе среди нескольких способов копирования описан и способ изготовления прориси с иконы на бумаге.<sup>10</sup> Относительно использования других материалов для копирования образцов в древнерусской традиции нам ничего не известно.

Прориси как важнейшее пособие в иконописи высоко ценились в иконописных артелях или мастерских, передавались из поколения в поколение. Иконники-знаменщики весьма дорожили прорисями, которые, с одной стороны, значительно упрощали первый подготовительный этап работы над иконой, с другой — содержали неизменный канонизированный иконографический образ, препятствующий личному произволу в трактовке тех или иных сюжетов.<sup>11</sup> Традиции использования иконных прорисей сохранились вплоть до нынешнего столетия как в православных, так и в старообрядческих иконописных мастерских.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Там же С 42

<sup>8</sup> Подробнее о данном аспекте Стоглава см Покровский Н В Определения Стоглава об иконах // Христианское чтение 1885 № 3—4 С 527—529

<sup>9</sup> Стоглав СПб Изд Д Е Кожанчикова, 1863 С 151

<sup>10</sup> Мастера искусств об искусстве М, 1965 Т 1 С 213—214

<sup>11</sup> Голышев И А Слобода Мстера Вязниковского уезда Ее история древности, статистика и этнография // Тр Владимирского губернского статистического комитета Владимир, 1865 Вып 4 С 94

<sup>12</sup> Зиновьев Н М Искусство Палеха Л, 1968 С 49

Листы с прорисями и переводами икон существовали как в разрозненном виде, так и в виде листов, подшитых или подклеенных в один альбом. Примером последнего является известный лицевой иконописный подлинник Антониево-Сийского монастыря. Этот выдающийся памятник отечественной иконографии, как свод лучших образцов и примеров русской иконописи второй половины XVII в., оказался единственным до сих пор изученным и описанным, благодаря капитальному исследованию проф. Н. В. Покровского.<sup>13</sup> Труд маститого ученого по широте охваченного материала и глубине анализа иконографических образцов остается непревзойденным, тем более что аналитическая часть дополнена публикациями около 200 факсимильных снимков с оригиналов из самого подлинника в виде альбома из четырех выпусков.<sup>14</sup> Замечательно откомментировано А. И. Успенским издание альбома прорисей В. П. Гурьянова.<sup>15</sup> В сущности, эти два издания исчерывают аналитические публикации прорисей. В многочисленных изданиях конца XIX—начала XX в. исследователи упоминали иконные прориси либо в связи с изучением толковых иконописных подлинников, либо в работах по частным вопросам русской иконописи.<sup>16</sup> В этот же период было предпринято несколько факсимильных изданий альбомов прорисей из разных коллекций в основном частных собирателей. Произвольный подбор и полное отсутствие комментариев не снимают, впрочем, самоценности этих альбомов, так как многие из опубликованных оригиналов исчезли, вероятно, навсегда.<sup>17</sup>

В послевоенное время в трудах проф. А. А. Сидорова была сделана попытка привлечь внимание исследователей к иконным прорисям, как к «произведениям графического мастерства, как к рисунку, в то время как такой подход к ним не только оправдан, но и необходим». Автор отмечал, что у художников, изготовлявших прориси, были свои манеры, свой почерк, технические приемы. «Назначение подлинников было не только в припорохе или „налепке“... Составлялись тетради или альбомы из рисунков непроколотых, служащих явно для обучения, подражания или копирования в качестве ценных, вполне законченных произведений искусства...».<sup>18</sup>

В отдельных статьях В. Н. Лазарева, посвященных методам работы древнерусских иконописцев, высказываются предположения об использовании образцов иконографии на Руси уже в древнейший период и дока-

<sup>13</sup> Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. СПб., 1898.

<sup>14</sup> Лицевой Сийский иконописный подлинник. СПб., 1894—1897. Вып. 1—4.

<sup>15</sup> Успенский А. И. Переводы с древних икон, собранные и исполненные иконописцем и реставратором В. П. Гурьяновым. М., 1902.

<sup>16</sup> Буслаев Ф. И. Общие понятия о русской иконописи // Сб. Об-ва древнерусского искусства на 1866 г. М., 1866. С. 1—106; Филимонов Г. Д. Симон Ушаков и современная ему эпоха русской иконописи // Сб. Об-ва древнерусского искусства на 1873 г. М., 1873. С. 3—104; Успенский А. И. Древние иконы из разных церквей и частных собраний. М., 1905; Покровский Н. В. 1) Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1900. С. 439—452; 2) Лицевой иконописный подлинник и его значение для современного церковного искусства. СПб., 1899; 3) Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1909.

<sup>17</sup> Успенский В. И., Успенский М. И. 1) Переводы с древних икон из собрания А. М. Постникова. СПб., 1898. Т. 1; 2) Древние иконы из собрания А. М. Постникова. СПб., 1899. Т. 2; 3) Образцы древнерусской иконописи: Переводы из собрания И. В. Тюлина. СПб., 1899; 4) Материалы для истории русского иконописания: Переводы из собрания И. В. Тюлина. СПб., 1900; Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник: Иконография Иисуса Христа. СПб., 1905. (Атлас. Т. 1); Лихачев Н. П. Материалы для истории русского иконописания. СПб., 1906. Ч. 1. Атлас. С № 680 — прориси.

<sup>18</sup> Сидоров А. А. Рисунок старых русских мастеров. М., 1956. С. 34.

зывается применение прорисей художниками круга Андрея Рублева.<sup>19</sup>

Наконец, совсем недавно вышла специальная работа, к сожалению очень краткая, З. П. Морозовой, посвященная обзору коллекции прорисей И. Е. Забелина в ГИМ.<sup>20</sup> На этом исчерпывается библиография известных нам специальных работ по изучаемому вопросу.

В Древлехранилище Пушкинского Дома имеется свыше 200 листов XVII—XX вв. иконных прорисей и переводов, хранящихся в разных фондах, приобретенных в разное время и от разных лиц.

Около 80 листов иконных прорисей поступили в Древлехранилище в 1970—1980-х гг. в составе коллекции рижанина И. Н. Заволоко. Происхождение их известно. Большую их часть Иван Никифорович приобрел в эстонском Причудье — русском старообрядческом анклавe, где с XVIII в. существовало несколько крупных федосеевских общин. Здесь же имелись и иконописные мастерские, которые на протяжении XIX в. и первой половины текущего столетия снабжали иконами едва ли не всю старообрядческую диаспору Прибалтики. Здесь работали такие известные иконописцы рубежа XIX—XX вв., как братья Гавриил Ефимович и Тит Ефимович Фроловы, Н. П. Солнцев.<sup>21</sup> Здесь начинал в 20-е гг. свою деятельность знаменитый старообрядческий иконописец XX в., ученик Г. Е. Фролова, Пимен Максимович Софронов, чьи иконы и фрески украшают православные и старообрядческие храмы в Европе и Америке. Причудские иконописцы трудились строго в рамках традиции и широко использовали иконные прориси и переводы. Кроме Причудья иконописные мастерские были и в других районах Прибалтики, где уже в XX в. работали К. А. Павлов и его ученик П. И. Алексеев (г. Рига, г. Екабпилс), С. Т. Быкодоров (г. Рига, Гребенщиковская община), И. И. Михайлов (г. Вильнюс).<sup>22</sup> Все они были связаны личной дружбой с И. Н. Заволоко, у них собиратель приобрел прориси для своей коллекции.<sup>23</sup> Некоторое количество листов удалось найти в Латвии и доставить в Древлехранилище во время археографической экспедиции 1986 г. автору этих строк.<sup>24</sup> Таким образом значительная часть наших прорисей отражает иконописную традицию старообрядцев-федосеевцев Прибалтики.

С иконописной практикой старообрядцев-филипповцев связаны прориси, найденные в другом районе страны. Они привезены в Пушкинский Дом археографическими экспедициями из села Нижняя Тойма Архангельской области на р. Двине.<sup>25</sup> Эти листы находились у известного на Двине начетчика филипповского согласия, переписчика книг, рисовальщика и иконописца В. И. Третьякова. К нему многие прориси попали от

<sup>19</sup> Лазарев В. Н. 1) Древнерусские художники и методы их работы // Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 13—26; 2) О методе работы в рублевской мастерской // Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 205—210.

<sup>20</sup> Морозова З. П. Обзор коллекции прорисей И. Е. Забелина // И. Е. Забелин: 170 лет со дня рождения. М., 1992. Ч. 1. С. 63—75. (Тр. Государственного исторического музея Вып. 81).

<sup>21</sup> Бегунов Ю. К., Панченко А. М. Археографическая Экспедиция в эстонское Причудье // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 522. В Древлехранилище имеется любопытный дневник Т. Е. Фролова, повествующий о жизни и быте иконописцев с. Мстёра, где автор дневника проходил обучение азам иконописи в 1888 г. (Причудское собр., № 55).

<sup>22</sup> Колл. Заволоко, № 218, «Современные изографы», альбом фоторепродукций, 1967 г.

<sup>23</sup> Маркелов Г. В. Коллекция рукописей И. Н. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 377—387.

<sup>24</sup> Маркелов Г. В. Археографическая экспедиция в Латгалию в 1986 г. // Там же. 1990. Т. 43. С. 373, 375—377.

<sup>25</sup> Бударрагин В. П. На Северной Двине и в верховьях Пинег // Там же. 1976. Т. 31. С. 374.

П. И. Бурмагина, кургоменского иконописца, подвизавшегося на Двине во второй половине XIX в. Сам В. И. Третьяков изготавливал рабочие рисунки с прорисей в большом количестве, но они в наш обзор не входят, так как представляют собой вторичный по сути материал.<sup>26</sup> В Красноборском собрании Древлехранилища имеются и листы с прорисями, предназначавшимися не для икон, а для книжных миниатюр или больших настенных листов.<sup>27</sup> Этот материал имеет свою специфику и требует особого исследования. Отмечу, однако, что способы получения и использования прорисей для книжных иллюстраций, видимо, были аналогичны приемам работы с прорисями для икон.<sup>28</sup> Филипповцы на Двине ориентировались на свой центр в Москве. Вероятно, оттуда П. И. Бурмагин и В. И. Третьяков получали образцы для иконописи. Не исключено, что прориси на Нижнюю Тойму поступали также из близкого Великого Устюга, известного своими традициями строгановского иконного письма. Относительно провинциального иконописания на Севере в XIX—XX вв. известно очень мало. Есть глухие упоминания о так называемой «скитской» иконописи, «...создававшейся на фанатичной преданности древнему канону...», выродившейся в конце концов в «...искусство экзотическое, пряное, в искусство для заказчика-старовера».<sup>29</sup> Однако коллекция северодвинских прорисей не дает сколько-нибудь полных данных об особенностях местной иконописи, так как в большинстве своем содержит образцы традиционного русского иконописания, сложившегося еще в XVII в.

Собрание иконных прорисей Пушкинского Дома — это две компактные подборки листов, происходящих из провинциальных старообрядческих иконописных центров, сформировавшихся к XIX в. Эти особенности, как нам кажется, позволяют объединить прориси в общую группу и рассматривать их в едином ключе.

Что же представляют собой иконные прориси и переводы, хранящиеся в фондах Пушкинского Дома? Это графические контурные изображения икон разных сюжетов, снятые в разное время с образцов XVI—XIX вв. Материальным носителем изображений являются листы бумаги различных размеров и сортов, ручной либо фабричной выделки, с водяными знаками, фабричными штемпелями и без маркировки. Среди них 6 листов XVII в., но не старше середины столетия, 58 листов выполнены на бумаге XVIII в., остальные относятся к XIX в. и частично к XX в. Кроме писчей бумаги для изготовления прорисей применялись листы тонкого вошеного полупрозрачного полотна, использовались листы папиросной бумаги, кальки, рисовального ватмана. В одном случае использован лист бумаги, который для придания прозрачности пропитан был олифой. Наиболее часто встречающийся формат прорисей — для икон небольших размеров: домашних, аналойных. На них все изображение умещалось на половине стандартного фабричного листа писчей бумаги XVII—XIX вв. Для икон больших форматов, иконостасных, высотой свыше 50 см, использовались прориси из склеенных между собой листов.

<sup>26</sup> Северодвинское собр., № 292, 309, 482, 542, 641, 667, 844.

<sup>27</sup> Красноборское собр., № 93.

<sup>28</sup> В этом ряду особняком стоит прорись с изображением Андрея Денисова, которая служила для изготовления портретов выдающегося выговского писателя в традициях иконописи. Украшали выговские «портреты» стены старообрядческих моленных поморского согласия и нередко помещались в «красных углах» рядом с иконами в домах беспоповцев. Рисунок выполнен умелой рукой по слабому оттиску, изображение обратное, бумага середины XIX в. (Древлехранилище, оп. 23, № 129).

<sup>29</sup> Евдокимов И. Север в истории русского искусства. Вологда, 1921. С. 73, 74.

Изображение на лист наносилось разными способами. Всего 25 прорисей — это рисунки или копии, выполненные пером или карандашом. В подавляющем большинстве прорисей являются оттисками, выполненными в разной технике. Из них 12 листов являются офортами и имеют характерные для гравюр на металле рамочные следы оттиска краев печатной доски. Около 10 листов — отпечатки с литографского камня.

Здесь надо заметить, что иконные переводы и прорисей ни в одно исследование по истории русской гравюры XVIII—XIX вв. не попали. Их нет даже у Д. А. Ровинского. А между тем известно, что уже в XVII в. знаменитый московский иконописец Иосиф Владимиров в 1663 г. гравировал и напечатал в Вене образ Спаса Нерукотворного, копия которого попала в качестве иконной прорисей в Сийский иконописный подлинник.<sup>30</sup> Как показали наши исследования, гравированные иконные прорисей имели хождение и в XVIII и в XIX вв.

Описанным в начале статьи способом «налепка» получены старейшие листы нашей коллекции, относящиеся к XVII и первой половине XVIII в. В ряде случаев способ получения оттиска в прорисей определить не представилось возможным. Вероятно, существовали какие-то особые технические приемы, секрет которых в настоящее время утерян.

В большинстве случаев оттиск прорисей получался довольно слабым, линии просматривались с трудом, поэтому изображения дополнительно прорисовывались пером или кистью, реже карандашом, до получения четко видимого контура. Нередко вторичная прорисовка контура осуществлялась менее умелой рукой, в этих случаях рисунок выглядит грубее и упрощеннее оттиска. Порой требуется очень тщательное и внимательное изучение листа под лупой, чтобы определить, является ли данная прорисей самостоятельным рисунком или прорисовкой весьма слабого оттиска.

Сквозную наколку иглой под «припорох» имеют 24 листа. В 8 случаях обратная сторона листов имеет следы припороха или натерта порошком охры для переноса изображения путем процарапывания его «графьей» (острым инструментом) с лицевой стороны, в то время как лист наложен на доску или чистую бумагу.

В некоторых случаях изображение имеет мягкую растушевку, редко в 2—3 тона. Около 20 листов нашей коллекции имеют оттиски в два цвета. В этих изображениях черной краской нанесен контур иконы, а красной краской отмечены пробела на одеждах, оживки на открытых частях тела и лице. Часто пробела и оживки делались от руки пером или кистью на уже готовом черно-белом оттиске. Оттиски с тонировками в 3—4 цвета встречаются исключительно редко.

Надписи наносились на прорисей, как правило, чернилами от руки. Отмечу, что нередко окружность нимба прорисовывалась циркулем и на прорисей видны отверстия от ножки циркуля: чуть-чуть выше переносицы при прямом положении головы или над бровью ближе к виску при развороте головы. Это свидетельствует о том, что окружности нимбов переводились на иконы с прорисей, так как непосредственное обозначение циркулем нимба на доске могло привести к нежелательным повреждениям левкаса в центре круга от ножки циркуля. Впрочем, встречаются прорисей, на которых нимб не нанесен вовсе.

Обычно цветное решение того или иного образа иконописцы черпали в указаниях толковых иконописных подлинников, где иногда довольно подробно указывалось, в каких красках расписывать ту или иную деталь

<sup>30</sup> Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. С. 52.

иконы. Но нередко указания цвета встречаются и на прорисях в виде названий основных цветов «роскрыши» — первоначального этапа нанесения красок на контуры иконы, до этапа пробелов. На наших прорисях имеются указания на краски: «вохра», «голубец», «празелень», «багор», «бакан», «черлень», «рефть», «санкирь». Эти обозначения, неизменно бытовавшие у иконописцев столетиями, подписаны от руки на тех самых деталях контуров, которые и подлежали данной цветовой разделке.

В исключительно редких случаях рисовальщик позволял себе поправить или изменить контур рисунка. Даже в случаях явной несоразмерности частей (например, чрезмерно большие руки при маленькой голове), иных искажениях пропорций или просто неверно понятых (или утраченных?) деталях оригинала прорисей воспроизводилась в точном соответствии с образцом.

Отметим, что иногда на одном листе имеются по две разные прориси на лицевой и оборотной сторонах, что легко объясняется недостатком чистой бумаги. Кстати, встречаются и листы прорисей, употребленные как бумага для частных писем, черновых записей и т. п.

Старообрядческие иконописные мастерские использовали прориси, изданные факсимильным способом в конце XIX в. Об этом свидетельствуют три листа из Сийского иконописного подлинника и один лист, отпечатанный в той же типографии, что и атлас Н. В. Покровского.

Особую ценность имеют датированные листы. Их в нашем собрании оказалось 15. Большая часть их относится к XIX в. Точно датированные прориси позволяют уточнить время изготовления и других листов.

Важное значение имеют приписки, записи и пометы, которые встречаются на лицевых и оборотных сторонах листов. Едва ли не каждая вторая прорись содержит хотя бы незначительные штрихи своего бытования. Самый распространенный тип пометы — запись о принадлежности листа либо упоминание его исполнителя. Ясно, что рисовальщики прорисей были иконописцами. Благодаря прорисям может быть значительно расширен круг иконописцев XVIII—XIX вв. Таким образом стали известны имена П. И. Бурмагина, К. Мосеичева, Е. Боровского, К. Алексеева, П. Сафонова, Мерзлякова, П. Софронова, Т. и Г. Фроловых, Т. Березина, А. Рагозина, Рачкова. В отношении других лиц нельзя с уверенностью отнести их к сословию иконописцев (см. в конце статьи указатель имен к каталогу). Любопытно, что авторы-исполнители прорисей называли свои листы «рисунками», «переводами», «подлинниками», «образцами» — термин «прорись» среди наших листов не попадался.

Встречаются на листах указания, как пользоваться прорисями в процессе изготовления иконы. Например, на обороте большой прориси с изображением Иоанна Предтечи иконостасного формата приписано скорописью XIX в.: «Эту сторону натрити карандашом или вохрой и наложить на доску, по чертам пройти чиринком. Будит верно». На прорисях имеются частые указания: «Левой», т. е. данное изображение является обратным, зеркальным, о чем свидетельствует предупреждающая помета. Нередки на листах молитвословия, хозяйственные пометы, черновики документов, пробы пера, посторонние рисунки, наброски деталей икон и т. п.

Известны случаи, когда листы бумаги с прорисями использованы в качестве писчего материала. В рукописном Сборнике третьей четверти XVIII в., содержащем старообрядческие полемические сочинения, часть тетрадей составлена из листовых прорисей. Их разрезали под писчий формат в 8-ю долю листа, заполнили текстом и вставили в блок Сборника (Колл. Заволоко, № 12). Удалось восстановить сюжеты прорисей следующих икон: Богородицы Петровской (л. 136 об.—149), двух женских фигур преподобных

(л. 141 об.—144), неизвестной мученицы (?) (л. 150 об.—167), Иоанна Предтечи (л. 154—163), архангела (л. 158 об.—159), трех мужских фигур избранных святых (л. 183—198), Богородицы в рост (л. 185 об.—195), неизвестного преподобного (л. 189—192).

Нередко прориси небольших форматов подклеивались в толковые иконописные подлинники. Примером тому служит подлинник начала XIX в. из коллекции В. Н. Перетца, № 524. В этой рукописи на первых 15 листах наклеено около 60 миниатюрных прорисей, предназначенных для изображений отдельных фигур святых на полях икон, сюжетных клейм иконы «Двунадесятые праздники», разрозненных деталей фигур и т. п. Поскольку такие прориси являются теперь уже неотъемлемой частью рукописной книги, в данной работе они не исследуются.

В задачу настоящей публикации не входит анализ содержащихся в прорисях иконных изображений. Остановимся, вкратце, на некоторых наблюдениях над стилистическими особенностями материала. Наши прориси в большинстве своем происходят из старообрядческих иконописных мастерских, поэтому выполнены они в исповедуемых старообрядчеством канонах и традициях древнерусской иконописи. Впрочем, известно, что иконописцы Мстёры, Холуя, Палеха также изготовляли превосходные иконы «под старину», пользуясь образцами XVI и XVII вв.<sup>31</sup> Да и сама техника и материалы иконописи в XIX в. мало чем отличались от приемов, выработанных еще в глубокой древности. Ремесло иконописца, вероятно, самое консервативное среди прочих. В XIX в. прориси с иконы снимались так же, как и в старину, но снимались-то они с образцов древних. Поэтому обнаружить в прорисях нашего собрания стилистические меты старообрядческой иконописи весьма трудно. Только две-три прориси из числа найденных на Верхней Тойме имеют некоторые особенности в рисунке, сходные с книжными миниатюрами и настенными листами, созданными северодвинскими книгописцами XIX в. Старообрядческую специфику в иконе следует искать в таких нюансах, как колорит, надписи, «гитла», орнаментика, тип почерка и т. д., но не в сюжетах и композициях икон, которые характеризуются тем кругом образов, которые сложились к середине XVII в.

Лишь изредка в рисунке прорисей встречаются элементы барочного стиля, что усматривается в орнаментике, моделировке одежд и т. д. Прямая перспектива в архитектурных деталях встречается исключительно редко. Эти своеобразные приметы позволяют отнести образцы некоторых прорисей к позднему периоду русского иконописания.

Многие прориси нашего собрания отличаются филигранностью и точностью рисунка, что свидетельствует о высоком профессиональном навыке исполнителей, а выбранные ими образцы композиций — о выработанном эстетическом вкусе, умении отличить икону «добрейшего письма» от ремесленной поделки. Несомненно, некоторые иконные прориси являются, по словам А. А. Сидорова, «вполне законченными произведениями искусства»<sup>32</sup> и требуют отношения к себе именно в этом качестве.

Наконец, упомяну о 13 листах прорисей с сюжетами «Страстей Христовых», выполненных в середине XVIII в. в ярко выраженном «фряжском» стиле. В них виден полный отход от традиций русской иконописи. Вероятно, образцами их служили западноевропейские живописные оригиналы, воспринимающиеся как иллюстрации к литературному памятнику, переве-

<sup>31</sup> Кондаков Н. П. Современное положение русской народной иконописи. СПб., 1901.

<sup>32</sup> Сидоров А. А. Рисунок старых русских мастеров. С. 34.



денному на Руси лишь в XVII в.<sup>33</sup> Подборка прорисей «Страстей Христовых» выполнена путем прорисовки очень слабых оттисков. И хотя найдены они были среди остатков архива единоверческой церкви села Тискады (Латвия), трудно себе представить, что их использовали старообрядческие иконописцы. Похожие рисунки есть среди прорисей Русского музея, но значительно меньших размеров.<sup>34</sup>

Перечисленные выше особенности материала отражены в публикуемом каталоге.

\* \* \*

Внимательное изучение рисунка прорисей, а более всего тщательное копирование на кальку многих листов привели автора этих строк к некоторым выводам относительно структурных свойств иконных контуров. Рассматривая и копируя прориси, я обратил внимание на то, что при изображении одних и тех же деталей композиции или сюжета иконописцы-рисовальщики пользовались одинаковыми приемами изображения, одними и теми же общими контурными элементами. Причем элементы эти повторялись независимо от сюжетной композиции иконы, переходили из одной прориси в другую в рамках общей стилистики рисунков.

Эту особенность можно рассмотреть на примере графической разработки драпировок фигур иконных персонажей. При изображении складок рукавов, ниспадающей полы хитона или плаща, расположения складок одежды на бедрах, на плечах и т. п. рисовальщики пользовались одними и теми же схемами, применяемыми универсально, независимо от масштаба изображения, от того, мужская это или женская фигура, пресвитер ли это или мирянин, ребенок или старец. Рукав на приподнятой благословляющей руке Спасителя нарисован так же, как рукав на руке указующего на Него ученика, и точно так же, как рукав у Николая Чудотворца или у архангела, и т. д. Отметим, что «схема» рукава варьировалась в сторону увеличения или уменьшения складок, отличалась нарочитой вытянутостью или, наоборот, округлостью контура, наделялась вычурными барочными драпировками и т. д., но общая схема оставалась неизменной, в основе которой угадывалась некая идеальная модель, своеобразный иконографический архетип. Линии складок — плавные или угловатые, мелкие, дробные или скульптурно-монументальные в конечном счете всегда укладывались на рисунках разных икон в общую для данной детали узнаваемую схему.

Тот же прием виден не только при изображении одежд, но и других видов ткани. Складки убруса, завесы, омофора и т. д. подчинялись тем же правилам изображения. Аналогичный способ применялся и на многих других элементах иконных композиций — деталях архитектуры, мебели, пейзажа и т. д. Причем такие устойчивые схемы контуров лучше всего видны именно в графике прориси, тогда как живописное наполнение контуров скрадывает эту особенность, ибо изобразительная разработка деталей иконы теряется во всем цветовом и пластическом объединении композиции произведения.

Умелый иконописец-знаменщик, имея опыт и навык в композиции, держал в памяти набор иконографических схем, из которых компоновал изображение сообразно с требованиями сюжета. К этому иконописца подвигал главный принцип церковного изобразительного искусства — обя-

<sup>33</sup> Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903. С. 49.

<sup>34</sup> ГРМ, Отдел древнерусского искусства, Колл. прорисей, № 4677—4685, 4691.

зательное следование религиозному канону. Теория иконографического канона достаточно ясно изложена в трудах В. В. Бычкова.<sup>35</sup> Ученый показывает, что «иконографический канон как всеобъемлющая система норм или, точнее, как набор моделей произведений искусства возникал в процессе длительной художественной практики, направленной на воплощение в искусстве сложнейшего религиозно-философского материала». Причем уже «к IX—X вв. (т. е. ко времени триумфа иконопочитания и теории иконописи) существовал устойчивый набор... конструктивных иконографических моделей».<sup>36</sup> Далее автор высказывает важную для нас мысль: «В процессе отработки иконографических схем обозначился некоторый набор элементов, из которых и составлялись сами схемы. К таким инвариантам относятся некоторые фигуры, определенные позы, жесты, разворот фигур, элементы архитектуры, пейзажа, цвет, надписи и т. п. Появление случайной детали в этом искусстве практически исключалось».<sup>37</sup> Попытаюсь развить это утверждение.

Слова В. В. Бычкова об иконографических схемах канона относятся к цельным элементам художественных произведений (общая композиция иконы, отдельные фигуры, архитектура, пейзаж и т. д.). Но эти элементы, как показывает изучение прорисей, тоже в свою очередь состоят из более дробных конструктивных частей, переходящих из одной композиции в другую. Они так же обязательны, универсальны и каноничны. И если, как пишет В. В. Бычков, «канон складывался из определенного набора структур (или схем, моделей) художественных образов, ... т. е. являлся как бы первым (макро-) уровнем выражения художественного символа», а «на семантическом уровне он выступал носителем всей его формализуемой информации, а на структурном — его конструктивной основой»,<sup>38</sup> то рассматриваемые нами типовые иконографические элементы представляют собой другой, более мелкий уровень. На этом микроуровне использовались те обязательные кирпичики, из которых складывалась иконографическая конструкция. Этот нижний уровень, собственно говоря, и содержал строительный материал иконографического образца.

Мне кажется, что эти графические конструктивные элементы можно было бы назвать иконографическими модулями. В данном случае имеется в виду особое техническое значение слова,<sup>39</sup> употребление которого в нашем контексте выглядит достаточно корректным. Иконографический модуль на первоначальном этапе работы над иконой является нормативным структурообразующим первоэлементом канонической композиции. Его применение было закреплено в традиционной иконописи. Иконописец-знаменщик использовал одни и те же модули в разных композициях и в зависимости от изображаемой ситуации мог компоновать из них практически любую часть рисунка. Площадки («лещадки») на иконных горках рисовались одинаково — для них был выработан свой обязательный модуль, но их количество, наклон, расположение на горке могли бесконечно варьироваться. Уже упоминавшиеся рукава на одеждах самых разных фигур иконных персонажей вроде бы и выглядят разными, но в «конструкции» их драпировок видна

<sup>35</sup> Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977. Глава «Канон как категория византийской эстетики». С. 144—165. О каноне в древнерусской живописи см. его же работу: Русская средневековая эстетика XI—XVII вв. М., 1992. С. 285—292.

<sup>36</sup> Бычков В. В. Византийская эстетика. С. 150.

<sup>37</sup> Там же. С. 153.

<sup>38</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI—XVII вв. С. 288.

<sup>39</sup> Модуль — часть прибора или конструкции, собранная из типовых деталей и имеющая многоцелевое применение (Словарь русского языка: В 4 т. М., 1982. Т. 2. С. 287).

обязательная схема из основных линий складок, образуемых характерным отворотом рукава и ниспадающей от локтя ткани, ибо таков был модуль этой части фигуры. Иконописцу надлежало знать, что или кто должен быть на иконе, а способ изображения в соответствии с общепринятым канонам диктовался применением универсального материала — иконографических модулей.

Важно отметить, что выбор модульных схем определялся не жанром или сюжетом произведения, а самим изображаемым предметом или деталью. Это было предписано изобразительным этикетом иконы, исходило из стойких представлений о том, как должно изображать тот или иной сюжет или персонаж, т. е. из знания канона изображения. В этом смысле применение иконографических модулей идентично использованию средневековыми писателями литературных формул как метода творчества. Литературный этикет соответствовал иконописному. «Этикет же объясняет, — отмечал Д. С. Лихачев, — заимствования из одного произведения в другое устойчивых формул и ситуаций, способы образования редакций».<sup>40</sup> Иконописец в той же мере, как и «летописец, прибегал к традиционным формулам не потому, что облегчал свою работу, а потому, что стремился упорядочить свое произведение, привести его в соответствие с миропониманием своего времени, стремился облегчить смысловое и художественное восприятие своего повествования, ибо и читатель ждал и требовал от него именно такого упорядоченного и украшенного изложения».<sup>41</sup> Сходным образом трактуется использование устойчивых интонационных формул в древнерусской певческой традиции. Распевщики Древней Руси применяли существующие как бы вне сюжета одни и те же мелодические формулы, которые при объединении давали узнаваемый «зримый» образ композиции. «Конструирование песнопений из сложившихся устойчивых композиционных формул — попевок... указывает на традиционный этикетный тип музыкальной культуры»,<sup>42</sup> — отмечает музыковед-медиевист Б. А. Шиндин.

Литературные формулы, музыкальные попевки, иконографические модули являются структурообразующим материалом художественных произведений средневековья, а метод использования данного материала заключался в подборе готовых элементов в целях создания произведения, отвечающего требованиям общепризнанного канона. При этом наличие устойчивых схем не исключало заметных отклонений на уровне выразительных средств. Однако отклонения эти всегда существовали в пределах, ограниченных общей схемой канона. Так, в границах контура иконографического модуля иконописец решал авторские задачи цветоритмической и пластической выразительности, пользуясь личным художественным опытом, требованиями стиля современной эпохи или школы. В сущности, именно в преодолении жесткой иконографической схемы и оставался небольшой зазор для проявления творческой индивидуальности иконописца, если бы он ставил перед собой цель самовыражения. Но русский изограф перед собой такой задачи не ставил, ибо устремления его были направлены только к одному — наиболее адекватному изображению идеального первообраза, небесного архетипа.

Несколько слов о перспективах изучения иконографических модулей. Важнейшей задачей здесь мне видится создание атласа модулей. Технически такая задача была бы значительно облегчена привлечением компьютерных

<sup>40</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 94.

<sup>41</sup> Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 40.

<sup>42</sup> Шиндин Б. А. Демественный роспев: нотация, попевки, принципы организации: Автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1982. С. 13.

систем. Главными источниками для этого послужат иконные прориси. Другим путем выявления иконографических модулей было бы исследование контурных калек, снятых с иконных репродукций. В любом случае, изучение графики иконы может оказаться весьма плодотворным в воссоздании целостной картины искусства Древней Руси.

\* \* \*

Иконные прориси и переводы предоставляют поле для исследований в разных аспектах. Важно рассматривать их не только и не столько как пособие или инструмент для иконописца, но и как самоценный художественный материал, которому надлежит занять подобающее место в истории отечественного искусства, особенно в истории русской графики. Разумеется, для этого необходимо все коллекции прорисей учесть, классифицировать и описать достаточно полно. Следует подумать об издании факсимильным способом прорисей либо по отдельным собраниям, либо выборочно, по сюжетам, стилям, по принципам исторической и эстетической значимости. Такие публикации продолжают дело, начатое в конце XIX в. Они были бы ценны не только как издания почти не известных ранее памятников русского искусства, но и оказались бы ценнейшими подборками иконных образцов для возрождающегося ныне традиционного русского иконописания. Естественным было бы обращение к прорисям художников-реставраторов русской иконы. Наконец, ценность их заключается и в том, что многие из прорисей сохранили рисунок уже навсегда утраченных памятников живописи.

В схеме каталожного описания на первом месте стоит порядковый номер, затем следует название сюжета и дата, которая определяется по обычной палеографической методике датировки бумажного материала со ссылкой на соответствующие альбомы (см. Список сокращений в конце наст. тома). Если на листе имеется «белая» фабричная дата выпуска бумаги, то ссылка на альбомы не дается. Указывается размер листа в сантиметрах по вертикали и горизонтали, а в скобках — размер изображения самой прориси. Далее определяется техника исполнения и указывается прямое или обратное изображение сюжета. Все имеющиеся на листе пометы и приписки приводятся полностью. Вкратце характеризуется сохранность листа, и завершает описание указание шифра в том или ином фонде Древлехранилища. Каталог дополняют указатели иконографических сюжетов и имен, упомянутых на листах в приписках и пометах.

В основу классификации каталога положено распределение прорисей по сюжетам в рамках общепринятой церковно-православной иерархии иконных образов. Внутри сюжетного распределения располагаются варианты и типы изображений, которые в свою очередь расположены в хронологическом порядке. Таким образом, из 160 листов, вошедших в каталог, 15 листов содержат изображения Иисуса Христа (Спас на престоле, Спас Нерукотворный, Господь Вседержатель, Спас Эммануил и др.); 37 листов с изображениями Божией Матери (на престоле, русские чудотворные иконы Богородицы); 12 изображений Иоанна Предтечи; 5 прорисей изображений архангелов; 11 листов с икон апостолов; 7 прорисей ветхозаветных пророков. 49 листов содержат разные сюжеты праздничных икон, остальные листы с икон нарочитых святых.

## КАТАЛОГ

## ИЗОБРАЖЕНИЯ ИИСУСА ХРИСТА

## 1. СПАС НА ПРЕСТОЛЕ С ПРЕДСТОЯЩИМИ.

XVIII в. (20-е гг.). Лист 60 × 52,5 (51,8 × 46,7) см.

Оттиск с прорисовкой кистью отдельных фрагментов. Изображение обратное, традиционной иконографии с элементами барочного стиля. Спасителю предостоят Богородица и Иоанн Предтеча, за престолом фигуры двух стоящих ангелов.

Бумага с филигранью «Герб Амстердама» / «Р» (см.: Клепиков, I, № 1344, 1720—1724 гг.). Лист склеен из 7 разноформатных частей бумаги. Имеются утраты бумаги, края листов имеют надрывы, неровно обрезаны. На обороте листа прорисованы иконы (см. № 93 настоящего каталога).

Латгальское собр., № 385.

## 2. СПАС НА ПРЕСТОЛЕ.

XVIII в. (середина). Лист 33,6 × 30,3 (26,6 × 21,3) см.

Оттиск без обводки. Изображение прямое, традиционной иконографии. На деталях рисунка нанесены буквенные обозначения цветов роскрыши («черлень», «гол(убец)», «пр(азелень)», «б(акан)» и др.).

Бумага с водяными знаками «РФ/АГ» в картушах (см.: Клепиков, II, № 661, 1739 г.). На обороте листа эскиз цветовой разделки деталей одежды. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 169/1.

## 3. СПАС НА ПРЕСТОЛЕ С ПРЕДСТОЯЩИМИ И ПРИПАДАЮЩИМИ.

XVIII в. (конец). Лист 43,3 × 35,5 (42,5 × 33,5) см.

Оттиск с наколкой иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии. Иисусу Христу предостоят Богородица, Иоанн Предтеча, архангелы и апостолы, внизу две фигуры припадающих к подножию преподобных и две фигуры св. жен.

Бумага с водяным знаком «Герб Ярославля» и «белой» датой «1789» (?) г. (см.: Клепиков, II, с. 236, вариант № 8). На лицевой стороне листа наколота надпись: «1914 г. с. 13. С. Р. Н., А. Е. Р.» и чернилами «№ 64», на обороте неразборчивая надпись: «Де...ица». Края листа имеют надрывы, в чернильных пятнах.

Колл. Заволоко, № 105/6.

## 4. СПАС НА ПРЕСТОЛЕ С ПРЕДСТОЯЩИМИ («ЦАРЬ ЦАРЕМ» или «ПРЕДСТА ЦАРИЦА»).

1884 г. Лист 30,4 × 22,2 (20,7 × 18,3) см.

Литографский оттиск с прорисовкой карандашом. Изображение обратное, традиционной иконографии. Спаситель в царском венце и в архиерейских одеждах, Богородица в царском венце.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа надпись карандашом «Левой рисунок», на обороте помета: «Снял 1884 года сентября 5» рукой Г. Фролова (?).

Колл. Заволоко, № 105/11.

## 5. СПАС НА ПРЕСТОЛЕ С ПРЕДСТОЯЩИМИ.

XIX в. (конец). Лист 17,3 × 13 (11 × 11) см.

Оттиск. Изображение обратное, традиционной иконографии. На обороте рисунок обведен синим карандашом.

Бумага без фабричных знаков. Лист был вложен в рукописную книгу, находящуюся в коллекции Амосова—Богдановой, № 42.

#### 6. СПАС В СИЛАХ.

XIX в. (конец). Лист 64,5 × 48,8 (59 × 48) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, формат иконостасный. Контур спинки престола эллипсовидной формы.

Бумага без фабричных знаков. Имеются надрывы в середине и по краям листа.

Колл. Заволоко, № 105/1.

#### 7. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 43,5 × 34,5 (35 × 30,7) см.

Оттиск в два цвета. Изображение прямое, традиционной иконографии, поясное, без нимба. Пробела на одеждах оттиснуты красной краской.

Бумага с филигранью. «Pro Patria», буквы «ГУБР» вместо льва // «ФСМП» (см.: Клепиков, I, № 221, 1762—1776 гг.). Обратная сторона листа зачернена. Края листа имеют значительные надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 386.

#### 8. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ.

XIX в. (третья четв.). Лист 28,3 × 20,2 (27,2 × 19,5) см.

Прорисовка пером по оттиску, пробела на одеждах и оживки на лице проставлены киноварью, нимб подкрашен светлой охрой. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное. Евангелие закрыто.

Бумага без фабричных знаков. На листе пятна краски, края листа неровно обрезаны, имеются надрывы. На обороте надпись чернилами: «Спаситель».

Северодвинское собр., № 309/52.

#### 9. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ.

XX в. (начало). Лист 36,7 × 22,8 (24 × 17,9) см.

Литографский оттиск в три цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное. Пробела на одежде и оживки на лице и руках нанесены красной и желтой краской.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/8.

#### 10. СПАС НЕРУКОТВОРНЫЙ.

XVIII в. (конец). Лист 17,3 × 12,4 (12 × 10,2) см.

Оттиск гравюры на металле с частичной обводкой пером. Рамка нарисована карандашом. Изображение прямое, традиционной иконографии. Оживки на лице нанесены красными чернилами.

Бумага с просматриваемым фрагментом филиграни «Герб Ярославля» (см.: Клепиков, II, с. 236, вариант № 8, 1788—1794 гг.). На обороте листа помета карандашом: «Госп. вытепскому купцу Ивану Иванову Сольщикоу», а также краткие выписки из церковных уставов.

Колл. Заволоко, № 105/73.

#### 11. СПАС НЕРУКОТВОРНЫЙ.

XIX в. (30-е гг.). Лист 35,8 × 22,6 (22,6 × 21,2) см.

Прорисовка киноварью по оттиску, наколка иглой. Изображение традиционной иконографии, с двумя ангелами, поддерживающими убрус.

Бумага с водяным знаком «Uryheud» (см.: Клепиков, II, № 187а, 1829 г.), но без верже. Края листа имеют надрывы. На лицевой стороне помета рукою И. Н. Заволоко: «Водяной знак!».

Колл. Заволоко, № 105/29.

## 12. СПАС НЕРУКОТВОРНЫЙ («МОКРАЯ БРАДА»).

XIX в. (конец). Лист 24,1 × 22 (19,5 × 14,4) см.

Наколка иглой по карандашному рисунку. Изображение прямое, традиционной иконографии, убрус и нимб отсутствуют.

На листе имеется слабый оттиск фабричного штампера в фигурной рамке. На обороте листа помета карандашом: «Левой». Края листа надорваны.

Колл. Заволоко, № 105/24.

## 13. «НЕ РЫДАЙ МЕНЕ, МАТИ...» (СПАСИТЕЛЬ ВО ГРОБЕ).

XIX в. (середина). Лист 28,7 × 23,3 (24 × 19,9) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа пометы карандашом: «Левой» и «№ 7». На обороте листа роспись карандашом: «Бурмагин». Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/4.

## 14. «НЕ РЫДАЙ МЕНЕ, МАТИ...» (СПАСИТЕЛЬ ВО ГРОБЕ).

XIX в. (третья четв.). Лист 22,8 × 15,7 (19,5 × 14,4) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Пробела и оживки проставлены оранжевой краской.

Бумага без фабричных знаков. Лист обрезан неровно, имеются надрывы на краях листа.

Северодвинское собр., № 309/56.

## 15. СПАС ЭММАНУИЛ (оплечный).

XIX в. (конец). Лист 33 × 20,6 (20,5 × 19,2) см.

Литографский оттиск в две краски. Изображение прямое, традиционной иконографии, нимб не обозначен.

Бумага без фабричных знаков.

Колл. Заволоко, № 105/23.

# ИЗОБРАЖЕНИЯ БОЖЬЕЙ МАТЕРИ

## 16. БОГОРОДИЦА (от деисуса, оглавная).

XVII в. (послед. треть). Лист 19,6 × 15,3 (16,1 × 13,6) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимба.

Бумага ручной выделки, с верже. Просматривается нижняя часть филиграни «Голова шута». Нижний край листа имеет утраты.

Северодвинское собр., № 309/55.

## 17. БОГОРОДИЦА (от деисуса, поясная).

XVIII в. (послед. четв.). Лист 38,2 × 35,2 (37,4 × 28,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага с филигранью «Pro Patria», буквы «PM» вместо льва // «ДЗ» (ср.: Участкина, № 377, 1773 г.). На обороте листа помета: «Сей к Иисусу, № 10». Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 388/6.

#### 18. БОГОРОДИЦА (от деисуса, поясная).

XVIII в. (конец). Лист 38,4 × 29,1 (36,9 × 27) см.

Оттиск гравюры на металле с частичной прорисовкой пером и легкой растушевкой. Изображение обратное, традиционной иконографии, с развернутым свитком.

Бумага ручной выделки, с плохо просматриваемой филигранью и «белой» датой «1789» г. На обороте половину листа занимает прорись иконы Богородицы Корсунской (см. № 36 настоящего каталога). Здесь же краткая выписка карандашом о празднословящих. Края листа имеют надрывы и утраты. Имеется подклейка XIX в.

Северодвинское собр., № 309/60.

#### 19. БОГОРОДИЦА (от деисуса, поясная).

XIX в. (послед. четв.). Лист 22,4 × 16,5 (19,5 × 14) см.

Прорисовка пером по оттиску, пробела и оживки нанесены кистью красной краской. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа внизу помечено: «Левой». На обороте листа надпись карандашом: «1891 года апреля... дня, я, нижеподписавшийся... роваго участка Шенкурского уезда [Кур]гоминской волости кр[естьяни]н Павел Иванов Бурмагин». Края листа обрезаны неровно, имеются повреждения.

Северодвинское собр., № 309/6.

#### 20. БОГОРОДИЦА (от деисуса, поясная).

XIX в. (конец). Лист 29,7 × 21,6 (25,5 × 19,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Пробела, оживки, орнамента на кайме и звезда нанесены красными чернилами. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На оборотной стороне листа написаны красными чернилами пробы пера и пометы с именами Ивана Точилова и Трофима. Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Северодвинское собр., № 309/15.

#### 21. БОГОРОДИЦА НА ПРЕСТОЛЕ.

XVIII в. (третья четв.). Четыре фрагмента большой прориси: 1) 18 × 34 см, 2) 36 × 22 см, 3) 36 × 22,3 см, 4) 43,8 × 19 см.

Прорисовка кистью по оттиску. Содержатся части изображения фигуры Богородицы и детали престола. Изображение прямое, с элементами барочного стиля.

Бумага с филигранью «ВФ // СТ» (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). На обороте среднего листа помета XVIII в.: «Похвала Богородицы». Края листов обрезаны неровно, имеются надрывы.

Латгальское собр., № 391.

#### 22. БОГОРОДИЦА С МЛАДЕНЦЕМ ХРИСТОМ НА ПРЕСТОЛЕ.

1896 г. Лист 75,2 × 53,6 (63,8 × 46) см.



Наколка иглой по рисунку карандашом. Пробела и ассист обозначены красным карандашом. Изображение прямое, традиционной иконографии, типа Богородицы Киево-Печерской, но без предстоящих.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа внизу помета чернилами: «Рисовал К. Мосейчев 7404 (1896) года в Москве». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/13.

### 23. БОГОРОДИЦА «БЫСТЬ ЧРЕВО ТВОЕ...».

XVIII в. (послед. треть). Лист 17,5 × 11 (13,8 × 11) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии. Буквами обозначены основные цвета роскрыши.

Бумага с верже, ручной выделки, филиграни не просматриваются. На лицевой стороне листа пометы чернилами: «Бысть чрево твое свято. Знамение Пресвятыя Богородицы». Края листа имеют повреждения и утраты.

Северодвинское собр., № 309/63.

### 24. БОГОРОДИЦА «ВЗЫГРАНИЕ МЛАДЕНЦА».

XVII в. (конец). Лист 23,9 × 18,2 (22 × 16,6) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимбов.

Бумага с филигранью «Агнец пасхальный» (см.: Дианова, Костюхина, № 14, 1680 г.). Края листа обрезаны неровно, имеются утраты.

Северодвинское собр., № 309/59.

### 25. БОГОРОДИЦА ВЛАДИМИРСКАЯ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 25,8 × 19,8 (24,2 × 19) см.

Прорисовка пером по оттиску, контуры изображения процарапаны иглой (?). Изображение прямое, традиционной иконографии.

Бумага с филигранью «РФ» (лигатура) (см.: Участкина, № 384, 1755 г.). На лицевой стороне листа пометы: «Правой», «С сей Богородицы ресуй на иконы, 7422 (1914) декабря 29 ресовал сей ресу[нок]». На обороте листа помета чернилами: «Сей образец Ильи Семенова, его точной, право, ей, ей, так». Здесь же наброски фигур и перстосложений и помета: «Рига». Края листа имеют утраты и повреждения.

Северодвинское собр., № 309/51.

### 26. БОГОРОДИЦА ВЛАДИМИРСКАЯ.

XIX в. (третья четв.). Лист 35,4 × 22 (24,8 × 19,1) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии, без нимбов. Правая ножка младенца выступает за нижнюю горизонтальную линию рисунка.

Бумага без фабричных знаков. Внизу листа пометы И. Н. Заволоко: «Богородица Владимирская. Незаконченный набросок (нет нимбов, букв, звезд)». Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/41.

### 27. БОГОРОДИЦА ВЛАДИМИРСКАЯ.

XIX в. (послед. треть). Лист 28,2 × 22 (26,2 × 17) см.

Наколка иглой по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Над нимбом изображена царская корона с пятью венцами.

Бумага гербовая фабричной выделки с «белой» датой «[18]72» г. Края листа обрезаны неровно.

Колл. Заволоко, № 105/3.

## 28. БОГОРОДИЦА ВЛАДИМИРСКАЯ.

XIX в. (послед. треть). Лист 30,9 × 22,2 (26,2 × 17) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии. Над нимбом изображена царская корона с пятью венцами. Мафорий на голове Богородицы не имеет каймы и традиционных складок, но украшен цветами.

В левом нижнем углу листа слабый оттиск фабричного штемпеля. Данный лист является вторым экземпляром накладки иглой прориси № 27. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/4.

## 29. БОГОРОДИЦА ВЛАДИМИРСКАЯ.

XX в. (начало). Лист 32,3 × 22 (30,1 × 17,5) см.

Наколка иглой. Изображение прямое, традиционной иконографии. Поверх нимба Богородицы изображен царский венец.

Бумага без водяных знаков. На обороте листа помета рукой И. Н. Заволоко: «Богородица Феодоровская», что является ошибкой собирателя. На лицевой стороне листа следы припороха.

Колл. Заволоко, № 105/40.

## 30. БОГОРОДИЦА ЗНАМЕНИЕ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 41 × 54,5 (39 × 49) см.

Оттиск. Изображение прямое, традиционной иконографии. Верхняя часть листа с ликом Богородицы утрачена.

Бумага с филигранью «ВФ/СТ» (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). Лист склеен из двух разноформатных частей, на обороте меньшего из них прорись иконы Иоанна Предтечи (см. № 60 настоящего каталога). Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 387.

## 31. БОГОРОДИЦА ЗНАМЕНИЕ (С ПРЕДСТОЯЩИМИ).

XVIII в. (послед. треть). Лист 21,3 × 14,5 (15 × 13,6) см.

Прорисовка пером по оттиску гравюры на металле, частичная наколка иглой. Отчетливо виден след гравировальной доски. Изображение обратное, традиционной иконографии. На полях изображения предстоящих архангела и святителя (?).

На бумаге просматривается часть филиграни — лигатура, бумага ручной выделки, с верже. Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/68.

## 32. БОГОРОДИЦА ЗНАМЕНИЕ «КУРСКАЯ КОРЕННАЯ».

XIX в. (20-е гг.). Лист 36 × 32,3 (30,3 × 23,5) см.

Оттиск с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное с выраженными элементами «фряжского» стиля. На верхнем поле изображен Господь Саваоф. По сторонам средника изображены 9 фигур пророков со свитками. Фигуры окружены декором из цветов и листьев. Руки у младенца Христа сложены и скрыты одеждой.

Бумага с филигранью «Pro Patria» // «МУСФ» и «белой» датой «1823» г. На обороте листа надпись карандашом: «Ветковский орнамент». Возможное

место изготовления прориси — старообрядческий центр Ветка. Края листа имеют неровный обрез и надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/70.

### 33. БОГОРОДИЦА ЗНАМЕНИЕ.

XIX в. (послед. четв.). Лист 44,2 × 35,5 (30,3 × 26,7) см.

Прорисовка пером по оттиску в два цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимба. Пробела на одеждах оттиснуты красной краской.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/14.

### 34. БОГОРОДИЦА ЗНАМЕНИЕ.

XX в. (начало). Лист 44,5 × 35,5 (39,5 × 34) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимбов.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/19.

### 35. БОГОРОДИЦА КАЗАНСКАЯ.

XVIII в. (послед. треть). Лист 56 × 45 (51,9 × 44,5) см.

Прорисовка пером и обводка кистью по оттиску в два цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии. Пробела и оживки оттиснуты красной краской.

Бумага ручной выделки, с верже, филигрانی не просматриваются. Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Северодвинское собр., № 309/71.

### 36. БОГОРОДИЦА КОРСУНСКАЯ.

XIX в. (вторая пол.) Лист 38,4 × 29,1 (26 × 19) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Использована оборотная сторона листа с прорисью иконы Богородицы (см. № 18 настоящего каталога).

Северодвинское собр., № 309/60 об.

### 37. БОГОРОДИЦА «НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА».

XIX в. (послед. четв.). Лист 32,6 × 22,2 (23,5 × 20,3) см.

Оттиск. Изображение прямое, традиционной иконографии. Местами карандашом отмечены цвета роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/76.

### 38. БОГОРОДИЦА «НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА».

1888 г. Лист 30,9 × 21,8 (20,7 × 17) см.

Прорисовка пером по оттиску, наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. Внизу листа записи: «Сей рисунок Н. Силачева», «1888 год», «Д. М. Кузнецов». Здесь же помета рукой

И. Н. Заволоко: «Образ Пресвятыя Богородицы „Неопалимые купины“. Обратный рисунок». На обороте листа видны следы припороха. Края листа имеют надрывы и повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/36.

### 39. БОГОРОДИЦА ПЕТРОВСКАЯ.

XIX в. (третья четв.). Лист 27,5 × 20,2 (24,2 × 20,2) см.

Прорисовка пером по оттиску, наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа помета карандашом: «Петровская, левая». На обороте хозяйственные записи карандашом. В нижней части листа утраты бумаги, края имеют надрывы и утраты. Обрез неровный.

Северодвинское собр., № 309/54.

### 40. БОГОРОДИЦА ПЕТРОВСКАЯ.

XIX в. (третья четв.). Лист 27,8 × 20,7 (22,7 × 20,7) см.

Прорисовка пером по оттиску, пробела оттиснута красной краской. Изображение прямое, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа надпись чернилами: «Петровская, правый». Внизу листа оттиснута подпись к иконе: «...7120-е декабря 5 дня сей образ Пречистой... [далее нрзб. ]». На обороте листа рисунки карандашом перстосложений. Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Северодвинское собр., № 309/10.

### 41. БОГОРОДИЦА РЖЕВСКАЯ.

XIX в. (середина). Лист 34,3 × 30,3 (25,5 × 28,5) см.

Оттиск гравюры на металле с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Отчетливо виден оттиск гравировальной доски. На полях имеются изображения святых в рост, трех женских и одной святительской фигур.

Бумага без верже, но с филигранью: «УФ» под короной // «18» под короной (знак в альбомах не обнаружен). На лицевой стороне листа внизу надпись: «Ржевская Божия мати. Снимана в Москве Павлом Ивановым Бурмагиным». На обороте листа пометы: «Печерская» (зачеркнуто) и «Богородица Ржевская». Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/1.

### 42. БОГОРОДИЦА СМОЛЕНСКАЯ

XX в. (начало). Лист 39,3 × 36,8 (32,3 × 26,8) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимбов.

Бумага без фабричных знаков. На обороте листа видны следы припороха, здесь же помета рукой И. Н. Заволоко: «Богородица Одигитрия». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/42.

### 43. БОГОРОДИЦА СТРАСТНАЯ.

XVIII в. (послед. четв.). Лист 27 × 20 (25 × 19,3) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Фигуры ангелов частично занимают нимб Богородицы.

Бумага ручной выделки, с верже, водяные знаки не просматриваются. Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/57.

#### 44. БОГОРОДИЦА ТОЛГСКАЯ.

XIX в. (конец). Лист 28,6 × 22,4 (21,6 × 18,2) см.

Цинкографический оттиск. Изображение обратное, традиционной иконографии, представляет собой воспроизведение прориси из Сийского иконописного подлинника, л. 129, описанной Н. В. Покровским, но не включенной им в альбом. Цинкография выполнена в литографии К. де Кастелли в С.-Петербурге, т. е. там же, где и другие листы альбома подлинника. Под изображением воспроизведена подпись: «Образ чудотворный, именуемый Толские Богородицы, что в Ерославском монастыре».

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют надрывы. Колл. Заволоко, № 105/78.

#### 45. БОГОРОДИЦА ТОЛГСКАЯ.

XIX в. (послед. четв.). Лист 22,1 × 17,8 (16,5 × 12,2) см.

Рисунок пером. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Латгальское собр., № 165.

#### 46. БОГОРОДИЦА ТРОЕРУЧИЦА.

XIX в. (послед. треть). Лист 30,1 × 21,7 (28,3 × 21) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа пометы карандашом: «Троеручица». На обороте листа рисунки пером человеческих фигур. Края листа имеют надрывы и утраты. В правой нижней части листа бумага прогрызена мышами.

Северодвинское собр., № 309/45.

#### 47. БОГОРОДИЦА УМИЛЕНИЕ (ЯРОСЛАВСКАЯ?).

XVIII в. (третья четв.). Лист 78 × 49,5 (76,5 × 49,5) см.

Оттиск в два цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии. Пробела на одеждах оттиснуты красной краской.

Бумага ручной выделки, с верже, но без видимых водяных знаков. Лист склеен из двух разноформатных частей. Нижняя правая часть композиции утрачена. Внизу листа помета: «...дванадцать апостол». На обороте листа запись: «Сии образы велено уменьшить во всем. Како им во имя называется. У Степана Харева послано денег на бумагу 1 рубль 50 копеек. Еще для провозу 35 копеек...». Остальная часть записи почти не читается. Можно разобрать, что речь идет о каких-то рисунках. Края листа не обрезаны, имеют утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 390.

#### 48. БОГОРОДИЦА УМИЛЕНИЕ («СЛАДКОЕ ЛОБЗАНИЕ?»).

XIX в. (послед. треть). Лист 21 × 15 (19,8 × 13) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое (?), традиционной иконографии. Представляет собой довольно редкий вариант данного типа изображений.

Бумага без фабричных знаков. Края листа обрезаны неровно. Северодвинское собр., № 309/24.

#### 49. БОГОРОДИЦА «УМЯГЧЕНИЕ ЗЛЫХ СЕРДЕЦ» («СЕМИ-СТРЕЛЬНАЯ»).

XIX в. (послед. треть). Лист 26,9 × 23,8 (23 × 18,8) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, с семью мечами.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа внизу карандашом приведено название иконы. На обороте листа пометы карандашом: «Александра 18 марта. Никола. Амоса июня. Ангел. Трифон Петров». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/21.

#### 50. БОГОРОДИЦА «УТОЛИ БОЛЕЗНИ».

XX в. (начало). Лист 28,2 × 18,7 (22,7 × 17,8) см.

Рисунок карандашом с наколкой иглой. Изображение прямое, традиционной иконографии. Богородица изображена без нимба.

Рисунок на папиросной бумаге без фабричных знаков. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/16.

#### 51. БОГОРОДИЦА ФЕОДОРОВСКАЯ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 60,2 × 41,5 (50 × 38,2) см.

Рисунок пером. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимбов, с частичной растушевкой.

Бумага с филигранью «ВФ»/«СТ» (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). Лист склеен из двух разноформатных частей. На обороте листа помета: «Богородицыны. Три Богданова». Края листа не обрезаны, имеют значительные утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 389.

#### 52. БОГОРОДИЦА ФЕОДОРОВСКАЯ.

XIX в. (третья четв.). Лист 28,8 × 21,8 (23,2 × 17,5) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимбов.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа пометы, обозначающие размещение фигур святых на полях иконы и пояснение к ним: «Григория Богослова. Агафии мученицы. Василия священномученика, презвитера Агкирской церкви: длинная патр[иаршья] ман[тия] с подризн[иком], надсед (?), брада [нрзб.], не надо амофора. Павлы девицы святых: бе[з] плаща, двохризная». На обороте листа записан карандашом перечень имен святых с указаниями дней их памяти. Здесь же запись чернилами, содержащая отрывок текста о перенесении какой-то иконы. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/2.

#### 53. БОГОРОДИЦА ФЕОДОРОВСКАЯ.

XIX в. (послед. треть). Лист 25,2 × 22,3 (23 × 16,4) см.

Наколка иглой по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа помета чернилами: «Феодоровская», здесь же карандашом набросок руки. На обороте

листа изображение разлиновано по квадратам, видны следы припороха и помета рукой И. Н. Заволоко: «Обратный рисунок». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/39.

## ИЗОБРАЖЕНИЯ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ

### 54. ИОАНН ПРЕДТЕЧА (от деисуса).

XVIII в. (послед. четв.). Лист 25,9 × 19,8 (21,3 × 18,3) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное. Пробела и оживки нанесены суриком.

Бумага с литерами «РФ». Сходные знаки датируются в альбомах 80-ми гг. XVIII в. На лицевой стороне листа помета: «От деисуса». На обороте записи чернилами разными почерками: 1) «За Яковом Дмитривом 25 ру. 50 ко.», 2) «Сей рисунок снят Егором Боровским у Михаила Петрова сына Волокитина», 3) «Сей рисунок Никифоров». Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/61.

### 55. ИОАНН ПРЕДТЕЧА (от деисуса).

XIX в. (послед. четв.). Лист 104,2 × 87,4 (88,5 × 75,8) см.

Рисунок карандашом, уголь. Изображение прямое, традиционной иконографии, поясное, иконостасного формата.

Лист склеен из 6 частей. Бумага со штемпелем фабрики Говарда (см.: Клепиков, I, № 45, 1874 г.). На обороте надпись чернилами: «Эту сторону натрити карандашом или вохрой и наложить на доску, по чертам пройти чиринком. Будит верно». Сгибы и края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/48.

### 56. ИОАНН ПРЕДТЕЧА (от деисуса).

1896 г. Лист 29,2 × 21 (23,3 × 16,2) см.

Факсимильное воспроизведение из Сийского иконописного подлинника, л. 221 (см. альбом: Лицевой Сийский иконописный подлинник. СПб., 1896. Вып. 3. Табл. XLVII).

Литография в два цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии. Пробела и оживки нанесены красной краской.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа надписи оригинала: «Любезнейший паче инех других. Греческий. Свидетельствованный».<sup>43</sup> Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/77.

### 57. ИОАНН ПРЕДТЕЧА (от деисуса).

XX в. Лист 18,8 × 23,2 (16,8 × 18,3) см.

Рисунок пером, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии, оплечное.

Выполнено на прозрачном тонком восшеном полотне.

Колл. Заволоко, № 105/79.

### 58. ИОАНН ПРЕДТЕЧА (голова).

XX в. Лист 13,7 × 10,8 (13,3 × 9,8) см.

Рисунок пером, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии.

<sup>43</sup> Ср.: Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. С. 144—146.

Выполнено на прозрачном тонком воощеном полотне.  
Колл. Заволоко, № 105/80.

### 59. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XVII в. (середина). Лист 28 × 19,7 (20,9 × 19,4) см.

Прорисовка кистью по оттиску, наколка иглой. Пробела нанесены кистью красной краской. Изображение обратное, традиционной иконографии, с младенцем Христом — «агнцем» в чаше.

Бумага с филигранью «Агнец пасхальный» (см.: Дианова, Костюхина, № 2, 1646 г.). На лицевой стороне листа наклейка с цифрами «57» и помета И. Н. Заволоко: «Св. Иоанн Предтеча. Обратный рисунок. Водяной знак!». На обороте листа пометы XVII в. некоего Яковлева. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/45.

### 60. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 34,7 × 21,6 (23 × 18,8) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии, без нимба. Левое крыло не пропечаталось.

Бумага с филигранью «ВФ/СТ» (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). Внизу листа черновик начала частного письма: «Милостивый мой и благоприятнейший государь и братец...». Данный лист использован как составная часть прориси иконы «Богородица Знамени» (см. № 30 настоящего каталога). Края листа не обрезаны, имеют надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 387 об.

### 61. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XVIII в. (послед. четв.). Лист 27,7 × 21,3 (23,8 × 18,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии. Через левую руку Предтечи перекинута лента с крестом. Нимб и пробела на лице окрашены желтой охрой.

Бумага с филигранью «[?]Ф/КМ» и датой «(17)87» г. На лицевой стороне листа пометы: «От деисуса», «№ 9». Края листа обрезаны неровно, имеются надрывы.

Северодвинское собр., № 309/9.

### 62. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XVIII в. (конец). Лист 28,6 × 27,3 (28,6 × 27,3) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Местами нанесены пробела желтой охрой, имеется растушевка.

Бумага с филигранью «РФЛЯ» (см.: Клепиков, I, № 506, 1787—1797 гг). Лист склеен из двух частей, имеет значительные утраты.

Северодвинское собр., № 309/8.

### 63. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XVIII в. (конец)—XIX в. (начало). Лист 36 × 23 (22,1 × 19,4) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага с филигранью «АК» и «белой» датой «[1]799» г. На лицевой стороне листа пометы рукой И. Н. Заволоко: «Св. Иоанн Предтеча. Обратный рисунок. Водяной знак!». Края листа ветхие, имеются надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/46.



## 64. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XIX в. (начало). Лист 30 × 22,1 (28,1 × 20,6) см.

Частичная прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага с филигранью «Pro Patria». Сходные знаки датируются в альбомах началом XIX в. На обороте запись: «Святой Иоанн Предотеча. Привезен из Москвы 1872 года марта 23-го числа, Павла Бурмагина» и помета карандашом: «От деисуса». Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/5.

## 65. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XIX в. (первая четв.). Лист 30,2 × 22,3 (27,9 × 21,9) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага с фабричной датой «1817» г. На лицевой стороне листа помета: «№ 3». На обороте помета карандашом: «От деисуса». Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 482/1.

## 66. ИОАНН ПРЕДТЕЧА — АНГЕЛ ПУСТЫНИ.

XX в. Лист 34,1 × 25,8 (26,8 × 19,2) см.

Рисунок карандашом по квадратам. Изображение прямое, традиционной иконографии, в рост, с секирой «при корени». Имеются указания цветов роскрыши.

Бумага ватманская, без фабричных знаков. На лицевой стороне листа помета: «Правой». На обороте листа прорись иконы «Ангел-хранитель» (см. № 71 настоящего каталога). Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/7.

## ИЗОБРАЖЕНИЯ АРХАНГЕЛОВ И АНГЕЛОВ

## 67. ГАВРИИЛ АРХАНГЕЛ.

XIX в. (третья четв.). Лист 22 × 9 (19,7 × 7,8) см.

Оттиск в два цвета без прорисовки. Изображение обратное, традиционной иконографии, в рост. Пробела на одеждах и крыльях оттиснуты красной краской.

Бумага без фабричных знаков, с верже. На лицевой стороне листа помета карандашом: «НД».

Колл. Заволоко, № 105/81.

## 68. МИХАИЛ АРХАНГЕЛ.

XVIII в. (третья четв.). Лист 22,2 × 10,1 (21,6 × 8,7) см.

Прорисовка пером по оттиску в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии, в рост. Пробела и оживки проставлены красной краской.

Бумага ручной выделки, с верже, филиграни не просматриваются. На лицевой стороне листа помета карандашом: «Михаил». Края листа имеют незначительные надрывы.

Красноборское собр., № 136/5.

## 69. МИХАИЛ АРХАНГЕЛ.

1890 г. Лист 29,8 × 22,3 (27,3 × 14,3) см.

Оттиск. Изображение прямое, традиционной иконографии, в рост, фигура стоит на облачках. Вверху образ Спаса Нерукотворного. Подпись вязью и пробела выполнены красной краской.

Бумага без фабричных знаков. Внизу листа помета исполнителя оттиска: «Мерзлеков, 19 сентября 1890 года».

Колл. Заволоко, № 105/43.

## 70. АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ.

XIX в. (конец). Лист 35,5 × 22,5 (24 × 14,5) см.

Оттиск. Изображение прямое, традиционной иконографии, в рост, стоит на облачках. На груди ангела медальон или диск с изображением младенца Христа.

Бумага со штемпелем фабрики Способина (см.: Клепиков, I, № 191, 1893—1899 гг.). Подпись к иконе выполнена вязью. Внизу листа помета И. Н. Заволоко: «Св. ангел Хранитель. Обратное изображение». Края листа имеют следы сгибов и надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/44.

## 71. АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ.

XX в. (первая пол.). Лист 34,1 × 25,8 (25,8 × 19,2) см.

Рисунок карандашом. Изображение прямое, традиционной иконографии. На верхнем поле изображение Спаса Эммануила.

Бумага ватманская, без фабричных знаков. На лицевой стороне листа прорись иконы Иоанна Предтечи (см. № 66 настоящего каталога). Изображение разлиновано на квадраты.

Колл. Заволоко, № 105/17 об.

## 72. СЕРАФИМ.

XIX в. (первая четв.). Лист 12,4 × 12,2 (10 × 9) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии. Представляет собой деталь верхнего правого угла иконы «Спас на престоле».

Бумага ручной выделки, с верже, без видимых фабричных знаков. Северодвинское собр., № 309/65.

## ИЗОБРАЖЕНИЯ АПОСТОЛОВ

## 73. ИОАНН БОГОСЛОВ И ЧУДО ЕГО О ГУСАРЕ.

XVIII в. (послед. четв.). Лист 33,8 × 50,5 (31,5 × 49,3) см.

Изображение прямое, традиционной иконографии. Верхняя половина композиции утрачена. Сохранилась только нижняя, от пояса, часть фигуры Иоанна Богослова. Внизу сцены, изображающие эпизоды из повести о том, как Иоанн Богослов научил мальчика-гусаря писать иконы (см.: Пролог, 26 сентября).

Бумага с филигранью «Ф/ω» (см.: У часткина, № 377, 1773 г.). Лист склеен из двух разноформатных частей. Края листа имеют значительные утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 388 а.

## 74. ИОАНН БОГОСЛОВ.

XVIII в. (третья четв.). Лист  $24,2 \times 19,7$  ( $21 \times 16$ ) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии, оплечное, без нимба. Пробела и движки выполнены киноварью.

Бумага с филигранью «ИХ» (ср.: Участкина, № 305, 1762 г.). На лицевой стороне листа помечено скорописью XVIII в.: «Иоан Богослов». На обороте другим почерком: «Богослов, 2, но[мер] 22». Лист имеет следы сгибов.

Северодвинское собр., № 309/62.

## 75. ИОАНН БОГОСЛОВ С ПРОХОРОМ.

XX в. (начало). Лист  $24,2 \times 20,3$  ( $21,5 \times 18,7$ ) см.

Рисунок пером на папиросной бумаге. Изображение прямое, традиционной иконографии; фигуры в рост на ландшафтном фоне.

Бумага без фабричных знаков. Под рисунком помета И. Н. Заволоко: «Св. Иоанн Богослов». Бумага по краям надорвана.

Колл. Заволоко, № 105/59.

## 76. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XVIII в. (середина?). Лист  $27,3 \times 20,2$  ( $25 \times 20$ ) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное, без нимба и ангела.

Бумага с верже и филигранью, от которой осталось только «Е...». На обороте виден слабый оттиск прориси иконы Казанской Богородицы, расчерченный на квадраты. Здесь же надпись скорописью XVIII в.: «Отдано Петру Тимофееву семь рублей за полгода», ниже помета более поздняя: «Милости вашей прошу я вас попросить...». Середина листа имеет значительные утраты бумаги, края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/20.

## 77. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XVIII в. (послед. треть). Лист  $27,8 \times 20,1$  ( $22,5 \times 18,1$ ) см.

Прорисовка пером по оттиску с частичной растушевкой. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное, без нимбов. Евангелие закрыто, у правой руки изображен прибор для письма.

Бумага с верже, филиграни не просматриваются. На обороте листа помета: «Родился 28 февраля», остальные надписи карандашом неразборчивы. Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/58.

## 78. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XVIII в. (конец). Лист  $31,9 \times 24,5$  ( $31,9 \times 24,5$ ) см.

Прорисовка пером по оттиску с легкой растушевкой, пробела и оживки выполнены киноварью. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное.

Бумага с «белой» датой «1788» г. На обороте помета: «Иоанн Богослов, из болших рес. Бурмагина Павла». Края листа имеют надрывы и значительные утраты.

Северодвинское собр., № 309/3.

## 79. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XIX в. (первая четв.). Лист  $30,8 \times 21,2$  ( $23,2 \times 19$ ) см.

Оттиск без прорисовки. Изображение прямое, традиционной иконографии, поясное, без нимба. Подпись выполнена вязью, киноварью.

Бумага с филигранью «ПЩ», «МУ» (см.: Клепиков, I, № 430, 1821—1831 гг.). Под изображением помета рукой И. Н. Заволоко: «Св. Иоанн Богослов. (Водяной знак!)». На обороте листа другая прорись того же сюжета (см. № 80 настоящего каталога).

Колл. Заволоко, № 105/65.

#### 80. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XIX в. (первая четв.). Лист 30,8 × 21,2 (25 × 18,5) см.

Оттиск. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное. Евангелие изображено в полузакрывтом виде.

Бумага с филигранью «ПЩ», «МУ» (см.: Клепиков, I, № 430, 1821—1823 гг.). Под изображением подпись XIX в.: «Кузнецовъ» и помета рукой И. Н. Заволоко: «Обратный рисунок. Ср. оборот». На лицевой стороне листа прорись этого же сюжета (см. № 79 настоящего каталога). Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/65 об.

#### 81. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XIX в. (послед. четв.). Лист 35,3 × 22,2 (21 × 18,2) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное, без нимбов. Евангелие в полураскрытом виде.

Бумага со следами оттиска штемпеля русской бумажной фабрики. На лицевой стороне помета И. Н. Заволоко: «Обратная прорись», на обороте его же помета: «Св. Иоанн Богослов». На обороте листа имеются следы припороха.

Колл. Заволоко, № 105/63.

#### 82. ИОАНН БОГОСЛОВ В МОЛЧАНИИ.

XIX в. (конец). Лист 34,6 × 22 (22,3 × 19,8) см.

Литографский оттиск в две краски. Изображение прямое, традиционной иконографии, поясное, без нимба, представляет собой обратный оттиск прориси, опубликованной в 3-м выпуске альбома «Лицевой Сийский иконописный подлинник» (СПб., 1896. Табл. LX). Евангелие изображено в раскрытом виде. Под изображением подпись: «Государев изуграф». Оригинал данной прориси выполнен иконником Федором Евтихиевым Зубовым в третьей четв. XVII в.<sup>44</sup>

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа пометы карандашом: «Моск [овской] шк [олы]», «Подпись полная». На обороте подпись карандашом: «Рачейсков». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/64.

#### 83. АНДРЕЙ ПЕРВОЗВАННЫЙ.

XIX в. (конец). Лист 63,8 × 25,3 (59,5 × 21,2) см.

Рисунок карандашом. Изображение прямое, традиционной иконографии, в рост, выполнено на листе кальки без фабричных знаков. Прорись иконы из левой стороны деисусного яруса иконостаса. Нимб отсутствует.

В правом верхнем углу помета автора рисунка карандашом: «Правый». Края листа имеют надрывы.

<sup>44</sup> Ср.: Там же. С. 152—153.

Колл. Заволоко, № 105/56.

#### 84. ПЕТР АПОСТОЛ.

XVIII в. (третья четв.). Лист  $22,7 \times 8,5$  ( $20,8 \times 6,1$ ) см.

Прорисовка пером по оттиску в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии, в рост. Пробега и оживки нанесены красной краской.

Бумага ручной выделки, просматриваются фрагменты водяных знаков: буква «В» и часть «белой» даты «17..4». На лицевой стороне листа помета карандашом: «Петр».

Красноборское собр., № 136/3.

### ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРОРОКОВ

#### 85. АВДЕЙ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист  $65,8 \times 24,1$  ( $59 \times 22,2$ ) см.

Рисунок карандашом; голова, кисти рук и ступни ног обведены пером, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из левой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В правом нижнем углу рукой автора рисунка проставлена цифра «10». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/54.

#### 86. ДАНИИЛ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист  $66 \times 24,2$  ( $61 \times 23,8$ ) см.

Рисунок карандашом; голова обведена кистью, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из левой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения основных цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В левом нижнем углу листа проставлена цифра «6». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/52.

#### 87. ЗАХАРИЯ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист  $65,5 \times 27,8$  ( $59,5 \times 26$ ) см.

Рисунок карандашом; голова и кисти рук обведены кистью, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из левой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В правом нижнем углу листа рукой автора рисунка помечена цифра «3<sup>н</sup>». Края листа имеют многочисленные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/55.

#### 88. ИЕЗЕКИИЛЬ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист  $68,2 \times 24,7$  ( $60 \times 21$ ) см.

Рисунок карандашом; голова, кисти рук и ступни ног обведены пером, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы

из правой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В левом нижнем углу листа проставлена цифра «2». Текст на свитке вписан синим карандашом. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/49.

#### 89. ИЛИЯ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист 67,8 × 24,8 (60,5 × 23,7) см.

Рисунок карандашом, голова и руки обведены кистью, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из правой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В левом нижнем углу листа помечена цифра «3». Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/51.

#### 90. ИОСИЯ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист 66 × 27,5 (59,5 × 24,3) см.

Рисунок карандашом; голова, кисть левой руки и ступни ног обведены пером, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из левой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В правом нижнем углу листа пометы карандашом: «11», «ногу». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/15.

#### 91. МИХЕЙ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист 66,7 × 26,2 (58,5 × 24,5) см.

Рисунок карандашом; голова, кисти рук и ступни ног обведены кистью, тушь. Изображение прямое, традиционной иконографии. Прорись иконы из правой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения основных цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В левом нижнем углу листа проставлена цифра «7» рукой автора рисунка. Края листа имеют надрывы и повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/53.

#### 92. СОФОНИЯ ПРОРОК.

XIX в. (конец). Лист 67,2 × 25 (61 × 21,2) см.

Рисунок карандашом с частичной обводкой головы тушью. Изображение прямое, традиционной иконографии. Пробела обозначены красным карандашом. Прорись иконы из правой стороны пророческого яруса иконостаса. Имеются буквенные обозначения цветов роскрыши.

Бумага без фабричных знаков. В левом нижнем углу листа карандашом помечена цифра «5». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/50.

## ИЗОБРАЖЕНИЯ ОТДЕЛЬНЫХ СЮЖЕТОВ И ПРАЗДНИКОВ

#### 93. АПОКАЛИПСИС.

XVIII в. (20-е гг.). Лист 52,5 × 60 (42,2 × 58) см.

Прорисовка кистью по черновому рисунку карандашом. Изображение прямое, традиционной иконографии, сюжет представляет собой сцены из 14-й и 21-й глав Апокалипсиса. В средней части изображен град, окруженный многоугольной стеной, поддерживаемой ангелами, вверху, над градом, Агнец на престоле, с символами евангелистов и ангелами.

Бумага с филигранью «Герб Амстердама/PV» (см.: Клепиков, I, № 1344, 1720—1724 гг.). Лист был склеен из семи разноформатных частей. Имеются значительные утраты и надрывы. На обороте листа прорисы иконы (см. № 1 настоящего каталога).

Латгальское собр., № 385 об.

#### 94. БЕСЕДА ИИСУСА ХРИСТА И САМАРЯНКИ У КОЛОДЦА ЯКОВЛЯ.

XIX в. (20-е гг.). Лист 23,7 × 19,3 (20,1 × 18) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Пробела местами нанесены красной краской.

Бумага с «белой» датой «1818» г., другие части филигрании отсутствуют. Левый верхний угол листа утрачен. Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/68.

#### 95. БЛАГОВЕЩЕНИЕ.

XVIII в. (конец). Лист 31,6 × 26,2 (28,7 × 21,4) см.

Оттиск гравюры на металле. Изображение обратное, с выраженными элементами барочного стиля, заключено в прямоугольную рамку. В архитектурных деталях усматриваются приемы прямой перспективы.

Бумага с филигранью «Pro Patria // КФДМ» и «белой» датой «1799» г. Края бумаги имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/74.

#### 96. БЛАГОВЕЩЕНИЕ.

1876 г. Лист 35,5 × 22,2 (22 × 20,2) см.

Оттиск в два цвета, архитектурные и интерьерные детали оттиснуты красной краской. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа приписка: «7384 (1876) года месяца июля в 29 дня в доме Ионы П. Юдина. Г. В.».<sup>45</sup> Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/38.

#### 97. ВОЗДВИЖЕНИЕ КРЕСТА ГОСПОДНЯ.

XIX в. (начало). Лист 30,3 × 25,8 (27,3 × 21,3) см.

Оттиск гравюры на металле с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии с элементами барочного стиля.

Бумага с филигранью «Герб Ярославля // ЯМЛЯ» и «белой» датой «1800» г. На лицевой стороне листа помета карандашом: «Всемирное Воздвижение». Края листа и сам лист имеют утраты и надрывы.

Северодвинское собр., № 309/77.

#### 98. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО — СОШЕСТВИЕ ВО АД.

1812 г. Лист 25,2 × 20,9 (22 × 18,3) см.

<sup>45</sup> «Г. В.» следует понимать как «Город Витебск». См. прорисы того же автора № 104.

Оттиск гравюры на металле с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Композиция иконы плотно заполнена большим количеством фигур тщательного мелкого рисунка.

Бумага с филигранью «МОФЕБ» (см.: Клепиков в. II, № 461, 1813 г.). На оборотной стороне листа надпись: «№ 1. Праздники сняты к сему воскресени[ю] в 1812-м году, февраля 10 числа. Кирила Алексиев». Края листа имеют незначительные надрывы.

Северодвинское собр., № 309/76.

#### 99. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО – СОШЕСТВИЕ ВО АД.

1815 г. Лист 26,3 × 21 (20,5 × 18,8) см.

Прорисовка пером по оттиску в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии. Сцена Воскресения Христова помещена в нижний правый угол иконы. Пробела на одеждах Христа нанесены красной краской.

Бумага с плохо просматриваемыми буквами фабричного знака. Внизу листа полууставом выведена помета: «1815 декаб[ря] 18 числа К. Д. МОН». Края листа имеют незначительные надрывы.

Северодвинское собр., № 309/67.

#### 100. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО – СОШЕСТВИЕ ВО АД.

XIX в. (первая четв.). Лист 19,5 × 12,4 (14 × 11,4) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, с элементами северодвинской изобразительной традиции.

Бумага с верже, без видимых фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Северодвинское собр., № 426.

#### 101. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО – СОШЕСТВИЕ ВО АД.

XIX в. (послед. четв.). Лист 44,2 × 35,7 (38,5 × 33) см.

Литографский оттиск в два цвета. Пробела на одеждах и горках и мандорла оттиснуты красной краской. Изображение прямое, традиционной иконографии.

На лицевой стороне листа помета: «Нога и рука». Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/10.

#### 102. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО – СОШЕСТВИЕ ВО АД.

XIX в. (послед. четв.). Лист 35,3 × 22,2 (21,8 × 19,5) см.

Оттиск в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии. Бумага без фабричных знаков. На обороте листа приписка карандашом: «С иконы писанной Конст. Рачковым». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/9.

#### 103. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО, в круглом медальоне.

XIX в. (конец). Лист 17,7 × 15,3 см, диаметр изображения 12,8 см. Обводка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. По окружности следует текст стихир Пасхи: «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небеси, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить».

На лицевой стороне помета И. Н. Заволоко: «Обратный рисунок. Текст на обороте». Края листа имеют надрывы, углы листа срезаны.

Колл. Заволоко, № 105/31.



## 104. ВХОД ВО ИЕРУСАЛИМ.

1876 г. Лист 28,4 × 22,2 (22,8 × 20,4) см.

Оттиск в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии, имеются обозначения цветов роскрыши. На обороте листа имеется запись полууставом: «7384 года месяца августа в 21 день в субботу. В гор. Вит[ебске] в доме I. П. Ю.».<sup>46</sup>

Бумага без фабричных знаков.

Колл. Заволоко, № 105/26.

## 105. «ДОСТОЙНО ЕСТЬ...».

1888 г. Лист 35,6 × 22,2 (23,7 × 18,8) см.

Оттиск с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Сюжет иконы представляет собой симметричную композицию, в четырех прямоугольных частях которой изображены многофигурные сцены моления к Богородице.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа внизу надпись: «Сей рисунок переснимал Петр Михайлов Сафронов, Лифляндской губ., Дерп[т]скаго уезда, деревни Тихотки, в Москве 1888, апреля 15 ч.». Края листа имеют незначительные повреждения.

Колл. Заволоко, № 105/37.

## 106. ИКОНОСТАС 4-х ЯРУСНЫЙ.

XVIII в. (послед. треть?). Лист 31,3 × 48,5 (30,8 × 44,7) см.

Оттиск с частичной прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Первый «местный» ярус утрачен. Во втором «деисусном» ярусе в центре фигура Спасителя на престоле «в силах», Богородицы, Иоанна Предтечи, Михаила и Гавриила архангелов и 12 фигур апостолов в рост. В третьем «пророческом» ярусе в центре фигура Богородицы с младенцем Христом на престоле и 16 фигур пророков в рост. В четвертом «праотеческом» ярусе в центре изображение Новозаветной Троицы («Отечество») и 16 фигур праотцев в рост. В наверху иконостаса в полукруглых арках изображены сцены Положения во гроб, Распятия Христова, Снятия с креста и две композиции групп святых в молитвенных позах. На одеждах проставлены буквенные обозначения цветов роскрыши, обозначены имена святых.

Бумага с верже, ручной выделки, но без видимых фабричных знаков. Нижняя часть листа утрачена так, что «деисусный» ярус сохранился лишь своей верхней половиной. Лист имеет надрывы по сгибам, края листа надорваны.

Колл. Заволоко, № 105/71.

## 107. КУПЕЛЬ СИЛОАМСКАЯ (?) (или «ЦЕЛИТЕЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК СПАСИТЕЛЯ У СТЕН ЦАРЯ-ГРАДА»).

XIX в. (вторая четв.). Лист 28,7 × 21,4 (24,6 × 19) см.

Оттиск гравюры на металле. Изображение обратное, традиционной иконографии. В верхней половине «деисус» с двумя предстоящими святителями

<sup>46</sup> «I. П. Ю.» — Иона П. Юдин. Ср. № 96 настоящего каталога. Обе прорисы выполнены Т. Е. Фроловым.

на фоне городских стен, в нижней половине ангел у источника и молящийся народ.<sup>47</sup>

Бумага ручной выделки, без фабричных знаков и верже. На лицевой стороне листа надпись карандашом и чернилами: «Купель [Сило]ямская... ангел Господень возмути». Лист имеет значительные утраты и надрывы по краям.

Северодвинское собр., № 309/72.

#### 108. ПОКРОВ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ.

XVIII в. (первая треть). Лист 26,7 × 22,3 (24,5 × 21) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. В декоративных деталях имеются барочные элементы.

Бумага с водяным знаком «Герб Амстердама» (похожие знаки датируются в альбомах первой третью XVIII в.). Края листа имеют надрывы, с оборотной стороны имеются реставрационные подклейки бумагой XIX в.

Колл. Заволоко, № 105/35.

#### 109. ПОКРОВ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ (фрагмент).

XVIII в. (первая пол.?). Лист 21,8 × 14,2 см.

Прорисовка пером по оттиску, наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, сохранилась нижняя часть композиции.

Бумага ручной выделки, из филиграней просматривается только часть букв: «IB». Внизу листа помета рукой И. Н. Заволоко: «Деталь иконы Покров Пресвятой Б-цы. Обратный рисунок», то же и на обороте листа. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/33.

#### 110. ПОКРОВ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ.

1875 г. Лист 52,6 × 41,6 (50,8 × 39,7) см.

Прорисовка пером по оттиску, местами оттиснуты пробела на одеждах красной краской. Изображение обратное, традиционной иконографии. Имеются обозначения основных цветов роскрыши с указанием оттенков. Приведены подписи к фигурам святых. Тем же почерком внизу листа приписано: «7383 (1875), зима, месяца марта в первых числах». Над прорисью помечено тем же почерком: «Архангелам подписи правая, а не левая».<sup>48</sup> Внизу листа приписка рукой И. Н. Заволоко: «Покров Пресвятой Богородицы. Обратный рисунок, Андрей указывает правой рукой».

Бумага без фабричных знаков. Обратная сторона листа разлинована по квадратам. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/34.

#### 111. ПОЛОЖЕНИЕ РИЗЫ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ИЖЕ ВО ВЛАХЕРНЕ.

XVIII в. (послед. треть). Лист 22,5 × 16,8 (19,5 × 16,8) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии. Изображены святитель с ларцом, царь, группа шествующих мирян на ландшафтном фоне.

<sup>47</sup> Данный сюжет имеет также и другое наименование: «Икона нерукотворенного образа, храма и целительного источника Спасителя у стен Царя-града». См.: «Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник... Атлас. Т. 1, № 66.

<sup>48</sup> Почерк, по всей вероятности, принадлежит Т. Е. Фролову.

Бумага ручной выделки, филигрانی не просматриваются. На обороте листа переписаны пасхальные песнопения скорописью XVIII в. Правая часть листа имеет значительные утраты.

Северодвинское собр., № 292/27.

#### 112. РАСПЯТИЕ ХРИСТОВО (фрагмент).

XIX в. (послед. четв.). Лист 29,3 × 17,4 (27,7 × 13,7) см.

Обводка тушью по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Представляет собой нижнюю левую часть композиции. Внизу сцена, представляющая Иуду перед первосвященниками, с текстом: «Что ми хотите дати, и аз вам предам Его». Вверху группа предстоящих у распятия.<sup>49</sup>

Бумага без фабричных знаков.

Колл. Заволоко, № 105/30.

#### 113. РАСПЯТИЕ ХРИСТОВО.

XX в. (первая четв.). Лист 22,6 × 13,1 (18,4 × 12,2) см.

Рисунок карандашом с частичной обводкой чернилами. Изображение прямое, традиционной иконографии, в рамке. На полях рамки помещен текст тропаря кресту: «Избави отечество наше российское от иноплемненных хищников и от бесовской безбожной пакости».

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа помета: «Правая сторона и 3 из бол.». На обороте листа оттиск рисунка обведен чернилами. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/22.

#### 114. РОЖДЕСТВО БОГОРОДИЦЫ.

XVII в. (послед. треть). Лист 31 × 19,3 (25,7 × 18,9) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, с элементами барочного стиля. Композиция в двух ярусах помещена в симметричный архитектурный объем. В архитектурных деталях усматривается прямая перспектива. Вверху иконы помещено изображение Господа Саваофа в окружности.<sup>50</sup>

Бумага с филигранью «Coat of arms» (см.: Гераклитов, № 215, 1671 г.). Края листа имеют утраты и надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/20.

#### 115. РОЖДЕСТВО БОГОРОДИЦЫ.

XVIII в. (конец). Лист 30,7 × 24,2 (29 × 21,2) см.

Оттиск гравюры на металле. Изображение обратное, с элементами барочного стиля. В архитектурных деталях использованы приемы прямой перспективы. Композиция заключена в прямоугольную рамку, над которой помещено изображение Господа Саваофа.

Бумага с филигранью «Pro Patria // КФДМ» и «белой» датой «1799» г. Края листа имеют надрывы. Середина листа по сгибу подклеена с оборотной стороны полоской бумаги XIX в.

Северодвинское собр., № 309/75.

<sup>49</sup> Прорись снята с иконы, в средней части которой делалось специальное углубление в форме восьмиконечного креста. В него вставлялся большой литой крест, очертания которого нанесены на данной прориси.

<sup>50</sup> Эту же композицию см.: Лихачев Н. П. Материалы для истории русского иконописания. СПб., 1906. Ч. 1. № 436.

## 116. РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО.

XX в. (вторая четв.). Лист 45,4 × 36,8 (42,3 × 36,8) см.

Наколка иголкой Т. Т. Березина с прориси иконы письма П. Сафронова. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. В правом нижнем углу прокола надпись: «П. Сафронов». На лицевой стороне листа пометы рукой И. Н. Заволоко: «Левой рукой не благословляют. Обратный рисунок, Ангел благословляет левой (!) рукой. Истинное изображение см. оборот». На обороте листа подпись карандашом: «Т. Т. Березин». Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/27.

## 117. СОФИЯ — ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ.

XX в. (начало). Лист 30,9 × 22 (28,3 × 20,6) см.

Рисунок пером на кальке. Изображение прямое, традиционной иконографии.

Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/25.

## 118. СОШЕСТВИЕ СВЯТОГО ДУХА.

XVIII в. (конец). Лист 27 × 20,4 (21,5 × 18) см.

Оттиск гравюры на металле. Пробела и штриховка нанесены красными чернилами. Изображение обратное, традиционной иконографии. Начальными буквами обозначены основные цвета роскрыши.

Бумага с филигранью «Pro Patria // IP» российского производства (сходные знаки датируются по альбомам концом XVIII в.). На оборотной стороне листа карандашные рисунки человеческих фигур и корабля. Здесь же помета карандашом: «Сошествие Святого Духа на святых Своя ученики и апостолы. Даниил. Ияков патриарх». Края листа имеют незначительные надрывы.

Северодвинское собр., № 482/2.

«СТРАСТИ ХРИСТОВЫ»<sup>51</sup>

## 119. «ВЕЧЕРЯ ТАЙНАЯ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 43,7 × 36 (42 × 35) см.

Слабый оттиск. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью: «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). В правом нижнем углу листа помета чернилами: «Правой, 1. Вечеря тайная». Края листа не обрезаны, имеются надрывы.

Латгальское собр., № 392/1.

## 120. «ОМОВЕНИЕ НОГ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 42,4 × 36 (40,5 × 34) см.

Слабый оттиск. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). Края листа не обрезаны, имеются надрывы.

Латгальское собр., № 392/2.

<sup>51</sup> Наименования сюжетов приводятся по самоназваниям, вписанным в прориси в XVIII в. Листы располагаются согласно нумерации, проставленной в прорисях (№ 119—131).

## 121. «МОЛЕНИЕ О ЧАШЕ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 44,6 × 36 (43 × 34,5) см.

Рисунок карандашом. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.).  
Внизу листа помета: «3. Правой. Моление о чаши». На обороте карандашный рисунок руки. Края листа имеют надрывы.

Латгальское собр., № 392/3.

## 122. «ЛОБЗАНИЕ ИЮДИНО».

XVIII в. (третья четв.). Лист 42,8 × 36,1 (42,3 × 35,5) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.).  
Внизу листа помета: «4. Лобзание Июдино». Края листа не обрезаны, имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/4.

## 123. «ПРЕДСТОИТ ГОСПОДЬ КАИАФЕ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 51,3 × 41,3 (49,3 × 35,5) см.

Слабый оттиск с частичной прорисовкой карандашом. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «ВФ/СТ» (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). Лист склеен из двух разноформатных частей. Внизу листа помета: «5. Предстоит Господь Каиафе. Правой». Края листа не обрезаны. Имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/5.

## 124. «БИЕНИЕ У СТОЛПА».

XVIII в. (третья четв.). Лист 44 × 36 (42,3 × 35,2) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» без картушей (ср.: Участкина, № 542, 1762 г.). Внизу листа помета: «Биение у столпа. Правой. б». На обороте листа помета скорописью XVIII в.: «Иван Шадрин руку приложил» и его же пробы пера: «Стафлий Антипов, выборной Василей Евтефеев, пичик Васили Семенов, Евсегней Иванов»; «К сему даному писму вместо такого-то...», «Канон». Края листа не обрезаны. Имеются утраты и надрывы.

Латгальское собр., № 392/6.

## 125. «УМЫ ПИЛАТ РУЦЕ ПРЕД НАРОДОМ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 43,3 × 36 (42,5 × 35,5) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.).  
Внизу листа помета: «7. Умы Пилат руце пред народом. Правой». На обороте листа помета карандашом: «Сей рисунок». Края листа не обрезаны, имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/7.

## 126. «ВОЗЛОЖЕНИЕ ВЕНЦА».

XVIII в. (третья четв.). Лист 41,7 × 36 (38,2 × 35) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). Внизу листа пометы тем же карандашом, что и рисунок: «Исав. 1715. СРСВВ» и подпись чернилами: «Возложение венца. Правой. 8». На обороте листа помета карандашом: «ГИЛВИ». Края листа не обрезаны, имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/8.

#### 127. «НЕСЕНИЕ КРЕСТА НА ГОЛГОФУ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 43,3 × 36 (42,5 × 35) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с филигранью «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). Внизу листа помета: «Несение креста на Голгофу. Правой. 9». Края листа не обрезаны, имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/9.

#### 128. «КО КРЕСТУ ПРИГВОЖЕНИЕ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 43,3 × 36 (42,3 × 36) см.

Оттиск. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с водяным знаком «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). Внизу листа помета: «Ко кресту пригвожение. Правой. 10». Края листа не обрезаны, имеются надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/10-А.

#### 129. «КО КРЕСТУ ПРИГВОЖЕНИЕ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 44 × 35 (43,5 × 35) см.

Рисунок карандашом по слабому оттиску. Изображение прямое. Представляет собой точное повторение предыдущей прориси.

Бумага с филигранью: «РФ» с вензелем и лилией (?) (знак в альбомах не отмечен). Подписи нет. Края листа имеют надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/10-Б.

#### 130. «СНЯТИЕ СО КРЕСТА».

XVIII в. (третья четв.). Лист 40,5 × 35 см.

Исчезающе слабый оттиск. Просматривается только верхняя часть композиции. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с водяным знаком «ВФ/СТ» в картушах (см.: Клепиков, I, № 151, 1765—1776 гг.). Внизу листа помета: «11. Снятие со креста. Правой». Края листа не обрезаны.

Латгальское собр., № 392/11.

#### 131. «ПОЛОЖЕНИЕ ВО ГРОБ».

XVIII в. (третья четв.). Лист 44,2 × 36 (40 × 34) см.

Слабый оттиск. Изображение прямое, «фряжский» стиль.

Бумага с водяным знаком «РФК/ПР» (см.: Участкина, № 542, 1762 г.). Внизу листа помета: «Положение во гроб. Правой. 12». Края листа имеют надрывы и утраты.

Латгальское собр., № 392/12.

#### 132. СТРАСТИ ХРИСТОВЫ (фрагменты отдельных прорисей).

XVIII в. (третья четв.). Шесть разрозненных листов: 1) 36 × 22 см; 2) 34 × 7 см; 3) 34,7 × 5,5 см; 4) 34,7 × 7 см; 5) 34,8 × 5,7 см; 6) 34,7 × 4,7 см.

Рисунки карандашом по слабому оттиску. Представляют собой изображения деталей и отдельных частей композиций, относящихся к прорисям предыдущих (№ 119—131) номеров настоящего каталога.

Латгальское собр., № 392/13.

### 133. ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ.

1914 г. Лист 36 × 36,8 (27 × 30,2) см.

Наколка иглой по карандашному рисунку, причем рисунок нанесен с лицевой стороны, а наколка — с оборотной стороны листа. Изображение прямое, выполнено в реалистической манере, карандашом сделаны подписи к фигурам апостолов (кроме Иуды-предателя).

Бумага без фабричных знаков. Лист проолифлен для придания прозрачности. На оборотной стороне листа помета чернилами: «Сей рисунок накаловал А. Е. Рагозин 1914 года июля 16». Здесь же помета рукой И. Н. Заволоко: «Обратный». Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/32.

### 134. ТРОИЦА ВЕТХОЗАВЕТНАЯ.

XVIII в. (конец). Лист 23,3 × 21,3 (19,2 × 19,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, с элементами северодвинской изобразительной традиции.

Бумага с филигранью «СФР» и «белой» датой «1789» г. Края листа имеют надрывы.

Красноборское собр., № 136/2.

### 135. ТРОИЦА ВЕТХОЗАВЕТНАЯ.

XIX в. (вторая четв.). Лист 27,7 × 20,5 (24 × 20,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Нимбы и крылья ангелов раскрашены желтой охрой. В рисунке усматриваются черты северодвинской изобразительной традиции.

Бумага с водяным знаком «Орел двуглавый», видна только половина знака (см.: Клепиков, II, № 937, 1830 г.). Края листа имеют надрывы.

Красноборское собр., № 139/3.

### 136. ТРОИЦА НОВОЗАВЕТНАЯ («ОТЕЧЕСТВО»).

XVIII в. (конец). Лист 35,2 × 29,5 (32,3 × 26,5) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. В декоративных деталях престола имеются барочные элементы.

Бумага с филигранью «Герб Ярославля, ЯМВСЯ» и «белой» датой «1792» г. Края листа имеют незначительные надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/5.

### 137. ТРОИЦА НОВОЗАВЕТНАЯ («ОТЕЧЕСТВО»).

XIX в. (начало). Лист 30,4 × 24,5 (29,8 × 23,7) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага с филигранью «Герб Гончаровых» и частично сохранившимися цифрами даты «..00» (1800 г. ?). На лицевой стороне листа помечен «№ 1». На оборотной стороне листа пробы пера. Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/72.

### 138. ТРОИЦА НОВОЗАВЕТНАЯ («ОТЕЧЕСТВО»).

XIX в. (послед. треть). Лист 37 × 31,7 (24,3 × 23,5) см.

Оттиск со следами краев доски. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. Края листа имеют надрывы.  
Колл. Заволоко, № 105/12.

#### 139. УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ.

XVII в. (конец). Лист 31,1 × 25,2 (30,7 × 24,5) см.

Прорисовка пером по оттиску в два цвета. Изображение обратное, традиционной иконографии. В декоре иконы усматриваются элементы барочного стиля.

Бумага с филигранью «Герб Амстердама» (см.: Дианова, Костюхина, № 196, знак 1689 г.). На оборотной стороне листа имеются следы сургучной печати. Края и середина листа имеют надрывы и утраты.  
Северодвинское собр., № 309/64.

#### 140. УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ.

XIX в. (первая четв.). Лист 28,4 × 20,5 (21,8 × 16,8) см.

Прорисовка пером оттиска гравюры на металле. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага ручной выделки с верже и видимой частью фабричного знака буквой «К». На оборотной стороне листа фрагмент оттиска прориси иконы Троицы. Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/73.

#### 141. УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ.

XIX в. (середина). Лист 29 × 22,3 (21,6 × 16,7) см.

Прорисовка пером по оттиску, наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии.

Бумага со штемпелем Угличской фабрики (знак в альбомах отсутствует). На лицевой стороне листа помета рукой И. Н. Заволоко: «Усекновение главы Иоанна Предтечи. Обратный рисунок». Края листа имеют надрывы.  
Колл. Заволоко, № 105/47.

#### 142. ЯВЛЕНИЕ МИХАИЛА АРХАНГЕЛА ИСУСУ НАВВИНУ.

XVIII в. (послед. треть). Лист 28,6 × 21,1 (21,6 × 17,2) см.

Оттиск в два цвета с обводкой пером и растушевкой кистью в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии. На нижнем поле иконы отпечатался текст подписи в зеркальном изображении: «Предста архангел Иусу Наввину и рече: Изуй сапог от ногу твоею, на нем же стоиши место свято».

Бумага ручной выделки с верже, без водяных знаков. На оборотной стороне листа помечено: «№ 8<sup>н</sup>». Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/69.

### ИЗОБРАЖЕНИЯ НАРОЧИТЫХ СВЯТЫХ

#### 143. АЛЕКСАНДР СВИРСКИЙ (?).

XVIII в. (конец). Лист 27,3 × 21,3 (21 × 18,3) см.

Оттиск гравюры на металле с прорисовкой пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Преподобный изображен на ландшафтном фоне, слева от него водоем с гусями (?) и собакой, на дальнем плане город с



башенками. В правом верхнем углу иконы слабо оттиснутое изображение Богородицы на престоле с ангелом. Перечисленные детали вообще не характерны для икон Александра Свирского, которому обычно соответствуют изображения монастыря и Св. Троицы. Вызывает сомнения и нетрадиционный лик преподобного, без характерной окладистой бороды и морщин. В данной прориси преподобный изображен в молодом возрасте. Все это позволяет усомниться в справедливости подписи под данной иконой.

Бумага с филигранью «Beehive // JH&W» (см.: Клепиков, I, № 1138, 1794 г.). На лицевой стороне листа внизу подпись карандашом и чернилами: «Александр Свирский». Края листа имеют незначительные повреждения. Северодвинское собр., № 222/11.

#### 144. ВАРВАРА ВЕЛИКОМУЧЕНИЦА.

1889 г. Лист 28,6 × 23,8 (23,5 × 18,4) см.

Рисунок карандашом Г. Е. Фролова. Изображение обратное, традиционной иконографии, волосы распущены, на главе венец, в правой руке крест не изображен, в левой руке развернутый свиток.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне листа подписано: «Рисовал Гав. Е. Фролов, Казань, 27 июня, 7397 г.». Здесь же помета рукой И. Н. Заволоко: «1889 г.» и приписка карандашом: «Левой». На обороте листа надпись: «К этой иконке приписать приписки Мученика Внифантия, 19 декабря и Даниила Столпника, 11 декабря». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/62.

#### 145. ВЛАДИМИР КНЯЗЬ И АМВРОСИЙ МЕДИОЛАМСКИЙ.

1756 г. Лист 25,5 × 21,2 (20,4 × 15,1) см.

Оттиск гравюры на металле. Изображение обратное, в барочном стиле. Фигуры святых в рост на фоне ландшафта с церковью. Вверху изображение Христа в облачках.

Бумага с филигранью «СМ/ЮЛС» (?) (в альбомах не отмечена). Хорошо различим оттиск краев доски размером 22,2 × 18,3 см. Под изображением подпись: «Владимер князь, епискуп Амроси Медеоламски. 1756 года, месяца октября 5 числа». Здесь же помета карандашом: «Николы Быстрова образец». Края листа неровные, имеются надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/74.

#### 146. ЗОСИМА И САВАТИЙ СОЛОВЕЦКИЕ.

XVIII в. (вторая пол.). Лист 25,2 × 19,8 (19,2 × 15) см.

Наколка иглой по рисунку чернилами. Изображение прямое, традиционной иконографии. Фигуры святых в рост, между ними изображение монастыря, сверху на облаках Богородица Знамение.

Бумага ручной выделки, без фабричных знаков. На обороте следы припороха и пометы скорописью XVIII в.: «№ 8 Конона Сафонова», «Сей перевод Е. Ф.», «Сей перевод М. Т.». Здесь же скорописью того же столетия написан зачин послания: «Искуснейшему в разсуждении, изряднейшему во смирении, путем трудным святага Евангелия шествующему, о царствии небеснем пекущемуся, легкое иго усердно носящему, все [нрзб.]..., учительнаго гласа исполнителю, [нрзб.]...чныя труды своему Господеву приносящему, преданный [нрзб.] владычны умножающему, духовною нищетою паче тленнаго богатства украшающему, странствующему в пределах осе-

янного Новаграда, хитрому в [нрзб.]...овному наставнику в (?) придушевном названии всяких благ желаем». Края листа имеют утраты и надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/60.

147. ИЗБРАННЫЕ СВЯТЫЕ: ПОРФИРИЙ ГАЗСКИЙ, ИОАНН МИЛОСТИВЫЙ, ИОАНН ЗЛАТОУСТ, ПЕТР МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ, НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ, АРХАНГЕЛ МИХАИЛ.

XVIII в. (послед. треть). Лист 25,8 × 20,8 (22,2 × 20,8) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Композиция иконы симметрично-вертикальная, святые изображены двумя группами по три фигуры. Вверху изображение Богородицы Знамения. Подписи к фигурам сделаны чернилами. Имеются буквенные обозначения цветов роскряши.

Бумага с филигранью «Pro Patria // VL» (сходные знаки датируются по альбомам последней трети XVIII в.). На оборотной стороне листа помета: «Петра М.». Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/66.

148. ИЗБРАННЫЕ СВЯТЫЕ (13 фигур).

XVIII в. (послед. треть). Лист 25,3 × 21,2 (25 × 21,2) см.

Прорисовка пером по оттиску в две краски. Изображение обратное, традиционной иконографии. Различимы подписи к следующим святым: Георгий, Димитрий, Никита, Гурий, Иоанн Воин, Мина. Композиция иконы вертикально-симметричная, в правой группе 7 фигур, в левой — 6 фигур святых.

Бумага с филигранью «Герб Ярославля» (см.: Клепиков, II, тип герба 3—4, 1760-е гг.). На обороте листа росписи Павла Бурмагина, Дарьи Ивановны Бурмагиной, Щапигина, Якова и др. пробы пера. Края листа подклеены бумагой XIX в., имеются надрывы.

Северодвинское собр., № 309/2.

149. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ (оплечный).

XVII в. (?). Лист 21,3 × 16,6 (19,5 × 16) см.

Прорисовка чернилами по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, без нимба. На лике и волосах проставлены оживки киноварью. Подпись «Святой Никола Чюдотворец» выполнена киноварью.

Бумага с верже, но без фабричных знаков. На обороте следы притирания красной охрой. Здесь же надписи: 1) «По милости Божи...возлюблю Тя, Господи крепости, Господь утверждение. Сей образ Алексея Иванова сына Королко [ва]» — скорописью XVII—XVIII в., 2) «Филипа Попова» — скорописью XVII в., 3) «[нрзб.]...Феодосия» — скорописью XVIII в. Лист имеет значительные повреждения и надрывы в середине и по краям.

Колл. Заволоко, № 105/18.

150. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ («Явленный»).

XVIII в. (третья четв.). Лист 17,8 × 12,2 (11,3 × 11) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное, без нимбов.

Бумага ручной выделки, просматриваются фрагменты филиграни. На обороте листа помета карандашом: «Никола». Края листа имеют надрывы.

Красноборское собр., № 136/1.

## 151. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ (оглавный).

XIX в. (10-е гг.). Лист 44,2 × 34,4 (38,8 × 34,4) см.

Прорисовка кистью по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии, без нимба.

Бумага с филигранью «МОФЕБ»/«1813» (?) (см.: Клепиков, II, № 461, 1813 г.). На лицевой стороне помета И. Н. Заволоко: «Св. Никола. Бумага нач. XIX». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/66.

## 152. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ.

1886 г. Лист 22,1 × 17,8 (15,1 × 11,7) см.

Наколка иглой. Изображение обратное, традиционной иконографии, поясное, без нимба.

Бумага со слабым оттиском фабричного штампея. На лицевой стороне надпись: «Кузнецов» и дата той же рукой: «1886, 8, XI». На обороте подписано: «Кузнецов». Видны следы припороха.

Колл. Заволоко, № 105/58.

## 153. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ (голова).

XX в. (начало). Лист 14,6 × 13,3 (12,6 × 8,8) см.

Рисунок карандашом, традиционной иконографии, голова склонена налево.

Бумага без фабричных знаков.

Колл. Заволоко, № 105/7.

## 154. НИФОНТ ПРЕПОДОБНЫЙ.

XIX в. (10-е гг.). Лист 35,6 × 25,8 (28,5 × 18,5) см.

Прорисовка карандашом по оттиску. Изображение прямое, традиционной иконографии, поясное. В руках развернутый свиток без текста, сверху изображение Спаса Нерукотворного.

Бумага с филигранью «МУСК / Pro Patria» и «белой» датой «1811» г. На лицевой стороне листа надпись карандашом: «Нифонт, декабря 23». Внизу помета И. Н. Заволоко: «Преп. Нифонт (память 23 декабря)». Края листа имеют надрывы.

Колл. Заволоко, № 105/61.

## 155. ОРЕСТ МУЧЕНИК.

XVIII в. (третья четв.) Лист 22,2 × 8,7 (15,1 × 3,3) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии, в рост. Рисунок разлинован по квадратам.

Бумага ручной выделки, просматриваются фрагменты филиграни. Края листа имеют незначительные повреждения.

Красноборское собр., № 136/4.

## 156. ПЕТР АФОНСКИЙ.

XIX в. (середина). Лист 14,8 × 6,2 (13,2 × 3) см.

Наколка иглой по рисунку пером красными чернилами. Изображение традиционной иконографии, в рост.

Бумага без фабричных знаков. На лицевой стороне приписка: «Покой Господи душа раб своих», на обороте листа тем же почерком: «Сие поминание деревни Черной крестьянки». Лист имеет следы сгибов.

Колл. Заволоко, № 105/57.

## 157. СИМЕОН СТОЛПНИК.

XVIII в. (послед. треть). Лист 24,3 × 18,4 (22,5 × 17,7) см.

Прорисовка кистью по оттиску в две краски. Изображение прямое, традиционной иконографии. У подножия столпа изображены две фигуры — водоноса и дровосека. Фон ландшафтный.

Бумага ручной выделки, с верже, но без видимых филигранных. На лицевой стороне листа карандашная помета: «Правой». На обороте листа подпись: «Бурмагина». Края листа имеют надрывы.

Северодвинское собр., № 309/7.

## 158. ТРИФОН ВЕЛИКОМУЧЕНИК («сокольник»).

XIX в. (конец). Лист 17,5 × 14,2 (9 × 8) см.

Рисунок пером. Изображение обратное, традиционной иконографии. Святой изображен на коне с соколом на руке на ландшафтном фоне.

Бумага без фабричных знаков.

Колл. Заволоко, № 105/75.

## 159. ЧУДО ГЕОРГИЯ О ЗМИЕ.

XVIII в. (конец). Лист 29,6 × 21,3 (29,6 × 21,3) см.

Прорисовка пером по оттиску. Изображение обратное, традиционной иконографии. Вверху в окружности изображение Спаса Эммануила.

Бумага с филигранью «Герб Костромы» и «белой» датой «1798» г. На обороте листа помета: «Михаила Андрев. Бронина». Края листа имеют надрывы и утраты.

Северодвинское собр., № 309/70.

## 160. ГОЛОВА НЕИЗВЕСТНОГО СВЯТОГО (ПРОРОКА?).

XIX в. (первая четв.) Лист 21 × 13,3 (18 × 11,5) см.

Наколка иглой по карандашному рисунку. Изображение без нимба, традиционной иконографии.

Бумага без фабричных знаков. На обороте листа письмо И. Венчикова к Т. Е. Фролову от 25.06.1923 г. частного содержания.

Колл. Заволоко, № 206, л. 4.

## УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ

Авдей прор. 85 \*  
 Амвросий Медиоламский 145  
 Ангел-хранитель 70, 71  
 Андрей Первозванный 83  
 Александр Свирский 143  
 Апокалипсис 93  
 Беседа Иисуса Христа и самарянки 94  
 «Биение у столпа» 124  
 Благовещение 95, 96  
 Богородица:  
 «Бысть чрево твое ...» 23  
 «Взыграние младенца» 24  
 Владимирская 25—29  
 «Знамение» 30, 33, 34  
 «Знамение» (Курская) 32  
 «Знамение» с предстоящими 31

Казанская 35  
 Киево-Печерская 22  
 Корсунская 36  
 На престоле 21  
 «Неопалимая купина» 37, 38  
 От деисуса 16—20  
 Петровская 39, 40  
 Ржевская 41  
 «Семистрельная» («Умягчение злых сердец») 49  
 «Сладкое лобзание» 48  
 Смоленская 42  
 «Страстная» 43  
 Толгская 44, 45  
 «Троеручица» 46  
 Умиление 47, 48

\* Цифра в указателе означает номер по каталогу.

«Утоли болезни» 50  
 Феодоровская 51—53  
 Ярославская 47  
 Варвара вмч. 144  
 «Вечеря тайная» 119  
 Владимир кн. 145  
 Воздвижение креста 97  
 «Возложение венца» 126  
 Воскресение Христово — сошествие во ад  
 98—103  
 Вход в Иерусалим 104  
 Гавриил архангел 67  
 Господь Вседержитель 7—9  
 Даниил прор. 86  
 «Достойно есть...» 105  
 Захария прор. 87  
 Зосима и Савватий Соловецкие 146  
 Иезекииль прор. 88  
 Избранные святые 147 (6 фигур), 148  
 (13 фигур)  
 Иконостас 106  
 Илия прор. 89  
 Иоанн Богослов 74:  
 в молчании 76—82  
 с Прохором 75  
 чудо о гусаре 73  
 Иоанн Предтеча:  
 Ангел пустыни 59—66  
 голова 58  
 от деисуса 54—57  
 Иосия прор. 90  
 «Ко кресту пригвождение» 128, 129  
 Купель силоамская 107  
 «Лобзание Июдино» 122  
 Михаил архангел 68, 69  
 Михей прор. 91  
 «Моление о чаше» 121  
 Неизвестный святой 160  
 «Несение креста» 127  
 Николай чудотворец 149—153

Нифонт преп. 154  
 «Омовение ног» 120  
 Орест мч. 155  
 «Отечество» (Троица новозавет-  
 ная) 136—138  
 Петр ап. 84  
 Петр Афонский 156  
 «Положение во гроб» 131  
 Положение ризы во Влахерне 111  
 Покров 108—110  
 «Предстоит Господь Каиафе» 123  
 Распятие Христово 112, 113  
 Рождество Богородицы 114, 115  
 Рождество Христово 116  
 Серафим 72  
 Симеон Столпник 157  
 «Снятие со креста» 130  
 София — Премудрость Божия 117  
 Софония прор. 92  
 Сошествие Св. Духа 118  
 Спас:  
 в силах 6  
 на престоле 1—5  
 Нерукотворный 10—12  
 «Не рыдай мене, мати...»  
 13,14  
 Эммануил 15  
 «Страсти Христовы» 119—132  
 «Тайная вечеря» 133  
 Трифон вмч. 158  
 Троица:  
 Ветхозаветная 134, 135  
 Новозаветная 136—138  
 «Умы Пилат руке...» 125  
 Усекновение главы Иоанна Пред-  
 течи 139—141  
 Целительный источник Спасителя  
 у стен Царя-града 107  
 Чудо Георгия о змие 159  
 Явление Михаила архангела Иису-  
 су Наввину 142

УКАЗАТЕЛЬ ЛИЦ, УПОМЯНУТЫХ В ПРОРИСЯХ

Алексеев Кирилл 98  
 Антипов Стафлий  
 124  
 Березин Т. Т. 116  
 Богданов 51  
 Боровский Егор 54  
 Бронин М. А. 159  
 Бурмагин П. И. 13,  
 19, 41, 64, 78, 148,  
 157  
 Бурмагина Д. И. 148  
 Быстров Н. 145  
 Венчиков И. 160  
 Волокитин М. П. 54  
 Дмитриев Я. 54  
 Евтифеев Е. 124  
 «Е. Ф.» 146  
 Иванов Е. 124

Исав 126  
 «К. Д. мон.» 99  
 Королков А. И.  
 149  
 Кузнецов Д. 38,  
 152  
 Мосевичев К. 22  
 «М. Т.» 146  
 Никифор 54  
 Петр М. 147  
 Петров Т. 49  
 Попов Ф. 149  
 Рагозин А. Е. 133  
 Рачейсков 82  
 Рачков К. 102  
 Сафонов К. 146  
 Сафронов П. М.  
 105, 116

Семенов В. 124  
 Семенов И. 25  
 Силачев Н. 38  
 Тимофеев П.  
 76  
 Точилов И. 20  
 Трофим 20  
 Феодосий 149  
 Фролов Г. Е. 4,  
 144, 160  
 Фролов Т. Е.  
 96, 104, 110  
 Харев С. 47  
 Шадрин И. 124  
 Шапигин 148  
 Юдин И. П. 96,  
 104  
 Яков 148

## ЗАМЕТКИ

О. А. БЕЛОБРОВА

### Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана

При подготовке публикации древнерусских вирш к гравюрам Маттиаса Мериана<sup>1</sup> нами было высказано сомнение в возможности «определить время и место первоначального появления русского рукописного текста к гравюрам Библии Мериана; нелегко найти и стихотворца».<sup>2</sup>

Представление об анонимности названного стихотворного цикла возникло в результате определения списка «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого (БАН, Петровское собр., А. 54, л. 1—588 об.) как части сборника с дополнительными неавторскими статьями: «Вивлия...» (л. 590—608 об.) и две эпитафии Симеону Полоцкому Сильвестра Медведева.<sup>3</sup> Известной аналогией послужил привлекавшийся М. И. Соколовым виршевой сборник (ГИМ, Музейское собр., № 3192, конец XVII — начало XVIII в.), по которому нами подводились разночтения в цитированной публикации, а позднее был издан и независимый цикл стихов Мардария Хонькова к Библии Пискатора.<sup>4</sup>

Между тем о нераздельности вирш «Вивлии» и стихотворной книги «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого существует, как оказалось, целый ряд неопровержимых доказательств. На одно из них указала И. Н. Лебедева, подготовившая каталог рукописей Петровского собр. БАН. Другие удалось выявить после консультации Л. И. Сазоновой, внимательно изучавшей рукописную традицию «Вертограда многоцветного» и оценившей принципиальную разницу между авторской рукописью (ГИМ, Синодальное собр., № 659; она выпала из сферы внимания исследователей) и писцовыми копиями с не свойственным первоначальному замыслу автора алфавитным расположением статей (ГИМ, Синодальное собр., № 288 и БАН, Петровское собр., А. 54). Л. И. Сазонова сопоставила все три списка «Вертограда» и проследила изменения авторского замысла.<sup>5</sup> Вся эта громадная работа про-

<sup>1</sup> Белоброва О. А. Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 44. С. 443—479.

<sup>2</sup> Там же. С. 448.

<sup>3</sup> Отражение трехчастной структуры рукописи находим в кн.: Стихотворения, романы, поэмы и драматические сочинения. XVII — первая треть XIX в.: Описание Рукописного отдела БАН СССР / Сост. И. Ф. Мартынов. Л., 1980. Т. 4, вып. 2. С. 17—29. № 13.

<sup>4</sup> ТОДРЛ. СПб. 1993. Т. 46. С. 334—433.

<sup>5</sup> Сазонова Л. И. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого (эволюция художественного замысла) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность: Русская старопечатная литература (XVI — первая четверть XVIII в.). М., 1982. С. 203—258.

водилась при отсутствии печатного постатейного описания списков «Вертограда», поскольку они попали в число рукописей, не вошедших в каталог А. В. Горского и К. И. Невоструева.<sup>6</sup> Между тем в неизданной части их труда, к которой мы обратились вслед за Л. И. Сазоновой, находят следующие наблюдения авторитетных археографов: 1) о списке Синодального собр., № 659: «Симеона Полоцкого Вертоград, писанный виршами, скоропись, в четверть, 547 л. ... На л. 281, с коего до л. 305 на трех тетрадах... читается одна обширная статья из 261 отделений под заглавием Вивлия. В самом начале чтения заглавия написано число 1676, означающее вероятно год составления статьи»;<sup>7</sup> 2) о списке Синодального собр., № 288: «в лист, полуустав, 658 л., 1678 г. На л. 75 об. — Вивлия священного Писания, Ветхаго и Новаго Завета изображений исторических подписания равномерно и краесогласно устроенная, на л. 88 — Сокровище истории Новаго Завета изряднейшими иконы изображенное еще подписана (далее зачеркнуто. — О. Б.): Всех глав в Вивлии 261».<sup>8</sup> Таким образом, еще в 1853 г. авторство и датировка виршевого цикла «Вивлия» были установлены (хотя и не были соотнесены с определенным цельногравированным изданием), но остались никому не известными. Отсутствие постатейного описания списков «Вертограда» привело исследователей стихотворных циклов на библейские сюжеты к ряду ошибочных заключений. Например, Д. А. Ровинский, опубликовавший 60 строф силлабических стихов этого цикла, счел их анонимными (он отметил: «вирши сочинены под польским влиянием»),<sup>9</sup> а М. И. Соколов, располагавший полным списком стихов «Вивлии» в принадлежавшем ему сборнике, приписал их авторство Мардарю Хонькову.<sup>10</sup> Ни Д. А. Ровинский, ни М. И. Соколов не связывали цикл «Вивлия» с стихотворной книгой Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный», не отметил этой связи и И. М. Тарабрин, получивший сборник М. И. Соколова. Но именно И. М. Тарабрин первым (после А. В. Горского и К. И. Невоструева) назвал Симеона Полоцкого автором вирш к лицевой Библии (с гравюрами М. Мериана, по нашему определению); к сожалению, в реферативном изложении его доклада 1907 г. не приведена аргументация.<sup>11</sup>

Позднее к атрибуции И. М. Тарабрина присоединились И. Ф. Мартынов и Е. Д. Кукушкина.<sup>12</sup> Поскольку во вновь привлеченных нами рукописных списках «Вивлии» (РГБ, собр. Тихоноврова, № 251; Музейное собр., № 705) не обозначен автор, нет и отсылки к какому-либо стихотворному корпусу, нам представилось, что мнение об авторстве Симеона Полоцкого нуждается в доказательствах (исследователи не привели их, по-видимому, в силу конспективности и лаконизма изложения). В дальнейшем эти доказательства — по автографу поэта — нашли свое выражение в статьях и в моно-

<sup>6</sup> См. их упоминание в кн.: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. 2. № 996 и 997.

<sup>7</sup> Архив ФИРИ РАН (б. ЛОИИ), ф. 197 (В. О. Ключевского), № 4, л. 28 об.

<sup>8</sup> Там же, л. 18 об.

<sup>9</sup> Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Кн. 3: Притчи и листы духовные. СПб., 1881. С. 259—269, № 811—813.

<sup>10</sup> Соколов М. И. Славянские стихи монаха Мардария Хоникова к лицевой Библии Пискатора // Археологические известия и заметки. М., 1895. № 9—10. С. 300—321.

<sup>11</sup> Тарабрин И. М. О составителях вирш к лицевой Библии Пискатора: Протокол 89-го заседания Славянской комиссии имп. Моск. Археол. об-ва 24 октября 1906 г. // Древности: Тр. Славянской комиссии имп. Моск. Археол. об-ва. М., 1907. Т. 4: Протоколы. С. 61—62.

<sup>12</sup> Мартынов И. Ф., Кукушкина Е. Д. Забытые тексты русской силлабической поэзии XVII в. // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1975. М., 1976. С. 4—47.

графии Л. И. Сазоновой.<sup>13</sup> Таким образом, литературная история «Вертограда многоцветного» обогащается за счет распространения его обширного цикла «Вивлия» независимо от общего корпуса стихотворной книги, а в списке источников творчества Симеона Полоцкого добавляется Библия с гравюрами Маттиаса Мериана.

---

<sup>13</sup> Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.). М., 1991. С. 187—221.



## БИБЛИОГРАФИЯ

### Список основных трудов Ёсикадзу Накамура

- 1 + Изучение древнерусской литературы в Японии (совм с С Кимура) // ТОДРЛ М., Л., 1962 Т 18 С 582—586 \*
- 2 + Изучение древнерусской литературы в Японии // ТОДРЛ М., Л., 1966 Т 22 С 463—468
- 3 История одной русской песни О так называемой песне Софьи, которую Кодая принес с собой на родину в конце XVIII века // Гэнго бунка (Cultura Philologica) Т., 1966 Вып 3 С 25—55
- 4 Баба Садзуро и «Рого» (Грамматика русского языка, написанная В М Головинным в Японии в начале XIX века) // Нихон росия бунгакукай кайхо (Бюллетень Японской ассоциации русистов) Т., 1967 № 10 С 1—20
- 5 Русская «бон» песня // Хитоцубаси ронсо (The Hitotsubashi Review) Т., 1968 Т 60, вып 1 С 37—46
- 6 Русское покорение Сибири и японские моряки, потерпевшие крушение в северных морях // Материалы простого народа Японии Т., 1968 Т 5 С 859—863
- 7 До «Святой Руси» // Хитоцубаси ронсо Т., 1969 Т 61, вып 2 С 119—126
- 8 Заметки о юродстве // Гэнго бунка Т., 1969 Вып 6 С 3—26
- 9 Старинная русская песня в Охотске // Хитоцубаси ронсо Т., 1969, Т 62, вып 5 С 106—114
- 10 + «Слово о полку Игореве» в Японии // ТОДРЛ Л., 1969 Т 24 С 42—47
- 11 Тацибана Косай // Хитоцубаси ронсо Т., 1970 Т 63, вып 4 С 136—168
- 12 + Эпизоды из истории ранних русско-японских отношений (о нескольких русских песнях, привезенных в Японию в XVIII и XIX вв) // Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences Т., 1970 Vol 11, N 1 P 1—12
- 13 Сэнума Каэ Её жизнь и труды // Дзимбункагаку кэнкю (Годовой отчет Фак обществ наук Ун-та Хитоцубаси) Т., 1972 Вып 14 С 1—78
- 14 + Первые русские поэты у японцев // Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences Т., 1972 Vol 13, N 1 P 52—56
- 15 + Капитан Дайкокуя Кодая Первые страницы истории японско-русской дружбы // Япония сегодня Т., 1974 № 18 С 52—56
- 16 Капитан Головин в Японии // Миндзоку бунка (Народная культура) Т., 1974 Т 10, вып 1 С 34—41
- 17 Средиземноморский мир в русской былине // Хитоцубаси ронсо Т., 1974 Т 72, вып 6 С 119—125
- 18 + Первые сведения о русской поэзии у японцев // ВЛ 1975 № 7 С 222—229
- 19 Загадка греческой шапки в русской былине // Хитоцубаси ронсо Т., 1976 Т 76, вып 6 С 38—49
- 20 В поисках «Беловодья» в Японии / Ред Ю Канэко // Русская мысль и литература Т., 1977 С 509—537
- 21 Подарки сирены Фольклор греческого острова Наксос // Миндзокугаку (Этнография) Т., 1978 Т 2, вып 3 С 100—106
- 22 Lullabies of the Cyclades Islands // Studies in Socio-Cultural Aspects of the Mediterranean Islands Т., 1979 P 49—56 In English
- 23 Some Greek Folk Songs of an Aegean Island Naxos // Hitotsubashi Journal of Social Studies Т., 1979 Vol 11, N 1 P 17—30 In English
- 24 Старобрядцы в Москве в XVIII в // Народ Т., 1980 № 3 С 1—8
- 25 История русского словаря в Японии // Мадо (Окно) (спец вып) Т., 1980 С 72—78

\* Знак + обозначает статьи, написанные на русском языке, Т — Токио

26. Замужество Зои: По поводу византийского наследия в России // Хитоцубаси ронсо. Т., 1980. Т. 84, вып. 6. С. 1—16.
27. Греческие колядки в Серрах: Из поездки по Эгейской Македонии // Народ. Т., 1981. № 4. С. 37—48.
28. На Афоне // Мадо. Т., 1981. № 37. С. 2—9.
29. A Japanese in Muscovy // Annuario dell'Istituto Giapponese di Cultura. Roma, 1980—1981. P. 51—61. In English.
30. Легенда о невидимом граде Китеж // Дзимбункагаку кэнкю. Т., 1981. Вып. 21. С. 219—293.
31. Kalanda — Christmas Carols in Makedonia: Report of a Field Survey // Population Mobility in the Mediterranean World. Studies in the Historical and Contemporary Aspects. Т., 1982. P. 147—155. In English.
32. Дело о Митяе: Эпизод из русско-византийских отношений XV в. // Хитоцубаси ронсо. Т., 1982. Т. 88, вып. 5. С. 21—39.
33. + «Слово о полку Игореве» и «Повесть о доме Тайра»: Сравнение с точки зрения системы цветов // Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures. Japanese Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Т., 1983. P. 47—55.
34. Некрасовцы-казаки в изгнании // Studies in the Mediterranean World. Past and Present. Т., 1984. N 9. P. 73—89. Резюме на англ. яз.
35. Атаман Ганчар: Тяжелая жизнь одного старообрядца // Гэнго бунка. Т., 1984. Вып. 21. С. 3—27.
36. Старообрядцы сегодня: Краткий обзор (совм. с Т. Баннай) // Культура русских раскольников. Т., 1986. С. 1—18.
37. Как составляли первый японско-русский словарь / Ред. Т. Ямада // К историческому исследованию японского языка. Т., 1986. С. 1—36.
38. Немецкие и итальянские города глазами русского путешественника XV века // Studies in the Mediterranean World. Past and Present. Т., 1986. N 10. P. 121—135. Резюме на англ. яз.
39. + Мнение японского поэта Исигава Такубоку о России // Россия и Япония в исследованиях советских и японских ученых. М., 1986. С. 70—78.
40. С Урала в Нагасаки: Путешествие казаков в поисках «Беловодья» / Ред. Р. Ясуй // Япония и Россия: Сб. статей. Т., 1987. С. 93—104.
41. Первый снег, крестьянин, лошадка... К заметкам акад. Д. С. Лихачева об одной строфе «Евгения Онегина» / Ред. К. Хоккё // А. С. Пушкин: Сб. статей. Осака, 1987. С. 74—78.
42. + К вопросу о поэтике подражания в «Задонщине» // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 158—162.
43. Some Aspects of the Russian Pilgrimage to the Mediterranean Sacred Places // Studies in the Mediterranean World. Past and Present. Т., 1988. Vol. 11. P. 25—35. In English.
44. Игараси Дзэнсаку едет в Грузию // Мадо. Т., 1988. № 64. С. 2—7.
45. + И. А. Гончаров у японцев // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 411—420.
46. (= 33). + «Слово о полку Игореве» и «Повесть о доме Тайра»: Сравнение с точки зрения системы цветов // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. М., 1988. С. 80—90.
47. Book Review: Т. Kunimoto et al. (transl.) The Russian Primary Chronicle // Acta Slavica Iaponica. Sapporo, 1989. Vol. 7. P. 145—146. In English.
48. Энциклопедический словарь России — Советского Союза. Т.: Хэйбонся, 1989. 804 с. [Ред. совм. с К. Кавабата, К. Сато и Х. Вада].
49. В поисках Святой Руси. Утопические легенды староверов: Сб. статей. Т., Хэйбонся, 1990. 302 с.
50. Бонская песня в России. Эпизоды из ранней истории культурных взаимоотношений между Японией и Россией: Сб. статей. Т.: Гэндай кикаку сицу, 1990. 312 с.
51. Русские старообрядцы в Маньчжурии // Россия и Япония: Сб. статей / Под ред. Ё. Накамура. Т., 1990. № 2. С. 170—183.
52. Религиозное сознание у русского народа // Серия «История мира» / Изд. Иванами. Т.: Народная культура, 1990. Т. 6. С. 199—224.
53. Специальная пушкиниана в бывшей библиотеке проф. К. Наруми // Японский пушкинист. Т., 1990. № 12. С. 38—58.
54. + Несколько слов о «тридцатом государстве» — народная психология в сказке // Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences. Т., 1991. Vol. 32, N 1. P. 39—42.
55. Поездка через Сибирь в дневнике Т. Энмото, первого японского посланника в России // Россия и Япония: Сб. статей / Под ред. Ё. Накамура. Т., 1992. № 3. С. 13—23.
56. + Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1992. С. 247—253.

57. Book review: Morris R. A. Old Russian Ways. Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon. AMC press, Inc., New York, 1991. 398 p. // Mado. T., 1992. N 26. P. 52—55.

58. Краткая история деревни староверов под городом Хакодатэ // Вест. г. Хакодатэ: Краеведч. труды. 1993. № 17. С. 1—25.

Переводы:

1. Древнерусские повести. Т.: Тикума сёбо, 1970. 424. с.

Повесть временных лет (+); Житие Феодосия Печерского (+), Киево-Печерский патерик (+); Поучение Владимира Мономаха, Житие протопопа Аввакума, им самим написанное (+); Повесть о Петре и Февронии муромских, Повесть о Тимофее Владимирском, Повесть об основании тверского Отроча монастыря; Слово о полку Игореве, Повесть о разорении Батьем Рязани, Слово о погибели Русской земли, Житие князя Александра Невского, Задонщина; Повесть о Горе и Злочастии, Повесть о Шемякином суде, Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о Фроле Скобееве. (+) — отрывочный перевод.

2. Лермонтов М. Герой нашего времени. Т.: Тюокорон, 1971. (Сэкай бунгаку дзэнсю. № 9. С. 223—406).

3. Slonim M. The Epic of Russian Literature // Soviet Russian Literature (with K. Ikeda): In 2 vols. Т.: Shinchosha, 1976. 429 p., 485 p.

4. Гоголь Н. Вечера на хуторе близ Диканьки. Ч. 1. Т.: Кавадэ сёбо, 1977. (Гоголь дзэнсю. Т. 1. С. 95—233).

5. Афанасьев А. Русские заветные сказки. Т.: Тикума сёбо, 1977. 242 с.

6. Гоголь Н. Мертвые души / Совм. с Т. Кавасаки. Т., Сюэйся, 1980. 422 с.

7. Белов В. На Росстанном холме // Сов. лит-ра. Т., 1982. № 82. С. 24—33.

8. Афанасьев А. Народные русские сказки: В 2 т. Т.: Иванами сэтэн, 1987. 391 с. и 392 с.

9. Дневник миссионера Николая (за 1879 г.) // Мадотэ. Т., 1987. № 61. С. 48—53; № 62. С. 57—62.

10. Былины // Народ, Т.

Сорок калик со каликою — 1981. № 5; Илья Муромец и Соловей разбойник — 1982. № 6; Дунай — 1983. № 7; Садко — 1983. № 8; Ставер и его жена — 1984. № 9; Вольга и Микула — 1987. № 14; Василий Буслаев молиться ездил — 1988. № 16.

11. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси / Совм. с А. Накадзава. Т.: Хэйбонса, 1989. 405 с.

12. Русский героический эпос. Былина. Т.: Хэйбонса, 1993. 414 с. [Включает 21 былинку вместе с примеч.].

## ПАМЯТИ УШЕДШИХ

### Георгий Карлович Вагнер

25 января 1995 г. скончался доктор искусствоведения, лауреат Государственной премии СССР, крупнейший знаток и исследователь древнерусского искусства Георгий Карлович Вагнер.

О неоценимой роли Г. К. Вагнера в деле изучения культуры Древней Руси, особенно памятников Владимиро-Суздальской земли, несомненно еще напишут специалисты. Для нас же, членов Редколлегии, авторов и читателей «Трудов Отдела древнерусской литературы», эта потеря не менее ощутима. Георгий Карлович Вагнер вслед за Д. В. Айналовым, Н. Н. Ворониным и другими проявлял постоянный интерес к связям искусства и литературы Древней Руси. Так, на основе внимательного изучения архитектуры, скульптуры и прикладного искусства Г. К. Вагнер разработал свою оригинальную методику, позволяющую рассматривать памятники домонгольского искусства в эстетической системе своего времени.

Для этого он обращался к конкретным текстам: русским летописям, апокрифам («Соломонов цикл», легенда о семи отроках эфесских, Голубиная книга), к Хронике Георгия Амартола, Повести об Акире Премудром, «Слову о полку Игореве», «Молению Даниила Заточника», «Слову о погибели Руския земли». Сопоставляя, например, два последних памятника со скульптурой Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, Г. К. Вагнер увидел в них идейно-художественное родство («слияние книжного и фольклорного» начал, «усиление личного начала»<sup>1</sup> и т. д.).

Трудно переоценить выдвинутую Г. К. Вагнером проблему жанров в древнерусском искусстве. Основываясь на ряде положений Д. С. Лихачева о поэтике русской средневековой литературы, Г. К. Вагнер обнаруживает сходные явления и в изобразительном искусстве. Он включает его в широкий историко-литературный и теоретико-богословский контекст. В зависимости от функционального назначения памятника и от предмета изображения ученый выделяет, например, символично-похвальный, легендарно-исторический, символично-догматический и другие жанры; он обнаруживает в архитектуре и искусстве Древней Руси определенную систему основных и подсобных жанров и вводит понятие «жанрового синтеза»: «Правильнее говорить не о зависимости жанров изобразительного искусства от литературных, — пишет Г. К. Вагнер, — а о параллелизме процесса жанрообразования».<sup>2</sup>

Не менее важное значение имеет и другая теоретическая работа Г. К. Вагнера о каноне и стиле в древнерусском искусстве (1987 г.). Стиль

<sup>1</sup> ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 51.

<sup>2</sup> Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974. С. 135.

рассматривается в ней «как мировоззренческая, эстетическая проблема и вместе с тем как исторически конкретная категория».<sup>3</sup>

Несмотря на глубокий интерес к теоретическим проблемам, Г. К. Вагнер никогда не был строго кабинетным ученым: в нем счастливо сочетался интерес к натурному обследованию памятников в полевых условиях с их глубоким концептуальным истолкованием. Одновременно ученый стремился популяризировать научные открытия археологов, искусствоведов и реставраторов. Его книги (издано более 20 книг) охотно печатали не только центральные научные издательства, но и местные краеведческие организации, например, в Рязани и во Владимире. В каждой книге он старался передать самому широкому читателю любовь к русской земле и к русской культуре: в серии «Дороги к прекрасному», например, вышел ряд его увлекательных книг.

Г. К. Вагнер сам был уроженцем Рязанской земли (родился в 1908 г.). Воспитанный в семье «интеллигентов среднего сословия» (так им определялась среда родного Спасска-Рязанского), он получил художественное образование в Рязанском училище (техникуме) и навсегда сохранил чувство благодарности своим первым учителям — Д. Д. Солодовникову, А. А. Мансурову, А. И. Фесенко, И. И. Куриленко (им он посвящал свои книги). Талантливому юноше, потомку знаменитого немецкого композитора Рихарда Вагнера не удалось получить высшее образование: в 1937 г. за критику плана реконструкции Москвы (несогласие с разрушением храма Христа Спасителя, Сухаревой башни, Красных ворот) он был арестован, осужден и направлен на Колыму на пять лет. Поскольку освобождение состоялось во время войны, в мае 1942 г., его оставили там же еще на пять лет без права выезда. Короткое время (1947—1948 гг.) Г. К. Вагнер работает в Рязанском музее, но в начале 1949 г. следует арест и приговор к ссылке в пос. Бельск Красноярского края. Освобождение состоялось в 1954 г., реабилитация последовала позднее. В конце 1956 г. Г. К. Вагнер с помощью А. П. Окладникова был принят в Институт археологии Академии наук в Москве. Здесь под руководством Н. Н. Воронина он включается в изучение древностей Владимира, Суздаля, Рязани, Москвы. Работает сначала лаборантом, затем и научным сотрудником; он стал автором оригинальных статей и книг. Отсутствие вузовского диплома создало для него почти непреодолимую стену в получении бесспорно заслуженной им ученой степени. Однако ряд авторитетных ученых, в том числе Д. С. Лихачев и Н. Н. Воронин, добился исключения из общих правил — и Г. К. Вагнер был допущен к защите кандидатской диссертации, которая превзошла ожидаемый результат: за две книги по реконструкции Георгиевского собора в г. Юрьеве-Польском диссертанту была присуждена ученая степень доктора искусствоведения. С этих пор (после 1968 г.) и стали выходить одна за другой капитальные монографии Г. К. Вагнера, а также альбомы, иллюстрированные книги-очерки, теоретические труды. Ученый выступает с рецензиями на работы коллег; особенно известны его многочисленные выступления в качестве официального оппонента на ученых советах университетов и художественных вузов страны. В 1980 г. Г. К. Вагнеру была присуждена золотая медаль Академии художеств, в 1983 г. — Государственная премия СССР.

Для всех, кто знал Г. К. Вагнера, неповторимость его личности выражалась в страстной увлеченности своим делом, в высокой порядочности,

<sup>3</sup> Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 7.

принципиальности, исключительной скромности.<sup>4</sup> Он бескорыстно совершал много добрых дел, может быть, не вполне оцененных, и потому зачастую служил как бы живым упреском для тех, кто подобными свойствами не обладал. Большинство же его коллег, учеников и просто читателей навсегда сохранит самую теплую и благодарную память об этом ученом и человеке.

*О. А. Белоброва, М. В. Рождественская*

### Марианна Давидовна Каган-Тарковская (1931—1995)

21 февраля 1995 г. в Санкт-Петербурге после тяжелой болезни скончалась Марианна Давидовна Каган — известный филолог-медиевист.

М. Д. Каган родилась 28 декабря 1931 г. в Ленинграде. В 1954 г. она окончила исторический факультет ЛГУ, где ее любимыми учителями были Б. А. Романов, И. И. Смирнов и Д. С. Лихачев, привившие ей интерес к истории и литературе средневековой Руси. После окончания университета М. Д. Каган в течение ряда лет работала в научных библиотеках Ленинграда, не оставляя, однако, своих занятий древнерусской литературой. Ее статьи о легендарной переписке Ивана Грозного с турецким султаном и о «Повести о двух посольствах», основанные на дипломной работе, сразу же привлекли внимание ученых — их упоминал академик В. В. Виноградов в докладе на IV Международном съезде славистов в 1958 г. и Д. С. Лихачев в своей монографии «Текстология» в 1962 г. Эту тему М. Д. Каган не оставляет и в дальнейшем, исследуя и публикуя все новые и новые памятники этого жанра.

В 1977 г. М. Д. Каган была включена в состав созданной академиком Д. С. Лихачевым Археографической группы и с этой поры смогла полностью отдаться исследовательской работе. В 1978 г. она защищает кандидатскую диссертацию. В 1980 г. выходит в свет фундаментальное археографическое и текстологическое описание ефросиновских сборников (ТОДРЛ. Т. 35), составленное М. Д. Каган, Н. В. Поньрко и М. В. Рождественской. Активно включается М. Д. Каган в работу над «Словарем книжников и книжности Древней Руси», для которого она написала несколько десятков статей. Ее статьи всегда отличает тщательность, исчерпывающие археографические и библиографические сведения, это всякий раз — миниатюрные монографические исследования. Круг памятников и имен, которым посвящены статьи М. Д. Каган, необычайно широк: это и апокрифы, и жития русских святых, и пьесы XVII в., и повести и легенды, и биографические справки о писателях, переводчиках и редакторах, переписчиках.

Столь же продуктивным было участие М. Д. Каган в «Энциклопедии „Слова о полку Игореве“», для которой ею написано более двадцати статей, среди которых особого внимания заслуживают разыскания о поддельных

<sup>4</sup> Как выяснилось, никогда не печатался список работ Г. К. Вагнера; нигде не отражена его научная и педагогическая деятельность. Возможно, он уже не успел познакомиться с единственным научно-биографическим очерком в работе: Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 4. С. 209—210. Благодарим Л. М. Всевиова за указание на эту публикацию.

списках «Слова», о знаменитых мистификаторах А. И. Бардине и А. Сулакадзе. Обстоятельность и скрупулезность отличает и статьи М. Д. о переводчиках и исследователях «Слова». В последние годы жизни М. Д. Каган участвовала еще в одной коллективной работе Отдела древнерусской литературы — составлении библиографии.

М. Д. Каган отличало умение и стремление участвовать в коллективных трудах Отдела древнерусской литературы — «Памятниках литературы Древней Руси», уже упоминавшихся «Словаре» и «Энциклопедии», библиографии работ по древнерусской литературе. При этом она всегда была исключительно надежным сотрудником, который никогда не подводил в сроках и не грешил в качестве.

М. Д. Каган отличала необычайная скромность, сердечность, отзывчивость, готовность помочь товарищам по работе.

Память о М. Д. Каган, так любившей древнерусскую литературу и так много успевшей сделать для ее изучения несмотря на все превратности судьбы, останется в сердцах всех, кому привелось трудиться рядом с ней.

*О. В. Творогов*

---

### Яков Соломонович Лурье (1920—1996)

18 марта 1996 г. скончался выдающийся исследователь древнерусской литературы Яков Соломонович Лурье.

Первые свои научные статьи он опубликовал еще будучи студентом ЛГУ, и с той поры исследовательская работа стала не просто неотъемлемой частью, но, пожалуй, стержнем его бытия. Обширные познания, необычайная увлеченность своим делом, колоссальная работоспособность — эти качества позволили Я. С. добиться весомых научных результатов и принесли ему заслуженный авторитет среди медиевистов.

После цикла работ о древнерусских еретических движениях XIV — начала XV в., обобщенных в совместной с Н. А. Казаковой монографии 1955 г., Я. С. не смог оторваться от этой интереснейшей эпохи. Продвигаясь в своем исследовании к концу XV столетия, он расширяет круг известных нам деятелей древнерусской культуры фигурой книжника Ефросина, вводит в научный оборот памятники переводной беллетристики — «Сербскую Александрию» и «Стефанита и Ихнилата» как свидетельства новых духовных запросов русского общества в эпоху Предвозрождения.

Историка по образованию Я. С. в то же время чрезвычайно интересовала художественная специфика древнерусской литературы. Его размышления об этапах развития сюжетного повествования в Древней Руси нашли воплощение в задуманной и отредактированной им коллективной монографии «Истоки русской беллетристики» (1970).

Однако самой дорогой для Я. С. областью исследования была история русского летописания. Ученый оставил нам фундаментальный труд «Общерусские летописи XIV—XV вв.», «Две истории Руси 15 века», множество статей о взаимоотношении летописных сводов, о тех или иных летописях и, главное, о методике исследования летописного материала. Эта проблема

интересовала Я. С. в не меньшей мере, чем собственно источниковедческие вопросы: неустанно подчеркивал Я. С. ответственность ученого, с тревогой писал о том, как догадки, возведенные в ранг обоснованной теории, могут существенно исказить не только наши представления о текстах, но и о самих событиях прошлого.

Я. С. не боялся черновой текстологической работы, охотно участвовал в изданиях древнерусских памятников. Он самостоятельно или в соавторстве подготовил наиболее авторитетные издания сочинений Ивана Грозного и Афанасия Никитина, «Сербскую Александрию» и «Повесть о Дракуле», ряд книг в серии «Памятники литературы Древней Руси».

Я. С. работал до последних дней жизни: подготовил комментарий к «Истории русского летописания XI—XV вв.» М. Д. Приселкова, которого читал как своего учителя.

Я. С. ушел от нас в разгар интенсивной научной деятельности. Таким, всегда углубленным в очередную научную проблему, озабоченным и спешащим, он и останется в памяти всех, кому привелось работать рядом с ним. Память о нем останется навсегда.

*О. В. Творогов.*



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Академии наук. СПб., 1836. Т. 1—4.
- АЕ — Археографический ежегодник.
- АИ — Акты исторические, собранные... Археографической комиссией.
- АРАН — Архив Российской Академии наук (С.-Петербург).
- АСЭИ — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI вв.
- БАН — Библиотека Российской Академии наук (С.-Петербург).
- Брикe — Briquet С. М. Les filigranes. Paris, 1907.
- ВВ — Византийский временник.
- ВИ — Вопросы истории.
- ВИД — Вспомогательные исторические дисциплины.
- ВЛ — Вопросы литературы.
- ВМЧ — Великие Миней Четьи, изд. Археографической комиссии.
- ВОИДР — Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете. М., 1849—1857. Т. 1—25.
- ГАКО — Государственный архив Калининской области.
- ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (с 1992 г. — Российская государственная библиотека. См. РГБ) (Москва).
- Гераклитов — Гераклитов А. А. Филиграни XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М., 1963.
- ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва).
- ГЛМ — Государственный Литературный музей (Москва).
- ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (с 1992 г. — Российская национальная библиотека. См. РНБ) (С.-Петербург).
- ГПНТБ СО РАН — Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
- ГРМ — Государственный Русский музей (С.-Петербург).
- ГТГ — Государственная Третьяковская галерея (Москва).
- ДАИ — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846—1875. Т. 1—12.
- Дианова, Костюхина — Дианова Т. В., Костюхина Л. М. Водяные знаки рукописей России XVII в. М., 1980.
- ЖМНО — Журнал Министерства народного образования.
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
- ЗІФВ — Записки Исторично-філологічного відділу Української Академії наук (Киев).
- ЗНТШ — Записки наукового товариства им. Т. Г. Шевченка (Львов).
- ЗУНТ — Записки Українського наукового товариства в Київi (Киев).
- ИА — Исторический архив.
- ИЗ — Исторические записки.
- ИИФиф — Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской Академии наук (Новосибирск).
- ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии наук (Москва).

- ИОЛЯ — Известия Отделения литературы и языка Российской Академии наук.
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.
- ИпоРЯС — Известия по русскому языку и словесности Академии наук.
- ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук (С.-Петербург).
- Каманин, Витвицька — Каманин І., Вітвіцька О. Водяні знаки на папері українських документів XVI і XVII вв. Київ, 1923.
- КИХМ — Кирилловский историко-художественный музей-заповедник.
- Клепиков, І — Клепиков С. А. Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX вв. М., 1959.
- Клепиков, П — Клепиков С. А. Филиграния на бумаге русского производства XVIII — начала XX вв. М., 1978.
- Клепиков, Шут — Клепиков С. А. Бумага с филигранью «голова шута» (Foolscap) // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1963. Вып. 26.
- КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия.
- ЛГУ — Ленинградский государственный университет (до 1992 г.).
- ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862—1929. Т. 1—35.
- Лихачев, Вод. зн. — Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.
- МГАМИД — Московский главный архив Министерства иностранных дел.
- МГУ — Московский государственный университет.
- МДА — Московская духовная академия.
- Мошин — Mošin V. A., Traljić S. M. Vodeni znakovi XIII i XIV vijeka. I—II. Zagreb, 1957.
- НБ — Научная библиотека.
- НЛ, НЛЛ, НПЛ, НІВЛ, НУЛ — Новгородские первая, вторая, третья, четвертая и пятая летописи.
- ОИДР — Общество истории и древностей российских при Московском университете.
- ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
- ОЛЯ — Отделение литературы и языка Академии наук СССР (с 1992 г. — РАН).
- ПВЛ — Повесть временных лет.
- ПДП — Памятники древней письменности.
- ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.
- Пиккар — Piccard G. Die Ochsenkopf-Wasserzeichen. Findbuch II, 1, 2, 3, der Wasserzeichenkarteil Piccard im Hauptstaatsarchiv. Stuttgart, 1967.
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.
- ППС — Палестинский православный сборник.
- ПЛ, ПЛЛ, ППЛ — Псковские первая, вторая и третья летописи.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- РАН — Российская Академия наук.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва). См. ЦГАДА.
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва) См. ЦГАЛИ.
- РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). См. ГБЛ.
- РГИА — Российский государственный исторический архив (С.-Петербург). См. ЦГИА.
- РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.
- РЛ — Русская литература.
- РНБ — Российская национальная библиотека (С.-Петербург). См. ГПБ.
- СГГД — Собрание государственных грамот и договоров. М., 1813—1894. Ч. 1—5.
- СИЭ — Советская историческая энциклопедия.
- Словарь книжников — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987; Вып. 2. (Вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1. А—К. Л., 1988; Вып. 2. (Вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 2. Л — Я. Л., 1989; Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. А — З. СПб., 1992.

- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет.
- СПб. ДА — Санкт-Петербургская духовная академия.
- СПЛ, СПЛ — Софийские первая и вторая летописи.
- Срезневский. — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1912.
- Материалы — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.
- ТОДРЛ — Тромонин К. Изъяснение знаков, видимых на писчей бумаге... М., 1844.
- Тромонин — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области.
- ТФ ГАТО — Uchastkina Z. V. A history of Russian hand paper-mills and their watermarks. Hilversum, 1962.
- Участкина — Филиал Института российской истории Российской Академии наук (С.-Петербург).
- ФИРИ РАН — Центральный государственный архив древних актов (с 1992 г. — Российский государственный архив древних актов. См. РГАДА) (Москва).
- ЦГАДА — Центральный государственный архив литературы и искусства (с 1992 г. — Российский государственный архив литературы и искусства. См. РГАЛИ) (Москва).
- ЦГАЛИ — Центральный государственный исторический архив (с 1992 г. — Российский государственный исторический архив. См. РГИА) (С.-Петербург).
- ЦГИА — Центральная научная библиотека Академии наук Украины.
- ЦНБ АНУ — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
- ЧОИДР — Migne J. P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1850—1887.
- РГ

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. С. Лихачев</i> (С.-Петербург). Лев Александрович Дмитриев (опыт портрета) . . . . .	3
<i>Е. Г. Водолазкин</i> (С.-Петербург). Первый год без Льва Александровича Дмитриева . . . . .	5

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>А. А. Пичхадзе</i> (Москва). К истории четьего текста славянского Восьмикнижия . . . . .	10
<i>Е. Г. Водолазкин</i> (С.-Петербург). Хронология русской хронографии. Часть 1 . . . . .	22
<i>Н. И. Милютенко</i> (С.-Петербург). Владимирский великокняжеский свод 1205 года (Радзивилловская летопись) . . . . .	36
<i>Г. М. Прохоров</i> (С.-Петербург). «Посторонние статьи» (в том числе Послание мудрого Феофана) в Погодинском № 27 Апостоле и «Слово о житии и о преставлении» Дмитрия Донского . . . . .	59
<i>Я. С. Лурье</i> (С.-Петербург). Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? . . . . .	78
<i>Р. П. Дмитриева</i> (С.-Петербург). О раннем периоде истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия и в списках Соловецкого летописца . . . . .	89
<i>Д. Л. Сливак</i> (С.-Петербург). Матричные построения в стиле «плетения словес» . . . . .	99
<i>Е. В. Крушельницкая</i> (С.-Петербург). Житие Филиппа Ирапского и записка инока Германа о Филиппе . . . . .	112
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>М. Д. Каган-Тарковская</i></span> (С.-Петербург). Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке (жития Адриана и Фералонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеозерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) . . . . .	122
<i>О. С. Стафеева</i> (С.-Петербург). Народная обрядовая символика и мифологические представления в поэтике «Службы кабаку» . . . . .	133
<i>Е. К. Ромодановская</i> (Новосибирск). Рассказы сибирских крестьян о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) . . . . .	141
<i>Е. М. Юхименко</i> (Москва). Родственные связи на Выгу в первой половине XVIII в. . . . .	157
<i>Р. Б. Тарковский</i> (С.-Петербург). Три древнерусских перевода Эзопа (Идеологический очерк) . . . . .	187
<i>С. И. Николаев</i> (С.-Петербург). Стихотворение Якопоне да Тоди «О суете мира» в русских переводах XVII в. . . . .	224
<i>О. А. Белоброва</i> (С.-Петербург). Икона Богоматерь Иверская в России . . . . .	237
<i>Э. П. Винокурова</i> (Москва). Рукописное наследие В. Г. Дружинина. Поморское медное литье . . . . .	254

### ДИСКУССИЯ

<i>А. А. Алексеев</i> (С.-Петербург). Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона «Made in Russia») . . . . .	278
--	-----

### МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

<i>Д. С. Лихачев</i> (С.-Петербург). Судьба рукописи Изборника 1073 г. в XIV в. . . . .	297
<i>С. Сендерович</i> (Итака, Нью-Йорк). Св. Владимир: к мифопоэзису . . . . .	300
<i>Н. Поппе-младший</i> (Ванкувер, Канада). Заметка к текстологии алтайских заимствований в «Задонщине» и «Слове о полку Игореве» . . . . .	314

<i>Г. И. Вздорнов</i> (Москва). Еще один не известный ранее экземпляр первого издания «Слова о полку Игореве» . . . . .	319
<i>Н. Л. Горина</i> (С.-Петербург). Опыт оценки текстологической значимости разночтений (на материале списков славянского Евангелия XI—XV вв.) . . . . .	323
<i>Г. М. Прохоров</i> (С.-Петербург). Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Слово девятое (Славянский XIV в. и современный переводы) . . . . .	339
<i>Ю. К. Бегунов</i> (С.-Петербург). Ян Гус и восточное славянство (По материалам найденного источника) . . . . .	356
<i>В. И. Охотникова</i> (Псков). Новые материалы по литературной истории Повести о явлении икон на Синичьей горе . . . . .	376
<i>М. А. Федотова</i> (С.-Петербург). К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского . . . . .	388
<i>Е. К. Ромодановская</i> (Новосибирск). К истории сюжета о Поликратовом перстне в древнерусской литературе . . . . .	400
<i>С. А. Семячко</i> (С.-Петербург). К интерпретации «Повести о бражнике» . . . . .	405
<i>О. Я. Карманова</i> (С.-Петербург). Об одном из источников выговского Жития инока Епифания . . . . .	410
<i>О. Ю. Клаутова</i> (С.-Петербург). Восприятие отечественной архитектуры в Древней Руси по данным литературы XI—XIII вв. . . . .	416
<i>О. Ю. Клаутова</i> (С.-Петербург). Западноевропейское искусство глазами русских путешественников XV—XVII вв. . . . .	427

## ПО РУКОПИСНЫМ СОБРАНИЯМ

(печатается под наблюдением В. П. Бударagina)

<i>Н. А. Охотина-Линд</i> (Копенгаген). 1. Рукописное наследие Валаамского монастыря XV—начала XVII вв. . . . .	440
<i>В. П. Бударagin</i> (С.-Петербург). К истории северодвинской крестьянской библиотеки В. М. Амосова . . . . .	471
<i>Г. В. Маркелов</i> (С.-Петербург). Иконные прориси и переводы в Древлехранилище Пушкинского Дома . . . . .	480

## ЗАМЕТКИ

<i>О. А. Белоброва</i> (С.-Петербург). Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана . . . . .	526
--	-----

## БИБЛИОГРАФИЯ

Список основных трудов Ёсикадзу Накамура (Токио) . . . . .	529
--	-----

## ПАМЯТИ УШЕДШИХ

Георгий Карлович Вагнер ( <i>О. А. Белоброва, М. В. Рождественская</i> ) . . . . .	532
Марианна Давидовна Каган-Тарковская ( <i>О. В. Творогов</i> ) . . . . .	534
Яков Соломонович Лурье ( <i>О. В. Творогов</i> ) . . . . .	535
Список сокращений . . . . .	537