

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

# Труды Отдела древнерусской литературы

---

LIV

*Памяти  
Дмитрия Сергеевича Лихачева*

ДБ

С.-ПЕТЕРБУРГ

2003

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ  
«ТРУДОВ ОТДЕЛА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»

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

Редколлегия:

Д. М. Буланин, М. А. Салмина, С. А. Семячко,  
О. В. Творогов (ответственный редактор)

Рецензенты:

О. П. Лихачева, Г. М. Прохоров

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
согласно проекту № 02-04-16223 д*

---

*Памяти академика  
Дмитрия Сергеевича Лихачева*

(† 30 сентября 1999 г.)

**Первые Лихачевские чтения  
Международная научная конференция  
«Христианство и древнерусская литература»\***

**О. В. ТВОРОГОВ**

**Вступительное слово**

Минул год, как ушел от нас Дмитрий Сергеевич Лихачев. С его именем связано очень многое: и знаменательные открытия в изучении литературы и культуры Древней Руси, и судьбы отечественной медиевистики, и судьбы людские — я не ошибусь, если скажу, что в этом зале собрались сегодня те, кто в той или иной степени ощущал огромное научное влияние, человеческое обаяние Дмитрия Сергеевича: здесь его сподвижники, ученики, ученики его учеников, исследователи культуры Древней Руси и просто ее ценители. И каждый может с полным правом сказать, что круг его интересов, призвание, специальность определил, подсказал и направил Дмитрий Сергеевич Лихачев. Поэтому совершенно закономерно, что мы все собрались на Первые Лихачевские чтения, чтобы почтить память великого ученого.

Открыть наши Чтения мне хотелось бы несколькими словами о вкладе Д. С. Лихачева в изучение литературы Древней Руси.

Даниил Александрович Гранин вспоминал, что на вопрос о главном итоге своей деятельности Д. С. Лихачев ответил: «Возрождение интереса к семи векам древнерусской литературы». И это действительно исчерпывающий ответ, потому что научная деятельность Лихачева — это не абстрактное служение какой-то пусть самой возвышенной идее, а вдохновенное осуществление совершенно конкретной обширной научной программы, цель которой — открыть обществу его полузабытое культурное наследие. Именно поэтому Дмитрий Сергеевич начал свой научный путь несколько необычно — не с частных наблюдений, не с заметок или рецензий, а с книг: «Национальное самосознание Древней Руси», «Культура Руси эпохи образования Русского национального государства» — он словно бы спешил привлечь внимание читателя не к частностям, а ко всему многовековому пути развития русской средневековой литературы, заинтересовать его — а Лихачев, блестящий стилист, умел это делать — показать в крат-

---

\* 29 сентября—3 октября 2000 г. состоялись Первые Лихачевские чтения. Публикуются тексты некоторых прочитанных докладов и статьи, написанные на их основе.

ком очерке, сколько еще таится неоткрытого, непознанного и неизученного. Уже в этих книгах проявились определяющие черты научного метода Лихачева — умение окинуть «панорамным зрением» (это его термин) сложнейшие многовековые процессы и стремление рассматривать литературу как неотъемлемую часть древнерусской культуры. В связи с этим отмечу, что иллюстрации, которые, как правило, сопровождают книги Лихачева, это отнюдь не декоративный элемент, который должен всего лишь заинтересовать читателя, это материал для познания и исследования, для глубоких сопоставлений, материал, позволяющий более рельефно представить себе духовный мир древнего книжника, которого окружали не только фолианты и кодексы, но также иконы и фрески храмов и сами храмы с их самобытной архитектурой.

Но прежде всего нужно было ввести читателя середины XX в. в мир слова и образов Древней Руси. Первопроходцем здесь стало «Слово о полку Игореве», которое благодаря своему героическому содержанию, безусловной светскости и художественному обаянию как нельзя лучше подходило на роль той форточки, через которую общество в те годы смогло взглянуть на наше средневековье, ощутить аромат старины. Многочисленные издания «Слова» и книги о нем, написанные Лихачевым, методично, как таран, разрушали стену неведения, стену равнодушия, за которой была скрыта литература Древней Руси.

Затем настала пора распахнуть окно. Я помню огромную радость Лихачева после выхода тома «Изборник» в серии Библиотека всемирной литературы. Обратим внимание на замысел и структуру книги. Дмитрий Сергеевич совершенно нарочито пошел на пестроту представленных жанров (а ведь можно было ограничиться, в духе времени, лишь одной военно-героической тематикой): в «Изборнике» мы найдем и жития святых (шаг для того времени смелый и неожиданный!), и памятники переводной литературы (Александрия и Девгениево деяние), и памятники эпистолярного наследия, и повести, и сатиру. «Посмотрите, как разнообразна и интересна эта древняя русская литература!» — словно бы взывал сборник. И Дмитрий Сергеевич не ошибся, голос был услышан: издательство «Художественная литература» предложило выпустить двенадцатитомную серию «Памятники литературы Древней Руси», первый том которой вышел в 1978 г. (Лихачев и другие участники издания были удостоены за нее Государственной премии). Наследником этой серии является выходящая сейчас двадцатитомная «Библиотека литературы Древней Руси». Главная задача, поставленная Д. С. Лихачевым, была выполнена: древнерусская литература стала знакомой и любимой в широких кругах отечественных читателей, стала известна и во всем мире в объемах, ранее невиданных.

И так раздражающий нас всплеск дилетантизма, особенно «у подножья великого памятника» — «Слова о полку Игореве» — признаем — неизбежная издержка наших же побед: благодаря Д. С. Лихачеву памятник XII в. — «Слово» стал в широких кругах таким же авторитетным, любимым и привлекательным, как творчество Пушкина, которого, кстати говоря, также не оставляют в покое дилетанты.

Но если для широкого читателя Д. С. Лихачев прежде всего талантливый популяризатор древнерусской литературы, то для ученых мира — он прежде всего

ее глубокий исследователь. Я не посчитаю гиперболой утверждение, что древнерусская литература такой, какой мы ее себе представляем, была открыта Д. С. Лихачевым, и прежде всего в его книге «Человек в литературе Древней Руси». Лихачев убедительно показал, что древнерусская литература — это не череда возникающих друг за другом в хронологической последовательности памятников, а живой организм, развивающийся по своим законам (они были выявлены и сформулированы также в работах Лихачева); менялись принципы, стилистические тенденции, эволюционировала жанровая система. Лихачев обосновал в книге «Развитие древнерусской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили» (1973) новый взгляд на развитие древнерусской литературы, взгляд, который еще какое-то время будет вызывать настороженность и неприязнь ортодоксов (напомню о недовольстве М. Б. Храпченко статьей «Тысячелетие русской литературы» 1979 г., где мысль о возникновении литературы как следствии христианизации Руси выражена наиболее отчетливо). В то же время выдвинутые Лихачевым в этой книге положения об общеславянской литературе-посреднице, о том, что Русь начала читать чужое раньше, чем читать свое, стали тогда же и являются теперь постулатами нашей медиевистики.

Я уже говорил о стремлении Лихачева охватить литературный процесс панорамным зрением. Реализацией этого принципа явились работы ученого о жанровой системе Древней Руси, впервые прозвучавшие как доклады на Международных съездах славистов в 1968 и 1973 гг. Литература предстала в них не как перечень жанров, а именно как система со своей иерархией, со своими сложными межжанровыми связями и зависимостями. Как естественное продолжение и развитие этих разысканий стал замысел создания «Словаря книжников и книжностей Древней Руси», 6 томов из семи которого уже вышли в свет. Впервые жанровая система древнерусской литературы была представлена в такой исчерпывающей полноте репертуаром наполняющих эту систему памятников.

Проблема, неизменно привлекавшая Лихачева, — художественное своеобразие древнерусской литературы была раскрыта в его книге «Поэтика древнерусской литературы» (1967), которая впоследствии неоднократно переиздавалась. Да, художественными особенностями литературы Древней Руси занимались А. С. Орлов, а позднее — В. П. Адрианова-Перетц и И. П. Еремин, но в упомянутой книге впервые была представлена вся система древнерусской поэтики: поэтика художественного обобщения, поэтика литературных средств, поэтика времени и пространства.

Но теоретические построения всегда таят в себе опасность «отрыва от земли», когда концепция опирается на точечные, а иногда и субъективные наблюдения. Д. С. Лихачев неуклонно следовал принципу, что литературоведение — наука точная, и поэтому обобщениям и выводам должна предшествовать скрупулезная работа над источниками. Книга Д. С. Лихачева «Текстология», вышедшая тремя изданиями, и явилась тем якорем, который привязал корабль теории к грунту текстов. Лихачеву удалось создать текстологическую школу, основным принципом которой стало правило — взлетать к звездам концепций, только пройдя через тернии текстологических разысканий. В последние годы

были предприняты попытки поколебать правомерность основных текстологических постулатов Лихачева, то обвиняя петербургских ученых в «мелочеведении», то, напротив, предлагая новые принципы издания текстов, которые, по существу, отбросили бы нас в середину позапрошлого века. Однако практика — сухой хлеб науки — всякий раз убеждает в верности именно тех текстологических принципов, которые были сформулированы Д. С. Лихачевым в его книгах и статьях.

Дмитрий Сергеевич очень любил свой Отдел, своих соратников и учеников, своих единомышленников. Он требовал от сотрудников тех же качеств, которыми в полной мере обладал сам, — и прежде всего широты знаний: не отдельный памятник, а жанр, или — в хронологическом измерении — эпоха должны были присутствовать, по его убеждению, в научном багаже каждого сотрудника. Об этом нужно не забывать молодому поколению Отдела, которому со временем придется пройти путем их старших коллег, создавая обобщающие, на уровне новых открытий и знаний, обзоры древнерусской литературы.

Я не случайно упомянул о молодом поколении. В последние 10—15 лет в Отдел пришла целая плеяда способных, полных энтузиазма молодых ученых. И Дмитрий Сергеевич чрезвычайно много сделал для омоложения Отдела: он настойчиво добивался принятия в штат института вчерашних аспирантов. Он хотел, чтобы голос молодых ученых был услышан как можно скорее, и именно благодаря международному авторитету Д. С. Лихачева и бескорыстной помощи французского спонсора мадам Лидии Варсано в серии «Новые имена в науке» вышли книги А. Г. Боброва, С. А. Семячко, Т. Р. Руди, Е. В. Крушельницкой.

Отдел был для Лихачева тем плацдармом, на котором реализовывались его научные замыслы, и одновременно он был его любимым домом, его второй семьей. И потому на нас лежит огромный моральный и научный долг: прежде всего продолжать те труды, которые были задуманы Дмитрием Сергеевичем: завершить издание «Словаря книжников и книжности Древней Руси», «Библиотеки литературы Древней Руси», продолжить серию «Книжные центры Древней Руси», не отставать в создании очередных выпусков «Библиографии работ по древнерусской литературе». Мы должны стремиться сохранить тот же высокий уровень «Трудов Отдела древнерусской литературы», который был под постоянной заботой его многолетнего ответственного редактора — Д. С. Лихачева.

Сейчас Отдел приступил к новой большой работе, которую, мы надеемся, всецело одобрил бы и поддержал Дмитрий Сергеевич. Речь идет об изучении древнерусской агиографии. Как ни парадоксально, но этот чрезвычайно важный для духовного развития древнерусского общества жанр, представленный сотнями произведений, дошедших до нас в тысячах списков, все еще плохо изучен. Лишь менее двух десятков житий имеют критические издания, удовлетворяющие современному уровню текстологии.

Поэтому Отдел поставил перед собой задачу — создать свод научных изданий житий, основанных на разработанных Д. С. Лихачевым текстологических

принципах. Первым этапом этой огромной, многолетней работы должно стать составление сводного каталога житий и сопутствующих им нарративных и го-милетических памятников. Сделать это будет непросто, ибо существует много неописанных собраний, немалые трудности представляет работа с теми собраниями, которые хранятся в других городах. Но в то же время без учета если не всех, то по крайней мере подавляющего большинства существующих списков не может быть восстановлена подлинная история текста памятника. Результатом каждого исследования должно стать критическое издание текстов жития, осуществленное по тем принципам, по которым выходили книги секторской серии исследований-изданий, серии, задуманной и находившейся под неослабным вниманием Д. С. Лихачева.

В заключение я хочу подчеркнуть, что мы участвуем сейчас в реализации еще одного замысла академика Лихачева. Наша конференция — «Христианство и древнерусская литература» — была задумана по его инициативе. Ему не суждено было дожить до нее, но хочется надеяться, что те доклады, которые нас ожидают в эти дни, понравились бы Дмитрию Сергеевичу, ибо в них отразилась так дорогая ему идея: литература — это неотъемлемая часть духовной культуры, причем культуры, не ограниченной национальной принадлежностью, а культуры всего европейского средневековья.

От лица организаторов конференции я позволю себе сердечно приветствовать ее участников, ее гостей и выразить надежду, что она пройдет на том высоком уровне, который отвечал бы ее новому названию — Первые Лихачевские чтения.

## Поэтика древнерусской литературы в трудах Д. С. Лихачева<sup>1</sup>

Когда-то акад. Н. К. Никольский писал о принципиальной невозможности рассматривать древнерусскую книжность, знатоком которой он был, как литературу на том основании, что не все еще памятники древнеславянской письменности собраны и описаны и что «до половины XVII в. библиотечная монастырская книга жила под влиянием богослужебно-учительных, а не литературных задач».<sup>2</sup> Это верно только отчасти. Н. К. Никольский не учитывал того факта, что в литературную задачу средневекового автора входила именно учительность и что главным образом она была элементом этой задачи. То, что древнерусская книжность является особой литературой, а не только собранием отдельных текстов, сохранившихся в рукописях, открыл нам в полной мере Дмитрий Сергеевич Лихачев. Его научное наследие еще не до конца осмыслено и оценено. Поэтому и разговор о поэтике древнерусской литературы, как ее реконструировал и описал Д. С. Лихачев, поневоле будет пока фрагментарным.

Д. С. Лихачев напомнил нам о том, что древнерусская литература в действительности литература молодая и что не ей, а нашей сегодняшней литературе тысяча лет. Д. С. Лихачев напомнил и о том, что древнерусская литература — формирующаяся, что она находится в начале пути. Поэтому две темы определяют, на мой взгляд, работы Дмитрия Сергеевича о поэтике древнерусской литературы — тема ее молодости и тема ее развития.

Д. С. Лихачев напомнил также об отличиях эстетических устремлений древнерусских книжников от устремлений писателей нового времени, о зависимости средневековой русской литературы от феодального уклада (разного в разные эпохи), его быта и ритуала. Д. С. Лихачев на русском материале противопоставил средневековое искусство обряда искусству игры. Он ввел в филологию понятия: «литературный этикет», «абстрагирование», «трансплантация», «нестилизационное подражание», «стиль эпохи» и т. д., он написал о

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный на Первых Лихачевских чтениях в ИРЛИ РАН 29 сентября 2000 г.

<sup>2</sup> См. Рождественская М. В. Н. К. Никольский — исследователь древнерусской книжности // Духовное, историческое и культурное наследие Кирилло-Белозерского монастыря К 600-летию основания СПб, 1998 С. 103

поэтике художественного времени в древнерусской литературе и поэтике художественного пространства в ней, о многом вообще впервые, но теперь нам порой кажется, что эта литературоведческая терминология существовала всегда. Итоговая для этого направления научного творчества Д. С. Лихачева книга, впервые вышедшая, как мы хорошо помним, в 1967 г., была им так и названа «Поэтика древнерусской литературы».<sup>3</sup> С. С. Аверинцев в предисловии уже к своей книге «Поэтика ранневизантийской литературы» назовет этот труд Д. С. Лихачева «классическим образцом научного жанра».<sup>4</sup> Думаю, что и Кр. Станчев, автор «Поэтики древнеболгарской литературы», не откажется от плодотворного воздействия на него идей Д. С. Лихачева: «...благотворное влияние на развитие и верную методологическую направленность этого интереса оказали труды советских литературоведов-медиевистов и, прежде всего, В. П. Адриановой-Перетц и Д. С. Лихачева».<sup>5</sup>

Существуют несколько способов описания средневекового текста. Все зависит от точки зрения. Д. С. Лихачев исследует древнерусскую литературу с точки зрения исторической и нормативной поэтик, что оказывается чрезвычайно плодотворным и позволяет ученому реконструировать «историко-нормативную» поэтику литературы Древней Руси. Столь целостно к изучению средневековой русской литературы не подходил никто. Не касаюсь вопросов формирования жанровой системы древнерусской литературы или известного термина «трансплантация», впервые введенного Д. С. Лихачевым при описании явлений рецепции византийской литературы на славянской почве, скорректированного затем Рикардо Пиккио и не вполне принятого В. М. Живовым, — это тема отдельного разговора. Напомню лишь, что «трансплантация» вовсе не понималась Д. С. Лихачевым как простое влияние и что нигде ученый не писал о том, что древнерусская система литературных жанров складывается на основе сплошь византийской.

Жаль только, что в недавно вышедшем 1-м томе сборника «Из истории русской культуры» в серии «Язык. Семиотика. Культура», посвященном Древней Руси,<sup>6</sup> среди статей современных исследователей по истории и типологии культуры почти не нашлось места древнерусской литературе, кроме «Повести временных лет», и что из всех работ Д. С. Лихачева в этот том включен лишь небольшой фрагмент из его книги «Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого», вышедшей еще в 1962 г. в научно-популярной серии издательства «Наука», и переизданный в книге 1973 г. «Развитие русской литературы X—XVII вв.», причем фрагмент этот, как и ряд статей других ученых, не датирован годом его первого появления в печати. К тому же в упомянутом фрагменте работы Д. С. Лихачева говорится скорее об общем культурном явлении

<sup>3</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

<sup>4</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 4—5.

<sup>5</sup> Станчев К. Поэтика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми). София, 1982. С. 6.

<sup>6</sup> Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М.: «Языки русской культуры», 2000. (Язык. Семиотика. Культура).

нии «Предвозрождения», чем о конкретных литературных выражениях этого явления, и хронологически фрагмент не вполне соответствует подзаголовку сборника: «Древняя Русь».

Итак, в «Поэтике древнерусской литературы» Д. С. Лихачева выкристаллизовались и обрели систему многие его более ранние наблюдения над древнерусским летописанием, над ролью устного слова внутри письменного текста (как, например, в работах 1946 г. о посольском обычае в летописи<sup>7</sup> или 1945 г. об «устных летописях» внутри «Повести временных лет»<sup>8</sup>). Незадолго до своей смерти в 1946 г. акад. А. С. Орлов вместе с В. П. Адриановой-Перетц на заседании Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома заявили проблему изучения художественной природы древнерусской литературы как научную задачу. Отдел возвращался к прерванной Великой Отечественной войной и эвакуацией в Казань стабильной работе. К тому времени вышли первые тома 10-томной академической «Истории русской литературы»,<sup>9</sup> организатором и душой которых была В. П. Адрианова-Перетц и в написании которых Д. С. Лихачев принимал, как известно, самое активное участие. И хотя эти тома были посвящены в основном истории литературы, но уже из них, особенно при соседстве глав об искусстве Руси соответствующих периодов, написанных искусствоведами, стало ясно, что древнерусская книжность являет собой нечто принципиально иное, чем просто хронологическую смену одних памятников другими.

В 1947 г. выходит книга Д. С. Лихачева о русских летописях,<sup>10</sup> частичный результат его докторской диссертации, и одновременно — замечательная работа В. П. Адриановой-Перетц «Очерки поэтического стиля Древней Руси», о необходимости переиздания которой уже в наши дни не однажды упоминал Д. С. Лихачев и которая действительно через 50 лет не потеряла своего научного значения. В том же 1947 г. В. П. Адрианова-Перетц публикует в «Трудах ОДРЛ» статьи об основных задачах науки о древнерусской литературе за последние 30 лет, ставит проблему изучения взаимосвязей древнерусской литературы и фольклора на материале исторической литературы XI—начала XV вв., а позднее — на материале исторических повестей XVII в. В 1949 г. появляется статья И. П. Еремина о Киевской летописи как памятнике литературы,<sup>11</sup> чуть позже, в 50-е и начале 60-х гг., на страницах «Трудов Отдела» и журналов «Русская литература», «Вопросы литературы»<sup>12</sup> возникает дискуссия об основах ху-

<sup>7</sup> Лихачев Д. С. Русский посольский обычай XI—XIII вв. // ИЗ. 1946. Т. 18. С. 42—55.

<sup>8</sup> Лихачев Д. С. «Устные летописи» в составе «Повести временных лет» // ИЗ. 1945. Т. 17. С. 201—224. См. также: 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.; Л., 1950.

<sup>9</sup> История русской литературы. Т. 1. Литература XI—начала XIII века. М.; Л., 1941; Т. 2. Литература 1220-х—1580-х гг. Ч. 1. М.; Л., 1946.

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.

<sup>11</sup> Еремин И. П. Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 67—97.

<sup>12</sup> Еремин И. П. 1) Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 384—291; 2) О художественной специфике

дожественного метода и о художественной специфике древнерусской литературы, а в середине 1950-х гг. — о так называемых реалистических тенденциях в ней. Уже тогда Д. С. Лихачев в статье «У предыстоков реализма русской литературы»<sup>13</sup> высказывает суждение о том, что реализм — далеко не всеобъемлющее и не «высшее» направление литературы. Он четко разграничил понятия «реализм» и «реалистичность». Не стоит забывать, что это было сказано в нашей стране в середине 1950-х гг.! Наконец, в 1958 г. выходит одна из самых новаторских книг Дмитрия Сергеевича в области исторической поэтики — «Человек в литературе Древней Руси», которую в предисловии ко 2-му изданию своей «Поэтики» автор назвал тематической предшественницей ее. Образ человека как литературного персонажа рассматривался в «Человеке...» с точки зрения жанровых особенностей конкретных литературных памятников и методики работы средневекового автора. Это была самоотверженная художественная реабилитация средневековой христианской литературы. Таков в общих чертах историко-научный контекст, в котором появлялись в середине века теоретические труды Д. С. Лихачева.

Для широкого читателя «Человека...», как позже для читателей книги о смехе в Древней Руси (а их читательская аудитория стала не только строго научной), Дмитрий Сергеевич впервые открыл на русском материале ряд идей Льва Платоновича Карсавина, «евразийцев», французских «анналистов», о. Г. В. Флоровского, М. М. Бахтина, по вполне понятным сейчас причинам не называя их имен, но иногда споря с ними, внося новые наблюдения и зачастую по-новому расставляя акценты. Ведь в 1958 г., когда вышел «Человек...», многие эти имена не были столь широко известны, как сейчас, а книги недоступны. Более того, так называемый формальный метод в русском литературоведении, ранние работы по теории литературы и поэтике Б. В. Томашевского, В. Б. Шкловского, Ю. Н. Тынянова, Б. М. Эйхенбаума оставались все еще «полупризнанными». Теория литературы как академическая наука, поэтика как научная дисциплина не очень-то почитались и в стенах Пушкинского Дома. Д. С. Лихачев стал одним из первых, кто вернул из забвения и обвинения в идеализме многие классические теперь имена, строя свою поэтику древнерусской литературы с учетом их исследовательского опыта, выработанного на изучении русской литературы XVIII—XIX вв.

Создав фундаментальную науку о древнерусской литературе, ее текстологию, Д. С. Лихачев одновременно создает и открытую для широкого дальнейшего исследования науку — поэтику этой литературы. «Эстетический анализ

---

древнерусской литературы // РЛ. 1958. № 1. С. 75—82; 3) К спорам о реализме древнерусской литературы // РЛ. 1959. № 4; Андрианова-Перетц В. П. 1) Об основах художественного метода древнерусской литературы // РЛ. 1958. № 4; 2) О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI—XV вв.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16; Лихачев Д. С. 1) Об одной особенности реализма // ВЛ. 1960. № 3. С. 53—68; 2) К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 5—28; 3) В чем сущность спора о реалистичности в древнерусской литературе // РЛ. 1965. № 2. С. 59—69.

<sup>13</sup> РЛ. 1957. № 1.

памятника литературы прошлого, — писал он, — должен основываться на огромном реальном комментарии».<sup>14</sup> Исключались всякая приблизительность, вызванная невежеством, всякий эмоциональный «импрессионизм» в науке. Недаром впоследствии Д. С. Лихачев неоднократно говорил и писал о точности серьезного литературоведения.

Что же в изучении поэтики древнерусской литературы Д. С. Лихачевым представляется мне наиболее важным?

Важно то, что об очень многих явлениях он сказал впервые.

Он развенчивает миф об отъединенности и замкнутости древнерусской литературы и миф об ее обособленности, исходя из географического положения Русской земли между Востоком и Западом. Д. С. Лихачев первый заговорил о европеизме русской литературы, «чрезвычайно высоком при самом ее зарождении, когда русская литература составляла некое единство с литературами стран православной Европы».<sup>15</sup> В плане изучения литературных приемов впервые именно Д. С. Лихачев применил понятие «орнаментальности» к древнерусским литературным текстам. Конечно, само это явление было описано и до Д. С. Лихачева, но он его уточнил и конкретизировал, как уточнил и систематизировал многие чрезвычайно ценные наблюдения И. П. Еремина над древними текстами в различных его статьях. Опираясь на высказывания лингвистов (прежде всего В. В. Виноградова и Г. О. Винокура) о функциях слова в поэтической речи, Лихачев обращает внимание на его контекст и вводит понятие «прибавочного элемента», который создается этим контекстом. Возражая против обычного определения литературы как «искусства слова», Д. С. Лихачев называет литературу «искусством преодоления слова», т. е. преодоления обычного, «расхожего» его смысла и вскрытия в слове его «сверхсмысловой сущности».<sup>16</sup> Он исходит из представления о динамичности художественного слова. Понятие художественности, столь расплывчатое в трудах многих литературоведов, под пером Д. С. Лихачева приобретает четкие контуры. Он определяет ее как ощущение читателем единичности сделанной творцом художественной находки, и если это ощущение пропадает, пишет Д. С. Лихачев, пропадает и художественность речи. Отсюда интерес ученого к традиционным формулам в древнерусской литературе и формульности в целом. «Традиционная формула, — писал он, — есть как бы сама маленькое художественное произведение. В этом глубокое своеобразие художественной речи Древней Руси».<sup>17</sup>

Важно то, что, как редкий сейчас филолог, остро чувствуя слово и понимая, что литература не существует без языка своей эпохи, Д. С. Лихачев, изучая систему литературных жанров, выделял, как мы теперь сказали бы, разные типы текста в зависимости от их нарративной стратегии и от их функции в ритуально-речевой практике Древней Руси. Д. С. Лихачев, говоря современным языком, исследовал парадигматику и прагматику средневекового текста.

<sup>14</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979. С. 356.

<sup>15</sup> Там же. С. 9.

<sup>16</sup> Там же. С. 113.

<sup>17</sup> Там же. С. 114.

Важно и то, что, описывая поэтику литературы как систему целого, Лихачев рассматривал средневековую книжность и средневековое изобразительное искусство как противопоставленные зеркала (его выражение). Дело, конечно, не в простом отражении, не в общих сюжетах и не в иллюстративности только. Дело в едином художественном языке христианской картины мира. Изображение прочитывается ученым как литературный текст, а литературный текст — как изображение: «Зримое рассказывает — рассказываемое зримо».<sup>18</sup> Вот почему столь новаторской оказалась книга, написанная совместно с В. Д. Лихачевой, о литературе и искусстве Древней Руси.<sup>19</sup> Присущий средневековому искусству определенный синкретизм вызвал у авторов и сходные методы его изучения. Авторы обратили внимание не только на сопровождающее значение книжного текста по отношению к иконе, фреске, миниатюре, а на значение этого текста как источника и образца для изображения. Это добавило зоркости и литературоведам, и историкам искусства, многие из которых по праву считают Д. С. Лихачева своим.

Анализируя приемы работы средневековых книжников, Дмитрий Сергеевич вырабатывает в своих статьях и собственную исследовательскую систему приемов, продиктованную древнерусским словесным материалом, его христианской образностью. Так, он применяет образы пахоты, взращивания хлеба и евангельский образ плодоносящего слова, слова как духовного хлеба в рассуждениях о нестройности древнерусской литературы, о неравномерном характере ее развития. Он пишет о петровской эпохе как о некоторой остановке литературы перед последующим скачком: «Плуг перестал пахать землю, его удалось легко переволочить через большую полосу, оставив ее непаханной. Когда же он снова зарылся в почву, появились Ломоносов, Фонвизин, Державин и, наконец, когда пахота стала ровной и глубокой, — Пушкин».<sup>20</sup> Эта картина земледельческого труда как духовного делания, конечно, вызывает в памяти знаменитую летописную (под 1037 г.) похвалу князю Ярославу Владимировичу как покровителю книжности и продолжателю дела своего отца, Владимира Святославича, крестившего Русь: «Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть крещением просветил. Этот же засеял книжными словами сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение принимая книжное».<sup>21</sup> Еще пример. Подобно тому, как средневековый книжник «надевает» различные добродетели на своих героев («храбростию препоясан», «мудростию повит» — часто говорится о князе-воине и т. д.), Д. С. Лихачев «одевает» литературные жанры. Все помнят его сравнение жанров с родами оружия в войске. «Каждый род оружия одет в свою форму, — пишет ученый, — то есть обладает своим стилистическим строем, „жанровым мундиром“». Парчовые облачения церковных

<sup>18</sup> Там же. С. 54.

<sup>19</sup> Лихачева В. Д., Лихачев Д. С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971.

<sup>20</sup> Лихачев Д. С. Поэтика... 3-е изд. С. 19.

<sup>21</sup> Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 204.

жанров и военные доспехи воинских повестей перемежаются более бедными, обиходными формами светских и деловых жанров».<sup>22</sup> Рассматривая повествовательное пространство как выражение повествовательного времени в литературе и изобразительном искусстве Древней Руси, Д. С. Лихачев вспоминает миниатюристов Радзивилловской летописи: «Очень часто повествователь как бы подготавливает материал для миниатюриста, создавая последовательность сцен — своеобразную кольчугу рассказа».<sup>23</sup> Это замечательное выражение Д. С. Лихачева позволяет сразу почувствовать сам процесс составления средневековым книжником литературного текста. Очень важная особенность взгляда ученого на поэтику древнерусской литературы — уже упомянутый мной мотив ее развития, мотив движения. И. П. Еремин и Д. С. Лихачев первыми обратили внимание на необычайную «подвижность» летописного повествования. Отмечая обилие глаголов движения в «Повести временных лет», особенность летописцев мысленно стремительно переносить события из одной географической точки в другую, заставляя читателя следовать за ними, Дмитрий Сергеевич развил это наблюдение не только на материале летописей, но и анализируя, например, «Слово о полку Игореве» или «Слово о погибели земли Русской». Он и сам, говоря о древнерусской литературе и языке, пользуется образами движения. Он пишет о постоянном взаимодействии древнерусского и церковнославянского языков и о том, что литературный этикет требовал иногда быстрых переходов от одного языка к другому: «Эти переходы совершались порой на самых коротких дистанциях — в пределах одного произведения».<sup>24</sup> Автор для убедительности «играет» значениями глагола «переходить».

Смысл работ Д. С. Лихачева о поэтике древнерусской литературы, однако, не исчерпывается только древнерусской литературой. Они заставили их автора по-иному взглянуть и на русскую литературу нового времени, XIX и начала XX в. Оттуда, из древности, яснее видно. В отличие от литературоведов, пытавшихся применить исследовательские приемы, выработанные на анализе текстов новой русской литературы, к текстам средневековым, Д. С. Лихачев шел обратным путем — он посмотрел на новую русскую литературу не с конца, не из завершения ее, а из начала, глазами средневекового книжника. Это был прием своеобразного научного «остранения», позволяющий увидеть то, чего не замечали другие. Достаточно вспомнить, сколь свежими оказались его высказывания о «летописном времени» у Салтыкова-Щедрина, наблюдения над авторской манерой Лескова, Льва Толстого, Гоголя или Блока.<sup>25</sup> Он увидел в классических произведениях русской литературы их древнерусскую основу и через нее объяснил в новой литературе то, что не всегда поддавалось объяснению: переклички мотивов, общие принципы описания, позицию описывающего и т. д. Он обратил внимание на то, что принято называть интертекстуальностью и что активно изучается в последнее время. Д. С. Лихачев дал также свое

<sup>22</sup> Лихачев Д. С. Поэтика... 3-е изд. С. 73.

<sup>23</sup> Там же. С. 36.

<sup>24</sup> Там же. С. 84.

<sup>25</sup> См.: Лихачев Д. С. Литература—Реальность—Литература. Л., 1981.

истолкование явлений русского художественного авангарда 1920-х гг., исходя из изучения средневековой миниатюры, изображенного слова. «Для меня важна связь времен, — писал Д. С. Лихачев, — связь и цельность художественного развития русской литературы».<sup>26</sup>

Труды по поэтике древнерусской литературы Дмитрия Сергеевича Лихачева — это «открытая книга» в прямом и переносном значениях слова. В прямом, потому что она всегда лежит у нас на рабочем столе, в переносном — потому что дает возможность исследователям добавлять новые наблюдения и сверять с положениями автора свои мысли. Она современна в высшем смысле, как современны Аристотель или Шекспир. Я думаю, что именно о подобных работах писал замечательный филолог Александр Викторович Михайлов: «Такие литературоведческие труды никогда не приводили к абсолютной окончательности, чтобы ее оставалось только принять к сведению и зазубрить. Они, напротив, давали такой принципиальный итог литературоведческой мысли, который по мере возможностей не был субъективным и случайным и который, будучи основательным, мог обдумываться и осмысляться с пользой для дальнейших, новых осмыслений литературных процессов. В таком принципиальном итоге заключалась специфическая точность подобных трудов...».<sup>27</sup>

Таковы и поэтика, и поэзия древнерусской литературы, открытые для нас Дмитрием Сергеевичем Лихачевым.

---

<sup>26</sup> Лихачев Д. С. Поэтика... 3-е изд. С. 20.

<sup>27</sup> Михайлов А. В. Языки культуры: Уч. пособие по культурологии. М.: «Языки русской культуры», 1997. Раздел I. О методе и предмете в науке о культуре. С. 31.

---

---

И. З. СЕРМАН

## Природа смеха по Лихачеву

В многочисленном наследии Дмитрия Сергеевича одна из самых содержательных работ, как мне кажется, не привлекает к себе внимания новых поколений исследователей. Я имею в виду его книгу, совместно с А. М. Панченко, а во втором издании — и с Н. В. Понырко о смехе в древней русской литературе.

В первом издании книга называлась «Смеховой мир Древней Руси» (1976). Во втором название изменилось, теперь книга стала называться «Смех в Древней Руси» (1984).

Перемена названия была не простым переименованием: книга получила более общее и вместе с тем более обязывающее название.

Как указал Дмитрий Сергеевич в предисловии к изданию 1984 г.: «Наша книга не повторение, не второе издание книги „Смеховой мир Древней Руси“, вышедшей в 1976 г. У нас теперь третий автор — Н. В. Понырко, составившая приложение — смеховые тексты, без которых не всегда понятны неискушенному читателю наши рассуждения о смехе в Древней Руси. Она же написала третью часть книги, посвятив ее древнерусским массовым смеховым формам, — „Святочный и масленичный смех“. Этот раздел очень важен для понимания сущности смеховой культуры Руси». <sup>1</sup> И далее Дмитрий Сергеевич объясняет, что послужило поводом к перестройке книги: «Дело в том, что два крупнейших наших ученых, занимающихся семиотической культурой, — Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский выступили со статьей. „Новые аспекты изучения культуры Древней Руси“ («Вопросы литературы». 1977. № 3. С. 148—167), в которой, высоко оценивая нашу первую книгу „Смеховой мир Древней Руси“, дали иную, чем у нас, концепцию древнерусской смеховой культуры» (С. 6).

Поскольку статья Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского теперь забыта, напомню о ее содержании, но прежде хотелось бы пояснить, что дело происходило в эпоху бдительного идеологического контроля, и тем интереснее для нас и сегодня этот свободный спор двух историко-культурных концепций, спор, на который, насколько мне известно, идеологическое начальство не реагировало.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 6. Далее ссылки на это издание в тексте.

Помимо критики книги Д. С. Лихачева и А. М. Панченко в статье Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского высказана плодотворная идея: «Текст непонятен без широкого сопоставления с культурой, — в частности, с поведением людей той эпохи, а поведение их в свою очередь может быть осмыслено лишь в связи с широким кругом текстов. Тексты интерпретируют реальное поведение людей, позволяя даже в, казалось бы, странных и бесполезных — с точки зрения просветительского сознания нового времени — его проявлениях обнаружить смысл, систему, строгую этику и своеобразную красоту».<sup>2</sup> Исходя из этого в общем верного положения, Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский указывают на то, что в книге Д. С. Лихачева и А. М. Панченко нет уточняющего выделения собственно «смеховой культуры», которую критики трактуют по Бахтину, из того, что можно отнести ближе к «зрелому театру».

В предисловии к своей книге 1976 г. Д. С. Лихачев и А. М. Панченко писали о «замечательной, стимулирующей» книге М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (М., 1965) и посвятили «свой скромный труд памяти Михаила Михайловича Бахтина».<sup>3</sup>

Действительно, книга Бахтина замечательна, хотя наряду с проницательными конкретными анализами в ней есть некоторое «изобилие эпохи» — утверждение народности смеховой культуры как враждебной культуре социальных верхов. Это понятно. Когда писалась книга Бахтина, т. е. в 1930-е гг., появилось апробированное свыше понятие «народности», без которого уже невозможно было обойтись.

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, не пользуясь этим понятием, принимают в сущности его понятие «смеховой культуры», «народного смеха» как явления демократизирующего в общем веселье всех его участников, без разделения на зрителей и исполнителей.

Поэтому их основное возражение книге Д. С. Лихачева и А. М. Панченко заключается в том, что смех в Древней Руси был направлен не столько на себя самим смеющимся, сколько работал на зрителя.

Напомню, как сказано в книге 1984 г. об этом основном свойстве русского национального смеха: «Авторы средневековых и, в частности, древнерусских произведений чаще всего смешат читателей непосредственно собой. Они представляют себя неудачниками, нагими или плохо одетыми, бедными, голодными, оголяются целиком или заголяют сокровенные места своего тела. Снижение своего образа, саморазоблачение типичны для средневекового и, в частности, древнерусского смеха. Авторы притворяются дураками, „валяют дурака“, делают нелепости и прикидываются непонимающими. На самом же деле они чувствуют себя умными, дураками же они только изображают себя, чтобы быть свободными в схеме. Это их „авторский образ“, необходимый им для их „смеховой работы“, которая состоит в том, чтобы „дурить“ и „воздурять“ все суще-

---

<sup>2</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // ВЛ 1977 № 3 С 151

<sup>3</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир Древней Руси Л., 1976 С 4

ствующее. „В песнях поносных воздуряем тя“, — так пишет автор „Службы кабаку“» (С. 7—8).

Обращаю ваше внимание на предложенную Дмитрием Сергеевичем лаконическую формулу: «быть свободным в смехе». Далее я вернусь к ней, как мне представляется, многое объясняющей и не только в этой книге Дмитрия Сергеевича. Сейчас же позволю себе отвлечься от основной темы, чтобы напомнить, что понятие «свободного в смехе» персонажа, без этой формулы, уже было показано в очень интересном опыте сопоставительного анализа древнерусского смеха и одного из классических произведений русской литературы XIX в.

Я имею в виду предложенное Л. М. Лотман сопоставление легенды о бражнике с монологом Мармеладова в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского. Лидия Михайловна писала: «Сходство между героем Достоевского и народно-легендарной фигурой бражника улавливается прежде всего в их „социальном самочувствии“ и в связанном с этим самочувствием стиле речи <...> Достоевский изображает именно пьяницу, и в этом герой его близок к бражнику повести-легенды, в одном из вариантов текста говорившему своим „оппонентам“: „Святые отцы, не умеете вы говорить с бражником, не токмо что с трезвым“ <...> Сочетание шутовства и патетики, парадоксальная защита бражничества при помощи традиционно-религиозных тезисов и воззрений выявляют особенности героя. Это типичный для литературы XVII века герой — человек, умеющий за себя постоять, отчаянный и дерзкий».<sup>4</sup> И как заключает Лидия Михайловна: «Патетический элемент, пробивающийся сквозь пародийно-забавный стиль речей бражника, состоит в этом утверждении достоинства простого человека и в его надежде на то, что он-то, презренный в жизни, может оказаться более угодным Богу, чем прославленные и могущественные владыки — цари и священники».<sup>5</sup>

Я привожу этот пример для того, чтобы показать, как смеховая культура XVII в. как бы напрашивается на сопоставление и сравнение даже с шедеврами русской классики.

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский высказали в своей статье предположение об иноземном происхождении сатирической литературы Древней Руси: «Можно ли считать случайным то обстоятельство, что все дошедшие до нас тексты такого рода — не ранее XVII века (как правило, даже не ранее второй половины XVII века), то есть времени, ознаменованного интенсивным западным влиянием при активном посредничестве Юго-Западной Руси? Нельзя ли вообще, если рассматривать эти произведения не в перспективе их социального звучания в общем контексте русской литературы XVII века, а с точки зрения генезиса, объяснить появление подобных текстов влиянием Юго-Западной Руси на великорусскую книжную культуру, столь характерным в XVII веке».<sup>6</sup>

Дмитрий Сергеевич и его соавторы на это предположение Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского не откликнулись. По-видимому, потому, что сочли эту проблему посторонней общему замыслу и построению их книги.

<sup>4</sup> Лотман Л. М. Реализм русской литературы 60-х годов XIX в. Л., 1974. С. 288.

<sup>5</sup> Там же. С. 289.

<sup>6</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения... С. 157.

Поэтому я беру на себя смелость напомнить о тех социально-исторических условиях, которые сделали тему всенародного пьянства основой сатиры XVII в., попытаюсь ответить на предложенное суждение о воздействии Юго-Западной Руси на появление кощунственно-пародийной литературы.

В XVII в. русское общественное сознание практически столкнулось с новой формой правительственной деятельности, касавшейся всех тягловых сословий прямо, принудительно и ежедневно. Идея государственной монополии на изготовление спиртных напитков, воодушевившая еще Ивана Грозного, стала в XVII в. материальной силой, а кабак стал характерной чертой жизни самых широких масс.<sup>7</sup>

Кое-как стабилизировавшаяся после Смуты власть в Московском государстве видела главный источник доходов в государственной монополии на продажу алкогольных напитков. В 1620 г., через несколько лет после официального прекращения Смуты, правительство возобновило винный откуп и мотивировало это так: «Ведомо всем вам, что по грехам в Московском государстве от войны во всем скудость и государственной казны нет нисколько, кроме таможенных пошлин и кабацких денег, государевым деньгам сбору нет».<sup>8</sup>

Как писал историк в конце позапрошлого века, «прибыли с царского кабака составляли чуть ли не важнейшую статью, важнейший источник прибылей Московского государства вообще».<sup>9</sup>

Современные историки на основании более точных подсчетов определяют доходы от винной монополии в таких размерах: одни пишут о 50%,<sup>10</sup> другие называют для 1680 г. общую сумму таможенных и кабацких доходов в 650 222 р., что составляло 44.4% всех доходных поступлений.<sup>11</sup> Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» считал, что такое соотношение существовало и в 1873 г. Само питье становилось принудительным. В кабаках запрещено было продавать еду, там можно было только пить. «Питухов» не отпускали из кабака, пока они не пропьют все, что у них есть, иногда вплоть до нательного креста. В одном из документов эпохи сообщалось, что подьячий «на кружечном дворе снял с себя крест да закладывал в пропой на вино».<sup>12</sup> Монополия царева кабака была направлена против двух основных категорий населения — запрещено было готовить домашнее питье крестьянам и посадским.

Кабак, таким образом, представлял собой орудие организованного грабежа всего тяглого населения.

---

<sup>7</sup> См. Прижов И. История кабаков в России в связи с историей русского народа. 2-е изд. СПб, 1908.

<sup>8</sup> Там же С 108.

<sup>9</sup> Дитятин И. Царский кабак Московского государства // Дитятин И. Статьи по истории русского права. СПб, 1896 С 473.

<sup>10</sup> Segal Boris M. Russian Drinking Use and Alus of alcohol in Pre-Revolution Russia / Rutgers Center of alcohol Studies. New Brunswick, New Jersey, 1987 P 39.

<sup>11</sup> Hellie Richard. Enserfment and military Change in Moscow. The University of Chicago Press, 1971 P 372.

<sup>12</sup> Дитятин И. Царский кабак Московского государства С 52.

Сознание эпохи не то чтоб легко мирилось со всяческими неправдами, оно на них очень остро реагировало, как мы знаем по многочисленным восстаниям и бунтам этого века, но в каждом случае поводом к восстанию служили конкретные меры правительства и их исполнители.

В случае с кабаком индивидум оставался с системой, где личность целовальника ничего не определяла. Природа кабака была ясна, и вред от него тоже, но при этом кабак эксплуатировал естественное стремление к отдыху и веселью, к веселому пиру, превращая добровольное развлечение в принудительную повинность.

В XVII столетии, после Смуты, все, что может быть отнесено, хотя и очень условно, к литературе светской, внецерковной, живет и развивается без всяких прав и оправданий. Различные виды словесного творчества существуют без какого-либо официального разрешения. Да оно в сущности и не нужно тем, кто его создает. Неразрешенность в данном случае оказывается своеобразной формой свободы, той свободы, которую явочным порядком завоевала в Советском Союзе 1960-х гг. песенная поэзия, не дозволенная к печати, но зато свободное распространявшаяся на магнитофонных лентах.

Взамен привычных исторических мотивировок вымышленный, выдуманный персонаж входит в произведение при мощной поддержке тех обстоятельств быта, которые в теории литературы не получили особого определения, поскольку они имеют более социологический или социально-исторический смысл, чем собственно литературный. Обращаясь к условиям существования неразрешенной словесности XVII в., уместно вспомнить Александра Веселовского, который, имея в виду переход от перевода или записи фольклора к самостоятельному сочинительству авторов-любителей XVII в., указал, что непрофессионалов-книжников ожидали при этом такие препятствия, которых они не могли предвидеть. Он дал общее определение конфликтной ситуации, в которую невольно попадает сочинитель, располагающий каким-либо новым жизненным материалом, но не подготовленный к созданию новых повествовательных форм. Веселовский считал, что задача истории литературы — «проследить, каким образом новое содержание жизни, этот элемент свободы, приливающий с каждым новым поколением, проникает старые образы, эти нормы необходимости, в которые неизбежно отливало всякое предыдущее развитие».<sup>13</sup>

Кабак и катастрофические размеры пьянства дали «новое содержание» русской словесности. Кабак стал ее «героем» в XVII в., и сценической площадкой, и сюжетодвигающим моментом.

Амбивалентное отношение к кабаку и пьянству сочинителей пародийно-сатирических произведений о них углубило литературную перспективу. Судьба персонажа перестала поддаваться однозначной оценке. Неизвестно стало, кого винить — кабака или пьяницу, учреждение или потребителя.

В условиях такой психологической утраты четкой системы координат — грех / добродетель — пародия на церковную службу, какой является «Служба

---

<sup>13</sup> Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.; Л., 1940. С. 52.

кабаку», содержит в себе момент возвеличения кабака, его иронического уподобления церкви, а пьяницы становятся служителями этого сомнительного по природе своей «храма».

Известный историк русской жизни XVI—XVII вв. И. Е. Забелин считал, что подобного рода сатирические, пародийные, смеховые произведения существовали на Руси давно и, если следовать его логике, в XVII в. были только занесены на бумагу. По мнению Забелина, «старый допетровский смех над жизнью» «являлся простым кощунным смехом над теми или другими порядками и правилами быта, являлся простою игрою тогдашнего ума, воспитанного на всяком отрицании и потому вообще ума кощунного <...> Это было на самом деле наивное, бессознательное или же отчасти лукавое глумление жизни, выражавшее лишь другую крайнюю сторону того же глубокого и широкого ее отрицания, на котором духовно она развивалась в течение столетий. Вот почему кощунное шутовство так было любимо нашим старым обществом и представляло в его удовольствиях такую потребную и совершенно неизбежную статью веселости».<sup>14</sup>

Превращая деловую прозаическую речь в ритмизованный текст, сочинители «Калязинской челобитной» создавали свой мир наизусть, где вместо обязательного монастырского аскетизма содержанием жизни становится пьянство. *Сам монастырь превращается в кабак, а монахи — в кабацких завсегдатаев.* Подобного рода произведения могли появиться в той духовной атмосфере, которую пронизательно определил Г. Флоровский: «Из Смуты народ выходит изменившимся: встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неустроенности. И эта душевная неуверенность или неустойчивость народа была много опаснее всех тех социальных и экономических трудностей, в которых сразу растерялось правительство первых Романовых».<sup>15</sup>

Сделанные мною предварительные замечания помогают, как мне кажется, лучше понять анализ природы смехового мира Древней Руси, подробно разработанной Дмитрием Сергеевичем в книге 1984 г. По его мнению, «смеховое литературное произведение имеет тенденцию к единству смехового образа: либо кабак изображается как церковь, либо монастырь как кабак, либо воровство как церковная служба <...> Когда вор начинает разбирать кровлю на клети, он произносит: „Простира ли небо, яко кожу, а я крестьянскую простираю кровлю“. Спускаясь на веревке в клеть, он говорит: „Сниде царь Соломон во ад и сниде Иона во чрево китово, а я в клеть крестьянскую“» (С. 36).

Далее Дмитрий Сергеевич входит в своем изложении природы смеха в область, до него никем не разработанную. Я имею в виду его анализ раздвоения смехового мира: «Смех в Древней Руси был сопряжен с особым самовозрастанием темы, с театрализацией, приводил к созданию грандиозных смеховых

<sup>14</sup> Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 1913. Ч. 2. С. 268—269.

<sup>15</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 57.

действ — не к простому карнавалу, а к тематическому действию, в котором, естественно, постепенно утрачивалось само смеховое начало <...> Дело в том, что смеховой мир всегда балансирует на грани своего исчезновения. Он не может оставаться неподвижным. Он весь в движении. Смеховой мир существует только в „смеховой работе“» (С. 38).

Для понимания природы смеха «по Лихачеву», как мне кажется, имеет важнейшее принципиальное значение предложенное им противопоставление абстрагированию как «миру духовной», церковной «сверхкультуры» смехового мира, который «еще в большей мере, чем действительность, противопоставит этому духовному миру, строящемуся путями абстракции. Смеховой мир — это мир „низовой“, мир материальный, мир, обнаруживающий за ширмой действительности ее бедность, глупость, „механичность“, отсутствие смысла и значения, разрушающий всю „знаковую систему“, созданную традицией» (С. 39).

Позволю себе напомнить, что эта инвектива против «абстрагирования» появилась уже в книге 1976 г. И была полностью повторена в 1984 г. Это говорит о том, что выраженная в ней мысль была Дмитрию Сергеевичу очень дорога.

Думаю, что когда он ее писал, то имел в виду не только «действительность» Древней Руси, а ту «действительность», с которой ему приходилось сталкиваться в своей ежедневной работе...

Особое значение имеет в книге глава «Бунт кромешного мира»: «Своеобразие древнерусской сатиры состоит в том, что создаваемый ею „антимир“, изнаночный мир, неожиданно оказывался близко напоминающим реальный мир <...> В этих условиях смеховая ситуация становилась грустной реальностью. Сатира переставала быть смешной» (С. 53).

Читая эти строки, невольно переносишься на два столетия вперед в атмосферу города Глухова.

Исследование, предпринятое на литературном материале, казалось бы, далеко и от щедринской сатиры, и от «действительности» XX в., позволяет понять многое в природе русского национального смеха. Герои одного из щедринских циклов обжираются до такой степени, что издеваются над собой, над своим потерянным человеческим обликом. Этот смех над собой, это проявление полной свободы от всех запретов, протест против «действительности» и всех ее уродливых форм, против «абстрагирования», которое эту действительность возвышало и приукрашивало.

Сложная природа русского смеха с его тенденцией к постоянному раздвоению и к превращению сатиры в верную копию действительности, т. е. к самоуничтожению как сатиры, соседствует в книге Дмитрия Сергеевича с объяснением внутренней свободы, которую только в смехе привык ощущать русский человек. В смехе над собой и в смехе над окружающим его миром.

---

Л. В. СОКОЛОВА

## Почему Д. С. Лихачев не сомневался в подлинности «Слова о полку Игореве»

Научные работы Д. С. Лихачева, его письма и устные высказывания позволяют утверждать, что Д. С. Лихачев никогда не сомневался в подлинности «Слова о полку Игореве». На чем же основывалась его глубокая убежденность в древности памятника? Размышляя над этим вопросом, я вспомнила о предложении Дмитрия Сергеевича написать работу о методах изучения «Слова о полку Игореве». Необходимость такой работы он сформулировал лаконично: она многое объяснит. Действительно, ответить на вопрос: *почему* Д. С. Лихачев не сомневался в подлинности «Слова», можно, только выяснив, *как* он изучал «Слово».

Основную отличительную особенность Лихачева как историка и теоретика литературы можно определить его собственным термином, примененным к древнерусской литературе, — «панорамное зрение». «Панорамное зрение» предполагает взгляд на изучаемое явление как бы с большой высоты, «летая умом под облака». Такая точка зрения позволяет охватить взглядом предмет изучения в целом и яснее увидеть своеобразие отдельных его этапов.

«Панорамное зрение» дает возможность Д. С. Лихачеву отвлечься от характеристики микрообъектов и дать макрохарактеристику литературы XI—XVII вв.: во-первых, сформулировать эстетические принципы всей древнерусской литературы *в целом*, существенно отличающиеся от эстетических принципов литературы нового времени, а во-вторых, сформулировать эстетические принципы основных, крупных этапов развития самой древнерусской литературы. Д. С. Лихачев, используя термин Александра Флакера «эстетическая формация»,<sup>1</sup> выделяет в древнерусской литературе четыре «эстетические формации»: монументально-исторический стиль X—XIII вв., стиль эпохи Предвозрождения (XIV—XV вв.), стиль второго монументализма XVI в. и эстетическую формацию XVII в.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Flaker A. 1) Stilске formacije Zagreb, 1976. 2) Stilistic Formation // Neohelicon 1975 N 1—2 P 183—207

<sup>2</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973

Четкое представление о своеобразии древнерусской литературы и особенностях каждого из ее этапов, понимание историко-литературного смысла этих четырех эпох дали возможность Д. С. Лихачеву рассматривать отдельно взятое произведение не только с точки зрения его соответствия эстетическим принципам древнерусской литературы в целом, но и с точки зрения его соответствия определенной литературной эпохе, определенной эстетической формации, определенному типу сознания<sup>3</sup>

Именно с этих позиций подходил Д. С. Лихачев и к изучению «Слова о полку Игореве» Неоценимая заслуга Д. С. Лихачева в том, что он создал *систему научных доказательств* принадлежности «Слова о полку Игореве» древнерусской литературе и при этом конкретному этапу ее развития — эстетической формации XI—XIII вв., стилю монументального историзма.<sup>4</sup>

Характеризуя «Слово» как произведение XII в., Д. С. Лихачев говорит об отражении в «Слове» религиозных, естественнонаучных и исторических представлений этого времени, о соответствии «Слова» эстетическим принципам стиля монументального историзма Д. С. Лихачев, как видим, исходит из тех же убеждений, что и В. М. Жирмунский, который в 1920-е гг. написал: «Духовная культура каждой большой исторической эпохи, ее философские идеи, ее нравственные и правовые убеждения и навыки и т. д. образуют в данную эпоху такое же единство, как и ее художественный стиль. Изменение жизни в этих параллельных рядах различных культурных ценностей происходит одновременно Между изменениями в области эстетики, морали, философии и религии историки культуры издавна почувствовали связь <...>. Эволюция стиля как системы художественно-выразительных средств или приемов тесно связана с изменением общего художественного задания, эстетических навыков и вкусов, но также — *всего мироощущения эпохи* В этом смысле большие и существенные сдвиги в искусстве (например, Ренессанс и барокко, классицизм и романтизм) захватывают одновременно все искусства и связаны с *общим сдвигом духовной культуры*».<sup>5</sup>

Д. С. Лихачев показывает принадлежность «Слова о полку Игореве» именно всей духовной культуре XI—XIII вв. Не случайно его книга так и называется: «„Слово о полку Игореве“ и культура его времени».<sup>6</sup> Тем самым он наглядно опровергает тезис «скептиков», что в «Слове» нет никаких следов XII в., кроме его сюжета.

<sup>3</sup> Как справедливо заметила Франсуаз Лесур, «Д. Лихачев близок к тому, чем занимаются „историки типов сознания“, которые также ставят целью выявление структур сознания и их эволюции, проявляющейся и одновременно определяющейся различными формами „культурной“ < > деятельности. И эта задача определяет специфические размеры области их исследований: все они, в основном, работают в рамках „большого времени“» См. Лесур Ф. Дмитрий Лихачев, историк и теоретик литературы // Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 1997. С. XXXIV.

<sup>4</sup> Отмечу, что в исследованиях древнерусского искусства Г. К. Вагнера стиль также рассматривается «как мировоззренческая, эстетическая проблема, и вместе с тем как исторически конкретная категория» См. Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 7.

<sup>5</sup> Жирмунский В. М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 37—38.

<sup>6</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.

Что же позволяет Д. С. Лихачеву видеть в «Слове» гораздо больше того, что видели в нем его оппоненты?

В одной из статей Д. С. Лихачев вводит понятие «идеологический фон» литературного произведения.<sup>7</sup> По его мнению, в идеологической стороне каждого литературного произведения есть как бы два слоя: один слой вполне сознательных утверждений, мыслей, идей, которые автор стремится внушить своим читателям. Второй слой — *это непреднамеренное отражение в произведении мировоззрения его автора*. Этот второй слой и есть «мировоззренческий фон» литературного произведения. Он начинает активно действовать только тогда, когда произведение переходит в другую эпоху, к другим читателям, где этот слой необычен. В отличие от первого слоя — декларируемых автором убеждений, второй слой скрыт и может быть изучен только путем анализа текста. Именно этим филигранным литературоведческим анализом мировоззренческого фона «Слова о полку Игореве» и занимается Д. С. Лихачев, делая это с большим мастерством, тщательно и искусно, с вниманием к тонким деталям.

К составу «мировоззренческого фона» в «Слове» Д. С. Лихачев относит прежде всего языческие представления, которыми «Слово» буквально пропитано. Объясняя языческие элементы в «Слове», созданном в XII в., Лихачев ссылается на зарубежных исследователей, по свидетельству которых такое поэтическое возрождение язычества наблюдалось в XII в. и в Западной Европе и объяснялось, по мнению Р. О. Якобсона, тем, что язычество перестало быть опасным для христианства.

В отличие от А. Мазона, усмотревшего в «Слове» только первый, поверхностный языческий слой, т. е. имена языческих богов, упоминание которых он уподобил расхожему клише XVIII в.: «поэты — сыновья Аполлона», Д. С. Лихачев выявляет в «Слове» *целый комплекс* языческих представлений, «живые» верования еще не ушедшего в прошлое язычества, и возможные поэтому лишь в ранний период христианства. Это и особая связь человека с природой, отражающая анимистические верования; это и представление о чувствах (веселье, тоске, туге), существующих как бы отдельно от человека (чувство материализуется) и способных охватывать собой пространство; это и вера в сновидения, символический смысл которых был настолько важен, что толковался на княжеской думе, и многое другое. Д. С. Лихачев отметил также, что вера в приметы в «Слове» существенно отличается от веры в приметы нового времени — они имеют явно языческий характер. Позволю себе проиллюстрировать эту мысль Дмитрия Сергеевича собственным наблюдением.

И в Ипатьевской летописи, и в «Слове» князь Игорь во время солнечного затмения обращается к воинам с речью, но смысл этих речей различен. В Ипатьевской летописи автор-христианин вкладывает в уста Игоря христианский взгляд на затмение: «Знамению творец Бог, а на добро или зло — это мы уви-

---

<sup>7</sup> Лихачев Д. С. «Идеологический фон» литературного произведения. На примере «Слова о полку Игореве» // Литература, язык, культура: Сб. статей. М., 1986. С. 31—34. То же: Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. СПб., 1998. С. 401—406.

дим». В «Слове» Игорь высказывает языческий взгляд на солнечное затмение: это знамение, смысл которого однозначен и которое непременно сбудется. Альтернатива для Игоря в «Слове» — не победа или поражение, как в Ипатьевской летописи, а смерть или плен. И он выбирает первое: «Лучше уж убитым быть, нежели полоненым быть». Автор поясняет далее, почему Игорь, зная о неминуемом поражении, продолжает поход: страстное желание изведать Дону Великого овладело Игорем и заслонило ему знамение.<sup>8</sup> Исследователи заметили, что словом «уже» автор во всех случаях начинает повествование о трагических событиях. Почему? Да потому, что автор этим словом подчеркивает: предзнаменование уже сбылось! Уже свершились те события, которые предвещали солнце, звери, птицы!

Замечательное наблюдение сделано Д. С. Лихачевым относительно представлений о сущности света и тьмы в «Слове».<sup>9</sup>

Согласно учению Иоанна Дамаскина, в мире существует только свет. Тьма же — отсутствие света, лишение света. Однако, по наблюдению Д. С. Лихачева, ни в одном памятнике XI—XIII вв., в том числе и в «Слове о полку Игореве», это представление Иоанна Дамаскина не отразилось. В «Слове о полку Игореве» тьма — не просто отсутствие света, но активное, действующее начало, а вся борьба русских с врагами поэтически трансформируется в представление о борьбе света с тьмой. Д. С. Лихачев связывает это представление о свете и тьме с учением Дионисия Ареопагита, согласно которому Бог посылает свет, но он же посылает и тьму. Возможно, однако, что в «Слове о полку Игореве» отражено языческое представление: свет и тьма — это одна из пар бинарных мифологических оппозиций, олицетворяющих единство и борьбу противоположностей.

Говоря о «Слове о полку Игореве» как о памятнике древнерусской литературы, Д. С. Лихачев отмечает именно древнерусское представление и о времени в «Слове». Изображение времени в художественном произведении зависит от естественных, обычных для своей эпохи представлений о движении времени. Последнее особенно наглядно, по мнению Д. С. Лихачева, в памятниках античной и средневековых литератур. Здесь художественная воля автора как бы «накладывается» на не осознаваемый им материал представлений о времени, свойственных людям его эпохи. Так, например, в отличие от наших представлений о времени, располагающих будущее впереди нас, а прошлое — позади, средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними» и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз своем ряду — от их начала до настоящего, «последнего» времени.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Вот почему далее он уже допускает возможность победы «С вами, русичи, готов главу свою сложить или же испить шелоном Дону»

<sup>9</sup> Лихачев Д. С. «Свет» и «тьма» в «Слове о полку Игореве» // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени СПб, 1998 С 283—287

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Представления о времени в «Слове» // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени Л, 1978 С 199—205 См также: Лихачев Д. С. Художественное время словесного произведения // Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы Смех как мировоззрение и другие работы СПб, 1997 С 11

Наряду с *мировоззренческими, философскими* представлениями эпохи X—XIII вв., отраженными в «Слове», Д. С. Лихачев анализирует также *исторические и политические* представления автора «Слова о полку Игореве»,<sup>11</sup> причем не просто показывает их полное соответствие историческим и политическим представлениям конца XII в., но также заставляет читателя увидеть в авторе «Слова» человека, который обращается к своим современникам, столь же хорошо знающим те события и тех исторических лиц, о которых он вскользь упоминает или на которые туманно намекает.

Особо отмечает Д. С. Лихачев поэтизацию в «Слове» феодального быта, отражение феодальной символики и дружинных представлений, наполняющих собой «Слово»<sup>12</sup> и совершенно чуждых, как подчеркивает ученый, автору «Задонщины», принадлежащей другой эстетической формации. В «Слове», в частности, нашли отражение *этические представления* рыцарской, дружинной эпохи об идеальном воине. Кодекс чести требовал от воина, дабы не быть посрамленным, забыть в бою о своем доме, жене, детях, даже о собственной жизни. Это представление нашло отражение в «поучении о терпении и милостыни» Феодосия Печерского: «...воину Христову лепо ли есть лениться? Да или то они за тщую славу и изгибающую не помнят ни жены, ни детей, ни имения. Да что мню имение, еже есть хуже всего, но и главы своя ни в что же помнать, дабы им не посрамленным быти».<sup>13</sup> Летопись также отражает это требование к идеальному воину. В частности, князя Мстислав Мстиславич и «Володимер» Рюрикович, укрепляя своих новгородцев и смолян, говорили им: «Забудем, брате, домов, жен, и дети» (Летопись по Академическому списку под 1216 г.). «Поразительно близок идеалу воинской увлеченности сражением, — пишет Д. С. Лихачев, — образ Всеволода Буй Тура».<sup>14</sup> Всеволод сражается, «забыв чти и живота, и града Чернигова отня злата стола, и своя милья хоти, красныя Глебовны, свычая и обычая».

Профессор Ё. Накамура привел интересную параллель к описанию сражающегося Всеволода из средневековой японской Повести о доме Тайра: «В старину полководец, выезжающий из столицы с повелением разгромить государевых врагов, знал три вещи: в тот день, когда ты пожалован командирским мечом, — забудь свой дом; покидая свой дом, — забудь жену и детей; когда же на поле брани сражаешься с противником, — забудь о самом себе».<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Лихачев Д. С. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Сб. исследований и статей. М., Л., 1950. С. 5—52.

<sup>12</sup> Лихачев Д. С. Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Там же. С. 53—92.

<sup>13</sup> Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1894. Вып. 1. С. 39.

<sup>14</sup> Лихачев Д. С. «Слово» и эстетические представления его времени // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 67.

<sup>15</sup> Накамура Ё. «Слово о полку Игореве» и «Повесть о доме Тайра» (сравнение с точки зрения системы цветов) // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 82—83.

Очень характерно, что в «Задонщине» мы встречаемся не просто с отсутствием этой формулы воинской чести, но с прямой ее противоположностью. Великий князь Дмитрий Иванович говорит своим боярам, подбадривая их во время битвы: «Братия бояра и воеводы, и дети боярьские, то ти ваши московские слаткие меды и великие места!». Как видим, Дмитрий Иванович призывает своих бояр не *забыть* во время боя о своей «чести», «великих местах», а, напротив, *помнить* об этом и вдохновляться этим во время сражения.<sup>16</sup>

Д. С. Лихачев отмечает также, что в «Слове» широко отражен обычай славления, пения слав князьям. Слава — важное феодальное понятие, и именно для эпохи XI—XIII вв. Понятие славы было не только в литературе — оно было в самой жизни, и именно из жизни проникло и в летопись, которая, по выражению Д. С. Лихачева, «до краев наполнена звоном военной славы», и в литературные произведения. «Можно смело сказать, — пишет Лихачев, — что вся деятельность русских князей и русских воинов проходила в обстановке общественных и исторических откликов на нее современников и потомков. Князья постоянно считаются с тем, как на их деятельность взглянут современники и потомки, как будут оценены их поступки. Князья стремятся „поревновать“ своим отцам и дедам, „добрые славы добыти“, ищут себе „чести и славы“».<sup>17</sup> Мотив славы — это мотив литературы XI—XIII вв., обусловленный самой жизнью, феодальной, дружинной традицией.

Перейдем к *эстетическим представлениям* эпохи монументального стиля, в согласии с которыми создавалось «Слово о полку Игореве». Программой в этом отношении является статья Д. С. Лихачева 1976 г. «„Слово о полку Игореве“ и эстетические представления его времени».<sup>18</sup> Какие же эстетические принципы монументального стиля нашли, по мнению Д. С. Лихачева, отражение в «Слове»?

Для этого стиля, родственного, по убеждению Д. С. Лихачева, романскому стилю западноевропейского искусства, характерно чувство вселенной, ее масштабов. В этот период развито то самое «панорамное зрение». Стремясь видеть окружающее в рамках представлений этого стиля, летописцы, авторы житий, церковных «слов» смотрят на мир словно с большой высоты или с большого удаления. Не случайно в литературе XI—XIII вв. так часто встречается восходящий к Шестодневу мотив парящей, подобно орлу, мысли, летающего под облаками ума.<sup>19</sup> Приступая к проповеди, или к житию святого, или к историческо-

<sup>16</sup> В статье «Черты подражательности „Задонщины“» (РЛ. 1964. № 3. С. 88) Д. С. Лихачев пишет: «Типичный московский бюрократизм XIV—XV веков сказывается не только в стиле, но и в содержании. Например, забота о „местах“, о служебном положении. Дмитрий Донской перед выступлением в поход говорит своим боярам: „Туту добудѣте себѣ мѣста и своимъ женам“».

<sup>17</sup> Л и х а ч е в Д. С. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве». С. 32.

<sup>18</sup> РЛ. 1976. № 2. С. 24—37. В последнем издании книги Д. С. Лихачева «„Слово о полку Игореве“ и культура его времени» (СПб., 1998) указанная статья названа иначе: «„Слово“ и художественный стиль эпохи».

<sup>19</sup> Д. С. Лихачев подчеркивает, что на фоне таких представлений о человеческом уме, о мысли созданные автором «Слова» метафорические образы ума и мысли, которые летают, мысли, способ-

му сочинению, авторы испытывали необходимость окинуть взором всю землю. В литературе XI—XIII вв. развито стремление подчеркивать огромность расстояний, сопрягать в изложении различные удаленные друг от друга географические пункты. Сознание громадности мира было, по словам Лихачева, не только в искусстве, но и в обыденной жизни. Не случайно князя призывали в свидетели своей правоты всю «подънебсную» (Ипатьевская летопись под 1288 г.).

«Панорамное зрение» в широкой степени сказывается, по наблюдению Лихачева, и в «Слове о полку Игореве». Помимо того что повествование в «Слове» непрерывно переходит из одного географического пункта в другой, автор «Слова» все время охватывает многие географические пункты своими призывами, обращениями и историческими воспоминаниями. Каждое действие воспринимается словно с огромной высоты. Благодаря этому битва Игоря с половцами приобретает всесветные размеры. Битва как бы наполняет собою всю степь.

Второй эстетический принцип монументального стиля, отмечаемый Лихачевым, — это *принцип эстетизации дистанций*, или «эстетика дистанций». Для того чтобы объект литературы стал в XI—XIII вв. опозитизированным, возвышенным, нужна была дистанция — пространственная, историческая, иерархическая. Этим объясняется изображение события и на фоне широкой пространственной панорамы, и на широком историческом фоне, и в рамках той или иной иерархической системы.

Чрезвычайно характерна для стиля монументального историзма дистанция *во времени*, дистанция *историческая*. Событие и действующее лицо, представленные в ореоле истории, приобретали особенную внушительность, репрезентативность. Мы можем довольно четко, отмечает Лихачев, установить в «Слове о полку Игореве» ту «временную» дистанцию, которая требуется его автору, чтобы опозитизировать современность: это один век или чуть меньше. Автор «Слова» постоянно говорит о дедах и дедовской славе. «Слово о полку Игореве» буквально напоено проявлениями этого культа предков — дедов и прадедов, но через головы отцов. Это и понятно, пишет Лихачев, если принять во внимание характерную для этого времени «эстетику дистанций».

Одной из существеннейших сторон монументально-исторического стиля наряду с «панорамным зрением» и «эстетикой дистанций» была, по мнению Лихачева, церемониальность. «Я бы даже сказал, — пишет Лихачев, — демонстративная церемониальность». Это третий эстетический принцип монументально-исторического стиля.

Церемониальность находилась в прямом соответствии с монументальностью литературы, которая требовала репрезентативности, торжественности, величественности. Она требовала не столько изображения действительности, сколько ее оформления, подчинения жизненных явлений торжественным и идеализированным формам. Средневековая церемониальность и этикетность — это

---

ной уносить ум «на дѣло» или мерить поля, *закономерны для XII в.* При этом нельзя не отметить, продолжает Д. С. Лихачев, что ни одна из этих четких и вполне обоснованных мировоззрением начитанного автора XII в. метафор не нашла отражения в «Задонщине».

попытка эстетически утвердить вечное значение происходящего и заявить о значительности события. Церемониальность была характерна прежде всего для княжеского феодального быта и из него пришла в литературу. Лихачев перечисляет целый ряд церемониальных положений в «Слове о полку Игореве». Как правило, все они связаны с церемониальностью княжеского и дружинного быта, церемониальностью военного похода.<sup>20</sup>

Вероятно, принципом церемониальности можно объяснить и еще одну особенность литературы XI—XIII вв., охарактеризованную Лихачевым в статье «Устные истоки художественной системы „Слова“». По его словам, древняя русская письменность XI—XIII вв. почти не знает косвенной речи. Слова действующих лиц повествования, за редкими исключениями, передаются в форме прямой речи. Дмитрий Сергеевич объяснил это стремлением автора подчеркнуть «документальность» речей. Но можно отметить также этикетность этих речей, что доказывает, на мой взгляд, их именно церемониальный характер. Князь, обращаясь к воинам, произносит, как правило, этикетную воинскую формулу. Церемониальность речей в литературе XI—XIII вв. доказывается и отмеченной Дмитрием Сергеевичем церемониальностью речей *в жизни* того времени. Дмитрий Сергеевич пишет: «В чисто эстетическом плане главный жанр литературы этого периода — ораторский. Ораторское выступление было в этот период частью церемониала — церковного и светского».<sup>21</sup>

Сопоставляя прямую речь в «Слове» и в «Задонщине»,<sup>22</sup> Д. С. Лихачев отмечает, что в «Слове» все обращения Игоря Святославича к воинам, к князьям, обращения Всеволода Буй Тура и Святослава Киевского в «золотом слове» имеют внутреннюю мотивировку. Они вызваны конкретными обстоятельствами и отражают существовавшую традицию устной речи в эпоху феодализма XI—XIII вв. Иной характер носят речи князей Дмитрия Ивановича и Владимира Андреевича. Речи действующих лиц в «Задонщине» — это как бы мысли вслух. Они носят условный характер. Это речи, сказанные за автора, чтобы мотивировать поступки действующих лиц или дать комментарий к событиям. Еще одна особенность обращений в «Задонщине» состоит в том, что стиль и характер устного слова в них утрачены. Обращения содержат элементы книжности, невозможные в устных выступлениях. В этом их разительное отличие от прямой речи в «Слове», сохраняющей в строгом соответствии с литературной традицией XI—XIII вв. либо характер воинских речей, либо характер ораторских обращений, но никогда не включающей книжных элементов.

Указанными *эстетическими принципами* изображения человека и события не ограничивается соответствие «Слова» стилю монументального историзма XI—XIII вв. Д. С. Лихачев отмечает, что «Слово» откликается не только на эстетические представления в литературе и искусстве. Оно отражает и те *эстетические нормы*, которые существовали в самой жизни, в феодальном быте

<sup>20</sup> Лихачев Д. С. «Слово» и эстетические представления его времени. С. 58—60.

<sup>21</sup> Там же. С. 59.

<sup>22</sup> Лихачев Д. С. Черты подражательности «Задонщины». С. 94—95.

времени. Иерархическое устройство общества отразилось в установленной в нем иерархии эстетических ценностей.

В современной нам литературе почти отсутствует деление явлений самих по себе на эстетические и антиэстетические. В средневековой литературе, напротив, выделены определенные категории жизненных явлений, которые признаются эстетически ценными и откуда по преимуществу черпается поэтическая образность. В литературе монументально-исторического стиля эстетически ценно прежде всего то, что связано с высшим светским слоем феодального общества. Именно светским, а не церковным. Наиболее частое сравнение праведного поведения подвижника этого времени — с ратным трудом. Второй слой эстетических ценностей — охота, и при этом соколиная по преимуществу.<sup>23</sup>

Д. С. Лихачев указал также некоторые *особенности поэтики* литературных произведений монументального стиля, нашедшие отражение в «Слове».

В статье «„Слово о полку Игореве“ и особенности русской средневековой литературы»<sup>24</sup> Лихачев касается тематики литературных произведений XI—XIII вв. Вот что он пишет. «Почти все произведения древней русской литературы XI—XIII вв. посвящены реальным событиям, избирают эти события из живой современности, описывают события только что случившиеся». *«Литературная тенденция была остро современна»*. Характерно, подчеркивает Лихачев, что поводом для написания литературного произведения часто было общественное несчастье, служившее нравоучительной основой не только для церковной, но и для чисто светской литературы. Проповедь политического единения, призывы к исправлению нравов, к борьбе с врагами опирались на события, недавно свершившиеся, которые еще были полны эмоциональной силы. Этим во много раз увеличивалась действенность проповеди.<sup>25</sup> Только в том случае, когда описываемое событие еще не стало далеким прошлым, когда его эмоциональное воздействие на читателей сохраняется, возможен столь эмоциональный, лирический отклик на него. Интересно в этом плане наблюдение Лихачева над тем, как эмоциональный рассказ о том или ином событии в летописи спустя время, при составлении новых летописных сводов становился более сдержанным, спокойным

Вот почему Лихачев считал, что нельзя датировать «Слово» без ущерба для его идейной и эстетической ценности. «В XII в. „Слово“ было произведением огромной идейной силы, произведением, призывавшим к единству, обличавшим усобицы князей. Его общественный пафос был огромен, и только в связи с этим можно понять и его эстетическую ценность. <...> Вопрос о дате „Слова“ — это вопрос быть или не быть „Слову“. Это вопрос жизни или смерти для этого памятника».<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Приводимые Д С Лихачевым примеры из литературы см Лихачев Д С «Слово» и эстетические представления его времени С 64—69

<sup>24</sup> Лихачев Д С «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой литературы // Лихачев Д С «Слово о полку Игореве» и культура его времени Л, 1985 С 6—38

<sup>25</sup> Там же С 16—18

<sup>26</sup> Лихачев Д С Когда было написано «Слово о полку Игореве»? // ВЛ 1964 № 8 С 133

Отмечает Лихачев и особенность художественного языка монументального стиля XI—XIII вв. Ему свойственна особая лаконичность и краткость. Здесь нет орнаментики. Монументальность требует выразительности при немногословии. Лаконичность и афористичность языка характерны и для «Слова о полку Игореве».<sup>27</sup> Заслуга лингвистов, отмечает Лихачев, в том, что они показали полное соответствие «Слова о полку Игореве» самой системе языка XI—XIII вв.

В связи с этим укажем одну особенность художественного языка «Слова», которая резко выделяет его среди других произведений XI—XIII вв., — изобразительность языка. Отличие языка «Слова» от языка современных ему произведений — это, по мнению Лихачева, отличие поэтического языка от прозаического. По словам Лихачева, «Слово» не противоречит нашим представлениям о литературе его времени, оно лишь расширяет эти представления.<sup>28</sup> Действительно, не пришло же никому в голову передатировать поэзию трубадуров, писавших в изощренном стиле, только на том основании, что эта поэзия не соответствует простоте и ясности других произведений того же периода.

Продолжая наблюдения Лихачева, можно отметить соответствие «Слова» и такой особенности монументального стиля, как конструктивная четкость членения всей композиции, чувство значительности и значимости каждой части произведения. В «Слове» четко выделяются отдельные фрагменты: Зачин, Рассказ о походе Игоря, Сон Святослава, Злато слово Святослава, Повествование о полоцких князьях, Плач Ярославны, Рассказ о бегстве Игоря, Концовка.

Обобщая рассмотрение особенностей монументально-исторического стиля XI—XIII вв., Д. С. Лихачев подчеркивает, что эти особенности лежат не только в эстетических принципах. Существуют и некоторые этические принципы, общие для произведений этого времени и тесно связанные с принципами эстетическими. Есть и известная эстетическая сосредоточенность на определенных темах, мотивах. Внимание людей этого времени выделяло в окружающем их мире однородный ряд фактов как эстетически ценный. В целом многие традиции, обычаи, привычки сливались с эстетическими принципами, становились характерными для этого периода признаками стиля, пронизывавшего не только все искусства, включая литературу, но и весь жизненный уклад XI—XIII вв. Перед нами не столько стиль, сколько «эстетическая формация».<sup>29</sup>

Как было показано, статьи Д. С. Лихачева разных лет складываются в стройную систему доказательств полной подчиненности «Слова о полку Игореве» сформулированным ученым принципам эстетической формации XI—XIII вв., принципам стиля монументального историзма. В «Слове» отражены тип сознания и уровень знаний человека эпохи XI—XIII вв.

<sup>27</sup> Лихачев Д. С. «Слово» и художественный стиль эпохи // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. СПб., 1998. С. 68—69.

<sup>28</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой литературы. С. 47.

<sup>29</sup> Лихачев Д. С. «Слово» и эстетические представления его времени. С. 69—70.

\* \* \*

Столь же убедительно доказал Д. С. Лихачев принадлежность «Задонщины» другой литературной эпохе — эстетической формации XIV—XV вв.<sup>30</sup> При этом Лихачев наглядно показал вторичность «Задонщины» по отношению к «Слову», устранив тем самым главный аргумент скептиков. Скептики, как известно, пытаются доказать позднее происхождение «Слова» тем, что оно создано на основе «Задонщины» и, следовательно, после нее.

Вопрос об отношении «Задонщины» к «Слову о полку Игореве» имеет целый ряд аспектов, каждый из которых в той или иной мере может определить первичный характер «Слова» и вторичный «Задонщины». Отношения обоих памятников друг к другу могут изучаться с различных точек зрения: историко-литературной, историко-культурной, лингвистической, текстологической. Д. С. Лихачев рассмотрел взаимоотношение этих памятников с точки зрения поэтики, а конкретнее — с точки зрения поэтики подражаний.

Для писателей эпохи Предвозрождения было характерно обращение к «своей античности» — литературе домонгольского периода. Но их освоение литературы XI—XIII вв. не было подражанием стилю монументального историзма, это были, по выражению Д. С. Лихачева, «*нестилизационные подражания*». Заимствовали отдельные понравившиеся выражения, формулы, образы, приспособляя их к новому содержанию, инкрустируя их в свой текст. При таких заимствованиях неизбежно происходили однородные для всех нестилизационных подражаний явления деформации текста-образца. Сложные образы, особенно тесно связанные с содержанием оригинала, либо опускались, либо искажались подражателями, либо упрощались, теряя свою глубину и многозначность. Часто стилистические обороты оригинала механически соединяются в подражании с элементами более привычного автору стиля. Поэтому подражательное произведение стилистически более или менее неоднородно.

Поэтику подражания Д. С. Лихачев наглядно демонстрирует на сравнительном анализе стиля «Задонщины» и «Слова о полку Игореве», показывая, что признаки подражательности обильны в «Задонщине» и отсутствуют в «Слове о полку Игореве». При этом Лихачев объясняет сам факт обращения автора «Задонщины» именно к «Слову»: «Слово» с его темой поражения русских от поганых давало автору «Задонщины» возможность воплотить идею реванша.

Анализируя текст «Задонщины», Лихачев выявляет в нем следующие характерные черты поэтики подражания (каждой Лихачев посвящает особый раздел статьи): стилистическая неоднородность «Задонщины», стилистическая бедность «Задонщины», композиционная вторичность «Задонщины», хронологическая непоследовательность «Задонщины», несоответствия новому содержанию в «Задонщине». Подводя итоги рассмотрению «Задонщины» как подражательного произведения, Лихачев показывает, что подражания такого типа (нестилизационные подражания) были типичны для конца XIV и XV в.

<sup>30</sup> Лихачев Д. С. Черты подражательности «Задонщины». С. 84—107.

В заключительном разделе статьи («Подражания и стилизации в историко-литературном процессе») исследователь высказывает очень важную мысль: если считать «Слово» подражанием «Задонщине», то придется признать «Слово» стилизацией. Стилизация предполагает в стилизаторе тонкое чувство стиля, умение самостоятельно творить в стиле оригинала, соблюдать единство избранного стиля. Когда же стали в русской литературе возможны стилизации? Отвечая на этот «очень сложный и мало разработанный вопрос», Д. С. Лихачев приходит к выводу, что в конце XVIII в., когда было открыто «Слово», стилизации еще не существовали. «Слово» было открыто в обстановке, когда во множестве открывались и издавались памятники русской истории, но все эти памятники ценились прежде всего как исторические источники, а не как литературные памятники.

Обычно скептики сопоставляют «Слово» с известной чешской подделкой XIX в. — так называемой Краледворской рукописью: случай, мол, аналогичный. Это сопоставление, по убеждению Д. С. Лихачева, грешит антиисторичностью. Краледворская рукопись создана совершенно в другое время — в первой трети XIX в., в обстановке позднего романтизма, в особых условиях борьбы чешских ученых за национальную культуру. Краледворская рукопись создана в то время, когда уже были представления о древнечешском языке, об исторической изменчивости стиля, литературы и т. д.

Эта статья Д. С. Лихачева не оставляла никаких сомнений во вторичности «Задонщины» по отношению к «Слову». Демонстрировала она и полную несостоятельность тезиса А. Мазона о художественном превосходстве «Задонщины» над «Словом». «Задонщина», по выражению Лихачева, произведение бледное, «оно светит отраженным светом».<sup>31</sup>

Итак, убежденность Д. С. Лихачева в подлинности «Слова о полку Игореве» была основана на прекрасном знании всей древнерусской литературы, понимании особенностей отдельных ее этапов, историческом подходе к конкретному литературному произведению.

\* \* \*

Но если научная истина одна, то чем в таком случае объяснить выводы скептиков о позднем происхождении «Слова»? Опять-таки методами их работы. Мысль о зависимости выводов исследования от методов, с помощью которых ведется исследование, не раз высказывал Д. С. Лихачев.

В 1964 г., в разгар полемики с А. А. Зиминим, в журнале «Вопросы литературы» была опубликована статья Д. С. Лихачева, объясняющая суть полемики между скептиками и защитниками древности «Слова».<sup>32</sup> Исследователь

<sup>31</sup> Лихачев Д. С. Черты подражательности «Задонщины». С. 103, примеч. 40.

<sup>32</sup> Лихачев Д. С. Когда было написано «Слово о полку Игореве»? С. 132—160. См. также более раннюю статью Д. С. Лихачева «Изучение „Слова о полку Игореве“ и вопрос о его подлинности» в кн.: «Слово о полку Игореве» — памятник XII века (М.; Л., 1962. С. 5—78).

затрагивает здесь разные аспекты проблемы.<sup>33</sup> Статья эта очень важна тем, что в ней Д. С. Лихачев дал очерк истории «скептицизма», а главное — рассмотрел и подверг критике методы работы скептиков.

Во-первых, Д. С. Лихачев отмечает поверхностные суждения скептиков о текстах изучаемых памятников, отсутствие их глубокого анализа. Примером могут служить уже упоминавшиеся суждения А. Мазона о язычестве в «Слове». Но это далеко не единственный случай. Столь же поверхностные и потому ошибочные суждения высказывались о тексте «Задонщины». Согласно концепции Я. Фрчека и А. Мазона, в Кирилло-Белозерском списке «Задонщины» нашла отражение первоначальная трактовка этой битвы как поражения русских. Данная точка зрения противоречит тому, что уже в начале текста Кирилло-Белозерского списка, как и в других списках «Задонщины», приводятся приметы, предсказывающие победу русских и поражение татар; это наглядно свидетельствует о том, что «Задонщина» изначально была произведением о победе русских над татарами.

Во-вторых, Лихачев отмечает, что и у А. Мазона, и у А. А. Зимина так называемый текстологический анализ очень часто превращается в крайне субъективное и произвольное толкование текста. Берутся не тексты как целое, а сравниваются отдельные эпизоды; при сличении же текстов по эпизодам можно «доказать» любую мысль, стоит лишь опустить противоречащие этой мысли эпизоды.

В-третьих, скептики используют «тактические умолчания». Утверждая, что «Слово» — историческая поэма XVIII в., они не отвечают на вопрос, на каком языке оно написано. Лингвисты пришли к мнению, что по своей системе перед нами, вне всякого сомнения, язык XII в., в который вторглись некоторые особенности языка переписчиков XV—XVI вв. Выходит, что автор XVIII в., создавая историческую поэму, пишет на языке XII в.?

Не ответили скептики, как указывает Д. С. Лихачев, и на другие вопросы своих оппонентов. «Сто раз скептикам задавался один и тот же вопрос: почему надо было подлинную повесть о величайшей победе русских над татаро-монголами заменять мистификацией, рассказывающей о крупном поражении мелкого новгород-северского князя Игоря от половцев? На этот вопрос еще ни разу не было получено ответа. Вопрос этот не замечали, а он очень существен, осо-

---

<sup>33</sup> Статья имеет такие подзаголовки: «Значение вопроса о дате „Слова“», «Строгая историчность в установлении и изучении подделок и стилизаций», «Скептицизм тоже нуждается в историческом подходе», «Требования к текстологическому исследованию списков „Задонщины“», «Могла ли версия Куликовской битвы Кирилло-Белозерского списка „Задонщины“ быть древнейшей версией?», «Действительно ли „Слово о полку Игореве“ во всем ближе к позднейшим спискам „Задонщины“?», «Текстологический треугольник», «Поэтика подражаний», «Что должно было больше отвечать национальному чувству русских в XVIII веке — победа или поражение?», «На каком языке написано „Слово“?», «Знания по историческим источникам или знания современника?», «Параллель или источник? (о приведенных к тексту «Слова» многочисленных параллелях из современной ему литературы русской, древнеболгарской, древнесербской, византийской, которые скептики рассматривают как источники «Слова». — Д. С.)», «„Слово“ и XVIII век».

бенно если пытаться доказывать, что „Слово“ должно было призывать к завоевательной политике России на юге».<sup>34</sup>

Наконец, скептики игнорируют принцип историзма. Они верят в то, что в XVIII в. было возможно создание произведения любого жанра, любого стиля, что так убедительно было опровергнуто Ю. М. Лотманом. Он показал глубокое различие между «Словом» и литературой XVIII в., а также несоответствие «Слова» тем представлениям о древнерусской литературе, которые бытовали в XVIII в. среди представителей разных общественных взглядов и литературных течений.<sup>35</sup> Его статья, пишет Лихачев, дала в этом отношении огромный материал, делающий совершенно невозможным перенос «Слова» в XVIII в. Ученый не может не считаться с этим материалом. Просто не замечать его теперь уже нельзя. Кроме того, Лихачев отмечает, что если бы «Слово» принадлежало XVIII в., оно не могло бы обладать такой «способностью» оказываться все более и более объясненным материалом XII в. Каждый памятник раскрывается только в связи с реалиями своей эпохи. XVIII век еще не объяснил ни одного из так называемых темных мест «Слова».

Завершает Д. С. Лихачев свою статью так: «Есть ли основания беспокоиться, что „Слово“ может исчезнуть с горизонта русской культуры? Нет, никаких беспокойств за „Слово“ быть не может. „Слово“ — памятник словесного искусства, и в том-то его отличие от произведений архитектуры или живописи, что его невозможно сжечь, как было сожжено одно из семи чудес света — храм Артемиды Эфесской...

„Слово“ останется всегда, сомнения же возникали и проходили».

---

<sup>34</sup> Лихачев Д. С. Когда было написано «Слово о полку Игореве»? С. 148.

<sup>35</sup> Лотман Ю. М. «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII—начала XIX в. // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 330—405.

---

С. О. ШМИДТ

## Д. С. Лихачев в культуре Москвы

Дмитрий Сергеевич — петербуржец по рождению, воспитанию, манере поведения, пожалуй даже, по своему мировидению. Он преданно любил родной город и старался воспитать любовь и уважение к Петербургу у молодых поколений, много говорил и писал об этом, оставил воспоминания о Петербурге. Именно Д. С. Лихачева по праву первым удостоили высокого звания «Почетный гражданин Петербурга». Он досконально знал Петербург и его окрестности, историю их изучения, заинтересованно следил за всем новым в петербурговедении. Я мог убеждаться в этом и в самое недавнее время как председатель жюри по присуждению анциферовских премий за труды по петербурговедению.

Но Д. С. Лихачев хорошо знаком был и с прошлым и настоящим Москвы и много сделал для изучения ее истории, сохранения ее памятников культуры, утверждения роли Москвы в современном развитии культуры России и мира. Поэтому допустимы размышления и на темы «Д. С. Лихачев о культуре Москвы», «Москва в творческой биографии ученого» и «Д. С. Лихачев в культуре Москвы».

Московская проблематика ясно прослеживается при ознакомлении со списком печатных трудов академика Д. С. Лихачева, начиная с опубликованного еще в 1930—1940-е гг. о русских летописях и культуре Руси XIV—XVI вв. Д. С. Лихачев автор — трудов (и книг, и статей) о литературе и искусстве, об общественном самосознании Московской Руси. Он инициатор, руководитель, а зачастую и непосредственный исполнитель академического типа публикаций произведений «московской литературы», осуществленных Сектором (Отделом) древнерусской литературы Пушкинского Дома и для серийного издания «Литературные памятники» (там и фрагменты впервые вводимых в собственно литературный обиход статейных списков послов московского государя в книге 1954 г. «Путешествия русских послов XVI—XVII вв.»). Наблюдения над литературными произведениями московского происхождения и бытования в основе многих соображений в книгах «Текстология» и «Человек в литературе Древней Руси», в исследованиях о «Предвозрождении» в России, об особенностях русского «барокко», о «смеховом мире» Древней Руси. Темой специальных статей и научных докладов были творчество Андрея Рублева, миниатюры московских лицевых рукописей, градостроительная символика Успенского собора

Московского Кремля, подвиг первопечатника Ивана Федорова. Д. С. Лихачев писал и о восприятии в Москве культурного наследия предшествовавшего времени (культуры Киевской Руси, Великого Новгорода, Владимиро-Суздальской Руси), и о значении созданного в Москве или воспринятого в московской общественной среде (как у Аввакума) для формирования общероссийских культурных традиций. Его вступительные слова предваряют «Изборник» — сборник произведений литературы Древней Руси в библиотеке «Всемирная литература» (статья «Первые семьсот лет русской литературы») и книги многотомника «Памятники литературы Древней Руси» — там много ценного и о московской литературе. Д. С. Лихачев откликнулся рецензиями на книги по истории Москвы допетровского времени и об источниках изучения ее (о первом томе академической многотомной «Истории Москвы», монографии Л. В. Черепнина об архивах XIV—XVI вв.), редактировал книги такой тематики, даже написал краткий исторический очерк «Московский Кремль» в книгу для чтения «Юному художнику». В его трудах — и исследовательские, и популярно-запоминающиеся емкие характеристики литературы, искусства, общественного сознания Московской Руси.

Но Д. С. Лихачев писал и о творивших в Москве классиках литературы XVIII—XX столетий — от Карамзина и Пушкина до Андрея Белого, Есенина, Пастернака, о московских издателях Сабашниковых, о художниках молодых поколений Алексее Шмаринове, Наде Рушевой и, конечно же, о московских ученых в среде своих современников — и не только о старших (о Н. К. Гудзии, Н. И. Конраде) и сверстниках, но и о более молодых.

Понятно, что развитие гуманитарных наук в Москве и вообще распространение гуманитарных знаний стимулировалось и написанным Д. С. Лихачевым (или по его почину, под его руководством), и проходившими с его участием научными конференциями. В Археографической комиссии (мною возглавляемой с конца 1960-х гг.) это явственно ощущалось, и мне не раз приходилось писать об этом, причем и в статьях о Д. С. Лихачеве (в связи с его юбилеями в 1976, 1986, 1996 гг.<sup>1</sup>), и в обзорно-обобщающих статьях о деятельности Археографической комиссии, тем более что Археографическая комиссия обязана академику Лихачеву и в организационном плане: именно после его доклада на заседании Президиума Академии наук Комиссии существенно увеличили штат сотрудников, обеспечив возможность организации серьезной целенаправленной работы по подготовке всеми хранилищами страны под ее руководством Сводных каталогов и древних славяно-русских рукописных книг (первый том его издан в 1984 г., второй — в печати), и личных фондов отечественных историков (первый том об историках XVIII в. выходит в свет). Научные доклады академика в Москве объединяли интересы филологов и историков, искусствоведов и книговедов — знатоков и рукописной, и печатной книги, сотрудников музеев, архивов, библиотек.

---

<sup>1</sup> Литература об этом указана в статье: Шмидт С. О. Дмитрий Сергеевич Лихачев и Археографическая комиссия (К 90-летию со дня рождения ученого) // АЕ за 1996 г. М., 1998. С. 214—216.

Академик Д. С. Лихачев обеспечил возможность регулярного издания созданного по его почину ежегодника «Памятники культуры. Новые открытия», материалы для которого собирались и редактировались в Москве. В Москве регулярно собиралась и редколлегия возглавляемого им (после кончины академика Н. И. Конрада) серийного издания «Литературные памятники». Совместная эта работа обогащала москвичей сближением с ленинградцами (петербуржцами). В Москве в декабре 1991 г. в Колонном зале бывшего Дворянского собрания отмечали юбилей Н. М. Карамзина. Дмитрий Сергеевич был председателем юбилейного комитета (при заместителях москвичах), открыл заседание вступительным словом,<sup>2</sup> а еще прежде добился согласия на репринтное переиздание «Истории государства Российского» (по наиболее совершенному с указателями изданию 1840-х гг.).

Д. С. Лихачев — постоянный участник коллективных трудов, готовившихся и издававшихся в Москве, автор статей в московских периодических и продолжающихся изданиях, в сборниках, посвященных московским ученым — и филологам, и историкам. В Москве издавали и книги самого ученого, и сборники статей в его честь, к его юбилейным датам (прежде всего усилиями Научного совета Академии наук «История мировой культуры» и его неутомимого ученого секретаря Татьяны Борисовны Князевской) — последний, изданный к 90-летию, имеет показательное название «Русское подвижничество».<sup>3</sup> Научной конференцией в Московском Доме ученых отмечали юбилей Д. С. Лихачева, и Тенгиз Абуладзе счел возможным именно там ознакомить широкую аудиторию ученых гуманитариев со своим фильмом «Покаяние».

Д. С. Лихачев заметно содействовал организации Музея древнерусского искусства имени Андрея Рублева и выступал совместно с московскими искусствоведами и историками (недавно это прослежено в статьях Д. М. Абрамова об организации и становлении музея в двух выпусках «Вестника архивиста» за 2000 г.), много сделал для сохранения в Москве и в Подмоскovie памяти о писателях XIX—XX вв. Без его энергичной поддержки не возник бы культурный центр «Дом-музей Марины Цветаевой».

Важной и научно перспективной была возможность участия москвичей в конференциях и заседаниях в Пушкинском Доме, в совместных с Археографической комиссией конференциях на базе Отдела рукописей Библиотеки Академии наук. В Пушкинском Доме благосклонно встречали и моих дипломников, впервые выступавших перед «академической» аудиторией (М. А. Робинсона и С. В. Чиркова на конференции памяти академика А. А. Шахматова в 1970 г.). В Пушкинском же Доме в 1996 г. на заседании памяти их однокурсника, тоже моего дипломника и аспиранта, ставшего уже доктором наук, Александра Александровича Амосова печаль объединила, при участии Дмитрия Сергеевича, петербуржцев, москвичей, сибиряков.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> См. Венок Карамзину М., 1992 (вступительное слово Д. С. Лихачева на с. 9—10)

<sup>3</sup> Русское подвижничество / Сост. Т. Б. Князевская М., 1996

<sup>4</sup> См. АЕ за 1996 г. М., 1998 С. 229—258

Постоянным и благотворным стало общение москвичей с Д. С. Лихачевым и Зинаидой Александровной в периоды его пребывания в академическом санатории «Узкое». Там он, конечно, и неустанно работал, и находил в тогда еще очень богатой библиотеке Узкого материалы для своих книг широкого тематического и хронологического диапазона «Поэзия садов» и «Русское искусство от древности до авангарда».

Вероятно, постепенно удастся собрать наблюдения Д. С. Лихачева об «интеллектуальной топографии» Москвы (как он сам это сделал применительно к Петербургу).<sup>5</sup> Они выявляются и в напечатанном им и могут быть в его письмах, дарственных надписях на книгах, в беседах для телезрителей и радиослушателей. Одно такое его соображение из письма, мне адресованного, вошло уже в москвоведческую литературу.<sup>6</sup> В период, когда Д. С. Лихачев возглавлял Фонд культуры, он останавливался обычно в гостинице, носящей ныне название «Арбат», в Плотниковом переулке. Гостиница построена для руководителей зарубежных компартий — туда было трудно проникнуть, и телефонист коммутатора соединял с обитателем гостиницы только после его согласия. Поскольку академика, достигшего столь высокого влияния, стали одолевать просители, ему выбрали именно такую гостиницу. Мы в эти дни нередко гуляли по переулкам Приарбатья. Тогда еще сохранялся в какой-то мере «мир Пречистенки и Арбата» Бориса Пастернака, и понятным казалось замечание Бунина: «В старых переулках за Арбатом совсем особый город...». Дмитрий Сергеевич, гостиница которого была расположена между местностями, где находились прежде квартиры Бердяева и Гершензона, а через дом ранее был особняк, где скончался старший сын Пушкина, как бы пытался уловить аромат этого заповедника русской литературы (тут жили и сами авторы, и тут они поселяли своих героев — от «Детства» и «Войны и мира» Л. Толстого и «Былого и дум» А. И. Герцена до произведений Б. Зайцева и Осоргина). И когда я прислал ему первый номер газеты «На Арбате» (сейчас она имеет название «Арбатские вести»), сразу же в письме от 30 марта 1995 г. пришел отклик: «...очень тронула и газета „На Арбате“ — в Петербурге любят Невский, гордятся им, но без той нежности, которую всегда ощущаешь у москвичей по отношению к Арбату. Невский слишком официален...». Его притягивали и москвичи, как бы излучавшие это «арбатство». На книге «Поэзия садов» в доме Булата Окуджавы в Переделкине надпись очарованного встречей и знакомством в Стокгольме (куда их обоих — и только их как воплощение российской интеллигенции — пригласил Нобелевский комитет): «...самому замечательному, самому любимому, самому благородному, на добрую память о незабываемой встрече в Стокгольме...».

В московской телестудии Останкино состоялась первая столь длительная встреча (беседа с ответами на вопросы) с телезрителями всей страны. Но особенно действенной стала роль Д. С. Лихачева в развитии культуры и общест-

<sup>5</sup> Лихачев Д. С. Литература—реальность—литература (статья «Заметки к интеллектуальной топографии Петербурга первой четверти XX века (по воспоминаниям)») // Лихачев Д. С. Избр. работы Л, 1981 Т 3 С 347—353

<sup>6</sup> Арбатский архив Историко-краеведческий альманах М, 1997 Вып 1 С 6

венного сознания современной Москвы, когда он был повсеместно признан как выдающийся и влиятельный общественный деятель, т. е. с середины 1980-х гг. Дмитрий Сергеевич казался воплощением и подлинной интеллигентности, и достойного поведения публичного политика — мудрого, без поспешности и склонности к внешне эффектным фразам и поступкам, доброжелательного и в помыслах, и в практической деятельности.

Уже приходилось писать и говорить о том, что это было полезно, даже необходимо для деятельной натуры Дмитрия Сергеевича. Сознание востребованности, тем более широкой общественностью, в пожилые годы особенно важно. И Д. С. Лихачев до последних дней своих оставался старейшиной нашей культуры — и не только символом ее корневых нравственных устоев («нравственной вершиной», если пользоваться словоупотреблением самого Лихачева)<sup>7</sup> и освоения богатств творческого наследия, но и активным строителем современной культуры, формирующей сегодняшнее общественное сознание.

В этом отношении показателен широко и официально отмечавшийся юбилей Пушкина в 1999 г., когда состоялось едва ли не последнее публичное выступление Дмитрия Сергеевича. При обсуждении программы торжеств в связи с пушкинской годовщиной члены Государственной комиссии по подготовке и проведению празднования 200-летия со дня рождения А. С. Пушкина были единодушны в том, что Слово о Пушкине должен сказать только Д. С. Лихачев (сам он из-за нездоровья не принимал участия в наших заседаниях). Составить сценарий торжественного заседания в Большом театре поручили Московскому оргкомитету по подготовке и проведению 200-летнего юбилея Пушкина. Я был членом этого комитета и направил записку председателю его В. П. Шанцеву — первому заместителю Премьера Правительства Москвы с предложением упрощить Дмитрия Сергеевича произнести Слово о Пушкине перед кинокамерой, чтобы, если он окажется не в состоянии выступить в Москве 5 июня 1999 г., все равно именно его слово прозвучало бы в этот вечер. Так и случилось: в день официального торжества вечером сцена Большого театра оставалась пустой (без обычного стола для президиума заседаний) и во всю ширину ее до потолка огромное цветное изображение Дмитрия Сергеевича — он обращался и к присутствующим, и ко всем телезрителям. Других выступлений не было: остальное время отвели для концерта.

Как руководитель и вдохновитель деятельности Фонда культуры Д. С. Лихачев стремился к тому, чтобы в Президиум Фонда вошли видные деятели культуры всей страны, и Москва стала средоточием их взаимодействия, и особенно тех, кто был связан с корневыми культурными гнездами России. Заседания Президиума и образованных при нем Комиссий много способствовали и началу и закреплению нашего знакомства, расширению возможностей в сферах нашей основной деятельности, в частности оказались важными и для развития краеведения.

Благодаря личному обаянию Д. С. Лихачева и ореолу его имени, а также, конечно, и поддержке его начинаний первой дамой страны, активно участво-

---

<sup>7</sup> Лихачев Д. С. Письма о добром. Пенза, 1996. С. 99.

вавшей в работе Фонда культуры, в Фонд стали поступать ценные дары — прежде всего из зарубежья, была создана Библиотека российского зарубежья, которая по инициативе руководителя Фонда, поддержанной всеми членами его Президиума, находится ныне в Доме-музее Марины Цветаевой. О том, какое большое значение для россиян имело возвращение им культуры российской диаспоры, писали и говорили не раз.

Меньше отмечали то, что личная деятельность и манера поведения Д. С. Лихачева в общении с самыми высокопоставленными лицами в государстве была тоже значительным фактом перестройки общественного сознания и общественной практики. Это напоминает о значении деятельности Карамзина в петербургский период его жизни и об оценке такого достойного поведения Жуковским, Пушкиным, Гоголем. Утвердившееся в сознании особое положение Д. С. Лихачева помогало и возрождению представлений о великой культуре Ленинграда-Петербурга не только в прошлом, но и в настоящем, а позднее и восприятию естественности восхождения на олимп политической жизни лиц, взращенных в лоне ленинградской общественной жизни.

Личный вклад академика Д. С. Лихачева в развитие культуры Москвы очень весом. И, думается, не только преклонение перед жизненным подвигом Дмитрия Сергеевича, но и признательность за все, сделанное им для Москвы и москвичей, побудили мэра Москвы Ю. М. Лужкова приехать в день панихиды в Петербург и выступить у гроба.

О кончине Д. С. Лихачева писали едва ли не все московские (центральные и городские) периодические издания. Девятиднев был отмечен статьей в газете «Вечерняя Москва» — «Наш великий современник», теле- и радиопередачами, 28 ноября 1999 г. был Вечер памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева в культурном центре «Дом-музей Марины Цветаевой», организованный вместе с Археографической комиссией РАН. Директор Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия при Министерстве культуры РФ сообщил нам тогда о присвоении Институту имени Д. С. Лихачева.

Через год усилиями Надежды Ивановны Катаевой-Лыткиной и ее сотрудников издали книжечку «Вечер памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева» с текстами выступлений: Н. И. Катаевой-Лыткиной, А. И. Музыкантского, С. О. Шмидта, А. В. Петровского, Д. В. Сарабьянова, Н. И. Михайловой, А. Д. Михайлова, А. Л. Гришунина, Ю. В. Веденина, В. П. Нерознака, Р. Н. Клейменовой, Ю. А. Бельчикова, Е. Ц. Чуковской, И. И. Махаева. Пространная информация об этом заседании напечатана в «Археографическом ежегоднике» за 1999 г. Ею начинается раздел «Памяти академика Дмитрия Сергеевича Лихачева», где опубликованы статьи: С. О. Шмидта «Первый год без Дмитрия Сергеевича», В. Н. Топорова «Дмитрий Сергеевич Лихачев в контексте XX века», Д. В. Сарабьянова «Д. С. Лихачев и искусствознание», Н. Н. Покровского «Дмитрий Сергеевич Лихачев и начало сибирской археографии», Е. К. Ромодановской «О Дмитрие Сергеевиче Лихачеве. Воспоминания разных лет», Б. Ф. Егорова «Д. С. Лихачев и „Литературные прамятники“», Дж. Биллингтона «О Дмитрие Сергеевиче Лихачеве».

Затем было заседание в Фонде культуры. Напечатали и мою статью «Роль Фонда культуры определялась союзом Д. С. Лихачева и Р. М. Горбачевой» в сборнике ее памяти.<sup>8</sup>

Через год 28 ноября 2000 г. в Доме-музее Марины Цветаевой снова собрались в память Дмитрия Сергеевича и знакомились с заготовками фильма, отобразившего беседу на даче Дмитрия Сергеевича с московской телеведущей Ларисой Кравцовой и министром Правительства Москвы А. И. Музыкантским.

Дмитрий Сергеевич Лихачев остается в культуре Москвы.

---

<sup>8</sup> Раиса. Памяти Раисы Максимовны Горбачевой: Воспоминания, дневники, интервью, статьи, письма, телеграммы. М., 2000. С. 108—112.

---

А. НАКАДЗАВА

## Д. С. Лихачев и Япония

В этом сообщении я хочу остановиться на том, как читают книги Д. С. в Японии, как его воспринимают японские читатели, и в то же время немного порассуждать о том, как сам Д. С. воспринимал Японию, японскую культуру, какое место занимает «японская тема» в широком ее понимании в трудах Д. С., хотя бы это место было весьма скромное.

В настоящее время японский читатель может познакомиться с четырьмя книгами Д. С. в переводе на японский язык. Впервые, в 1987 г., вышел в свет перевод книги «Поэзия садов». Потом следует издание двух популярных книг: «Заметки о русском» и «Письма о добром и прекрасном». Из научных работ Д. С. в Японии издана книга «Смех в Древней Руси», переводом которой занимались мы с проф. Накамура. Кроме того, на японском языке в научных и популярных журналах и сборниках опубликовано несколько статей и заметок Д. С.

Хотя названные книги вышли в свет в разных издательствах в разное время, выбор книг для перевода в какой-то мере отражает интерес и вкус японских читателей. Например, искусство и традиция сада, садоводство всегда были одной из популярных тем среди широкой публики. А традиционный смеховой мир или старинная «культура смеха» еще живет у нас в повседневном обиходе, и интерес к этой традиции, к ее культурологическому осмыслению стал заметным в Японии в 80-е гг. Наши читатели познакомились с двумя популярными книгами Д. С. во время «перестройки», когда японцы, как никогда больше, беспокоились о судьбе России. Есть и некоторые специалисты-русисты, которые, читая его труды в оригинале, изучают его литературоведение, теорию истории литературы, текстологию. Таким образом, в Японии к творчеству Д. С. проявляют интерес самые разные читательские аудитории, как и в России и в других странах.

Но сейчас я хочу ограничиться лишь рассказом о японском восприятии популярных работ Д. С. по русской культуре, опираясь на мой собственный опыт. На семинарском занятии по русской литературе и культуре, которое я веду в университете, я каждый год даю своим студентам III и IV и курсов читать русский текст из «Заметок о русском», «Писем о добром и прекрасном» или других статей о русской культуре. Студенты с большим интересом изучают, как рус-

ский ученый определяет понятия «воля», «подвиг», «пространство», «природа» и как он осмысливает их культурное значение. Особенно привлекают их рассуждения Д. С. о национальном характере русских, о некоторых его чертах, столь незнакомых японцам.

На семинаре я иногда задаю такой вопрос: «Что вы думаете об этих замечаниях о русской культуре и русском характере? Соответствуют ли они вашим представлениям о России?». Самые типичные ответы на этот вопрос: «То, что написано здесь о русском характере, о представлениях русских о природе, человеке, очень отличается от японского характера, от представлений японцев». И студенты начинают замечать некоторые черты японского характера, которые, в их понимании, сильно отличаются от русского.

Интересно, что, хотя я не прошу их делать сравнения, студенты сами охотно пытаются сравнивать свою культуру с русской и стараются понять особенности русской культуры при сопоставлении со своей собственной. После двух-трех-летней практики я узнал, что во взглядах Д. С. и в его подходе к изучению русской культуры есть что-то особенное, что побуждает наших студентов сравнивать свою и чужую, т. е. русскую, культуру.

Нам известно, что культурологические работы Д. С., как популярные, так и научные, проникнуты одной концептуальной идеей — рассмотреть свою культуру, свои культурные явления во взаимодействии с другими культурами, другими культурными явлениями. В одной статье, посвященной русскому национальному характеру, он излагает свою позицию так: «Русская культура уже по одному тому, что она включает в свой состав культуры десятка других народов и издавна была связана с соседними культурами <...> — культура универсальная и терпимая к культурам других народов». Такое серьезное внимание к другим культурам мы видим и в его трудах по истории древнерусской литературы и культуры. Д. С. ищет элементы чужой культуры не только в других культурах, но и в рамках собственной русской культуры: древнерусских — в современной культуре, народных — в книжной культуре. Для него многонациональное начало русской культуры, соприкосновение с чужими культурами и взаимодействие с ними в историческом процессе должно считаться важнейшими факторами формирования и развития национальной культуры.

Я думаю, что наши студенты, когда они читают тексты Д. С., сознательно или бессознательно осваивают такой подход. На семинаре в основном речь идет о констатировании отличительных и противоположных черт русской и японской культур, но иногда некоторые студенты идут дальше простых наблюдений, начинают раздумывать о сходных чертах. Например, ссылаясь на замечания Д. С., они ищут в японской культуре понятия и явления, эквивалентные русскому «смирению», «терпимости» и даже «юрродству».

Кажется, что чем четче разнятся характеры двух культур, тем больше интерес студентов к их сравнению и осмыслению. В этом отношении японские студенты, может быть, находятся в благоприятном положении для углубленного понимания русской культуры.

В связи с этим мне также представляется чрезвычайно интересным прочитать размышления Д. С. о Японии, о японской культуре. Осенью 1993 г. Д. С. приехал в Японию для участия в международной конференции, посетил разные города. Сразу после этого он опубликовал свои впечатления о Японии в японском научно-популярном журнале «Гермес» в 1994 г.

Хочу познакомить Вас с некоторыми его впечатлениями, так как здесь Д. С. наглядно применяет тот самый подход, который я уже проиллюстрировал на примере наших студентов. В его заметках мы читаем такие слова: «Японец слушает советов природы, помогает природе в ее неустанной работе — растить, живить, целить, порождать жизнь и красоту». Потом следуют замечания: «Мы (т. е. русские) привыкли к огромным пространствам и воспринимаем природу и землю, как волю и свободу». Ссылаясь на то, что сам писал в своей книге «Заметки о русском» о стремлении русских расселиться на возможно большем пространстве, Д. С. говорит, что «у японцев совсем другое стремление: собраться вместе, освоить каждый кусок земли — не покорять природу, а как бы дружить с ней, учиться у нее, подражать ей в лучшем».

Характерно, что большую часть его статьи составляет сравнение японской культуры с русской. Действительно, он с увлечением сравнивает. Он говорит о различиях в традиции «космического сознания» той и другой культур: «Стремление увидеть космос в малом свойственно японцам. Стремление охватить собою весь мир свойственно русским».

Понятно, что его увлечение сравнением связано с тем, что Д. С. видит перед собой прямо противоположный русскому тип культуры, и это позволяет ему наиболее глубоко задуматься не только о японской культуре, но и о своей русской культуре.

Его размышление о двух культурах не ограничивается простым противопоставлением. Здесь Д. С. тоже ищет их сходство. Он говорит: «Но вместе с тем в чем-то сходная, ибо обе тенденции стремятся к большой вселенной <...> в обеих этих тенденциях в сущности отражается религиозное восприятие мира». И еще он отмечает, что «японец стремится почитать мир церемониями, ибо церемония близка к богослужению и славословию». Думаю, что хотя в этой фразе речь идет о японцах, Д. С. несомненно имеет в виду общность культурных ценностей обеих культур.

Разумеется, непросто доказать существование сходства этих столь разных культур, определить их в таких сложных стереотипах человеческого поведения, как восприятие мира, но этот вопрос о «религиозном восприятии мира», поставленный Д. С., безусловно принципиален и требует особенного внимания. Думаю, что этот вопрос может служить исходным пунктом для дальнейшего сравнительного изучения двух культур.

Так или иначе, я уверен, что Д. С. будут читать в Японии, и он будет оставаться дорогим сердцу японцев советчиком до тех пор, пока мы, японцы, считаем свою традиционную культуру важной и дорогой.

---

Э. Г. ХИНТИБИДЗЕ

**Дмитрий Сергеевич Лихачев  
и дни древнегрузинской литературы в Пушкинском Доме**

Дорогие коллеги! Разрешите мне от имени ваших грузинских коллег и, в частности, от имени кафедры истории древнегрузинской литературы Тбилисского государственного университета приветствовать тот почин, который имеет место в Санкт-Петербурге, в Пушкинском Доме, — это Лихачевские чтения. Особенный интерес к этому начинанию грузинских филологов, исследователей древнегрузинской литературы, не случаен. Дело в том, что Дмитрию Лихачеву принадлежит огромная заслуга перед грузинской филологией, выражающаяся в определении общих закономерностей научной концепции процесса средневековой христианской литературы и в том числе древнегрузинской, интерес к которой по инициативе Д. С. Лихачева возобновился в 70-х гг. в Санкт-Петербурге и стал новым этапом ее изучения и популяризации.

Общеизвестно, что возрождение грузинской национальной науки в XIX в. тесно было связано с петербургскими научными кругами и, в частности, с Петербургским университетом и Академией наук России. Именно в Петербурге с середины XIX в. началось научное исследование древнегрузинского культурного наследия, во главе которого стояли первый иностранный картвелолог Мари Броссе и грузинские единомышленники ученого. В начале прошлого века начатое дело продолжили Нико Марр, его коллеги и ученики. Именно воспитанная в Петербургском университете группа грузинских ученых во главе с Иванэ Джавахишвили основала Тбилисский университет.

Эту славную традицию восстановил и придал ей новое направление Дмитрий Лихачев посредством проведения объединенных научных конференций Пушкинского Дома и кафедры истории древнегрузинской литературы Тбилисского государственного университета по вопросам грузинской и русской средневековых литератур.

В январе 1976 г. Сектор древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР совместно с кафедрой истории древнегрузинской литературы Тбилисского государственного университета организовал научный симпозиум «Три дня древнегрузинской литературы в Пушкинском Доме». Осенью 1977 г. состоялся ответный симпозиум «Три дня древнерусской литературы в Тбилисском государственном университете». Результатом работы этих сим-

позиумов стал сборник научных статей «Русская и грузинская средневековые литературы» (Л., 1979), изданный Пушкинским Домом совместно с Тбилисским университетом. Продолжением традиции знакомства с научными проблемами в области изучения грузинской и русской средневековых литератур стал симпозиум «Дни древнегрузинской литературы в Пушкинском Доме», состоявшийся в феврале 1986 г. Материалы третьей конференции были изданы в Тбилиси в виде сборника «Грузинская и русская средневековые литературы» (Тбилиси, 1992). Это произошло тогда, когда бывший Советский Союз распался, а научное сотрудничество и дружба в какой-то мере были преданы забвению. Именно поэтому столь отзывчиво писал участник наших трех симпозиумов профессор Гелиан Прохоров тогдашнему заведующему кафедрой истории древнегрузинской литературы ТГУ и главному редактору последнего сборника профессору Левану Менабде: «Замечательно и то, что Вы издали ее в тот момент, когда политики ваши и наши не могут найти общего языка. Этот сборник, если бы они взяли его в руки, я думаю, мог бы им в этом помочь».

Инициатором и участником всех трех конференций был академик Дмитрий Лихачев. Подводя итоги первой конференции 1976 г., он отмечал, что этот симпозиум подтвердил высокий уровень филологической науки в Грузии и прослушанные доклады с научной и научно-методической точки зрения дали много значительного специалистам древнерусской литературы. Приезд Дмитрия Лихачева в 1977 г. в Тбилиси на второй симпозиум стал торжеством для грузинских медиевистов. Руководство Тбилисского университета наградило Дмитрия Сергеевича своей высшей наградой — медалью Иванэ Джавахишвили.

Третий симпозиум в 1986 г. в Пушкинском Доме открыл Дмитрий Лихачев, который также подвел итоги докладов, прочитанных за три дня. Во вступительном слове Дмитрий Лихачев говорил: «Совместные конференции, проходящие уже в третий раз, показывают, как важно то общее, что объединяет древнерусскую и древнегрузинскую литературы. Непосредственных грузино-русских литературных связей не так уж много, но сходство наших средневековых литератур по своему типу гораздо значительнее, чем это может быть объяснено только общей основой».

Именно эта общность между грузинской и русской литературами обусловила то, что положения Дмитрия Лихачева о литературном процессе средних веков стали руководящими для грузинских медиевистов.

Лично я в моем новом подходе к мировоззрению Руставели, критикуя теорию так называемого Восточного Ренессанса и отнесения к последнему Руставели, основывался на следующем положении Дмитрия Лихачева: «Восточное славянство, вступив на общий путь развития человечества в X и XI вв., завязав тесные связи с европейской литературой и не прерывая этих связей даже в самые тяжелые годы татаро-монгольского ига, неизбежно должно было вместе с Византией и южным славянством прийти к Предвозрождению».

Моя концепция о мировоззрении Руставели сводится к тому, что творчество Руставели принадлежит не к культуре эпохи Ренессанса, а средневековья, точнее — позднего средневековья. Мировоззренческая проблематика Руставели есть проблематика прогрессивного христианского мышления позднего средне-

вековья, которое в дальнейшем в Европе переросло в ренессансное мышление. Ренессансный элемент, проявляющийся в мировоззрении Руставели, родствен мышлению такого типа, которое имело место именно в Европе XIII—XV вв. Здесь же хочу с удовлетворением отметить, что именно эту новую концепцию по поводу мировоззрения Руставели поддержал Дмитрий Лихачев, и произошло это в Пушкинском Доме во время Дней древнегрузинской литературы в 1986 г. в прениях по моему докладу.

Мы, русские и грузинские исследователи средневековой литературы, должны продолжать начатое Дмитрием Лихачевым тесное сотрудничество, и сегодняшней день, Лихачевские чтения, — хорошее начало для исполнения нашего долга.

---

---

А. А. АЛЕКСЕЕВ

## Перспективы текстологии: от реконструкции архетипа к истории текста

Для текстологической школы Д. С. Лихачева характерны следующие принципиальные требования к исследованию: исчерпанность источников, их тщательное археографическое обследование, признание приоритета истории текста. Сам Д. С. недвусмысленно отмечал, что издание текста не есть единственная и конечная цель текстологии, ее цель — история текста.<sup>1</sup> Тем самым эта школа оказалась как будто бы равнодушна к принципам классической текстологии, которая представляет собою набор правил для издателя рукописного текста.<sup>2</sup> Вследствие этого она нередко подвергается упрекам и прежде всего за отказ от реконструкции архетипа. Так, М. Ф. Мурьянов неоднократно указывал в качестве положительного примера отечественным славистам на практику издания византийских текстов в нормализованном виде без орфографических особенностей, свойственных византийским копиистам,<sup>3</sup> проф. О. Кронштайнер полагает, что отсутствие навыков школьного чтения классических авторов в реконструированном виде пагубно сказывается на эдиционной практике российских славистов, которые с излишним усердием передают случайные орфографические особенности списков и больше внимания посвящают приведению разночтений, чем их взвешиванию и эмендации текста,<sup>4</sup> проф. Ричард Поп считает, что контаминированная текстологическая традиция не может быть распутана, потому природа самого материала вынуждает исследователя

---

<sup>1</sup> Соответствующие замечания разбросаны по многим страницам «Текстологии» Д. С. Лихачева, см., в частности, с 48—49 (2-е изд., 1983)

<sup>2</sup> Этому вопросу посвящено около одной десятой объема книги

<sup>3</sup> Мурьянов М. Ф. О минее Дубровского // ВЯ 1981 № 1 С 121—122 Ср также Virk-fellner S. Slavistische Editionstechnik // Wiener slavistisches Jahrbuch 1978 Bd 24 S 22

<sup>4</sup> Kronsteiner O. Handschriften-Fetischismus oder kritische Ausgaben? // Die slavischen Sprachen 1993 Bd 34 S 47—65 М. Ф. Мурьянов и О. Кронштайнер согласны в том, что славистика должна отказаться от воспроизведения орфографического разнобоя в рукописях и перейти к нормализованной орфографии. Следует учитывать, однако, что диалектные черты славянской речи, как они проявляются в рукописях, важны для установления истории текста и его происхождения. Текст, возникший в XII в. у восточных славян, не может быть представлен в той же орфографической системе, что и текст, возникший в IX в. на славянском юге

прибегать к процедуре эклектической реконструкции, между тем слависты этого не делают, несмотря на то что основная масса текстов обладает как раз контаминированной традицией.<sup>5</sup>

Действительно, реконструкция очень редко применяется в нашей издательской практике. Опыты такого рода легко перечислить. Это две реконструкции летописи — А. А. Шахматова<sup>6</sup> и Д. С. Лихачева,<sup>7</sup> «Слова о полку Игореве» Д. С. Лихачева и Р. О. Якобсона<sup>8</sup> и «Задонщины» Л. А. Дмитриева<sup>9</sup> (как видно из этого перечня, Д. С. Лихачеву вовсе не чужда была практика реконструированных изданий). С другой стороны, нельзя не признать, что интерес к истории текста нередко приводит издателей к фиксации совершенно ничтожных разночтений в критическом аппарате, таких как чередование ять/е, жд/ж, которые загромождают издания малосодержательной информацией, относящейся исключительно к истории орфографической нормы или, в лучшем случае, к истории языка, и должны занимать свое место в археографическом и лингвистическом описании источников.

Но реконструкция является неперенным условием всякого филологического анализа текста. Когда мы говорим о содержании и стиле средневекового произведения, об особенностях перевода, мы оперируем с реконструированным текстом, отвлекаясь от его конкретных манифестаций в отдельных списках. Правда, филологическая реконструкция, необходимая в этом случае, может охватывать лишь отдельные пассажи и компоненты текста, ее масштаб может быть скромным, а обоснование каждой текстологической гипотезы носить развернутый характер, каковой возможности обычно лишен издатель.

Итак, я бы хотел остановиться на вопросе о соотношении реконструкции текста и его истории в исследовании рукописного произведения: в какой мере эти два пути текстологического анализа ведут к одной и той же цели, в какой мере они расходятся между собой?

Гуманисты, явившись первыми издателями библейских текстов и литературных произведений античности, действовали точно так же, как их непосредственные предшественники, занятые размножением текста рукописным копированием. Цель была та же самая: никоим образом не научное издание текста, но

---

<sup>5</sup> Поп Р. Некоторые мысли по поводу издания средневековых славянских текстов // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 50 С 242—251

<sup>6</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет Т I Вводная часть Текст Примечания Пг, 1916

<sup>7</sup> Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева М., Л., 1950, 2-е изд. СПб, 1996. Здесь ограниченной реконструкции подверглись лингвостилистические элементы

<sup>8</sup> Имеется в виду «нормализованный» текст «Слова», послуживший основой лексикографической работы в словарях Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова М., Л., 1965—1984 Вып. 1—6. Št ev s k á T Glossary of the Igor' Tale The Hague, 1966. В первом словаре нормализация выполнена Д. С. Лихачевым, во втором — Р. О. Якобсоном

<sup>9</sup> Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подготовили Л. А. Дмитриев и О. П. Лихачева Л., 1982 (Серия «Лит. памятники») Л. А. Дмитриев дает текст «Задонщины» по шести спискам с реконструкцией их общего протографа (см. комментарий на с. 370—371)

изготовление корректной его формы, освобожденной от ошибок переписчиков. Как и при рукописном копировании, источников могло быть несколько, чтобы через их взаимную сверку приготовить «правильный» текст. На славянском материале это хорошо изучено на истории подготовки к изданию Острожской Библии и результатах этой работы. Иван Федоров и его сотрудники не помышляли о том, чтобы издать Кирилло-Мефодиевский перевод или реконструировать текст той Библии, которая якобы была переведена на Руси при князе Владимире Великом и копия которой пришла в Острог из Москвы.<sup>10</sup> Они провели сверку славянского материала с греческим и латинским и кое-что исправили основательно, кое-что — слегка, руководствуясь не всегда сегодня понятными соображениями. При издании античных авторов, сочинения которых представлены единичными списками, какой бы то ни было оценки рукописных источников не производилось. Конечно, было всегда желательно найти еще один список того или иного произведения, чтобы проверить, как там читается то или иное место. Однако работа по выявлению рукописной традиции в полном объеме не могла ставиться всерьез при отсутствии описаний рукописных собраний, которые и сами только начинали создаваться. Итак, господствовавший тогда издательский метод мы называем конъектуральной критикой текста.

В XVIII в. после появления изданий греческого новозаветного текста Иоганна Бенгеля (1734), Иоганна Ветштейна (1751—1752) и Иоганна Гризбах (1775—1777), в аппарат которых вошло несколько сот источников, стал ясен объем вариантности рукописного текста; тогда только проблема реконструкции архетипа стала восприниматься как научная задача. Именно И. Гризбах составил наиболее полный перечень текстологических правил выбора лучшего чтения, которые опирались уже не только на смысл данного места, но и на авторитет рукописного источника. Для этого ему пришлось вслед за Иоганном Землером прибегнуть к теории локальных типов новозаветного текста — александрийского, западного и византийского — с установлением авторитетности каждого из них. С тех пор текстологическая практика идет двумя путями: 1) через оценку данного места по совокупности рукописных свидетельств тем или иным образом выбирается лучшее чтение для включения его в текст либо 2) через оценку совокупности источников предпочтение отдается чтениям того источника, который признан лучшим. Первый путь критики текста называется эклектической реконструкцией. При эклектической реконструкции издатель действует так же, как средневековый редактор, хотя набор формальных приемов анализа, которыми он пользуется, гораздо шире. В результате возникает новая копия текста, которая не совпадает ни с одним из рукописных источников и которая, являясь обобщением рукописного материала, содержит больше первичных элементов текста, чем каждый рукописный источник в отдельности. Этим собственно полагается предел возможностей такого рода реконструкции. Чтобы повысить ее результат, необходимо ввести дополнительный критерий авторитетности источников, а это значит построить генеалогическую стемму

---

<sup>10</sup> См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 204—216.

отношений между источниками; лучшим из них признается тот, который может быть признан самым достоверным свидетелем архетипа или оригинального текста.<sup>11</sup> Этим путем снимается противопоставление двух основных методов исследования. В нашей практике под текстологическим исследованием понимается прежде всего именно генеалогическая оценка источников. В случае издания текста лучший список принимается основным и его текст подвергается определенным конъектурам для устранения, например, явных ошибок. Генеалогическое исследование списков сталкивается с двумя ограничениями: 1) нет и не может быть никакой гарантии, что все без исключения чтения лучшего источника являются архетипическими; 2) в случае контаминированной традиции сама стемма, как правило, не может быть установлена, т. е. выявление лучшего источника затруднено или невозможно.

Текстологическая практика старой русской филологии небогата достижениями. В эпоху бурного освоения средневекового рукописного наследия во второй половине XIX и начале XX в. господствовало издание отдельных списков, в числе которых образцовыми, безусловно, являлись издания И. В. Ягича.<sup>12</sup> Критический аппарат в ту эпоху, как правило, характеризовался непоследовательностью проведения выбранных приемов, неточностью. Довольно хорошим аппаратом снабжено издание Коломенской Палеи 1406 г., приготовленное учениками Н. С. Тихонравова в подарок учителю;<sup>13</sup> по-видимому, лучший аппарат находится в издании книги Бытия А. В. Михайлова, в котором приведены все источники текста и все разночтения из них с предельной аккуратностью.<sup>14</sup> Текстологические схемы, предложенные в ту эпоху для отдельных произведений, как правило, были неверны. Объемное, по 112 спискам, издание Евангелия от Марка А. Г. Воскресенского предложило не более того, что сказал в начале XIX в. Иосиф Добровский, потому не решило вопроса происхождения и истории евангельского текста, да к тому же внесло в эту историю такую аберрацию, как мысль о русском происхождении полного апракоса.<sup>15</sup> Исследование и издание И. Е. Евсева книги Даниила<sup>16</sup> объединило в одной редакции два разных перевода.<sup>17</sup> До нашего времени от той эпохи сохранила свое значение,

<sup>11</sup> Есть смысл различать два эти понятия, имея в виду, что архетипическая рукопись, к которой восходят все остальные, может не совпадать с авторской копией.

<sup>12</sup> Однако и они не свободны от ошибок. Так, в его издании Зографского евангелия (СПб., 1879) ст. Ин 6.17 читается и *въ галии*. *ѣдѣхъ на онь полъ морѣ*. Слово *галии* вошло в лексикологические исследования и словари; лишь много позже Лешек Мошинский отметил, что в рукописи действительности стоит *ладии*, как и во всех других списках Евангелия. См.: *Moszyński L. Ze studiów nad rękopisem Kodeksu Zografskiego*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961. S. 6.

<sup>13</sup> Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. М., 1892.

<sup>14</sup> Михайлов А. В. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1900—1908. Вып. 1—4.

<sup>15</sup> Воскресенский Г. А. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций. М., 1894. См. критику: Сперанский М. Н. Рецензия на труды Г. А. Воскресенского // Отчет о 39-м присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1896.

<sup>16</sup> Евсев И. Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.

<sup>17</sup> См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. С. 160.

с определенными поправками и оговорками, лишь текстологическая теория летописи А. А. Шахматова.<sup>18</sup>

Выдвигая положение о приоритете истории текста в текстологическом исследовании, Д. С. Лихачев ориентировался именно на опыт А. А. Шахматова, которому удалось показать историю редактирования летописи и выявить метод редакторской работы летописца. Научный результат этой части труда Шахматова получил большее признание, чем предложенная им реконструкция архетипа. Становилось ясно, что движение рукописного текста и есть история литературы. Задуманный перед началом войны под руководством В. П. Адриановой-Перетц большой коллективный труд по истории литературы Древней Руси ставил принципиальной задачей описание литературы по рукописным источникам, т. е. введение в поле зрения историка не обобщенных текстов, а их конкретных и изменчивых форм. Идея литературы как процесса была главной для отечественного литературоведения 20-х гг. и крайне характерной для формализма; к тому же неофилология, как правило, имеет возможность обращаться к авторским рукописям, ее интерес поэтому сосредоточен на двух моментах: истории создания авторского текста и истории его переработок при последующих публикациях. Д. С. Лихачев был не один, когда вносил в изучение древнерусской литературы приемы и концепции, выработанные в русле неофилологии, рядом с ним и несколько впереди его были В. П. Адрианова-Перетц, Н. К. Гудзий, И. П. Еремин. На материале древнерусских источников стали разрабатываться вопросы стилистики, проблемы жанра, столь характерные для неофилологии. Фактически новая литературоведческая наука о древнерусской литературе, сложившаяся накануне войны, оказалась в заметном разрыве со старой школой. И, как показывают дальнейшие события, текстологическое исследование стало наиболее привлекательной областью приложения научных сил и принесло наиболее заметные результаты. Серия монографических исследований Отдела древнерусской литературы, публиковавшаяся в 50-е и 60-е гг., в наибольшей мере характеризует успехи новой школы, наглядно показывая, что найденный метод стал восприниматься как основной путь исследования древнерусской литературы.<sup>19</sup> Практические эдиционные задачи потеряли свою привлекательность, их выполнение требовало определенных технических навыков, но уже не казалось высоким творчеством.

Перенесение в ту сферу, где традиционно и, казалось, закономерно господствовали приемы и методы классической филологии, идей и понятий неофилологии значительно усложнило исследовательские задачи; оно, однако, обеспечило высокий авторитет самой науке. Это явление не носит чисто русского характера. Так, по авторитетному свидетельству Курта Троя, XIX в. был веком критики текста, тогда как XX в. стал веком истории текста.<sup>20</sup> Но кажется, что

<sup>18</sup> См.: Творогов О. В. Повесть временных лет // Словарь книжников. Вып. 1. С. 338—341.

<sup>19</sup> См.: Дмитриев Л. А. Некоторые итоги и перспективы издания памятников древнерусской литературы // РЛ. 1988. № 1. С. 220—226.

<sup>20</sup> Треу К. Überlieferungs- und Editionsprobleme der Patristik // Griechische Kodikologie und Textüberlieferung / Hrsg. von D. Harlfinger. Darmstadt, 1980. S. 613 (статья впервые опубликована: Svensk exegetisk årsbok. 1969. Vol. 24).

новаторство Д. С. Лихачева было вызвано логикой научного развития науки о древнерусской литературе, а не заимствовано из внешнего источника.

Восстановление архетипа путем историко-текстологического исследования значительно замедляет и усложняет решение проблемы. Исследователь должен повторить весь исторический путь, пройденный текстом, но повторение идет в обратном порядке, в порядке регресса. Снимая слой за слоем напластования позднейших исторических эпох, историк литературы, подобно археологу, должен выявить элементы первичного слоя и восстановить их взаимосвязь и взаимообусловленность. Необходимым условием является привлечение всех сохранившихся источников текста, потому что полнота картины обеспечивает ее точность. Не следует думать, что контаминированная традиция препятствует построению истории текста. Исследование должно оперировать в этом случае не отдельными рукописями, а группами рукописей, содержащих тождественный текст и, следовательно, генеалогически связанных друг с другом. Наличие периферийных рукописей, содержащих неразложимое сочетание двух разновидностей текста, характерных для двух различных групп, также не должно пугать. Принципиальным является нахождение центра или ядра группы, а не установления ее точного физического состава и четких границ. Центр группы и ее лучший представитель определяются всегда сравнительно надежно путем обычной филологической процедуры. Вопреки скептическим сомнениям Р. Попа, трудности генеалогического исследования не делают его лишним или ненужным.

Однако и эклектическая реконструкция правомерна только тогда, когда опирается на все без исключения источники текста. Фактически реконструкция заменяет нехватку источников, но она не должна рассматриваться как замена исследования рукописей. В свое время именно так появилась реконструкция славянского Четвероевангелия, выполненная И. Вайсом всего на 12 источниках из многих сотен и тысяч.<sup>21</sup> При всех филологических достоинствах работы И. Вайса, которая уже не раз становилась объектом серьезного разбора,<sup>22</sup> невозможно пройти мимо того факта, что значительная часть материала была ему просто неизвестна. Например, в Мф. 5.3 *вѣжнѣ ништѣи доухомъ* у него отсутствует исключительно важный вариант *сѣмѣринѣи доухомъ*, сохраненный Типографским евангелием XII в. (РГАДА, ф. 381, 1). Еще более странной кажется издаваемая сегодня в Зальцбурге «реконструкция Мефодиевского перевода» некоторых ветхозаветных книг, сделанная на основе четырех-пяти источников,<sup>23</sup> тогда как общее количество славянских ветхозаветных списков редко превышает три-четыре десятка и, следовательно, не так велико, чтобы приходи-

<sup>21</sup> Vajs J 1) Evangelium sv Matouše Praha, 1935, 2) Evangelium sv Marka Praha, 1935, 3) Evangelium sv Lukáše Praha, 1936, 4) Evangelium sv Jana Praha, 1936

<sup>22</sup> См., в частности Ногалеk K Evangeliafe a čtveroevangelia Praha, 1954, Hannick C Die Rekonstruktion der altslavischen Evangelien bei Josef Vajs und ihre vermeintlichen griechischen Vorlagen // Interpretation of the Bible Ljubljana, 1998 S 943—958

<sup>23</sup> См. Sippl C Die Methodbibel Handshriftverzeichnis zu Band 1—9 // Die slawischen Sprachen 1997 Bd 54 S 3—97

лось отказываться от полного охвата рукописного материала. Нехватка источников ставит реконструкцию в зависимость от случайных обстоятельств, так что, в частности, процедура восстановления текста Мефодия попадает под влияние Острожской Библии 1581 г.<sup>24</sup> Реконструкция И. Вайса исходила из ложной оценки взаимоотношения древнейших источников текста, что стало очевидно после проведения обширного обследования рукописной традиции Евангелия, охватившего более 1100 рукописей XI—XVI вв.<sup>25</sup>

Совсем недавно появился первый опыт реконструкции двух славянских текстов, выполненный на полном охвате рукописной традиции. Это сделал Вильям Федер в отношении текстов Пролога к евангелию Константина Преславского и Сказания о письменах черноризца Храбра.<sup>26</sup> Для реконструкции первого из них использовано 43 рукописи, для второго — 82, еще 19 неполного состава не привлечены. Невзирая на сравнительную скромность объема обоих памятников, обработка большого рукописного материала потребовала коллективных усилий и применения изощренной компьютерной технологии, что можно только приветствовать. В. Федер очень четко формулирует принципы эклектической реконструкции в двух следующих положениях: 1) все рукописи равны, и ни одна из них не тождественна архетипу; 2) все варианты равны, из них любой может восходить к архетипу. В полном согласии с методом эклектической реконструкции каждый пассаж текста рассматривается в отдельности, и по совокупности историко-филологических соображений принимается решение. Когда приходится выбирать между вариантами *кънигы прѣложи* и *кънигы прѣвѣдѣ*, решение в пользу *прѣложи* принимается на основе историко-лингвистических соображений и никаких возражений вызвать не может. Но вот автор доходит до известного пассажа: *конъстантътинъ философъ, нарицаемъи кърнлъ, тѣ нъи писмена сътворн и кънигы прѣложи, и Мефодии, вратъ его сжтъ во юще живи, иже сжтъ видѣли и*. Последняя фраза нередко признается интерполяцией, не принадлежащей автору,<sup>27</sup> но В. Федер включает ее, однако, в свою реконструкцию без каких-либо пояснений, хотя интерполяция встречается далеко не во всех рукописях. Серьезных доводов в пользу такого решения как будто бы нет, да избранный метод и не дает почвы для какой бы то ни было аргументации. Следовательно, точнее было бы называть конечный результат такого рода процедуры сводным текстом (*summary text*), а не реконструкцией. Этот метод равным образом неэффективен и при столкновении с ошибками, принадлежащими

<sup>24</sup> Это отмечено в работе Thomson F J *The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible* Ljubljana, 1998 P 718

<sup>25</sup> См. Евангелие от Иоанна в славянской традиции СПб. Российское библейское общество, 1998

<sup>26</sup> Veder W *Utrum in alterum arbiturum erat? A Study of the Beginnings of Text Transmission in Church Slavic (The Prologue to the «Gospel Homiliary» by Constantine of Preslav, the Text «On The Script» and the Treatise «On The Letters» by Anonymous Authors)* Bloomington, Indiana, 1999. В пояснение заглавия книги следует сказать, что автор выделяет из «Сказания о письменах» в качестве отдельного произведения небольшой фрагмент «О грамоте»

<sup>27</sup> Ягич И В *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском и русском языке* СПб., 1885—1895 С 311

архетипу. Орфографическая нормализация реконструированных текстов осуществляется на основании грамматики Августа Лескина (1910) и пражского Словаря старославянского языка (1958—1997), поэтому оба южнославянских автора получили ту правильную и одинаковую правописную внешность, какой не могли обладать их сочинения. Лингвистическая, и в частности орфографическая, унификация славянских текстов была выработана лишь в процессе исторического развития письменности, ее существование трудно допустить в X в. Следовательно, и в этом случае перед нами не историческая реконструкция, а условная нормализация. Безусловно, В. Федер прикрасно знаком с проблематикой истории текста и, например, при работе со «Сказанием о письменах» опирается на два серьезных текстологических исследования, выполненных в свое время Куйо Куевым и Альдой Джамбелука-Коссовой,<sup>28</sup> но создается впечатление, что, с его точки зрения, процедура реконструкции является замечательной текстологическим исследованием, а не частью его. Такая позиция кажется сегодня методологическим анахронизмом.

Тот тип издания, который выработался и нашел свои устойчивые формы в русле текстологии Д. С. Лихачева, я бы назвал историческим. Его пафос заключается в строго позитивистском представлении наличного рукописного материала, расположенного в исторической последовательности. Этот тип издания обладает многофункциональным характером: прежде всего он может использоваться для истории литературы, затем — при определенных условиях — для истории языка. Реконструкция сама по себе не вносится в это издание, хотя является одним из важных исследовательских приемов, позволяя формировать известные представления об архетипе и его последующих редакционных изменениях. Однако исторический тип издания не закрыт ни для одного приема, в том числе для эклектической реконструкции. Таким образом, эклектическая реконструкция не может сегодня рассматриваться как альтернатива истории текста, но только как ее дополнение.

---

<sup>28</sup> Куев К. Черноризец Храбър. София, 1967; Джамбелука-Коссова А. Черноризец Храбър. О писменехъ. София, 1980. Интересно, что эти авторы не согласны между собой в оценке названной выше интерполяции.

---

С. С. АВЕРИНЦЕВ

**«Богу ли жить на земле?» (3 Цар. 8: 27):  
присутствие Вездесущего как парадигма  
религиозной культуры**

Ранневизантийское песнопение VI или самого начала VII в., так называемый Акафист Пресвятой Богородице (греч. Ὑμνος Ἀκάθιστος), находит для именованной Матери Божией острую, играющую контрастами формулу: χαῖρε, Θεοῦ ἄχωρήτου ἡῶρα (в церковнославянском переводе — радуйся, Бога невместимаго вмѣстилище). Этот заостренный парадокс, выступающий в этом гимне наряду с другими структурно аналогичными «пуантами», — никоим образом не просто риторическая игра, не декоративная завитушка: через стилистическое заострение здесь сознательно и осмысленно акцентирован парадоксальный тезис изобилующего парадоксами христианского вероучения. Два фундаментальных концепта — с одной стороны, вездесущность Бога, с другой стороны, Его же Вочеловечение, т. е. локализация безграничной вездесущности в тесных пределах Его собственного человеческого тела, а до Его Рождения в пределах еще большей тесноты материнской утробы Девы Марии, — соотнесены друг с другом никоим образом не через взаимное сближение и взаимную гармонизирующую адаптацию, но, напротив, через риторически разработанный, прямо-таки сталкивающий их контраст. Парадокс не смягчен, а всемерно подчеркнут. Вообще говоря, такая стратегия выражения столь же характерна для первозданного вида христианского дискурса, как смягчение контрастов — для нового времени с его стремлением вынуть из христианской Вести ее острие; но не это — моя тема. Что касается византийско-православной гимнографии, там подобное встречается на каждом шагу; примером может служить нижеследующий текст, возникший сейчас же после завершения иконоборческой контрверзы, в IX в.:

«Неописанное Слово Отчее, изъ Тебѣ Богородицеѣ wpisаѣя воплощаемъ, и осквернишисѣя въбразъ въ древнейъ въбразивъ, божественною добротою смѣси: но исповѣдающе спасеніе, дѣломъ и словомъ сіе въбразаемъ». («Неописанное [греч. ἀπερίγραπτος, в геометрическом смысле глагола *описать*] Слово Отца оказалось описанным через Воплощение от Тебя, Богородица, и осквернившийся образ Оно расстворило красотой Божества, возвращая к первоначальному, и мы, исповедая

спасение, вносим его образ в наше дело и слово»: кондак на Неделю Православия.)

Артикулируемый в этих словах контраст идей соотнесен с Вочеловечением Бога, т. е. с таким вероучительным концептом, который сам по себе специфичен для христианства. Однако сюда же входят и другие моменты, которые имеют свое место и в других религиозных системах, не признающих догмата о Вочеловечении или не знающих его. Это можно сказать, например, о ветхозаветном иудаизме. Когда мыслительно разработана тема превосходства Единого и Единственного Бога-Творца по отношению ко всем космическим и сверхкосмическим масштабам, все культовые реалии оказываются в ситуации резкого контраста по отношению к этой радикальнейшей трансцендентности. В этом отношении весьма много дает молитва царя Соломона перед освящением Иерусалимского Храма (3 Цар. 8). В начале этого эпизода, еще до молитвы как таковой, в словах Соломона возникает мотив «обитания», «жилища», «пробывания», локального присутствия Бога (8: 12—13): «Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил Храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе вовеки».

Но тотчас же заявляет о себе и контрастирующий мотив непостижимой вездесущности Бога, и притом так, что тема сакраментально-конкретного присутствия никоим образом не вытесняется, но оказывается в риторически заостренном полярном противополжении другому полюсу (8: 27—29): «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей Храм, который я построил имени Твоему; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже мой; услышь воззвание и молитву, которою раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои отверсты на Храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: „Мое имя будет там“; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем».

Сам по себе мотив такого противополжения может показаться более или менее общечеловеческим: вспомним хотя бы дистанцию между культовой народной религией и религией философов в греко-римском мире. Однако до тех пор, пока народная религия почитает не Бога, но многих богов, пока и религия философов делает предмет своей рефлексии не личного Бога, не Единого, но Единое, то *εν* еще не возникает настоящего контраста, достаточных причин для философского «изумления», для того *θαυμάζεσθαι*, которое рассматривается у Аристотеля как наиболее приличествующее философу состояние (*πάθος*) и которое выражено в вышеприведенном месте Акафиста Пресвятой Богородице. Какой-нибудь из многочисленных богов, которых почитала народная религия, не имел черт подлинной трансцендентности, а лишь некое относительное и ограниченное превосходство над миром смертных, а потому между его сущностью и воздаваемым ему вещественным культом не возникало онтологической дистанции в собственном смысле слова; с другой стороны, «Единое» философов имело слишком мало отношения к каким бы то ни было культовым реалиям. Лишь в контексте библейского монотеизма, лишь в соотнесении с идеей трансцендентного Творца, онтологически отличного от Своего творения, приобретает свою полную силу тот контраст, о котором так красноречиво свиде-

тельствуют вышеприведенные слова царя Соломона. Так обстоит дело во всех трех религиях, которые принято называть «авраамитическими», особенно в иудаизме, а также в религиях, стоящих вне «авраамитического» круга, в той мере, в которой они обнаруживают стремление к монотеизму. Но для христианства все импликации этого мыслительного контраста в уникальной, ни с чем не сравнимой степени обострены благодаря концепту Воплощения и Вочеловечения. Сюда же относится обусловленная все тем же концептом практика Евхаристии, а для православного мира — еще и феномен иконы; затем следует назвать богословскую рефлексию над «пресуществлением» или «преложением» Св. Даров, а для Православия также над «отображением» Первообраза в иконописании, понимаемом как чудо, невозможное само по себе, но ставшее возможным опять-таки благодаря Вочеловечению (ср. выше кондак на Неделю Православия).

Итак, мы наблюдаем во всем пространстве сколько-нибудь последовательного теизма, но особенно в пространстве христианской традиции, две парадигмы религиозного переживания, мышления и действия, которые до самой глубины различны, которые взаимно контрастируют, но и взаимно соотнесены между собой. Их контраст порождает полярное напряжение, лежащие в основе многообразного развития теистических религиозных культур. Знаменитый труд А. Бергсона озаглавлен: «Les deux sources de la morale et de la religion» («Два источника морали и религии»). Мои размышления тоже идут от некоторой бинарной парадигмы, хотя у меня иная пара понятий, чем у Бергсона. Та мировоззренческая антиномия, которая выразилась в заостренных антитезах молитвы Соломона и в вербальных парадоксах обоих византийских гимнов, может быть описана через контрасты безграничности и границы: с одной стороны, всемирно-надмирная ширь, с другой — укромное внутреннее пространство, Святая Святых или даже материнское чрево Богородицы. Это побуждает нас для начала обратиться к пространственным категориям, или, как выразился бы Карл Ясперс, пространственным *шифрам*.

Укромная теснота сакрального необходима постольку, поскольку она одна дает верующему возможность конкретно пережить близость Святыни: недоступное становится осязаемым, надмирное со мною, чувства доверительного уюта, но также и страха Божия крайне обостряются именно ввиду этой близости. Есть серьезные причины ценить стесненность. По новогреческой пословице, чем меньше церковь, тем больше в ней благодати. Евреи времен Иерусалимского Храма верили, что «Шехина» ( ), т. е. то самое Присутствие Бога, понятие которого стоит в центре вышеприведенной молитвы Соломона, помещается и концентрируется в тесном покое Храма, более того, — в точке между крыльями двух статуй Херувимов на крышке Ковчега Завета. Отношение к этому локусу «Присутствия» *mutatis mutandis* было сопоставимо с отношением молящегося католика к выставленной для поклонения Гостии, но в большей степени было окрашено страхом: только один-единственный человек во всем Израиле, первосвященник, имел право единожды в году, в покаянный день Йом-Кипур, войти в Святая Святых, и при этом он должен был приготовиться к смерти (ср. Книг Судей 13: 22: «Верно, мы умрем, ибо видели мы Бога»).

Присутствие Бога, которое в Талмуде описывается как нечто высшее даже в сравнении с «Бат Кол», отголоском голоса Бога (Peshitta Rabba 160a), понималось весьма конкретно; например, книжники спорили о том, была ли Шехина также и во Втором Храме или только в Первом (Там же). Эта священная теснота контрастирует с безбрежностью мысли о Боге. Два полюса, две парадигмы — точка присутствия Шехины и Вездесущность Бога, преодолевающая все границы, Святая Святых и Трансценденция мироздания, близость и ширь. Поучительно видеть, с какой интеллектуальной страстью философы (и философствующие поэты) становятся на сторону той или другой парадигмы. Вспоминаются, например, яростные выпады Н. А. Бердяева, этого философа творчества и свободы, в его рецензии на «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского, философа культа *par excellence*: «Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого».<sup>1</sup>

Неизвестно, думал ли в этом месте Бердяев, неплохой знаток немецкой литературы, о словах Гете; наверное, сознательной мысли не было. Но мы должны задуматься о сходстве обоих пассажей. В своем тексте для кантаты на лютеранский Праздник Реформации Гете полемически противопоставляет космическую ширь тесноте культового пространства (по контексту — католического):

Was soll all dies Prunk bedeuten?  
Regt er nicht der Seele Spott?  
Wenn wir auf die Berge schreiten,  
In das Freie, da ist Gott...

(«К чему вся эта роскошь, не возбуждает ли она насмешку души? Вот когда мы идем в горы, на вольный воздух, — Бог там!...»)

Одно стихотворение известного англиканского писателя XX столетия К. С. Льюиса имеет своей темой контраст Афины и Деметры как двух противоположащих духовных принципов — «высоты» и «глубины»:

Set on the soul's acropolis the reason stands  
A virgin, arm'd, commercing with celestial light,  
And he who sins against her has defiled his own  
Virginity: no cleansing makes his garment white;  
So clear is reason. But how dark, imagining,  
Warm, dark, obscure and infinite, daughter of Night:  
Dark is her brow, the beauty of her eyes with sleep  
Is loaded, and her pains are long, and her delight.  
Tempt not Athene. Wound not in her fertile pains.  
Demeter, nor rebel against her mother-right.  
Oh who will reconcile in me both maid and mother,  
Who make in me a concord of the depth and height?  
...Then could I truly say, and not deceive,  
Then wholly say, that I BELIEVE.

<sup>1</sup> Н. Бердяев о русской философии. Изд. Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 152.

(«На высоте акрополя души стоит Разум — Дева в доспехах, беседующая с небесным светом; и тот, кто грешит против нее, осквернил свое собственное девство, и никакое отмывание не убелит его одежды, — так ясен Разум. Но в каких сумрачных грезах, теплая, темная, загадочная и беспредельная дочь Ночи: темно ее чело, красота ее очей обременена дремой, долги ее муки и ее радость. Не искушай Афины. Не наноси рану Деметре, погруженной в ее плодородные родовые муки, не восставай на ее материнские права. О, кто примирит во мне деву и мать, кто установит во мне согласие между глубиной и высью? <...>Тогда я смогу сказать правдиво, и необманно, и всем моим существом, что я ВЕРЮЮ».)

Два полюса, с которыми связаны пространственные метафоры, — это, в конечном счете, освящение вещества и дистанция по отношению к вещественному.

Один из вариантов такой поляризации — напряжение между Словом и Иконой. С одной стороны — истолкование, учение, то, о чем говорит завет Христа: «Идите и научите все народы» (Мф. 28: 19), что имеет в виду апостол Павел: «Вера от слышания» (Рим. 10: 17). Слово слышат, его толкуют, его разрабатывают в учительстве и ученичестве, это культура инаковости, дистанции — ибо ведь даже исходный текст не сообщает нам Лица и Сущности Христа, лишь Его слово, а комментарий держится на дистанции от исходного текста, он ему служит, не дерзая, скажем, мистически его отобразить. Иное дело — созерцание и почитание Первообраза в зеркале отображения, т. е. прежде всего Иконы, но также «чина» обрядного обихода, кульминирующегося в евхаристическом Таинстве Присутствия: это культура отображенного тождества, великого «сие есть Тело Мое».

У обеих культур есть аналоги в мире языка. Есть два способа учить языку. Когда иностранному языку обучает учитель, нужно передать в акте перевода каждое заучиваемое слово словом родного языка, как это происходит в любом словаре: *table* значит «стол», каждое фонетически-лексическое единство одного языка «означает» какое-то иное, фонетически несхожее с ним слово другого языка. Здесь артикулируется сходное значение несходного, иного, инакового; процедура эта представляет известную аналогию богословской экзегезе, в которой тон задает все та же формула «это означает». Но когда мы младенцами учились родному языку, процедура была другой: родители показывали нам тот или иной предмет — «это стул», «это стол». Эта формула, акцентирующая не инаковость, а тождество, не случайно напоминает священное «сие есть...».

Таинство, как его понимает вера, живет тем, что о. Флоренский, этот оппонент Бердяева, назвал в противоположность всякому аллегоризму — «тавтологией». Если слово Писания интерпретируется экзегетом более или менее аллегорически (чем обосновано самое существование экзегезы как таковой), если толкование стоит под знаком нетождества, под знаком инаковости, — через «тавтологию» таинства возвращается в свои права тождество. Дискурсу различия соответствует основополагающая для схоластики институция диспута, упорядоченного правилами словопрения; но то употребление слова, которое свойственно миру тождества, осуществляет себя, например, в так называемой

Иисусовой молитве, в сакральном повторении одних и тех же слов, внешне напоминающем практику восточных мантр. Здесь сама речь как бы претворяется в говорящее молчание; интересно, что греческое слово «исихия» (букв. «покойствие»), столь важное как раз для исихастской практики Иисусовой молитвы, традиционно переводится у нас как «безмолвие». Язык тождества един с молчанием мистиков. Сакральное слово пресуществляется в контексте культуры безмолвия в священное, освященное тело, например, в даруемый от Бога свиток, который необходимо проглотить, как это происходит в ряде эпизодов Библии (Иез. 3: 1—3; Апок. 10: 9—10) и в житии ранневизантийского гимнографа преп. Романа Сладкопевца (VI в.). Сама речь становится здесь вещественной, весомой, ощутимой на вкус субстанцией. Как кажется, более всего подходит к такой роли священное Имя, недаром стоящее в самом средоточии практики Иисусовой молитвы.

Культура проповеди, диспуты, экзегезы, иначе говоря, культура словесная, отвечает опыту Вездесущности Бога. Культура молчания, образа и священнодействия отвечает в конечном счете опыту Присутствия Бога — «вот здесь».

Бинарная оппозиция, о которой мы говорим, проявляется также и в членении Литургии: литургическое действие идет от «Литургии Слова», т. е. реципируемых текстов Священного Писания и сопутствующего им экзегетически-дидактического толкования в проповеди, от парадигмы вездесущности, — к Евхаристической Литургии, к формуле тождества «сие есть...», к окончательному осуществлению парадигмы Присутствия. Направление пути — от Благовестия к Таинству.

И тот и другой тип религиозного переживания очевидным образом имеет свои проблемы. Такие проблемы, такие трудности существовали всегда. В обстановке кризиса человеческой сущности они понятным образом обостряются.

Переживание культово-сакраментального Присутствия и Тождества, таинственного «сие есть», конкретной вещественности святыни порой оказывается заражено аффективной амбивалентностью и может вырождаться в прямую противоположность благоговения. Близость святыни делает ее в конкретнейшем смысле незащитной перед нападением и провоцирует нападение: икона развязывает оргии иконоборчества, конкретное бытие Св. Даров делает возможными сатанистские покушения, и далеко не случайно подобные безумства куда характернее для православных и католических стран, чем для протестантских. Недаром в раннесоветской России, в ту пору, когда вестники нового времени состязались в кощунственных словах и действиях, не В. Маяковский и не какой-нибудь другой интеллигент-левак без корней, но именно крестьянский поэт С. Есенин, наследник вековой и повседневной мужицкой традиции церковности, сделал темой осквернение Св. Даров, описав в начале своей поэмы 1918 г. «Инония», как он выплевывает изо рта «Тело, Христово Тело». Чтобы отыскать для такой темы самые простые и самые страшные слова, нужно было, что называется, от молодых ногтей знать по опыту реальность Церкви так изблизи, как это едва ли могло быть в случае Маяковского. Чем эмоциональнее воспринимается конкретная данность святыни, тем больше она оказывается под угрозой. Да и человеческие представители мира сакральности, мистагоги

христианских мистерий, священники, монахи и монахини вызывают сильные подсознательные реакции, заряженные опасными возможностями срыва. Заявляющие о себе в любую эпоху выпады против «попов» никоим образом не сводимы к социально обусловленной сатире и не объяснимы до конца ни из каких классовых конфликтов. Особенно острой эта проблема является для вероисповеданий, более всего дающих места и важности сакраментальному, т. е. для православия и для католицизма. Православный поп и католический падре вызывают аффекты, которых не вызвать никакому протестантскому пастору, и аффекты эти разве что отчасти выводимы из их общественной функции или из их личных и корпоративных свойств; гораздо важнее воплощаемое ими величное и надличное притязание, аура, так сказать, запах сакральности. В философском романе уже цитированного выше К. С. Льюиса «Пока у нас не будет лиц» героиня-богоискательница переживает тягостный шок, когда появляется местный верховный жрец в сопровождении двух девиц: «The smell of old age, and the smell of the oils and essences they put on those girls, and the Ungit smell, filled the room. It became very holy» («Запах старости, запах масел и эссенций, которыми были умащены эти девицы, и запах богини Унгит наполнили комнату. Сделалось ух как свято»). Запахи особенно важны для этого типа практикуемой духовности — ладан и т. п. (Хорошо известны случаи психосоматической аллергии как раз против ладана. В русской эмиграции однажды жил мальчик, терявший сознание всякий раз, как он вдыхал ладан; в ту пору и его отношение к сакральному было отрицательным. Позднее, после драматического обращения, он стал духовным лицом, лучшим проповедником и почитаемым иерархом Русской Православной Церкви; его имя — митрополит Антоний Сурожский. Его аллергические затруднения, как кажется, давно исчезли; за каждым богослужением в его лондонском соборе его можно видеть с кадильницей в руке.) Да, запахи здесь важны: недаром вышеназванный о. Флоренский в своем качестве философа культа силился представить себе трудно переносимые запахи Иерусалимского Храма... Повторим еще раз: привилегии и социальный престиж протестантского пастора могут быть выше, чем у католического падре, не говоря уже о бедном русском попе; но таких опасных квазиобонятельных ощущений («it became very holy») пастор, скорее всего, возбудить не сможет. Именно поэтому революция и гражданская война в такой православной стране, как Россия, или в таких католических странах, как Испания и Мексика, так изобилуют кровавыми злодеяниями против духовенства, как это едва ли мыслимо в протестантских землях. Вспомним мрачные фантазмагии той поры, когда люди определенного общественного амплуа звались у нас еще не иностранным словечком «атеисты», но, на добротном русском языке, «безбожниками».

Опасность спровоцировать такую бездонную злобу принадлежит к проблемам культуры Таинства. Что касается противолежащей парадигмы, ее опасность состоит в утрате телесности святыни. У Ф. Кафки есть страшноватые слова про существо, обитающее в синагоге; но ведь какой-нибудь кальвинистский temple кажется вообще необитаемым и нежилым. Как не вспомнить памятных каждому стихов Ф. Тютчева о лютеранах?

...Но видите ль? Собравшись в дорогу,  
В последний раз вам вера предстоит.  
Еще она не перешла порога,  
А дом ее уж пуст и гол стоит...

Такая атмосфера нежилой пустоты, которая порой свойственна сегодня, в обстановке общей секуляризации, не только протестантским домам молитвы, гонит молодых людей в объятия так называемой эзотерики. Какой бы вульгарной, какой бы безответственной ни была эта последняя, она понимает, по крайности, одно: религия без таинства и без тайны есть нечто противоречащее законам человеческого духовно-телесного бытия.

Я сознаю, что дерзнул позволить себе не совсем конвенциональный жанр размышлений, отклоняющийся от жанровой нормы научного доклада; а решился я на это потому, что вспомнил не всегда обычный жанр бесед с незабвенным Дмитрием Сергеевичем, которые с давних пор стали важной компонентой моей жизни. У меня такое чувство, как если бы и сегодняшний доклад входил в делящуюся беседу с ним. Вспоминаются слова Вяч. Иванова:

...Так сонм отшедших, сонм бесплотный  
В тебе и мыслит, и поет.

Даже англичанина Льюиса мне было приятно цитировать еще и в память о том, как Дмитрий Сергеевич чувствовал Англию.

Вспоминается и Вера Дмитриевна: как мы в 1971 г., приехав в Бухарест на конгресс византинистов, с утра стояли за румынской православной обедней, как мы после делились совместно пережитым. Пусть литургическая тема моего доклада будет воспоминанием и об этом.

Со святыми упокой, Христе, души рабъ твоихъ...  
Аминь.

---

Л. МЮЛЛЕР

### Рассказ об Исакии и сказание «что ради зовется Печерский монастырь»

Литературное творчество в Печерском монастыре вплоть до возникновения первой редакции «Повести временных лет» обычно связывается прежде всего с одним именем — именем Нестора. Без сомнения ему принадлежат «Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе» и «Житие игумена Феодосия». А сверх того ему приписываются и рассказы о Печерском монастыре, которые содержатся в «Повести временных лет» под годами 1051, 1074, и наконец, его считают также составителем и редактором самой «Повести временных лет» (так называемой первой редакции ее), которая и называется по его имени «Несторовой летописью».

Но есть повод сомневаться в том, что все эти три литературных произведения принадлежат одному и тому же лицу. Слишком уж велики фактические и стилистические различия между ними.

И уж если все они были написаны каким-то Нестором, то это были по крайней мере два, а вероятно, даже и три обладателя этого имени.

Но еще большим становится число пишущих монахов Печерского монастыря в указанное время, если мы ближе рассмотрим отдельные статьи этой летописи. При точном стилистическом и фактическом анализе мы увидим, что над отдельными статьями работали несколько рук.

Пример тому — рассказ о монахе Исакии в летописной статье под 1074 г.<sup>1</sup> Рассказ этот содержит существенные фактические противоречия, самое значительное из них следующее:<sup>2</sup> Исакий, после того как он излечился от тяжелой болезни, говорит дьяволу: «Се уже прелстил мя еси быль дьяволе, сѣдяца на едином мѣстѣ; а уже не имам ся затворити в печерѣ, но имам тя побѣдити, ходя в манастырѣ».<sup>3</sup> Но потом он опять все-таки находится в пещере, и опять здесь осаждают и искушают его бесы, и только перед самой смертью его переносят из пещеры в монастырь.

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 82—84.

<sup>2</sup> См. об этом подробнее в моей статье *Die Isakij-Erzählung der «Nestor-Chronik» // Orbis scriptus. Festschrift für D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*. München, 1966. S. 559—571.

<sup>3</sup> Повесть временных лет. С. 83.

Эти и другие фактические и стилистические противоречия дают повод предполагать, что в рассказе об Исакии были соединены два письменных источника, которые описывали одно и то же лицо, но разным образом.

Первый вариант рассказа выглядел приблизительно так.

Исакий находится в своей пещере. Однажды он не отвечает, когда Антоний хочет подать ему через окошечко его скудную пищу. Взламывают дверь; лежащего без сознания Исакия выносят; Феодосий берет его к себе, два года ухаживает за ним и вводит его, медленно выздоравливающего, с некоторым принуждением в общую жизнь монастыря; заставляет его принимать участие в церковной службе и в совместной трапезе. «И тако избави ѿ Феодосий от козни дьяволя». <sup>4</sup> Теперь сам Исакий осуждает «седанье на едином месте» и «затворенье в пещере» и побеждает дьявола, «ходя в монастыре» (т. е. он не возвращается в пещеру). Он отличается особым усердием в посещении церковной службы и в монастырских работах. Когда Исакия начинают за это почитать, он принимается юродствовать. Рассказчик был свидетелем некоторых его поступков. Исакий умер при игумене Иоанне, т. е. после 1087 г.

Видно, что рассказчик не только повествует, но и интерпретирует произошедшее: Исакий выбрал неверный путь, когда он подверг себя строжайшему аскетизму, затворившись в пещере. Он был спасен тем, что Феодосий заставил его перейти на другой путь монашеской жизни — путь общежития.

Очевидно, эта явная тенденция рассказа послужила причиной возникновения второго варианта. По этому варианту не само затворничество в пещере явилось причиной падения Исакия, но его неосмотрительность: «Он же не разумъ бѣсовскаго дѣйства, ни памяти прекреститися». <sup>5</sup> Т. е. если бы он перекрестился, видение быстро бы исчезло, он победил бы бесов. Но он этого не сделал, и таким образом они получили над ним власть. После выздоровления Исакий, согласно этому варианту, вновь вернулся в пещеру. И когда бесы стали опять его испытывать, то он «знаменаше лице свое крестнымъ образом, и тако ищезняху». <sup>6</sup>

Какой из этих вариантов ближе к исторической действительности? Без сомнения, первый, тенденция которого направлена против «пещерной аскезы», за общежитие. Он содержит конкретный биографический материал, рассказывает весьма откровенно о болезни Исакия, о процессе его излечения, не скрывая принудительных мер, которыми пользуется Феодосий, и недовольстве игумена Никона его юродством.

Напротив, вариант, защищающий затворничество, состоит сплошь из агиографических шаблонов: испытание дьяволом, который выдает себя за Христа, падение Исакия, забывшего перекреститься; после выздоровления новое искушение и победа над бесами.

Когда могли возникнуть оба варианта рассказа, и когда они могли попасть в летопись?

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 84.

Исакий умер после 1087 г. Первый вариант рассказа мог возникнуть через не слишком долгое время после смерти Исакия, ибо рассказчик говорит: «Ина многа повѣдаху о немъ, а другое и самовидецъ быхъ»;<sup>7</sup> а второй вариант, в качестве ответа на первый, вскоре после этого.

Опять-таки должно было пройти некоторое время до того, как оба варианта были соединены в тот рассказ, который читается в летописи. Автор, который это сделал, принял эти два варианта не как альтернативные, а как дополняющие друг друга. Он был больше историк, чем полемист, его интересовала не столько тенденция вариантов, сколько фактические подробности рассказанного. Это могло быть приблизительно через 10 лет после записи двух вариантов рассказа, т. е. примерно в то время, когда игумен Печерского монастыря Феоктист подробно поведал князю Святополку о жизни Феодосия и побудил его повелеть, чтобы имя Феодосия по всей Руси было вписано в синодик. Это произошло в 1108 г. Но не исключено, что только составитель «Повести временных лет» около 1115 г. соединил оба варианта рассказа в одно целое.

История возникновения рассказа об Исакии, возможно, проливает свет на другой, более важный рассказ о Печерском монастыре, а именно сказание «в кое лето почал быти Печерский монастырь и что ради зовется Печерский», которое имеется в «Повести временных лет» под 1051 г.<sup>8</sup>

А. А. Шахматов, подробно анализируя этот рассказ, доказал, что его текст имеет отчетливые следы обработки. Он содержит стилистические шероховатости, фактические дублеты и несоответствия, которые показывают, что и над ним работали несколько рук.<sup>9</sup>

Особенно бросается в глаза, что в первой части сказания семикратно подчеркивается, что Печерский монастырь происходит от благословения Святой горы, а именно эти места в сказании оказываются вставками. Во второй части сказания, где говорится о Феодосии, Святая гора больше не упоминается, и вообще она в дальнейшей истории Печерского монастыря не играет никакой роли. Наоборот, наибольшее значение для Печерского монастыря имеет Студийский монастырь в Константинополе.<sup>10</sup>

Шахматов доказывал, что произведением, которое лежало в основе переработки сказания, было так называемое «Житие Антония», о котором говорят в Киево-Печерском патерике Симон и Поликарп,<sup>11</sup> но которое не сохранилось.

<sup>7</sup> Повесть временных лет. С. 84.

<sup>8</sup> Там же. С. 68—70.

<sup>9</sup> Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 265—277.

<sup>10</sup> Повествуется, как Феодосий «нача искати правила чернечьскаго» и «обрел» у чернеца Михаила устав Студийского монастыря, и «списа, и уставы в манастыри своеъмь»: Повесть временных лет. С. 69—70.

<sup>11</sup> См.: Киево-Печерский патерик // БЛДР. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 306, 360, 374, 404 и др. В новейшее время американский славист и историк Richard Bosley в своей диссертации, которая, к сожалению, до сих пор остается совершенно неизвестной в России, опираясь на важные аргументы, доказал, что «Житие Антония», о котором говорят Симон и Поликарп, было не «житием»

М. Д. Приселков принял эту мысль. Но он думал, что это произведение возникло не в Печерском монастыре, а в греческой митрополии в Киеве, как полемическое сочинение против намерения Печерского монастыря канонизировать Феодосия.

Мне кажется, что Приселков прав в тезисе, что это так называемое «Житие Антония» было полемическим произведением — но не, как он думает, полемикой греческой митрополии против русского Печерского монастыря, а полемикой двух направлений внутри самого Печерского монастыря — это апология побеждаемых антонианцев против побеждающих феодосианцев.

Вернемся к Исакию. Мне кажется, как я уже сказал, что история возникновения рассказа о нем проливает свет и на сказание. Тут и там соединены два источника, из которых один относится явно к Антонию, а другой к Феодосию; один высоко оценивает пещерную аскезу, другой, напротив, общую жизнь.

Так называемое «Житие Антония» и второй вариант рассказа об Исакии с большой настойчивостью подчеркивают, что Печерский монастырь является не только творением и владением Феодосия, но также, и даже в большей степени, Антония; оба они подчеркивают, что существует не только тот путь к спасению, который указал Феодосий и по которому он пошел, но и другой — путь Антония, и что этот путь, если не единственный, но все-таки первоначальный, а может быть, и высший, лучший путь.

Если мы спросим, когда же могло возникнуть сказание, тогда без натяжки можно сказать, что это будет то же самое время, в которое был записан рассказ об Исакии, — конец 80—начало 90-х гг., время, когда монастырь пришел к своему расцвету: останки Феодосия в 1091 г. были перенесены в каменную церковь, и началось всеобщее поклонение ему. К этому времени монастырь настолько вырос из пещер, что многие уже не понимали, «что ради зовется» он «Печерский».

Точно так же, как первый вариант рассказа об Исакии, первоначальный текст сказания провоцировал письменное возражение, в котором приверженцы Антония подчеркнули значение их полузабытого героя.

И опять-таки через 10 лет, когда подготавливалась канонизация Феодосия, оба текста о возникновении монастыря уже не были поняты как полемические; их теперь рассматривали как два исторических источника, дополняющих друг друга.

За первым Нестором — Нестором-агиографом и за вторым Нестором — сочинителем сказания, «что ради зовется Печерский монастырь» следовал третий — Нестор летописец, который выглаживал противоречия источников и примирял противоположности и отдал честь и Антонию, и Феодосию. Вечная память всем трем Несторам!

---

в строгом смысле слова, но своего рода патериком, «narrative history» — историей Печерского монастыря, которая начиналась «Сказанием, что ради зовется Печерский монастырь» и продолжалась до рассказа о канонизации Феодосия в 1108 г.

---

Д. РЕВЕЛЛИ

## Христианские воззрения в «Чтении» Нестора

Я очень признательна дирекции Института русской литературы (Пушкинского Дома) за оказанную мне честь выступать на конференции, посвященной памяти академика Дмитрия Сергеевича Лихачева в первую годовщину со дня его смерти. В течение более чем 20 лет академик Лихачев следил за моими исследованиями в области древнерусской литературы, а самое главное, — за моими работами, в которых я анализирую литературный цикл, рассказывающий о русских святых князьях Борисе и Глебе. Именно по его совету я стала заниматься «Чтением о Борисе и Глебе»<sup>1</sup> в обработке Нестора, потому что, по его словам, нельзя было издавать «Сказание о Борисе и Глебе», не включив «Чтение» в это же издание.<sup>2</sup>

Так я и сделала. Правду говоря, сначала я приняла его совет без энтузиазма, потому что при первом знакомстве с этим произведением, в тот период, когда я занималась моей дипломной работой, оно мне показалось очень скучным по сравнению со «Сказанием», и меня утешала лишь мысль о том, что количество его списков не очень большое. Я навсегда останусь благодарна академику Лихачеву за его долголетнюю помощь и за этот совет, потому что он был совершенно прав тогда, и теперь я считаю «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора одним из самых высокохудожественных и содержательных произведений не только в русской словесности этого периода, но и во всей средневековой европейской литературе.

Читая этот текст, невозможно не удивляться глубине и широте мышления, стилистическому совершенству, сообщенным этому произведению Нестором,

---

<sup>1</sup> Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 1—26 (репринт Muller L. Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb. München, 1967 (Slavische Propyläen Bd 14), Сказание о Борисе и Глебе. Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я половина XIV в.) / Под ред. Л. А. Дмитриева. М., 1985 (л. 89—116 об.).

<sup>2</sup> Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb = Литературные памятники о Борисе и Глебе Genova, 1993. Мы будем цитировать все литературные произведения о Борисе и Глебе по этому изданию, страницы которого указаны в тексте статьи.

который обработал его еще до создания «Жития Феодосия Печерского»,<sup>3</sup> если судить по его же словам: «...се бо испрва писавъшю ми о житие и о погублении и о чудесьхъ святою и блаженою страсотръпцю Бориса и Глѣба»<sup>4</sup> (С. 304), скорее всего, в 80-х гг. XI в.<sup>5</sup> Этот знаменитый древнерусский автор все еще поражает современного читателя широтой своего кругозора, своей способностью быть выше всех исторических и религиозных противоречий, которые, кстати, появились уже во второй половине XI в. после раскола между Восточной и Западной христианскими церквями, произошедшего в 1054 г. Это событие не упоминалось ни в одном из произведений того времени, упоминания о нем нет даже в «Повести временных лет». Замалчивание этого события в литературных памятниках того времени можно считать намеренным, если мы учитываем особенную религиозно-политическую позицию Киево-Печерского монастыря, о котором Д. С. Лихачев писал так: «Это был крупный центр оппозиции и власти константинопольской патриархии, и власти киевского митрополита-грека».<sup>6</sup> Но мы имеем прямое свидетельство, говорящее о существовании осложнений в отношениях между Греческой и Римской церквями, уже в «Послании к князю о вере латинской»,<sup>7</sup> которое Феодосий Печерский направил монахам. Но в литературном наследии Нестора нет никакого намека на эти осложнения. Как убедительно доказал Д. С. Лихачев, Нестор развивает основные религиозные и философские идеи, выдвинутые Иларионом в «Слове о Законе и Благодати» и заключающиеся в самой основе «древнейшего русского летописания».<sup>8</sup> Тем не менее все творчество Нестора отличается оригинальностью и чуткостью религиозной мысли и обогащается новыми стилистическими приемами.<sup>9</sup> Само возвышенное обращение к Богу, с которого начинается «Чтение»

<sup>3</sup> Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 71—135; Житие Феодосия Печерского / Подгот. текста, перевод и примеч. О. В. Творогова // ПЛДР. XI—нач. XII в. М., 1978. С. 304—391, 456—459. Далее цитаты из «Жития Феодосия Печерского» по этому изданию с указанием страниц в тексте.

<sup>4</sup> О Несторе см. Творогов О. В. Нестор // Словарь книжников. Вып. 1. С. 274; Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 52—66.

<sup>5</sup> Шахматов А. А. Несколько слов о Несторовом житии св. Феодосия // ИОРЯС. СПб., 1899. Т. 64. С. 22; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 207; наоборот, по мнению С. А. Бугославского, «Житие Феодосия» было создано после 1108 г. Об этом см. Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора // ИОРЯС. 1914. Пг., 1915. С. 135—143. По этому поводу см. Зибров В. К. О летописи Нестора (основной литературный свод в русском летописании XI в.). СПб., 1995. С. 44—49; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. С. 611—613.

<sup>6</sup> Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996. С. 316.

<sup>7</sup> Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 16—23.

<sup>8</sup> Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк. С. 315—339.

<sup>9</sup> О стилистических особенностях Нестора см. Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора. С. 26—57; Еремин И. П. К характеристике Нестора как писателя // Еремин И. П. Литература Древней Руси. М., Л., 1966. С. 28—41; Лихачев Д. С. Великий путь. Становление русской литературы XI—XVII веков. М., 1987.

Нестора, призвано вызывать в нас ощущение ничтожности человека: «Владыко Господи Вседержителю, створивыи нѣбо и землю и вся яже на ней, Ты и нынѣ сы Владыко, призри на смирение мое и подаи же разумъ сѣрдцю моему, да съповѣдь оканьный азъ всѣмъ слушающимъ жития и мучения святу стра- стотѣрпцю Бориса и Глѣба» (С. 601).

В этом обращении к Господу Вседержителю Пантократору и Животворцу используется стилистическая средневековая модель, по которой автор признает недостаток разума своего в создании жития святых мучеников Бориса и Глеба. Однако здесь привычные слова обретают новый смысл, выраженный главным образом в просьбе к Богу «*на разум сѣрдцю моему*». Призыв к сердцу, с которым мы не раз сталкиваемся в «Чтении», производит на нас впечатление, что автор любит святых мучеников Бориса и Глеба до такой степени, что он не может разумно говорить о них без Божьей помощи. Этими словами Нестор показывает нам не только свое прямое и искреннее обращение к Богу и святым, но и свое знание Священных Писаний, в которых сердцу придается высшее значение, и оно и считается центром духовной жизни и умственного понимания человека. В Библии, обращаясь к еврейскому народу, Господь часто упоминает человеческое сердце: «...и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь, и они будут Моим народом... ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер. 24: 7—8). И еще: «...вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер. 31: 33—34). Выражение Нестора «разум сѣрдцю» часто встречается в священных книгах: «... даруй же рабу Твоему *сѣрдце разумное*, чтобы судить народ Твой» (Цар. 3: 9), и еще: «Я даю тебе *сѣрдце мудрое и разумное*, так что подобного тебе не было...» (Цар. 3: 12). Именно это значение надо придавать прямому и высокому обращению Нестора к Богу в начале «Чтения о Борисе и Глебе» и «Жития Феодосия Печерского», где автор опять употребляет библейское выражение в том же смысле: «Владыко мой, Господи Всѣсѣрдѣжителю, благымъ подателю, отче Господа нашего Исус Христа, прииди на помощь мнѣ и *просвѣти сѣрдце мое на разумымъние заповѣдий твоихъ* и отвѣрзи устнѣи мои на исповѣдание чудесь твоихъ» (С. 306). Итак, можно заключить, что в рамках средневековой традиции Нестор совершил новое литературное употребление библейского приема «разума сердца».

Начиная свой рассказ с сотворения мира «Искони бо рече сътвори Богъ нѣбо и землю и вся яже на земли. И насади на востоцѣ породу» (С. 601), Нестор упоминает два главных события: сотворение мира и восстание ангелов против Господа, вследствие чего дьявол был изгнан с небес на землю: «Искони же ненавиidia добра дьяволь иже бѣ рекль, да сътворю престоль свои на звѣздахъ, и сриновень бысть на землю за гордость его» (С. 601).

Князья Борис и Глеб своей святостью препятствуют действиям дьявола и спасают Русскую землю от зла и погибели.

С 45—47, Фрейданк А Повторы и их функции в Чтении о Борисе и Глебе // Проблемы культурного наследия М, 1985 С 57—64, Giembelluce Kossova A Per una lettura analitica del Žitie Prepodobnago Feodosija Pečerskago di Nestore // Ricerche Slavistiche XXVII—XXVIII, 1980/81 P 65—100, Топоров В Н Святость и святые С 611—750

Таким торжественным началом Нестор хочет придать спасению Русской земли от язычества и идолов мировой размах. После принятия христианства Русь безусловно стала осознавать себя частью великой христианской вселенной, «участницей ее священной истории». <sup>10</sup> Вот почему Нестор начинает свое повествование с сотворения мира. В его творчестве мы видим, как включается Русь в мировую историю и в христианское европейское средневековое общество, где она воспринимается как полноправный член этого сообщества. Равноправие русского народа с теми, кто принял христианство раньше его, стало уже ведущей темой в «Слове о Законе и Благодати», но в литературном творчестве Нестора притча «Работники одиннадцатого часа» приобретает особое значение и в «Чтении о Борисе и Глебе», и в «Житии Феодосия Печерского». <sup>11</sup> В этих произведениях берутся под защиту работники одиннадцатого часа, которые последними пришли работать в Господний виноградник: «Изиде же и въ 11 часъ и обрѣте и ины сѣдѣюща праздыны: „Что есте яко праздыны?“ — глагола имъ. Они же глаголаша ему: „Всь день сѣдѣхомъ никто же не наять насъ“. И рече имъ: „Идѣте въ виноградъ мой и дѣлайте. Иже будетъ вы право то да возмете“» (С. 612). В «Житии Феодосия Печерского» хозяин принимает их сторону и утверждает: «Мнози будутъ послѣднии прѣвии» (С. 304). В мировоззрении Нестора мы сталкиваемся с двумя важнейшими принципами: 1) спасение русского народа — это всемирное дело, оно касается всего христианского мира; 2) русский народ поэтому призван играть важную роль на мировой арене. Принятие христианства на Руси вводило в действие идеал праведной жизни, утверждало норму праведной жизни, христианского подвига и путь к святости. Следуя этому высокому образцу, русские авторы стали развивать и дополнять его примерами отечественной святости, начиная от святых князей Бориса и Глеба и затем Феодосия Печерского, князя Владимира, княгини Ольги. В религиозном контексте Древней Руси литературная деятельность Нестора была очень значительной и имела основополагающую роль; она отражала литературно-агиографические связи, существовавшие тогда с западными соседями и с Италией. <sup>12</sup>

<sup>10</sup> О понятии «священная история» см. Топоров В. Н. Святость и святые. С. 618—619, Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. СПб., 2001. С. 55—56, 65—72.

<sup>11</sup> По этой теме см. Топоров В. Н. Святость и святые. С. 266—350.

<sup>12</sup> Соболевский А. И. 1) Церковнославянские тексты моравского происхождения. Warszawa, 1900. 2) К хронологии древнейших церковнославянских памятников // ИОРЯС. 1906. Т. 10. Кн. 2. Mateš F. M. An anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München, 1979. (Slavische Propyläen. Bd 127). Jakobson R. Český podíl na církevněslovanské kultuře // Codaly naše země Evrope a listvu. I. Praha, 1939. Matejka L. On translating from Latin into Church-Slavonic // American Contributions to the Vth International Congress on Slavists. New York, 1968. Picchio R. Principles of comparative Slavic-Romance literary history // American Contributions to The Eighth International Congress of Slavists. Columbus, Ohio, 1978. Т. 2. Р. 630—643. Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21—54, 208—210. Winter E. Russland und Papstum. Berlin, 1960. Т. 1. S. 30—32. Подскальский Г. Христианство и богословская литература. С. 16—51, 94—107. Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie // L'Eglise et les églises. Chevetogne, 1954. Т. 2. Р. 331—333. Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X—XVIII вв.). V Praze, 1935. Т. 1. С. 51—156. Рогов А. И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.

В Киевской Руси культ богемского князя мученика Вячеслава уже существовал в XI в., как доказывает память, включенная в Минею Новгородского сборника, составленного в 1095—1097 гг.<sup>13</sup> По мнению А. В. Флоровского, агиографические произведения, посвященные мучениям святого Вячеслава и святой Людмилы, были несомненно распространены на Руси начиная со второй половины X в. до конца XI в.<sup>14</sup>

Но политические и культурные отношения развивались в разных направлениях. В Сазавском монастыре был освящен алтарь в честь Бориса и Глеба, убитых в 1015 г. Об этом событии упоминается в хронике Сазавского монастыря, в которой под 1095 г. мы читаем «Eodem anno Idus Octobris <...> deinde tertia die <...> consecrata sunt duo altaria unum a dextris in quo continentur reliquiae sancti Glebii et socii eius». <sup>15</sup> По поводу того, кто сопровождал перенесение мощей святых Бориса и Глеба в Богемию, мнения ученых различны: В. Chaloupecký<sup>16</sup> и А. В. Флоровский<sup>17</sup> считали, что они были принесены в дар князю Вратиславу Владимиром Мономахом. Однако Д. Чижевский<sup>18</sup> думает, что сам Нестор участвовал в перенесении этих мощей. Но это второе предположение вообще не нашло широкой поддержки среди ученых. Контакт с западными славянами способствовал тот факт, что в Богемии, несмотря на господство латинской литургии, проходили еще обряды на славянском языке, особенно в монастыре Сазавы, где продолжилась Кирилло-Мефодиевская традиция, до времени введения в 1096 г. папской буллы Григория VII.<sup>19</sup>

В этом религиозно-культурном контексте не удивляет, что в композиционной структуре двух агиографических произведений, приписываемых Несто-

<sup>13</sup> Ягич И В Служебные минеи за сентябрь—октябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг СПб, 1886, Подскальски Г Христианство и богословская литература С 106, Кралик О Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии // ТОДРЛ М, Л, 1963 Т 19 С 148—168

<sup>14</sup> Флоровский А В 1) Чехи и восточные славяне С 123—132, 2) Чешские струи в русском литературном развитии // Славянская филология (IV Международный съезд славистов) М, 1958 Т 3 С 219—226, Словарь книжников Вып 1 С 181—183

<sup>15</sup> Fontes rerum Bohemiarum, I Vitae sanctorum V Praze, 1874 Т 2 Р 251 (далее — FRB) Интересно заметить, что здесь князь Борис упоминается только как брат Глеба Так происходило в Чернигове и в Смоленске с посвященными им храмами По этому поводу см Лесючевский В И Вышегородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // Советская археология М, Л, 1946 С 238, Vais I Legenda o svatem Borisi i Glebovi Tasov, 1947, Рогов А И Жизнеописания первых чешских князей в древнерусской письменности и культуре // Рогов А И Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности М, 1970 С 14

<sup>16</sup> Chaloupecký V Slovanska bohosluzba v Cechach // Vestnik česke Akademie vād a umeni 1950 Vol 9 Č 4 Ijul'—avgust С 74

<sup>17</sup> Флоровский А В Чешские струи в русском литературном развитии С 220—222

<sup>18</sup> Čiževsky D Anklänge an die Gumpolds-legende de hl Vaclav in der altruss Legende des hl Feodosij und das Problem der 'Originalität' der slavischen mittelalterlichen Werke // Wiener Slavistisches Jahrbuch Wien, 1950 Bd 1 S 84

<sup>19</sup> Подскальски Г Христианство и богословская литература С 106, Chaloupecký V Kniže Svaty Vaclav Praha, 1947 С 55—56

ру, — «Чтении о Борисе и Глебе»<sup>20</sup> и «Житии Феодосия Печерского»<sup>21</sup> многие ученые, среди которых упоминается Никольский, Чижевский, Н. Н. Ильин, заметили повествовательную модель и стилистические приемы, общие с «*Passio sancti Venceslavi Martyris Gumpoldi Mantuani episcopi*».<sup>22</sup> Как я уже старалась доказать в своих исследованиях, агиографические произведения о святом Вячеславе сходны в *главных идеологических константах* с «Чтением о Борисе и Глебе» и «Житием Феодосия Печерского».<sup>23</sup>

Ниже перечисляются эти *композиционные единицы*, мной названные *идеологическими*, потому что они определяют и содержание, и структуру вышеупомянутых произведений:

- а) идеал христианского государя, преданного вере и Церкви;
- б) восхваление знатного происхождения святого;
- в) новый интерес к культуре и красноречию: святой почти всегда очень образованный;
- г) святой занимает высокий пост или в обществе (князь или герцог), или в церковной иерархии (епископ или настоятель);
- д) святой — утешитель страдающих, благодетель бедных и беззащитных людей;
- е) новая оценка внешнего вида и телесной силы: святой описывается как человек красивой наружности и внушительного вида;
- ж) дьявол подстрекает человека ко злу;
- з) восхваление мучения или смерти святого.

Здесь я затрону только одну из них — третью, которая развивается Нестором наиболее оригинально и приобретает в его агиографических произведениях особое значение.

В произведениях, посвященных святому Вячеславу, мы читаем, что юноша был направлен отцом в Будец, чтобы изучить все науки, в то время доступные.

<sup>20</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С. 45—46, J n g h a m W. Czech Hagiography in Kiev. The prisoner Miracles of Boris and Gleb // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1965. Jahrgang 10, Heft 2. S. 166—182, Р о б и н с о н А. Н. Славянские литературы среди средневековых литератур мира (Старший период) // Славянские литературы. X Международный съезд славистов. София, 1988. С. 13.

<sup>21</sup> Č i ž e v s k y D. 1) Anklänge an die Gumpolds-legende de hl. Václav. 2) История украинской литературы вид початків до доби реалізму. New York, 1956. С. 56, 84, 91, 93—94, 97.

<sup>22</sup> Сочинена на латинском языке приблизительно в 980 г. мантуанским епископом Гумпальдом, известна в старославянском переложении как «Вторая старославянская легенда о святом Вячеславе» или как «Легенда Никольского». Тексты обеих легенд опубликованы в издании Н и к о л ь с к и й Н. Легенда Мантуанского епископа Гумпальда о св. Вячеславе чешском в славяно-русском переложении. СПб., 1909.

<sup>23</sup> R e v e l l i G. La Leggenda di san Venceslao e lo Skazanie o Borise i Glebe. alcune considerazioni sui rapporti agiografici medioevali. Contributi Italiani all'XI congresso Internazionale degli Slavisti (Bratislava 30/X—8/IX—1993) // Ricerche Slavistiche. Roma, 1993. Vol. 39—40. P. 209—247, Р е в е л л и Д. Старославянские легенды святого Вячеслава чешского и древнерусские княжеские жития // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Т. 9. С. 79—93, Сказание о чудесах в Легендах о святом Вячеславе и в житиях Бориса и Глеба // Там же. С. 94—100.

Он хорошо ориентировался в греческих и латинских книгах, не говоря уже о славянских, и отлично знал псалмы. В произведениях, посвященных Борису и Глебу, только «Чтение» уделяет внимание образованию двух князей и рассказывает, что в детстве Борис читал весь день и его брат Глеб слушал его с покорностью:

«Востоковская легенда»: <sup>24</sup> «И нача отрок учитися книгам Латыньским и научися добръ <...> и нача же умѣти книги Латыньскія, якоже добрый Епископ или Поп, да аще я възымаше я Греческія книги или словеньскія прочиташе я вьнѣ без блазна» (л. 55—56). <sup>25</sup>

«Легенда Гумпольда»: «Qui vero mirae claritatis ac amandae indolis, dum floridam iuventutis aetatem primum attigisset, patre adhuc viva, ad litterarum dispani exercitia desiderans, paternumque crebro flagitamine deflectens animum, eius transmissu in civitate Budec litteris addiscendis est positus. Cuius itaque ingenio celeri capacitate divinus instructo, brevi librum psalmodialem ceteraque divinorum compluria perdidit» (Никольский. С. 12—14). <sup>26</sup>

«Легенда Никольского»: «Идѣже бо чюдной свѣтлости толи любимое красоты отроча, егда цвѣтują оуности вѣкы первою прикоснуся, отцу и еще живы сущу книжным хитростем желая. Толико отинюдь души и уму и мысль частым молением премогу. И его посланием // в град нарицаемыи Будечь к *попину* именовану Учену наычити книгам оучити дан бысть. Егоже поистиннѣ ходожеством къ скорѣишему разуму божественному направлен скорою хитростию книги пальтыри и прочее другое проиде» (Никольский. С. 12—14). <sup>27</sup>

«Чтение о Борисе и Глебе»: «Бѣ же Глѣбъ велми дѣтескъ, а блаженный Борисъ въ разумъ сы, исполнь благодати Божия. Взмаше бо книги и чтяше. Бѣше бо и грамотѣ наученъ, чтяше же жития и мучения святыхъ и глаголаше моляся съ слезами. Владыко мои ИисусеХристе <...> Сице же ему моляшуся по вси часы, а святыи Глѣбъ послушаше его, сѣдя и не отлучашеся отъ блаженаго Бориса, но с нимъ день и ночь послушаше его» (С. 620).

«Житие Феодосия Печерского»: «Къ симъ же и датся веля на учение божественныхъ книгъ единому от учитель; якоже и створи. И въскорѣ извыче вся граматикія, и якоже всѣмъ чюдитися о премудрости и разумѣ дѣтища и о скорѣмъ его учении. Покорение же его и повиновение къто исповѣсть, еже сътяжа въ

<sup>24</sup> Текст «Первой старославянской легенды», переданный в списке РГБ., ф. 256, № 346, л. 54—61, конца XV в., был опубликован впервые: Востоков А. Убиение св. Вячеслава князя Чешского // Московский вестник. М., 1827. Ч. 5. № 18. С. 84—94 и переиздан в факсимильном издании: Рогов А. И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. С. 40—52. Об этом произведении и о содержании рукописи см.: Serebrjanskij N. J. Ruské redakce původní staroslověnské legendy o sv. Václavu, Sborník staroslovanských literárních památek. Praha, 1929. С. 11—16; Ягич И. В. Легенда о св. Вячеславе // РФВ. Варшава, 1902. № 3—4; Кралик О. Возникновение 1-го старославянского Жития Вячеслава // Byzantinoslavica. 1966. N 6. С. 131—163; Словарь книжников. Вып. 1. С. 182—183.

<sup>25</sup> Рогов А. И. Сказание о начале Чешского государства в древнерусской письменности. С. 41—43.

<sup>26</sup> FRB. P. 149.

<sup>27</sup> Рогов А. И. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. С. 73.

учении своемъ не тъкмо же къ учителю своему, нъ и къ всѣмъ учащимся с ним?» (С. 308).

В своей оценке человеческого образования Нестор глубоко отличается от византийской агиографии, в которой, наоборот, выражалось глубокое пренебрежение к человеческому знанию в сравнении с Божественной Софией. В мировоззрении древнерусского автора образование оказывается очень важным делом для каждого человека и потому, что оно дает возможность более сознательно общаться с Священными Книгами и приближаться таким образом к Божественной Софии, как явствует из следующих слов Бориса: «Господи Боже мои, да не вознесется мысль моя суетою мира сего, но *просвѣти сердце мое на разумие твое и твоихъ заповѣднѣи*» (С. 620). Именно в этом смысле *интерес к культуре и красноречию* играет очень важную роль в «Чтении о Борисе и Глебе» и в «Житии Феодосия Печерского», в которых подчеркивается не только любовь отрока к Божественным Книгам, но и умственные способности святого, благодаря которым он очень быстро всему научился, именно как раньше святой Вячеслав.

Несмотря на некоторые очевидные тематические сходства с произведениями, посвященными святому Вячеславу, главную модель «Жития Феодосия» Нестор нашел в греческой агиографии<sup>28</sup> и особенно, как доказал А. А. Шахматов,<sup>29</sup> в «Житии святого Саввы Освященного», которое он употребил в «готовом славянском переводе».<sup>30</sup>

Итак, в заключение можно сказать, что в литературном творчестве Нестора отмечаются темы и композиционные структуры латинского агиографического средневековья и греко-византийской религиозно-аскетической традиции. Появляются, таким образом, два вида одной вселенской ектлесии, о которой упоминается в самом тексте «Чтения», где мы читаем о митрополите Иоанне: «... ти тако отъиде въ свою кафоликани икклисиа» (С. 679).

<sup>28</sup> Об этом см.: Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 39—51.

<sup>29</sup> Шахматов А. А. Несколько слов о Несторовом житии Феодосия // СОРЯС. 1896. Т. 64. С. 1.

<sup>30</sup> Абрамович Д. И. К вопросу об источниках Несторова жития преп. Феодосия Печерского // ИОРЯС. 1898. Т. 3, кн. 1. С. 246; по этой теме см.: Адрианова-Перетц В. П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. 20. С. 47.

---

Г. М. ПРОХОРОВ

## Святые в истории Руси X—XVIII вв.

Мне показалось интересным, с точки зрения истории древнерусской культуры важным и для проектируемой нашим Отделом древнерусской литературы Пушкинского Дома работы над русской агиографией полезным составить хронологический список русских святых, чтобы посмотреть, как они распределяются по векам и внутри столетий. К русским святым я отношу святых, живших на Руси, конечно же, независимо от их происхождения.

Но кто такой вообще святой и что такое святость? В книге Левит, в «законе о скоте, о птицах, о всех животных» (11: 46), Господь говорит Моисею: «освящайтесь и будьте святые, потому что Я свят» (11: 44). «Семитское слово *кодеш* (свящ. предмет, святость) к-рое происходит от корня, обозначающего, вероятно, „отрезать, отделить“, содержит идею отделения от мирского», — читаем в «Словаре библейского богословия». <sup>1</sup> Митрополит Ювеналий (в сборнике «Канонизация святых») замечает: «Однако в книгах Ветхого Завета наблюдается различие в понимании святости в Законе и у Пророков. Наибольший акцент в Законе ставится на святости ритуала, на внешнем исполнении предписаний. О более высоком идеале говорят пророки, неустанно повторяющие, что исполнения внешних предписаний и приношения жертв недостаточно, но для святости еще необходимы правда, послушание, милость и любовь (Ис. 1: 10—20) <...> Однако святости Ветхого Завета еще чуждо понимание новозаветной совершенной любви к врагам. Пророки только возвещали о грядущем явлении миру полноты святости, которая откроется через святых приближающегося эсхатологического Царства (Дан. 7: 18—22)». <sup>2</sup> «Слово „святой“, — читаем далее в «Словаре библейского богословия», — в своем абсолютном смысле употреблялось в Ветхом Завете только в виде исключения, оно сохранялось для избранников эсхатологических времен. В Новом Завете оно обозначает христиан». <sup>3</sup> Действительно, в Посланиях римлянам и евреям апостол Павел просит

---

<sup>1</sup> Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфуа Брюссель, 1974 Стб 1007

<sup>2</sup> Канонизация святых Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси Троице-Сергиева Лавра, 6—9 июня 1988 г С 6

<sup>3</sup> Словарь библейского богословия Стб 1012

получателей приветствовать «всех святых» (Рим. 16: 15; Евр. 13: 24), а во 2-м Послании к коринфянам (13: 12) и в Послании к филиппийцам (4: 22) передает приветствие получателям от «всех святых»: «приветствуют вас все святые». Из слов апостола Павла следует также, что святость надо *стараться* иметь, чтобы увидеть Господа: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12: 14). Источник же новозаветной святости — сам Христос, чья святость «тождественна со святостью Бога, Его Святого Отца (Ин. 10: 30; 14: 8—11; 17: 11)».<sup>4</sup> Новый Завет, Евангелие от Матфея, говорит и о святых предшествующего времени: во время смерти Иисуса Христа на кресте, читаем, «многие тела усопших святых воскресли» (27: 52). Здесь могут иметься в виду ветхозаветные патриархи и пророки. Так что, не впервые являя, но, очевидно, продолжая собой явление святости, первые христиане осознавали себя и старались быть таковыми. По всей видимости, это сознание оставалось актуальным во все времена гонений.

С прекращением же гонений на христиан и принятия их религии как главенствующей в Римской империи в IV в. смысл слова «святой» неизбежно должен был измениться. С тех пор святым мог быть назван едва ли не исключительно монах, посвятивший свою жизнь служению Богу, т. е. жизни вечной. Просматривая перечни святых, в том числе русских, можно заметить, что большинство в них принадлежит инокам.

Для людей, почитающих святых, обычно важна дата их поминовения, месяц и число, а не год их кончины или век, когда они жили. К примеру, мощи, покоящиеся в катакомбах Киево-Печерской лавры, снабжены бирками, на которых написаны только день и месяц упокоения — не год, не век. По внутригодовому хронологическому порядку, порядку поминовения, расположены в четвѣх мѣсяцах и жития святых. Эта некоторая «антиисторичность» может объясняться тем, что соприкосновение святых с Вечностью, о чем свидетельствуют их жития и чудеса, для их почитателей важнее их места в истории. Год их кончины, век, когда они жили, более важны для историков.

К переизданной в 90-х гг. в Москве издательством Спасо-Преображенского монастыря «Истории Русской церкви» митрополита Московского и Коломенского Макария потомно приложены под названием «Святая Русь» повековые хронологические перечни русских святых, составленные игуменом Андроником (Трубачевым).<sup>5</sup> Судя по всему, это вообще впервые составленные перечни такого рода. Курсивом в этих перечнях выделены имена подвижников благочестия и мучеников, о которых достоверно известно, что они не были канонизованы ни общецерковно, ни местно. Но и в число не выделенных курсивом имен попало, мне кажется, много лишних, начиная с Кирилла и Мефодия (IX в.)

<sup>4</sup> Канонизация святых С 7

<sup>5</sup> Святая Русь Хронологический список канонизированных святых, почитаемых подвижников благочестия и мучеников Русской Православной Церкви (XI—сер XIII в) // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский История Русской Церкви М, 1995 Кн 2 С 650—662, То же (сер XIII—сер XV в) // Там же М, 1995 Кн 3 С 624—640, То же (сер XV в — кон XVI в) // Там же М, 1996 Кн 4, ч 2 С 339—350

и Андрея Юродивого (X в.), которых *русскими* святыми никак нельзя назвать. Без выделения курсивом сюда, совершенно очевидно, включены все известные, в том числе неканонизованные, киево-печерские иноки, покоящиеся в Дальних и Ближних пещерах, а также очень многие лица, о святости которых неизвестно где написано; указания на источники, откуда почерпнуты сведения, не всегда обнаруживаются в соответствующих томах.

Репринтное воспроизведение «Книги глаголемой Описание о российских святых»,<sup>6</sup> осуществленное в Москве в 1995 г. тем же издательством Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, что переиздало «Историю» митрополита Макария, дополнено «Хронологическим списком русских святых» с IX по XX в.,<sup>7</sup> использовавшим (без указания, откуда они взяты) перечни иг. Андроника Трубачева в приложениях к «Истории Русской Церкви» митрополита Макария, но уже без выделения курсивом имен определенно не канонизованных лиц. Этот список насчитывает более тысячи имен. Воспользоваться этими перечнями я не считал возможным и обратился, составляя свой перечень, к следующим работам: Книга, глаголемая Описание о российских святых: где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори всякого чина святых. Дополнил биографическими сведениями граф М. В. Толстой // ЧОИДР. М., 1887. Кн. 4. II. Материалы историко-литературные. С. 1—288; Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 430—431; Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М., 1903; Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, составленный по донесениям Святейшему Синоду преосвященных всех епархий в 1901—1902 гг. М., 1903.

Не ограничиваясь составлением хронологического перечня русских святых, я сгруппировал их имена по четвертям столетий и по полученным цифрам построил график, который и предлагаю вниманию читателя.

В расчет я беру только канонизованных общерусских святых. «Канонизация, — пишет Е. Голубинский, — есть причтение какого-либо усопшего подвижника благочестия к лику святых».<sup>8</sup> Делается это «на основании сверхъестественного свидетельства о них самого Бога, который тех или других между ними удостоивал дара чудотворений или еще при жизни, или же после смерти».<sup>9</sup> «...у нас (в России. — Г. П.) <...> прославление даром чудотворений составляло единственное общее основание для причтения к святым подвижников всех классов или для всех вообще подвижников»,<sup>10</sup> причем «нетление мощей не составляло необходимого условия для причтения к лику святых...».<sup>11</sup> «Правила, ко-

<sup>6</sup> Полное ее название см. ниже.

<sup>7</sup> С. 291—314.

<sup>8</sup> Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М., 1903. С. 11.

<sup>9</sup> Там же. С. 16.

<sup>10</sup> Там же. С. 40—41.

<sup>11</sup> Там же. С. 270.

торыми руководствовалась Русская Православная Церковь при причислении подвижников к лику святых, — пишет митр. Ювеналий, — в общих чертах напоминают правила Церкви Константинопольской. Основным критерием канонизации служил дар чудотворений, проявленный при жизни и по кончине святого, а в некоторых случаях — наличие нетленных останков». <sup>12</sup> «Даже если угодником был явлен подвиг исповедничества или страдания за веру <...>, то летописец акцентирует внимание не на исповедничестве, а на чудотворениях». <sup>13</sup> «Человека не могут сделать святым люди, — пишет Е. Голубинский, — но, чтобы человек внешним образом был прославлен как святой, требуются нарочитые заботы со стороны людей», <sup>14</sup> как-то проверка свидетельств о чудесах, написание жития, молитвы, церковной службы. Есть, однако же, среди русских святых «прижизненные чудотворцы» — такие как Феодосий Печерский, Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, которые «без нарочитой канонизации, а сами собой стали общими святыми». <sup>15</sup>

После середины XVI в., в период после Макарьевских соборов (1547 и 1549 гг.) до учреждения Синода (1721 г.) «критерий и требование чудотворений, — по наблюдениям митр. Ювеналия, — как бы ослабляются, одновременно проявляются древние византийские правила — причтение к лику святых благочестно поживших епископов», затем «благочестно поживших первосвятителей» <sup>16</sup> и, наконец, имеющих «большие заслуги перед Церковью и народом Божиим» <sup>17</sup> мирских правителей — князей и царей.

Что же такое святость? Русское слово *святой*, пишет В. Н. Топоров, связано «с индоевропейской основой <...>, обозначающей возрастание, набухание, вспухание, то есть увеличение объема или иных физических характеристик. В языческую эпоху это „увеличение“ чаще всего трактовалось как результат действия особой жизненной плодородной силы или — позже — как ее образ, символ. Не случайно поэтому, что эпитет „святой“ в русской (и славянской) традиции определял прежде всего символы вегетативного плодородия...»; «На старом субстрате (предельное материальное изобилие) с введением христианства сложилось представление о новом типе святости — *духовной*, понимаемой как некое „сверхчеловеческое“ благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе». <sup>18</sup> Следует заметить, что духи и духовности бывают разные. Мне представляется, что святость — это плодотворная встреча воли человеческой с волей Божией, имеющая иногда результатом преодоление законов природы, выражающееся в чудесах, а иногда пользу для Церкви. Значит, хронологический перечень русских святых — это перечень

<sup>12</sup> Канонизация святых С 17

<sup>13</sup> Там же С 19

<sup>14</sup> Голубинский Е История канонизации С 222

<sup>15</sup> Там же С 279, 294

<sup>16</sup> Канонизация святых С 22

<sup>17</sup> Там же С 25

<sup>18</sup> Топоров В Н Святость и святые в русской духовной культуре Т I Первый век христианства на Руси М, 1995 С 7—9

людей, в согласии с чьей волей на Руси действовала божественная энергия. Разумеется, это перечень приблизительный, ибо, конечно же, далеко не все такие случаи «синергии», «совместной деятельности», мы знаем.

Следует заметить, что часто святого признают как святого лишь спустя какое-то время, иногда очень большое, измеряемое столетиями, после момента его кончины. Так, например, Артемий Веркольский, 13-летний пастушок, убитый на р. Пинеге молнией 23 июня 1545 г., никем, наверное, не воспринимался как святой при жизни и еще почти 100 лет после смерти и был признан таковым лишь в 1640 г., так как годом ранее начались исцеления от его мощей.<sup>19</sup> Но, очевидно, думаем мы, что он стал святым при жизни, а не после смерти, и помещаем его в XVI, а не в XVII в., т. е. указываем дату его смерти, а не период жизни или чудотворений. Так что наш график не указывает времени земной или посмертной деятельности русских святых: он построен по «точкам» перехода одной в другую, по моментам окончания их земного пути, их «дням рождения», *dies natalis*, в Вечности. Стало быть, на графике периоды спада, предшествующие подъемам, не указывают на уменьшения в это время количества святых на Руси (в период спадов святые были еще живы): на это указывают подъемы. А вот спад, за которым *не* следует тут же подъем, — этот спад указывает либо действительно на оскудение святых в русском народе, либо на изменение самого критерия святости.

Рассмотрим же и попытаемся прокомментировать получившийся график.

Первые древнерусские святые — князья и иностранцы. Это княгиня Ольга, князь Владимир Святославич, княжичи Борис и Глеб, варяги Феодор и Иоанн, убитые язычниками-киевлянами в 983 г., угрин (венгр) Георгий, слуга Бориса, не покинувший его и погибший вместе со своим господином, братья Георгия Ефрем и Моисей<sup>20</sup> Угрины, ставшие монахами, епископы-византийцы, пришедшие из Константинополя или из Крыма с князем Владимиром...

Более или менее массовое появление среди русских святых славян связано с возникновением и ростом Киево-Печерской лавры (подъем второй половины XI в.). Подъем этот замедляется или даже останавливается в XII столетии, хотя кривая тут резко колеблется. Она круто опускается вниз в начале XIII в., во второй же четверти этого столетия происходит «всплеск» количества святых, объясняемый, конечно же, тем, что к благоверным епископам и инокам добавляются мученики, убитые завоевателями татаро-монголами.

А дальше до середины XIV в. продолжается в целом спад числа святых на Руси вследствие, вероятно, упадка духовной культуры от перенесенных страной несчастий (что хорошо видно по проповедям Серапиона Владимирского во второй половине XIII в.).

С середины же XIV в. начинается резкий подъем количества святых, характеризующий, однако же, состояние духовной жизни уже не «всей Руси», подвергшейся политическому разделу, но Руси Великой, подвластной татарам.

<sup>19</sup> См. Канонизация святых С 128

<sup>20</sup> См. о нем статью В. Лепахина в этом же томе «Трудов», с 370—389

С этого момента, с середины XIV столетия, начинается так называемое второе южнославянское влияние на русскую культуру. Оно продолжалось 100 лет и замечательным образом обогатило русскую литературу новыми переводами с греческого языка на славянский, сделанными главным образом южными славянами. Среди этой литературы мы видим первый славянский перевод корпуса сочинений Дионисия Ареопагита, и здесь велик процент сочинений таких авторов, как Иоанн Синайский, названный по своей книге Лествичником, авва Дорофей, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит. Их книги, научавшие тому, что такое страсти и как с ними бороться, сделались келейным чтением монахов-исихастов («молчальников») как в Византии, так и на Руси. Увеличение количества святых на Руси с середины XIV в. — результат резкого увеличения числа читателей этих книг.<sup>21</sup>

В XV в. происходит некоторый спад в количестве этих читателей и святых (в это время падает интенсивность переписки сочинений названных авторов в Троице-Сергиевой лавре и в Кирилло-Белозерском монастыре). Но за этим спадом следует подъем конца столетия, осмысляемый нами как результат деятельности и влияния Паисия Ярославова, Нила Сорского и других «заволжских старцев». Спад первой половины XVI в. — это, наверное, отражение победы «иосифлян» над «нестяжателями», а некоторый подъем и спад во второй половине столетия — отражение перемен в состоянии страны при Иване Грозном.

Последний — и весьма незначительный — подъем в начале XVII в. объясняется, по всей вероятности, трагедией Смутного времени. А последний и бесповоротный спад приходится на всю середину XVII в. и объясняется, надо думать, реформой Русской церкви, начатой патриархом Никоном и утвержденной царем Алексеем Михайловичем, означавшей конец «Древней», или «Святой», Руси. Эпоха древнерусской культуры, творческая доминанта которой была обращена к Вечности, на этом в целом закончилась.

Но, разумеется, на этом не прекратилось явление святости в народе и деятельное присутствие Вечности-в-настоящем на Руси. Если, однако же, доверять только официальным церковным данным о XVIII и XIX вв., а также о начале XX в., то сонм «новомучеников» XX в., пострадавших за веру при большевиках (более чем в два раза превышающий количество святых Древней Руси!), может показаться совершенно неожиданным. Если же в будущем мы примем в расчет (проведя соответствующую изыскательскую работу) мучеников и исповедников, пострадавших от церковно-государственного террора при Романовых либо за верность старым церковным обрядам, либо за «имяславию», — людей, ценивших вечную жизнь со Христом больше, чем жизнь временную, и дополним наш перечень и наш график соответствующими именами и цифрами, тогда,

---

<sup>21</sup> См.: Прохоров Г. М. 1) Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317—324; 2) Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 44—58.

вероятно, не будет на графике такого глубокого, как сейчас, провала, предшествующего «пику» XX столетия, и мы лучше поймем и историю России, и ее современность.

### Хронологический перечень русских святых X по XVIII в.

Некоторые пояснения к приводимым цифрам: следом за именем святого указывается время его кончины с той степенью точности, с какой оно известно. В скобках приводится подсчет количества святых по четвертям столетий. Когда время преставления святого известно с точностью до половины века, к числу святых за соответствующие четверти века прибавляется 0,5, а когда с точностью лишь до века, — 0,25.

#### X в.

1. Княгиня Ольга (Елена), 11 июля 969 г. (1)

---

2 и 3. Варяги Иоанн и Феодор, 12 июля 983 г. (1)

4. Михаил, 1-й митр. Киевский, 30 сент. и 15 июня 992 или 1000 г. (2)

#### XI в.

5. Владимир Святославич, 15 июля 1015 г. (1)

6 и 7. Борис и Глеб (Роман и Давид), страстотерпцы, 1015 г. (3)

8. Феодор, 1-й еп. Ростовский (с 990 г.), принужденный в 992 г. уйти оттуда в Суздаль, строитель там собора в честь Богородицы, 8 июня ок. 1023 г. (4)

---

9. Иоаким Корсунянин, 1-й еп. Новгородский, 10 февр., 4 окт. 1030 г. (1)

10. Моисей Угрин, мученик целомудрия, 26 июля 1043 г. (2)

11. Мать Владимира Ярославича Анна, 1050 г. (3)

---

12. Владимир Ярославич, 4 окт. 1052 г. (1)

13. Ефрем Новоторжский, венгр родом, брат Георгия, убитого вместе с св. князем Борисом, основатель и архимандрит Борисоглебского м-ря на берегу р. Тверцы (Тверск. губ.), 28 янв. ок. 1053 г. (2)

14. Иларион, митр., 21 окт. ок. 1053 г. (3)

15. Лука Жидята, еп. Новгородский, 15 окт. 1058 г. (4)

16. Варлаам, иг. Киево-Печерский, 22 сент., 19 нояб. 1065 г. (5)

17. Иларион, схимник Киево-Печерский, 21 окт. 1066 г. (6)

18. Иеремия прозорливый, Киево-Печерский, 5 окт. ок. 1070 г. (7)

19. Дамиан, целебник Киево-Печерский, 5 окт. ок. 1071 г. (8)

20. Петр, еп. Переяславский, улом. под 1072 г. (9)

20. Антоний Киево-Печерский, 7 мая 1073 г. (9)  
 21. Феодосий, иг. Киево-Печерский, 3 мая 1074 г. (10)

- 
22. Святослав Ярославич, кн. Черниговский, 27 дек. 1077 г. (1)  
 23. Леонтий, постриженник Киево-Печерский, 3-й еп. Ростовский, ок. 1077 г.  
 (2)  
 24. Матфей, прозорливый Киево-Печерский, 5 окт. 1085 г. (3)  
 25. Ярополк Изяславич, кн. Влад.-Волынский, 22 нояб. 1086 г. (4)  
 26. Никон, иг. Киево-Печерский, 23 марта 1088 г. (5)  
 27. Лука, еп. Белгородский, после 1088 г. (6)  
 28. Иоанн, митр. Киевский, 31 авг. 1089 г. (7)  
 29. Исая, еп. Ростовский, преемник Леонтия, 15 мая 1090 г. (8)  
 30. Григорий чудотворец и преподобномуч. Киево-Печерский, утопленный  
 Ростиславом Всеволодовичем, 8 янв. 1093 г. (9)  
 31. Стефан, иг. Киево-Печерский, затем еп. Влад.-Волынский, 27 апр. 1094 г.  
 (10)  
 32. Агапит, врач Киево-Печерский, 1 июня 1095 г. (11)  
 33. Герман, еп. Новгородский, 10 февр. 1096 г. (12)  
 34. Евстратий, преподобномуч., распятый евреем, 28 марта 1096 или 1097 г.  
 (13)  
 35 и 36. Василий иерей и Феодор, преподобномученики Киево-Печерские,  
 11 авг. 1097 г. (15)  
 37. Ефрем, Печерский, еп. Переяславский, ок. 1100 г. (16)  
 38 и 39. Братья Иоанн и Феофил Киево-Печерские, 29 дек., кон. XI—нач.  
 XII в. (17)  
 40. Аркадий, ученик Ефрема Новоторжского, 13 дек., XI—XII в. (17.5)

## XII в.

41. Авраамий, архим. Ростовский, нач. XII в. (1+1.5=2.5)  
 42. Никон Сухой Киево-Печерский, 11 дек. ок. 1101 г. (3.5)  
 43. Марк гробокопатель Киево-Печерский, 29 дек. ок. 1102 г. (4.5)  
 44. Прохор Киево-Печерский, 22 сент. и 10 февр. 1107 г. (5.5)  
 45. Никита, затворник Киево-Печерский, еп. Новгородский, 30 янв. 1108 г.  
 (6.5)  
 46. Пимен многоболезненный Киево-Печерский, 7 авг. 1110 г. (7.5)  
 47. Преп. Анна Всеволодовна (Янка), наст. Андреевской обители, 18 нояб.  
 1112 г. (8.5)  
 48. Алипий, иконописец Киево-Печерский, 17 авг. ок. 1114 г. (9.5)  
 49. Нестор летописец, 27 окт. ок. 1114 г. (10.5)  
 50. Исая Киево-Печерский, 15 мая 1115 г. (11.5)  
 51. Феоктис, иг. Киево-Печерский, затем еп. Черниговский, 6 авг. 1120 г.  
 (12.5)  
 52. Амфилохий, еп. Влад.-Волынский, авг. 1122 г. (13.5)

53. Давид Святославич, князь Черниговский, 1123 г. (14.5)  
 54. Григорий, иконописец Киево-Печерский, 21 июля, 1-я четв. XII в. (15.5+1+1.5=18)
- 

- 55, 56 и 57. Константин-Ярослав Святославич Муромский и его сыновья Михаил и Феодор, 21 мая 1129 г. и когда-то позже. (3)  
 58. Тимофей, иг. Киево-Печерской лавры, авг. 1131 г. (4)  
 59. Мстислав-Феодор Владимирович (сын Владимира Мономаха), вел. кн. Киевский, строитель Федоровского м-ря в Киеве, 14 апр. 1132 г. (или 15 апр. 1133 г.). (5)  
 60. Всеволод-Гавриил, кн. Псковский, сын Мстислава Владимировича, 11 февр. 1138 г. (6)  
 61. Никола-Святоша-Панкратий-Святослав Давидович, кн. Черниговский, 14 окт. 1143 г. (7)  
 62. Антоний Римлянин, 3 авг. 1147 г. (8)  
 63. Игорь-Гавриил Олегович, внук Святослава, правнук Ярослава, кн. Черниговский, убитый киевлянами 19 сент. 1147 г. (9)  
 64. Онисифор, прозорливец и исповедник Киево-Печерский, 9 нояб. 1148 г. (10)  
 65. Евфимий, еп. Переяславский, после 1149 г. (11)  
 66 и 67. Кукша, преподобномуч., и Пимен, постник Киево-Печерский, ок. сер. XII в. (13)  
 68 и 69. Спиридон и Никодим, просфорники Киево-Печерские, 31 окт., 1-я пол. XII в. (14+1.5=15.5)
- 

70. Нифонт, архиеп. Новгородский, 21 апр. 1156 г. (1)  
 71. Константин 1-й, митрополит Киевский (сконч. в Чернигове) 5 июня 1159 г. (2)  
 72. Иоанн многострадальный Киево-Печерский, 18 июня, до 1160 г. (3)  
 73 и 74. Сергей и Еразм Киево-Печерский, 24 февр. ок. 1160 г. (5)  
 75. Аркадий, архиеп. Новгородский, 19 сент. 1165 г. (6)  
 76. Евфросиния Полоцкая, 24 мая 1173 г. (7)  
 77. Глеб Андреевич, кн., сын Андрея Боголюбского, 20 июня 1175 г. (8)  
 78. Андрей Юрьевич Боголюбский, 28/29 июня 1175 г. (9+1.5=10.5)
- 

79. Афанасий затворник Киево-Печерский, 2 дек. 1176 г. (1)  
 80. Герасим Вологодский, основатель Кейсарова Троицкого м-ря, 4 марта 1178 г. (2)  
 81. Мстислав-Георгий Ростиславич Храбрый, 14 июня 1180 г. (3)  
 82. Поликарп, архим. Киево-Печерский, 24 июля 1182 г. (4)  
 83. Кирилл Туровский, 28 апр. 1183 г. (5)  
 84. Иоанн, архиеп. Новгородский, 7 сент. 1186 г. (6)  
 85. Лука, еп. Ростова, Суздаля и Владимира, 10 нояб. 1189 г. (7)

86. Исаакий затворник Киево-Печерский, 14 фев. ок. 1190 г. (8)  
 87. Илья Муромец, ок. 1190 г. (9)  
 88. Арефа Киево-Печерский, 24 окт. ок. 1190 г. (10)  
 89. Тит, иерей Киево-Печерский, 27 февр., не ранее 1190 г. (11)  
 90. Варлаам Хутынский, 6 нояб. 1192 г. (12)  
 91. Гавриил-Григорий, архиеп. Новгородский (брат предшественника, Иоанна), 24 мая 1193 г. (13)  
 92. Никита, Столпник Переяславский, 24 мая 1193 г. (14)  
 93. Мартирий, еп. Новгородский, 24 авг. 1199 г. (15)  
 94. Сильвестр Киево-Печерский, 2 янв., XII в. (16)  
 95. Макарий Киево-Печерский, 19 янв., XII в. (17.25)  
 96. Исакий, затворник Киево-Печерский, 14 февр., XII в. (17.5)  
 97. Онуфрий молчаливый Киево-Печерский, 21 июля, XII в. (17.75)  
 98. Нектарий, преп. Киево-Печерский, 22 сент., XII в. (18)  
 99. Авраамий трудолюбивый Киево-Печерский, 21 авг. ок. XII в. (18.25)  
 100. Лаврентий, затворник Киево-Печерский, еп. Туровский, 29 янв., кон. XII в. (19.25)  
 101. Анастасий диакон Киево-Печерский, кон. XII в. (20.25)  
 102. Елладий, преп. Киево-Печерский, 22 сен., XII—XIII в. (20.75)

### XIII в.

103. Авраамий Смоленский, основатель Богородицкого Авраамиева м-ря, нач. XIII в. (1+0.5=1.5)  
 104. Савва, чудотворец Киево-Печерский, 24 апр., нач. XIII в. (2.5)  
 105. Игнатий, еп. Смоленский, 29 янв. ок. 1210 г. (3.5)  
 106. Акиндин, архим. Киево-Печерский, 27 авг., после 1219 г. (4.5)  
 107. Антоний, иг. Дымский (в 15 верстах от Тихвина), 24 июня ок. 1224 г. или позднее (5.5).  
 108 и 109. Владимир и Агриппина, кн. Ржевские (Тверск. губ.), 1-я четв. XIII в. (7.5+0.5+0.25×5=9.25)
- 
110. Симон, еп. Владимирский, 22 мая 1226 г. (1)  
 111. Мстислав Мстиславич, кн. Новгородский, 1228 г. (2)  
 112 и 113. Петр-Давид и Феврония-Ефросиния, кн. Муромские, 25 июня 1228 г. (4)  
 114. Авраамий, мученик Болгарский, 1229 г.; в 1230 г. перенесен во Владимир. (5)  
 115. Антоний, архиеп. Новгородский, 8 окт. 1232 г. (6)  
 116. Федор Ярославич, кн., старший брат Александра Невского, 5 июня 1233 г. (7)  
 117. Митрофан, архиеп. Владимирский, 3 февр. 1238 г. (8)  
 118. Георгий (Юрий) Всеволодович, вел. кн., 4 марта 1238 г. (9)  
 119. Василько Константинович, кн. Ростовский, 1238 г. (10)

120. Меркурий воин, мученик Смоленский, 24 нояб. 1238 г. (11)
121. Меркурий, еп. Смоленский, 1239 г. (12)
122. Олег Ингваревич Красный, кн.-исповедник Рязанский, 1239 г. (13)
123. Симон, еп. Переяславля-Рязанского, убитый при взятии Переяславля татарами в 1239 г. (14)
124. Лукиан, священномуч. Киево-Печерский, 28 авг. ок. 1240 г. (15)
125. Памва Киево-Печерский, 1241 г. (16)
126. Евфросиния-Евпраксия, княг. Псковская, тетка Довмонта, жена Владимира Мстиславича, который ее бросил, ушел к немцам и женился на немке; основала во Пскове обитель, убита в Ливонии в Одемне (Медвежья Голова) пасынком, 8 мая 1243 г. (17)
127. Феодосия-Евфросиния, княг., дочь Мстислава Удалого, мать Александра Невского и еще 8 сыновей, 4 мая 1244 г. (18)
- 128 и 129. Михаил Всеволодович, кн. Черниговский, и боярин Феодор, 20 сент. 1246 г. (20)
130. Ярослав Всеволодович, вел. кн. Владимирский, 30 сент. 1246 г. (21)
- 131 и 132. Василий и Константин Всеволодовичи, кн., погребенные в Ярославском соборе, 8 февр. 1249 г.? (23)
133. Евфросиния Суздальская, княжна-инокиня, 25 сент. 1250 г. (24)
134. Ефрем Смоленский, жизнеописатель Авраамия Смоленского, 21 авг., не ранее 1238 г. и не позже сер. XIII в. (25)
135. Никита, столпник Переяславский, 24 мая, 1-я пол. XIII в. (25.5+0,25×5=26.75)
- 
136. Ксенофонт Робейский (в 18 верстах от Новгорода), 26 янв. и 28 июня 1262 г. (1)
137. Александр-Алексий Ярославич Невский, кн., 14 нояб. 1263 г. (2)
138. Роман Олегович, кн. Рязанский, мученик за веру, 19 июля 1270 г. (3)
139. Серапион, еп. Владимирский, 12 июля 1275 г. (4+0.5×4+0.25×4=7)
- 
140. Киприан, основатель Архангельского м-ря в Устюге, 29 сент. 1276 г. (1)
141. Роман Владимирович, кн. Угличский, 3 февр. 1285 г. (2)
142. Феодор, еп. Владимирский, 1286 г. (3)
143. Игнатий, еп. Ростовский, 28 мая 1288 г. (4)
144. Симеон, еп. Полоцкий (из-за распри литовских князей переселился в Тверь к Ярославу Ярославичу), 3 февр. 1289 г. (5)
145. Олег Романович, кн., потом преподобный Брянский, ок. 1289 г. (6)
146. Василий, еп. Рязанский, 12 апр. 1295 г. (7)
147. Иоасаф Снеготорский, основатель м-ря на Снетной горе в 4 верстах от Пскова, сожжен ливонскими немцами, 4 марта 1299 г. (8)
148. Довмонт-Тимофей, кн. Псковский, 20 мая 1299 г. (9)
149. Федор Ростиславич, кн. Смоленский и Ярославский, 19 сент. 1300 г. (10)
150. Харитина Новгородская, княжна Литовская (в Петропавловском м-ре на Синичьей горе), 5 окт., 2-я пол. XIII в. (10.5)

151. Петр, царевич Ордынский, 2-я пол. XIII в. (11)  
 152 и 153. Иоанн Устюжский, татарский баскак, и его супруга Мария, 2-я пол. XIII в. (13)  
 153. Евстафий, злоторь Киево-Печерский, 21 сент., XIII в. (13.25)  
 154. Сергей, постник Киево-Печерский, XIII в. (13.5)  
 155 и 156. Константин и Косма Косинские, ученики Варлаама Хутынского, основателя м-ря в 3 верстах от Старой Руссы, 29 июля, XIII в. (13)  
 157. Лука, иконом Киево-Печерский, 22 сент., XIII в. (13.25)

#### XIV в.

158. Даниил Александрович, кн. Московский, 4 марта 1303 г. (1)  
 159. Прокопий Устюжский, 8 июля 1303 г. (2)  
 160. Максим, митр., 6 дек. 1305 г. (3)  
 161. Феоктист, архиеп. Новгородский, 23 дек. 1310 г. (4)  
 162. Иоанн, еп. Суздальский, по-видимому, 15 окт. 1314 г. (5)  
 163. Михаил Ярославич, кн. Тверской, 22 нояб. 1318 г. (6)  
 164, 165 и 166. Давид и Константин, сыновья Федора Ростиславича Смоленского и Ярославского, 1321 г. (9)

- 
167. Митр. Петр, 21 дек. 1326 г. (1)  
 168. Прохор, еп. Ростовский, 7 сент. 1328 г. (2)  
 169. Иоанн Данилович Калита, кн. Московский, 31 марта 1340 г. (3)  
 170, 171 и 172. Антоний, Иоанн, Евстафий (Кумец, Нежило и Круглец) Литовские, 1347 г. (6)  
 173. Феодор, еп. Суздальский, по-видимому, 8 июня 1347 г. (7)

- 
174. Василий Калика, архиеп. Новгородский, 23 июня 1352 г. (1)  
 175. Митр. Феогност, 11 или 14 марта 1353 г. (2)  
 176. Василий, еп. Рязанский и Переяславский, чудотворец, изгнанный жителями Мурома, адресат грамоты митр. Алексея на Червлёный Яр, 3 июля 1360 г. (3)  
 177. Моисей, архиеп. Новгородский, 25 янв. 1362 г. (4)  
 178. Кирилл Челменский, или Челмогорский (в 50 верстах от Каргополя), просветитель чуди, 8 дек. 1367 г. (5)  
 179. Анна Кашинская, вел. княг., 1368 г. (6)  
 180. Иоанн, еп. Суздальский, чудотворец, 15 окт. 1372 г. (7)  
 181. Авраамий Чухломской, или Городецкий (Галичский), основатель четырёх м-рей в Костромской губернии, 20 июля 1375 г. (8+0.5×3=9.5)

- 
182. Варлаам, келейник митр. Алексея, основатель Владычного м-ря в Серпухове, май 1377 г. (1)  
 183. Митр. Алексей, 12 февр. 1378 г. (2)

184. Васса-Феодора, княг. Нижегородская, основатель Зачатейского м-ря в Нижнем Новгороде, 1378 г. (3)
185. Сильвестр Обнорский, основатель Воскресенского м-ря (Яросл. губ.), 25 апр. 1379 г. (4)
186. Пахомий Нерехтский, основатель Троицкого м-ря (Костромск. губ.), 23 марта 1384 г. (5)
187. Михей, ученик Сергия Радонежского, 6 мая 1385 г. (6)
188. Дионисий Суздальский, 15 окт. 1385 г. (7)
189. Дмитрий Иванович Донской, 19 мая 1389 г. (8)
190. Лазарь Муромский, основатель Муромского м-ря на Онежском оз., 8 марта 1391 г. (9)
191. Иаков, еп. Ростовский, 27 нояб. 1391 г. (10)
192. Феодор, юродивый Новгородский, 19 янв. 1392 г. (11)
193. Дмитрий Прилуцкий, 11 февр. 1392 г. (12)
194. Мефодий Пешношский, основатель Николаевского м-ря (Дмитровский уезд Моск. губ.), 14 июня 1392 г. (13)
- 195 и 196. Григорий и Кассиан Авнежские (в 60 верстах к востоку от Вологды), убитые казанскими татарами, 15 июня 1392 г. (15)
197. Николай Кочанов, юродивый Новгородский, 27 июля 1392 г. (16)
198. Роман, строитель Введенского м-ря на Киржаче, 29 июля 1392 г. (17)
199. Авраамий, иг. Спасо-Мирожского м-ря во Пскове, 24 сент. 1392 г. (18)
200. Сергей, иг. Радонежский, 25 сент. 1392 г. (19)
201. Иаков, еп. Ростовский, 27 нояб. 1392 г. (20)
202. Феодор, архиеп. Ростовский, 28 нояб. 1395 г. (21)
203. Стефан Пермский, 29 апр. 1396 г. (22)
204. Авраамий Ростовский, 2-я пол. XIV в. (23)
205. Макарий Писемский, основатель Спасо-Преобр. пуст. на р. Письме в Буйском уезде Костромской губ., сподвижник Павла Обнорского, 10 янв., 2-я пол. XIV в. (23.5)
- 206 и 207. Сергей и Герман Валаамские, основатели Валаамского м-ря, 28 июня и 11 сент., 2-я пол. XIV в. (24.5)
208. Андроник Московский, 1-й игумен Спасо-Андроникова м-ря, 13 июня, между 1374 и 1404 гг. (25)
- 209, 210, 211, 212 и 213. Никита, Кирилл, Климент и Исаакий и Никифор Алфановы, строители девичьего Сокольницкого м-ря (в 1775 г. сгоревшего, и они были тогда перенесены в Антониев м-рь), 4 мая, кон. XIV—нач. XV в. (27.5)

#### XV в.

214. Афанасий Высоцкий, нач. XV в. ( $1+0.5 \times 3 = 2.5$ )
215. Евфимий Суздальский, 1 апр. 1404 г. (3.5)
216. Стефан Махрицкий, 14 июля 1406 г. (4.5)
217. Митр. Киприан, 16 сент. 1406 г. (5.5)
218. Иулиания Новоторжская, княг. (жена Симеона Вяземского, убитая Юрием-Юргой Смоленским), 21 дек. 1406 г. (6.5)

219. Евдокия-Евфросиния, вел. княг. Московская, вдова Дмитрия Донского, преп., 17 мая 1407 г. (7.5)  
 220. Савва Сторожевский, 3 дек. 1407 г. (8.5)  
 221. Арсений, еп. Тверской, 2 марта 1409 г. (9.5)  
 222 и 223. Феодор и Павел, основатели Борисо-Глебского Устьянского м-ря под Ростовом, 22 окт. 1409 г. (11.5)  
 224. Патрикий, ключарь-священномуч., 3 июля 1411 г. (12.5)  
 225. Сергей Нуромский, основатель Спасо-Преобр. м-ря, 7 окт. 1412 г. (13.5)  
 226 и 227. Иаков и Феофил Омучские, игумены Коневского м-ря, основатели Успенской пустыни (в 65 верстах от Порхова), 21 окт. ок. 1412 г. (15.5)  
 228. Савва, преемник Адроника в моск. Спасо-Андрониковом м-ре, 13 июня, между 1410 и 1420 гг. (16.5)  
 229. Епифаний Премудрый, ок. 1420 г. (17.5)  
 230. Симеон, архиеп. Новгородский, 15 июня 1421 г. (18.5+0.25=18.75)

231. Ферапонт Белозерский, 27 мая 1426 г. (1)  
 232. Кирилл Белозерский, 9 июня 1427 г. (2)  
 233 и 234. Андрей Рублев и Даниил Черный, ок. 1427 г. (4)  
 235. Никон Радонежский, 17 нояб. 1427 или 1428 г. (5)  
 236. Павел Обнорский, или Комельский, 10 янв. 1429 г. (6)  
 237. Леонтий, основатель Карихова м-ря в Новгородской земле, 18 июля 1429 г. (7)  
 238. Митр. Фотий, 1 или 2 июля 1431 г. (8)  
 239. Максим, юродивый Московский, 11 нояб. 1433 г. (9)  
 240. Игнатий, архим. Киево-Печерский, 28 авг. 1435 г. (10)  
 241. Савватий Тверской, иг. (в 15 верстах от Твери), 2 марта ок. 1434 г. (11)  
 242. Савватий Соловецкий, 27 сент. 1435 г. (12)  
 243. Евфимий, основатель Корельского м-ря на Двине, ок. 1435 г. (13)  
 244. Дионисий Глушицкий, 1 июня 1437 г. (14)  
 245. Александр Куштский, 9 июня 1439 г. (15)  
 246 и 247. Тарасий и Феодосий Глушицкие, 12 окт. 1440 г. (17)  
 248. Герасим, еп. Устьвымский-Пермский, 24 янв., между 1441—1447 гг. (18)  
 249. Иаков Железоборовский, основатель Иоанно-Предтеченского м-ря в 30 верстах от Галича (Костромская губ.), 11 апр. 1442 г. (19)  
 250. Макарий Желтоводский и Унженский, 25 июля 1444 г. (20)  
 251. Варнава Ветлужский, или Костромской, отшельник, 11 июня 1445 г. (21)  
 252. Арсений Коневский, 12 июня 1447 г. (22)  
 253. Игнатий, архим. Киево-Печерский, 28 авг., 2-я четв. XV в. (23+0.25=23.25)

254. Амфилохий Глушицкий, 12 окт. 1452 г. (1)  
 255. Иоасаф Спасо-Каменный (кн. Андрей Заозерский), 10 сент. 1453 г. (2)  
 256. Питирим, еп. Пермский, 19 авг. 1456 г. (3)

257. Евфимий, архиеп. Новгородский, 11 марта 1458 г. (4)
258. Иона, архиеп. Новгородский, 5 нояб. 1459 г. (5)
259. Паисий Галичский, чудотворец, основатель Успенского м-ря в Костромской губ., 23 мая, ок. 1460 г. (6)
260. Митр. Иона, 31 марта 1461 г. (7)
261. Савва Вишерский, основатель обители (в 7 верстах от Новгорода), 1 окт. 1461 г. (8)
262. Варлаам Важский, или Шенкурский (Пинежский), основатель Иоанно-Богословского м-ря, 19 июня 1462 г. (9)
263. Михаил Клопский, 11 янв. ок. 1462 г. (10)
264. Паисий Галичский, иг. Успенского Овиновского Паисиева м-ря (Костромск. губ.), 23 мая 1463 г. (11)
265. Савва, иг. Сретенского м-ря (в 20 верстах от Твери), ок. 1467 г. (12)
266. Евфимий Сянжемский (в Кадниковском уезде, в 20 верстах от Вологды), род. в Вологде, постригся в Спасокаменском м-ре, основал на Сянжеме Вознесенскую обитель, 20 янв. и 11 апр. 1470 г. (13)
267. Иона, еп. Пермский, 6 июня 1471 г. (14)
268. Исидор, пресвитер Юрьевский, утопленный ливонскими немцами с прочими 72 православными, 8 янв. 1472 г. (15)
269. Исидор Твердислов, юродивый Ростовский, 14 мая 1474 г. (16+0.5+0.25=16.75)
- 
270. Иларион Псковоезерский, ученик Евфросина Псковского, иг. Покровского Озерского м-ря на р. Желчи, 28 марта или 21 окт. 1476 г. (1)
271. Иона, священник Дерптский, затем инок Псково-Печерский, выкопал первую пещерную церковь, 29 марта 1477 г. (2)
272. Пафнутий Боровский, 1 мая 1477 г. (3)
273. Кирилл Вельский или Важеский, тиун одного из новгородских наместников, утопившийся, до 1478 г. (4)
274. Зосима Соловецкий, 17 апр. 1478 г. (5)
275. Александр Ошевенский (в 44 верстах от Каргополя), 20 апр. 1479 г. (6)
276. Макарий Глушицкий, 3-й игумен Дионисьева м-ря, 12 окт. 1480 г. (7)
277. Евфросин Псковский, преп. (в Спасо-Елеазаровом м-ре), 15 мая 1481 г. (8)
278. Феофил, последний архиеп. Новгородский (с 1472 г.), 26 окт. 1481 г. (9)
279. Серапион Спасоелеазаровский, ученик Евфросина Псковского, 8 сент. 1481 г. (10)
280. Досифей, ученик Евфросина Псковского, основатель Петропавловского Верхнеостровского м-ря, 8 окт. 1482 г. (11)
281. Мартиниан Белозерский, 12 янв. 1483 г. (12)
282. Преп. Макарий Калязинский, 17 марта 1483 г. (13)
283. Пахомий Костромской, основатель Сыпанова Троицкого м-ря в 42 верстах от Костромы, 23 марта 1484 г. (14)
284. Герман Соловецкий, 30 июля 1484 г. (15)

285. Савва, основатель Крыпецкого Псковского м-ря, 28 авг. 1487 г. (16)
286. Онуфрий Мальский, основатель Рожд. м-ря в Малах (в 4 верстах от Изборска), 12 июня 1492 г. (17)
287. Косма Яхромский или Яхренский, основатель Успенского м-ря (Юрьев уезд Влад. губ.), 18 февр. 1492 г. (18)
288. Тихон, основатель Успенской пустыни на Оке, 16 июня 1492 г. (19)
289. Ефрем Перекомский (на зап. берегу оз. Ильмень), 26 сент. 1492 г. (20)
- 290 и 291. Афанасий Железный Посох и Феодосий, ученики Сергия Радонежского, основатели в Череповецком урочище Воскресенского Череповецкого м-ря, 1492 г. (22)
292. Иоанн, юродивый в Устюге, 29 мая 1494 г. (23)
293. Савва Крыпецкий или Псковский, основатель Иоанно-Богословского м-ря (в 12 верстах от Пскова), 28 авг. 1495 г. (24)
294. Вассиан, основатель Рябининой женской пустыни ок. Углича, 1497 г. (25)
295. Тихон Калужский, основатель пустыни, 16 июня, 2-я пол. XV в. (25.5)
296. Севастиан Сохотский, основатель пустыни (в 25 верстах от Пошехонья), 18 дек. ок. 1500 г. (26.5)
297. Поликарп Брянский Орловской губ., 23 февр., XV в. (26.75)
298. Кн. Андрей Смоленский, 27 окт., 2-я пол. XV—нач. XVI в. (27.25)
299. Корнилий Палеостровский, основатель обители на острове Онежского оз., 19 мая, XV—XVI в. (27.75)
300. Елисей Сумский, соловецкий подвижник, XV—XVI в. (28.25)

### XVI в.

301. Александр Вочский, настоятель Преображенского м-ря на р. Воче в Солигаличском уезде, 29 авг., не позднее начала XVI в. ( $1+0.5 \times 3=2.5$ )
302. Тихон Луховской (Тихонова Николаевская Луховская пустынь в Костромской губ.), 16 июня 1503 г. (3.5)
303. Паисий Угличский, основатель Покровского м-ря, 6 июня 1504 г. (4.5)
304. Константин-Кассиан Римлянин, Учемский, 2 или 4 окт. 1504 (или 1509) г. (5.5)
305. Нил Сорский, 7 мая 1508 г. (6.5)
306. Харитон Сянжемский, 2-й игумен Сянжемского м-ря (после основателя Евфимия), 11 апр. 1509 г. (7.5)
307. Лаврентий, юродивый Калужский, 10 авг. 1515 г. (8.5)
308. Иосиф Волоцкий, 9 сент. 1515 г. (9.5)
309. Геннадий Гонзов, архиеп. Новгородский (с 1485 г.), 3 дек. 1515 г. (10.5)
310. Серапион, архиеп. Новгородский (сконч. в Троице-Сергиевом м-ре), 16 марта 1516 г. (11.5)
311. Геннадий Вожеозерский, ученик Александра Свирского, ок. 1516 г. (12.5)
312. Давид, ученик Пафнутия Боровского, основатель Вознесенской пустыни (на р. Лопасне в 23 верстах от Серпухова), 18 окт. 1520 г. (13.5)
313. Иннокентий Вологодский или Комельский (мощи в Иннокентиевой Спасо-Преображенской церкви Грязовецкого уезда), 19 марта 1521 г. (14.5)

314. Иоанн Андреевич Углицкий, в монашестве Игнатий, заточенный Иваном III в вологодский Прилуцкий м-рь, 19 мая 1522 г. (15.5)

315. Гликерия, праведная Новгородская, 23 мая, ок. 1522 г. (16.5)

316 и 317. Авраамий и Коприй, основатели в 1492 г. Спасо-Печенгского м-ря (в Грязовецком уезде, в 20 верстах от Вологды), 1-я четв. XVI в. (?). (18.5)

318 и 319. Авксентий и Онуфрий, основатели в 1499 г. пустыни в Перцове (на полпути от Грязовца к Арсениевой пустыни, в 35 верстах от Вологды), 1-я четв. XVI в. (?) (20.5+0.50+0.25×2=21.5).

320. Филипп Ирапский, основатель Троицк. пустыни в Черепов. уезде Новгородской губ., 14 нояб. 1527 г. (1)

321. Иоанн Русский или Казанский, муч. от татар в Казани, 24 янв. 1529 г. (2)

322. Кирилл Новоезерский, 4 февр. 1532 г. (3)

323. Александр Свирский, 30 авг. 1533 г. (4)

324. Иона Климецкий, основатель м-ря на Климецком острове Онежского оз., 6 июня 1534 г. (5)

325. Корнилий Комельский, 19 мая 1537 г. (6)

326. Кассиан Комельский, ученик Корнилия, 16 мая, ок. 1537 г. (7)

327. Логгин Коряжемский, основатель Никольского м-ря в Сольвычегодском уезде, 10 февр. 1540 г. (8)

328. Даниил Переяславский, основатель и архим. Троицкого Горицкого м-ря, 7 апр. 1540 г. (9)

329. Иродион Илоезерский, ученик Корнилия Комельского (обитель на полуострове оз. Ило в 30 верстах к югу от Белозерска), 28 сент. 1541 г. (10)

330. Стефан Озерский или Комельский, основатель Николаевского Озерского м-ря в Грязовецком уезде, 12 июня 1542 г. (11)

331. Соломония-София Сабурова, в суздальском Покровском м-ре, 16 дек. 1542 г. (12)

332 и 333. Иоанн и Лонгин Яренгские, трудники Соловецкого м-ря, 1544 г. (14)

334. Артемий Веркольский, 23 июня 1545 г. (15)

335. Лаврентий Комельский, ученик Корнилия, 16 мая 1548 г. (16)

336. Никифор Вожеозерский, 9 февр. 1550 г. (17)

337. Адриан Пошехонский, основатель Успенского м-ря в Ярославской губ., убит разбойниками, 5 марта 1550 г. (18)

338. Арсений Комельский (с 1525 по 1527 г. игумен Троице-Сергиевой лавры), основатель пустыни в 40 верстах к сев.-зап. и Ризоположенского м-ря в 25 верстах к юго-вост. от Вологды, 24 авг. 1550 г. (19)

339. Адриан Ондрусовский, основатель пустыни на Ондрусовском полуострове вост. побережья Ладожского оз., 26 авг. 1550 г. (20)

340. Пахомий, игумен Кенского м-ря (в Пудожском уезде), 14 мая, 1-я пол. XVI в. (20.5)

341. Варлаам Керетский, сер. XVI в. (21+0.25×2=21.5)

342 и 343. Стефан и Петр Казанские, крещеные казанские татары, убитые, замученные единоплеменниками-магометанами, 24 марта 1552 г. (2+0.5=2.5)

344. Василий Блаженный, 2 авг. 1552 г. (3.5)

345. Иаков Боровичский, до 1554 г. (4.5)

346. Герасим Болдинский, 1 мая 1554 г. (5.5)

347. Нил Столбенский, отшельник (на оз. Селигер, Осташковский уезд Твер. губ.), 7 дек. 1554 г. (6.5)

348. Максим Грек, 21 янв. 1556 г. (7.5)

349. Антоний Сийский, 7 дек. 1556 г. (8.5)

350. Никифор Важеозерский, ученик Александра Свирского, основатель Задненикифоровой пустыни в 12 верстах от Свирского м-ря, 9 февр. 1557 г. (9.5)

351 и 352. Вассиан и Иона Пертомские, утонувшие соловецкие монахи, 5 июня 1561 или 1565 г. (11.5)

353. Симон Сойгинский, основатель Спасо-Преображенской пустыни (в 75 верстах от Сольвычегодска), 24 нояб. 1561 г. (12.5)

354. Гурий, архиеп. Казанский, 5 дек. 1563 г. (13.5)

355. Геннадий Любимоградский, основатель Спасо-Геннадиевского м-ря в Ярославской губ., 23 янв. 1565 г. (14.5)

356. Герман, 2-й архиеп. Казанский, 6 нояб. 1567 г. (15.5)

357. Феодосий Тотемский, основатель Суморина Спасского м-ря на Сухоне, 28 янв. 1568 г. (16.5)

358. Зиновий Отенский, ученик Максима Грека, сосланный в 1526 г. в Новгородскую Отенскую пустынь, 1568 г. (17.5)

359. Митр. Филипп, 23 дек. 1569 г. (18.5)

360 и 361. Младенцы Иаков и Иоанн Менюжские (покоятся в Троицком м-ре в 40 верстах от Новгорода), вероятно, мученики, 24 июня, ок. 1566—1569 г. (20.5)

362. Корнилий, иг. Псково-Печерского м-ря, убитый Иваном Грозным, 20 февр. 1570 г. (21.5)

363. Пимен, архиеп. Новгородский, заточенный Иваном Грозным и умерщвленный, 1570 г. (22.5)

364. Арсений, юродивый Новгородский, основатель м-ря, 12 июля 1570 г. (23.5)

365. Гликерия, девица новгородская, до 1572 г. (24.5)

366. Христофор, основатель пустыни на Вычегде, после 1572 г. (25.5)

367. Зосима Ворбозомский, основатель Благовещенского м-ря (в 20 верстах к югу от Белозерска на острове Ворбозомского оз.), возможно, ученик Корнилия Комельского, возможно, 3-я четв. XVI в. (25.5+0.5+0.25×2=26.5)

368. Николай Салос, юродивый Псковский, 28 февр. 1576 г. (1)

369. Варсонофий еп. Тверской, чудотворец Казанский, 11 апр. 1576 г. (2)

370. Иоанн Власатый, юродивый Ростовский, 3 сент. 1580 г. (3)

371. Анания, иконописец в Антониевом новгородском м-ре, 17 июня 1581 г. (4)

372. Никандр, пустынный Порховский и Псковский (пустынь — на дороге из Пскова в Порхов), чудотворец, 24 сент. 1581 г. (5)
373. Трифон Печенгский, просветитель лопарей, 15 дек. 1583 г. (6)
374. Симон, юродивый Юрьевецкий, Костромской губ., 4 нояб. 1584 г. (7)
375. Симеон-Сергий Малопинезский (Сольвычегодский уезд), священствовавший 62 года и перед смертью постригшийся, 16 нояб. 1585 г. (8)
376. Антоний, еп. Вологодский, ученик Герасима Болдинского, 26 окт. 1588 г. (9)
377. Иоанн Большой Колпак, юродивый Московский, 3 июля 1589 г. (10)
378. Иона Яшезерский или Яшеозерский (обитель — в 78 верстах от Петрозаводска), 22 сент., 1589—1592 гг. (11)
379. Царевич Димитрий, 15 мая 1591 г. (12)
380. Ферапонт Монзенский, основатель Благовещенского м-ря (в 25 верстах от Галича), 12 дек. 1591 г. (13)
381. Игнатий Ломский, постриженник Кирилло-Белозерского м-ря, основатель Спасской пустыни (в 60 верстах от Вологды, в Пошехонье), 28 дек. 1591 г. (14)
382. Иоаким Опочский, основатель Ильинского м-ря (в 20 верстах от Порхова), 9 сент., кон. XVI в. (15)
383. Афанасий Сяндемский, основатель Сяндемской пустыни (на холме между озерами Сяндама и Рошинское Олонецкого уезда), ученик Александра Свицкого, 18 янв., 2-я пол. XVI в. (15.5)
384. Антоний Черноозерский, основатель Николаевского м-ря в Череповецком уезде, 17 янв., XVI в. (15.75)
385. Даниил Шужгорский (Белозерский уезд), 21 сент., XVI в. (16)
386. Афанасий Наволоцкий, праведный (Наволоки — близ Верхнеледской слободки Шенкурского уезда Архангельской губ.), не позднее кон. XVI—нач. XVII в. (16,5)
387. Макарий Римлянин, Грезновский или Лезновский (в 119 верстах к северу от Новгорода), 15 авг., XVI—XVII в. (17)

### XVII в.

388. Мартирий Зеленецкий, 1 марта 1603 г. (1+0.5×2=2)
389. Иулиания Лазаревская, 2 янв. 1604 или 1605 г. (3)
390. Феодосий, архиеп. Астраханский (переносивший 3 июня 1606 г. из Углича мощи царевича Димитрия), 18 дек. 1606 г. (4)
391. Иов, патр. Московский, 8 марта 1607 г. (5)
392. Сергей Шухтомский, схимник (в Череповецком уезде), 19 мая 1609 г. (6)
- 393 и 394. Серапион и Антоний Кожеозерские, 27 июня 1611 г. (8)
395. Антоний Леохновский, основатель Ивецкого м-ря под Старой Руссой, 17 окт. 1611 г. (9)
396. Гермоген, патр. Московский и исповедник, 17 февр. 1612 г. (10)
397. Евфросин Синозерский, основатель пустыни на Синичьем оз. в Устюженском уезде (в 15 верстах от с. Долосского в р-не Тихвина), убит поляками 20 марта 1612 г. (11)

398. Иосиф Заоникиевский, основатель Владимирской пустыни в 12 верстах от Вологды, 21 сент. 1612 г. (12)

399. Галактион Вологодский (сын Ивана Бельского), затворник, 24 сент. 1612 г. (13)

400. Грифон Вятский, основатель трех Успенских м-рей (на Чусовой, в Хлынове и в г. Вятке), 8 окт. 1612 г. (14)

401. Иринарх, затворник Борисоглебского м-ря в Ростове, 13 янв. 1616 г. (15)

402. Адриан Монзенский, инок Благовещ. м-ря (в 25 верстах от Галича), 5 мая 1612 г. (16)

403. Макарий Жабынский, восстановитель разоренной поляками и литовцами Введенской пустыни на р. Оке в 5 верстах от Белева (Тульская обл.), 22 янв. 1622 г. (17)

404. Киприан, юродивый в с. Воскресенском на устье р. Увоти в районе Суздаля, 2 окт. 1622 г. (18)

405. Вассиан Тиксненский, основатель пустыни Спаса Нерукотворного (в 50 верстах к зап. от Тотьмы), 12 сент. 1624 г. (19+0.5=19.5)

406. Прокопий, юродивый Вятский, 21 дек. 1627 г. (1)

407. Иринарх, иг. Соловецкий, 17 июля 1628 г. (2)

408. Иов Ушельский, основатель пустыни на Мезени, 1628 г. (3)

409. Дионисий (Зобиновский), архим. Троицкий, 10 мая 1633 г. (4)

410. Диодор Юрьегорский, основатель Троицкого м-ря (в 25 верстах от Олонца), 27 нояб. 1633 г. (5)

411. Никодим Кожеозерский, 3 июля 1640 г. (6)

412. Симон Воломский, основатель Воздвиженской пуст. в Вологодской губ., 12 июля 1641 г. (7)

413. Симеон Верхотурский (Пермская губ.), добрый мирянин, перешедший из дворян в крестьяне, 12 сент. 1642 г. (8)

414. Максим Тотемский, праведный священник и юродивый, 16 янв. 1650 г. (9)

415. Прокопий Устьянский или Устьянский (в Вельском уезде Вологодской губ.), неизвестно кто; 8 июля, мощи обреты до сер. XVII в. (10)

416. Макарий, основатель пустыни в 110 верстах к сев. от Новгорода, 2-я четв. XVII в. (11)

417. Никандр Городенский или Городноезерский, основатель пустыни в Боровичском уезде Новгородской губ., 1-я пол. XVII в. (11.5)

418. Елеазар Анзерский, 13 янв. 1656 г. (1)

419. Илия, архим. Соловецкий, 1 июля 1659 г. (2)

420. Филипп Сученский, основатель Знаменского м-ря (в 2 верстах от Устюга), 17 авг. 1662 г. (3)

421. Андрей, юродивый Тотемский, 10 окт. 1673 г. (4)

422. Феодосий Углицкий, архиеп. Черниговский, 5 февр. 1696 г. (1)

## XVIII в.

423 Митрофан, еп. Воронежский, 23 нояб. 1703 г. (1)

424. Димитрий Ростовский, 28 окт. 1709 г. (2)

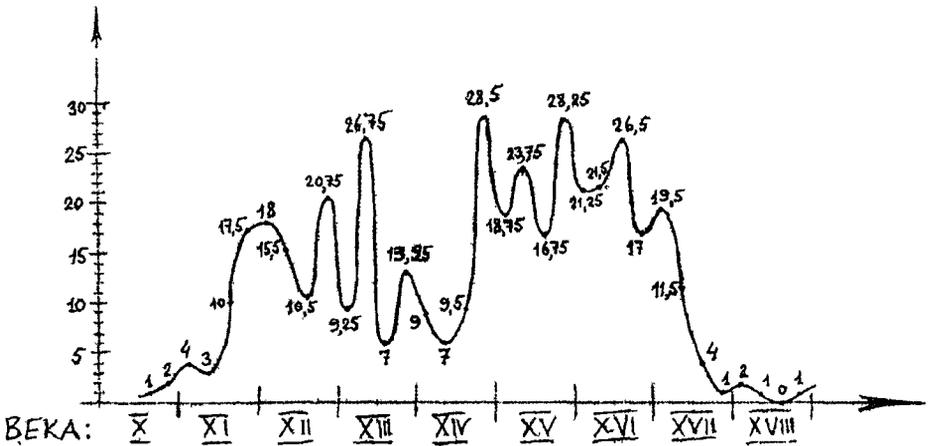
425. Иннокентий Иркутский, 27 нояб. 1731 г. (1)

426. Тихон Задонский, еп. Воронежский, 13 авг. 1783 г. (1)

Таблица

Количество святых (по времени преставления) в каждой четверти века, с X по XVIII в.

Века	Четв	1-я	2-я	3-я	4-я
X		0	0	1	2
XI		4	3	10	17 5
XII		18	15 5	10 50	20 75
XIII		9 25	26 75	7	13 25
XIV		9	7	9 5	27 5
XV		18 75	23 25	16 75	28 25
XVI		21 25	21 25	26 5	17
XVII		19 5	11 5	4	1
XVIII		2	1	0	1



График

---

Ё. НАКАМУРА

## Природа в житиях святых, русских и японских

Позвольте мне предаться воспоминаниям.

Летом 1965 г. я в первый раз пришел в Пушкинский Дом. Мне посчастливилось — я познакомился с Дмитрием Сергеевичем Лихачевым. И хотя это была наша первая встреча, Дмитрий Сергеевич сразу предложил мне сделать сообщение о том, как в Японии изучают древнерусскую литературу.

Это предложение застало меня врасплох, но все же я в большой спешке за одну ночь написал маленькую статью. На самом деле тогда в Японии не так-то и много было такого, о чем можно было рассказать в этом отношении. Но я думаю, вы легко представите себе, как много для меня, начинающего исследователя древнерусской словесности, означал такой теплый прием.

Осенью 1993 г. Дмитрий Сергеевич в сопровождении дочери Людмилы Дмитриевны посетил Японию. Международная конференция, куда пригласили Дмитрия Сергеевича вместе с другими представителями европейской интеллигенции, проходила при закрытых дверях на курорте под Токио, но по просьбе организаторов конференции Дмитрий Сергеевич выступил с публичной лекцией о характере русской культуры в одном из залов в центре Токио. Лекция произвела глубокое впечатление на всю аудиторию. Некоторые молодые слушатели были тронуты до слез. После лекции к Дмитрию Сергеевичу выстроился длинный хвост за автографом. Одни держали в руке японский перевод «Заметок о русском», другие — «Поэзию садов», а третьи — «Смех в Древней Руси». Я весьма удивился тому, что Дмитрий Сергеевич, у которого было крайне мало времени, очень тщательно и красиво надписывал каждую книгу, совсем не так, как это делают кинозвезды, небрежно набрасывающие свое имя размашистыми каракулями.

И в Токио, и в Киото Дмитрия Сергеевича часто просили дать интервью. Помню, одна молодая женщина-интервьюер с какой-то телестудии задала ему такой вопрос: «Каков, по-вашему, прообраз России?». Дмитрий Сергеевич сразу ответил: «Это русская деревня, где на холме у леса висится церквушка, а поблизости стоят крестьянские избы». Понятно, что, хотя по существу Дмитрий Сергеевич был городской человек, в глубине души он питал любовь к русской природе, скромной жизни простого народа и свойственной ему вере.

По возвращении в Россию Дмитрий Сергеевич написал для японского журнала заметки о поездке в Японию.<sup>1</sup> Я не знаю, печатали ли их где-нибудь в России, но они полны проникательных наблюдений о сущности японской культуры. Интересно заметить, что, перечисляя уникальные свойства японского сада, Дмитрий Сергеевич, в частности, пишет: «Вглядываясь в японские сады, начинаешь лучше понимать своеобразие европейских садов и парков».

В своих заметках Дмитрий Сергеевич объясняет разницу в психологии русских и японцев различиями в отношении каждого народа к природе. Разрешите мне привести еще одну фразу из статьи Дмитрия Сергеевича: «Я вспоминаю о том, что я писал в своей книжке „Заметки о русском“ — о стремлении русских расселиться на возможно большем пространстве, раздвинуться, перейти жить на границы. В сущности я писал о том же самом, о чем писал Гоголь в „Мертвых душах“, отождествляя Русь с лихо мчащейся тройкой. Мне кажется, что у японцев совсем другое стремление — собраться вместе, освоить каждый кусок земли, не покорять природу, а как бы дружить с ней, учиться у нее, подражать ей в лучшем».

Цель моего сегодняшнего доклада — приложить мнение Дмитрия Сергеевича к житиям русских и японских святых и по возможности продолжить его мысль. Здесь же хочу сделать оговорку: я не специалист по агиографии — ни русской, ни японской, поэтому разрешите мне просто поделиться некоторыми соображениями.

Известно, что в русской и японской древней литературе жития святых составляют один из самых распространенных жанров. Здесь я собираюсь ограничиться двумя житиями — знаменитого Сергия Радонежского (1321—1391) и буддийского ученого-монаха Мёэ (1173—1232), который пользуется в Японии большой популярностью.

Есть много общего в жизненном пути обоих святых. Мёэ родился недалеко от тогдашней столицы в семье провинциального самурая. Отказавшись следовать примеру отцов, он ушел в монахи еще в молодости и усердно изучал буддийские писания. Слава о его благородном характере, безупречной жизни, чистосердечной преданности Будде, абсолютном аскетизме разошлась по всей стране, и Мёэ завоевал всеобщее уважение. До наших дней дошла легенда о том, что и правитель почитал Мёэ, и тот даже оказывал определенное влияние на политику страны.

Так как я родился и вырос в маленькой островной стране, мне трудно представить себе, как выглядели переяславские леса в XIV в. Однако автор или, точнее, авторы биографии Сергия рассчитывали на читателя, который был хорошо знаком с этими или подобными лесами. Они могли обойтись без описания пустыни, где жил святой.

И все же иногда, благодаря бегло сказанному слову, отдельному штриху, перед глазами словно живые возникают картины важных моментов в жизни

---

<sup>1</sup> На япон. яз. В переводе с рус. Ё. Накамура: Лихачев Д. С. Впечатления от Японии // Херумеску (Гермес). Токио. 1994. № 48. С. 105—109.

святого. Прежде всего, конечно, вспоминается та сцена, когда отрок Варфоломей увидел мистического черноризца «на поле под дубом».<sup>2</sup>

Преподобный Сергей два раза предпринимал в лесу поиски подходящего места для постройки монастыря — сначала с братом Стефаном, а потом с соседом Стефаном. «Обошли они по лесам многие места и наконец пришли в одно место пустынное, в чаще леса, где была и вода».<sup>3</sup> «Многие места обойдя, наконец нашли они место, красивое весьма, — и река была поблизости».<sup>4</sup>

Мне хотелось бы обратить ваше внимание на выражение «красивое весьма» (красное зело). Предполагаю, что авторы, по крайней мере первый автор Епифаний, лично видели это место и хорошо знали его.

Никто не может быть равнодушным к красоте природы. Наверное, в этом отношении не было никакой разницы между мирскими и церковниками. Об этом свидетельствует тот факт, что не сыщется ни одной русской церкви, ни одного русского монастыря, которые были бы поставлены в неподходящем и неприглядном месте. То же самое можно сказать и о японских храмах.

А что касается более или менее подробных описаний природы в русской агиографии, то с этим пришлось подождать до появления гения XVII в. — протопопа Аввакума.

Биографы преподобного Сергея признают, что молодой святой, хотя был отважен, сначала «немного и боялся, как всякий человек», посещения диких зверей.<sup>5</sup> Но когда звери поняли, что этот человек не причинит им никакого вреда, они перестали докучать ему. «Некоторые из них вдалеке стояли, а другие близко подходили к блаженному и окружали его, и даже обнюхивали его».<sup>6</sup> Один медведь стал часто приходить к блаженному. Когда у него был «лишь один кусок хлеба», то и тогда «одну часть» он отдавал зверю.<sup>7</sup> Читая эту фразу, вспоминаешь известного ассизского святого. Кажется, даже у хищников возникает инстинктивное чувство особой приязни к святым людям.

Перейдем теперь к японскому житию. Автором жития преподобного Мёэ стал Кикай, один из его учеников. Кикай записывает в житии, как Мёэ во время *дзадзэн*, т. е. занятия сидячей медитацией, уловил вдали едва слышные звуки и велел ученикам сначала спасти воробья от глотающей змеи, а потом помочь выбраться оводу, упавшему в ведро.

В Киото хранится портрет Мёэ, который написал его другой ученик, Дзенин. Мёэ изображен погруженным в глубокую медитацию, сидя на дереве. Птички летают над его головой, белки бегают вокруг по стволам. Похоже, что разные зверьки были постоянными спутниками Мёэ.

Кикай подчеркивает в житии, какой прекрасный вид на море открывался с холма, на верху которого Мёэ построил себе келью. Автор агиографии описы-

---

<sup>2</sup> См.: Житие Сергия Радонежского / Перевод М. Ф. Антоновой и Д. М. Буланина // БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 277.

<sup>3</sup> Там же. С. 289.

<sup>4</sup> Там же. С. 359.

<sup>5</sup> Там же. С. 301.

<sup>6</sup> Там же. С. 305.

<sup>7</sup> Там же. С. 307.

вает пейзаж, пользуясь приемами риторики, похожими на «плетение словес». По-видимому, он был уверен, что красивый пейзаж очищает душу человека, делает его мысли по-настоящему возвышенными.

В окрестностях кельи, описанных Кикаем, был один необитаемый островок, который Мёэ с детства часто посещал. Однажды Мёэ написал этому островку письмо, где сначала изложил тайны буддизма, а потом выразил свою горячую любовь к островку. Посыльный спросил, кому доставить письмо. Мёэ спокойно ответил: «Крикни громко, что принес письмо от Мёэ и оставь его на прибрежном песке».

Мёэ был еще и поэтом. Он сочинял стихи в форме пятистиший *танка*, традиционной для японской поэзии. Привожу одно из самых известных его творений.

Спускаюсь я по круче,  
За горами скроюсь.  
Закатись и ты, месяц!  
Давай теперь ночь за ночью  
Вместе за горы заходить!

В ту же ночь, когда было написано это стихотворение, он сложил еще одно пятистишие со следующим предисловием:

«Ночью в 12-й день 12-й луны первого года *Гэндзин* [1224 г.] я возвращался домой из своей кельи, спускаясь с вершины, я видел месяц, который как раз появился из-за облаков, и снег засверкал в его сиянье. Выли волки в долине, но мне не было страшно, потому что месяц, мой друг, сопровождал меня».

О, зимний месяц,  
Мой спутник верный  
На горной дороге,  
Вот ты вышел из туч —  
Верно, бьет тебя ветром и снегом студит?

Изливать щедрую любовь не только на зверей и птиц, но и на неодушевленные предметы было для японцев идеалом. Многие буддийские отшельники наслаждались красотой природы, растворяя себя в ней почти до юродства и тем самым подавая пример простым мирянам. Мёэ здесь не был исключением.

Итак, я сделал попытку показать сходство и разницу в отношении к природе русских и японских религиозных деятелей.

Считаю уместным также вспомнить здесь о «Слове о полку Игореве» и «Слове о погибели Русской земли». Как хорошо известно, Ярославна обращается к рекам Дунаю и Днепру, ветру и солнцу. (Кстати, вот еще одна интересная особенность: японцы никогда не восхваляют солнце в поэзии.) Русский поэт XIII в. восхищается как природой, так и людьми и православной верой Русской земли. Само собой разумеется, что жизнь людей Древней Руси была не менее тесно связана с природой, чем жизнь японцев, однако, должно быть, существовала пропасть между христианским взглядом на природу, строго запрещающим языческие представления, и буддийским вероучением, допускающим анимистическое толкование природы.

---

---

Э. БЬЯНКИ, А. МАЙНАРДИ

**«Человек Божий» в средневековой литературе:  
святой Франциск Ассизский и преподобный Сергей Радонежский**  
Опыт типологического сопоставления

**Предисловие**

В статье, появившейся в журнале «Наука и религия» по случаю празднования 600-летия со дня преставления преподобного Сергея Радонежского,<sup>1</sup> Дмитрий Сергеевич Лихачев предложил интересное «типологическое сравнение двух наиболее значимых фигур итальянской и российской предвозрожденческих эпох: Франциска Ассизского и Сергея Радонежского». Все дальнейшее может быть попыткой проследовать путем, обозначенным Лихачевым. Это кажется целесообразным по крайней мере по трем причинам. Прежде всего, св. Франциск — это один из тех западных святых, которые в начале II тысячелетия являют много общих типологических черт со святыми Востока.<sup>2</sup> Разве случайно, что в православной церкви «Панагия» в Крице (о. Крит) можно полюбоваться старинной фреской, изображающей Франциска Ассизского с надписью «Ο Αγίος Φρατζίσκος»? Но Франциск наравне с Сергием обозначает собой некий поворот в истории духовности: после Франциска изменилось восприятие бедности и послушания в общинной жизни, равно как и вследствие монашеского опыта преп. Сергея черты общинной жизни и бедности являются обновленными по сравне-

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Сергей Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. М., 1992. № 1. С. 8—10. Перевод Lichachev D. Sergio di Radonez e Francesco di Assisi // La Nuova Europa Bergamo 1992. N 1/4. P. 15—23.

<sup>2</sup> «Le Fonti Francescane per noi teologi ortodossi, soprattutto per chi sempre piu si occupa della teologia spirituale, sono una meravigliosa rivelazione — con stupore constatiamo che l'icona che va formandosi davanti agli occhi del nostro cuore e sempre piu simile all'icona classica di un nostro santo, in essa scorgiamo i tratti austeri dei santi monaci, la laboriosa riflessione dei santi teologi, la luminosa irradiazione dei santi martiri, i grandi occhi spalancati sulla luce divina dei santi contemplativi. Tutto questo appare, tratto dopo tratto, nell'icona di questo santo della Chiesa di Occidente. E ci pare un mistero, una profezia, una nostalgia. San Francesco è certamente il santo occidentale piu popolare e piu amato nell'Ortodossia» (Alexeeva - Leskov M. T. Francesco d'Assisi, icona della indivisa santità della Chiesa in San Francesco educatore spirituale, a cura di R. Falsini. Milano, 1982. P. 53, 54 e 57).

нию с предшествующим периодом. Наконец, и это также подмечено Лихачевым, «в предвозрожденческую эпоху возникают некоторые психологические связи, в Италии — между Франциском Ассизским и Джотто, а в России — между Сергием Радонежским и Андреем Рублевым. Обе пары обладают чрезвычайно многочисленными общими психологическими чертами (и, мы сказали бы, чертами духовными, общим богословским пониманием христианской жизни — *А. М.*), общностью не преднамеренной, но типологической».<sup>3</sup>

Как святой Франциск, так и преподобный Сергей немало повлияли на литературу их времени. Мы располагаем также оставшимися от Франциска сочинениями,<sup>4</sup> и стало возможным — благодаря сделанному прежде всего в последние десятилетия<sup>5</sup> — различить, что в его агиографическом портрете правдиво и восходит непосредственно к нему, а что является плодом легенды и посмертным раскрашиванием. Сравнение литературы о Франциске с агиографией, связанной с преподобным Сергием, может пролить значительный свет на то, как святость была воспринимается на Востоке и на Западе. Ведь XIII в в Италии и XIV в в России характеризуются той особой исторической ситуацией, которая предшествовала этому времени: еще не так давно произошло размежевание двух духовных христианских традиций, восточной и западной.

Если на Востоке святость все более будет пониматься как стяжание Духа Святого, как обожение, духовная традиция Запада будет стараться видеть цель духовной жизни в подражании Христу, в уподоблении Ему распятому, в следовании за Ним до воскресения. Если Восток ставит акцент на деле Святого Духа, Запад акцентирует внимание на Христе распятом: первое прочитывается как свет преображения на лице святого, второе — как уподобление Христу<sup>6</sup>

Постараемся привести документальное подтверждение единству/различию двух традиций, как это представлено в двух важных агиографических текстах, повествующих соответственно о святом Франциске Ассизском (1182—1226) и о преподобном Сергии Радонежском (1322—1392).<sup>7</sup> Это «Цветочки» святого Франциска и Житие преподобного Сергия, написанное Епифанием Премудрым. Оба эти произведения, являющиеся продуктом комплексной и многослойной редакторской правки,<sup>8</sup> восходят одно к концу XIV в, другое — к началу

<sup>3</sup> Ibid P 22 Из огромной массы литературы по францисканской иконографии ограничимся названием последней и достаточно фундаментальной работы Frugoni Chaza Francesco e l'invenzione delle stimmate Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto, Einaudi Torino, 1993

<sup>4</sup> Последнее издание сочинений св Франциска Fontes Franciscani, a cura di E Menesto e S Brufani, Edizioni Porziuncola Assisi, 1995

<sup>5</sup> Ср Miccoli G Francesco d'Assisi Torino, 1991, Matura Th (ed) 1) François d'Assisi, Ecrits Paris, 1981 (Sources chretiennes 285), 2) François d'Assisi «auteur spirituel» Le message des ecrits Paris, 1996

<sup>6</sup> Очевидно, не исключены оба акцента. О теме следования за Христом в Житии Феодосия Печерского см, например Топоров В Н Святость и святые в русской духовной культуре Т 1 Первый век христианства на Руси М, 1995 С 683

<sup>7</sup> В вопросах хронологизации жизни св Франциска следуем Кучкин В А Сергей Радонежский // ВИ 1992 № 10

<sup>8</sup> Относительно редакции Жития преподобного Сергия кроме классических работ Н С Тихонравова («Древние жития преподобного Сергия Радонежского» М, 1916), Е Е Голубинского («О значении преподобного Сергия и созданной им Троицкой лавры» М, 1909), В Яблонского

XV в.; оба пережили большое распространение и могут считаться выдающимися памятниками предвозрожденческой эпохи в России и в Италии — и Лихачев здесь отмечает глубокое типологическое сходство.

### «Цветочки» святого Франциска

«Цветочки» — это подборка («*florilegio*», «антология» — название, очень распространенное в средневековье) эпизодов, связанных с жизнью Франциска, содержащихся в латинском тексте «*Actus beati Francisci et sociorum eius*» и переведенное на народный староитальянский язык во второй половине XIV в. Именно на этих двух этапах — собирания и перевода деяний (*actus*) — проявилась гениальность автора (или авторов) «Цветочков», которые остаются доселе неизвестными.

В «Цветочках» чувствуется переплетение верности истокам и проникающей, иногда решительно, полемики между «монастырскими» (*conventuali*) и «духовными» (*spirituali*), которая будет без конца раздирать орден после смерти святого. Эта игра между «неверностью» и «верностью», часто спутанными и распутываемыми только при терпеливом изучении, без сомнения является достижением последних редакторов произведения.

Но внутри этих проявлений «неверности» сколь много «изначального»? Не чувствуем необходимости утверждать вместе с Гобри, что редакторы «Цветочков» «сохранили всецело дух их отца». <sup>9</sup> В любом случае, имеются по крайней мере два элемента, присутствующие также и в творениях св. Франциска, которые выступают в «Цветочках» и которые очень тесно взаимосвязаны: *послушание и ницета*.

Бедность как лишенность всякого состояния, в соответствии со «словом святого Евангелия, когда идут и продают все, что имеют, и стараются раздать это нищим». <sup>10</sup> Действительно, говорится в начале «Цветочков»: «В начале основания ордена Франциск отобрал двенадцать друзей, обладателей высочайшей бедности»; и эта бедность в эхе, которое она приобретает, по крайней мере время от времени, в остальных частях произведения, является более близкой

(«Пахомий Серб и его агиографические писания» Биографический и библиографическо-литературный очерк СПб, 1908) см прежде всего Зубов В П Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского») // ТОДРЛ Л, 1953 Т 9 С 145—158, Клосс Б М Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV—XVII вв // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг М, 1990 II С 271—296 В частности, Зубов демонстрирует, что версия Жития, приписываемая Епифанию в Четьих Минеях и в «Памятниках древней литературы и искусства», не может всецело принадлежать Епифанию и что во всех версиях Жития, дошедших до нас, имеются следы оригинального текста Епифания Текст Жития цитируем по изданию под редакцией Д М Буланина ПЛДР XIV—сер XV вв М, 1981

<sup>9</sup> G o b r y I Introduction // Fioretti de Saint François, suivi de Considérations sur les Stigmates Paris, 1953 P 14

<sup>10</sup> Regula Bullata Cap II («De his qui volunt vitam istam accipere, et qualiter recipi debeant»), v 7 «dicant illis verbum sancti Evangelii, quod vadant et vendant omnia sua et ea studeant pauperibus erogare» (Fontes Franciscani P 172)

тому тотальному отвержению себя, которое есть наиболее аутентичное (и наиболее библейское!) выражение бедности в творениях св. Франциска.

Тема послушания остается постоянной, присутствует на всем протяжении «Цветочков», она занимает центральное положение: послушание Евангелию, брату, врагам. Очень значителен рассказ (гл. 2) о том, как Бернард, первый сподвижник Франциска, был подвигнут к обращению, увидев его «покрываемым оскорблениями и насмешками, проходящим мимо с терпением, подобно глухому и немому... (Бернард) сказал в себе: невозможно, чтоб этот Франциск не имел благодати Божией!». Кстати, о кроткой покорности в «Цветочках» имеется подлинный перл — это диалог с братом Львом о *совершенной радости*. Не в успехе проповеди пред лицом мира, не в обращении грешников и спасении душ, объясняет Франциск изумленному Льву, но в познании оскорблений и унижений ради Христа, в перенесении всего ради любви Христовой обретет ученик истинную радость, которая есть не что иное, как совершенное общение с Господом, сокровенное познание любви Христа, Который смирил Себя ради любви к людям до позорного Креста

Однажды святой Франциск возвращался глубокой ночью из Перуджи к Санта-Мария-дельи-Анджели вместе с братом Львом. Была студеная зима, крепкий холод жестоко их мучил. Он подзывал брата Льва шедшего впереди, и сказал ему «Брат Лев, хотя бы Малые брагья (францисканцы — А М) в каждой земле явили великие примеры святости, запиши однако, и отметь что не в этом совершенная радость». И пройдя немного, святой Франциск возопил «О, брат Лев! Хотя б малый брат знал все языки, все науки и все писания, хотя б умел пророчествовать и открывать тайны Божии, запиши, что не в этом совершенная радость». Пройдя еще немного, святой Франциск громко воззвал «О, брат Лев, овечка Господня! Даже если бы малый брат говорил языком ангелов и знал пути звезд и происхождение трав и если собрал бы все сокровища земные (и) знал бы, как обратиться к вере во Христа всех неверных, напиши что не в этом совершенная радость». Пройдя так за разговором порядка двух миль пути, брат Лев с великим изумлением спросил его и сказал «Отче, Богом прошу тебя, скажи, где она, эта совершенная радость?» И св. Франциск ответил ему «Когда мы придем в Санта-Мария-дельи-Анджели, такие промокшие от дождя, такие заледеневшие от холода и такие грязные и голодные, и постучим в двери, и придверник выйдет сердитый и как никчемных бездельников прогонит нас с ругательствами и погонится за нами с сучкастой палкой и побьет нас ею, если все это вынесем терпеливо и с радостью, размышляя о страданиях Христа благословенного, какие должны переносить ради любви к Нему, о, брат Лев, напиши, что здесь, именно в этом совершенная радость» (гл. VIII)

Как не узнать здесь того же самого желания, что подвигало преп. Сергия становиться слугой своим монахам, исполнять наиболее грязные работы, как повествуется в его Житии, переносить в молчании оскорбления, поношения и измену брата, всегда прощая и принимая всех ради любви Христовой?

Часто вызывает удивление радикализм Ассизца. Может показаться, что смирение, послушание, самоотречение, которых он требует, часто с настойчивостью, от своих братьев и от всех христиан, дают очень негативный образ человека. Но это не так. Если не уразумеем отправного пункта, где начинается францисканский радикализм, мы рискуем неправильно понять его антропологию, приближая ее к тому исключительно пессимистическому взгляду, который характеризовал Августина и оставил след в западной духовности.

Но францисканский путь имеет один ясный источник, четко видимый в письменных памятниках, — познание величия Божия. Прежде всего величия

Отца, от Которого все происходит и к Которому направлен человек. Это величие являет себя не абстрактно, а, напротив, в страдающей любви, которую Бог открывает людям, которых Он создал по любви и к которым из-за любви послал Сына, чтобы они могли восстать от падения, к которому только они и способны. И чрез дар Святого Духа становится возможной эта безграничная любовь «в духе и истине» (Ин. 4: 23), тема которой часто звучит в произведениях св. Франциска. Так, находим в самом сердце «*Fontes franciscani*» это тринитарное движение, которое будет занимать всю духовность преп. Сергия и которое произведет зычное эхо в агиографической и иконографической традиции, которая приобретет мощный импульс от этого русского святого.

Но познание чудесного воздействия Божия на людей производит естественное следствие (для тех, кто преклоняет ухо к тому, что говорит Дух в их сердцах) — благодарение. Так в продолжение славословия адекватный ответ человека Богу становится евхаристией:

Воздадим все доброе Господу Богу Всевышнему и Всемогущему, познаем, что все блага принадлежат Ему, и за все Его возблагодарим, Его, от Которого происходит всякое благо<sup>11</sup>

И не случайно самый первый устав Франциска (*Regula non Bullata*) завершается благодарственным возгласом, величественным, подобно восточной анафоре! Это духовное, аскетическое и литургическое взаимопроникновение (в более широком смысле — слава Богу, благодарение от всего творения) характеризует глубину опыта св. Франциска и является чертой, присущей также великой восточной традиции: в Житии преподобного Сергия, написанном Епифанием, два рассказа о «видении света»<sup>12</sup> означают два литургических события — евхаристия является истинным действующим лицом. Ощутимые проявления благодати, свидетелями которых оказываются ученики, становятся поводом к их назиданию. Стоит остановиться на этих эпизодах, которые являют собой вершину Жития преп. Сергия и освещают антропологическую концепцию, вбирающую в себя весь духовный опыт святого.

Если можно в какой-то степени говорить об исихазме преп. Сергия и первого поколения его учеников (вне зависимости от паламитских споров), то только в связи с тем опытом фаворского света, который уже древние иконографы изображали на лице святого.<sup>13</sup> Но этот опыт хранится в молчании. Исаакий-молчальник и Макарий видят огненного ангела, сослужащего святому, Симеон видит божественный огонь, который, после того как охватил литургисанта, ниспал в чашу, из которой затем и причастился Сергей. На смятение учеников Сергей отвечает с трогательной простотой, веля им хранить молчание:

<sup>11</sup> *Regula non Bullata* Cap XVII («De praedicatoribus»), v 17 «Et omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse cognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt» (*Fontes Franciscani* P 200)

<sup>12</sup> Житие С 386

<sup>13</sup> Ср Копировский А М L'iconografia di san Sergio // San Sergio e il suo tempo Atti del I Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa Bose 15—18 settembre 1993, a cura di N Kauchtschischwili e A Mainardi, «Qiqajon» Magnano, 1996 P 158—159, 162—163

«О чада любимаа! Аще Господь Богъ вам откры, аз ли могу се утаити?»<sup>14</sup> Его же видесте, ангель Господень естъ, и не токмо ныне днесь, но и всегда посещением Божиимъ служащу ми недостойному с ним Вы же, еже видесте, никому же поведайте, дондеже есмь в жизни сей» И тако удивишася зело<sup>15</sup>

### А Симеону:

«Чядо! почто устрашися духъ твой?» И рече (Симеон) «Господин! Видехъ чудное видение, благодать Святаго Духа действующа с тобою» Святыи же запрети ему, рек «Да никому же възвѣстиши, яже виде, дондеже Господь сътворит яже о мне отхождение от жития сего» И тако общу хвалу въздаша Господеви<sup>16</sup>

Молчание препятствует овеществлению чуда, сохраняет его в полноте смысла, долженствующей проявить себя при воскресении из мертвых (ср. Мк. 9: 9—10; Мф. 17: 9).

Сергий — это тот, кто верою видит Воскресшего и кто, познав «тайну погребения, смерти и воскресения», знает также тайны всех вещей (преп. Максим Исповедник), поставляет их в такую перспективу, в которой им возвращается их доброе качество и законченность, ради которой они и были сотворены. Таким образом, в чаще Маковца медведь и звери трансформируются через молитву Сергия из обладаемых дьяволом в молчаливых друзей, с которыми молодой эремит делится хлебом. В этом также глубокий смысл христианской аскетики, идущей дальше античного аскетизма «и научающей искусству воскресения» (П. Евдокимов).<sup>17</sup> Чудеса, поведенные агиографом, как ничто другое, знаменуют наступление последних времен, в которые Евангелие «провозглашается всей твари» (Мк. 16: 15—18). Вокруг Сергия мертвые возвращались к жизни, «духи нечистые были изгоняемы, ...больные — исцеляемы, и слепые прозревали».<sup>18</sup>

Символичен в этом смысле эпизод, в котором молитва Сергия воскрешает отрока (мы видим изображение этого события на всех иконах святого с клеймами). «Преже бо общаго воскресения не мощно естъ ожити никомуже», — повторяет преподобный отцу возвращенного к жизни мальчика, веля ему молчать. А тот «млъчати убо не можаше, проповедати же не смеаше, ...бе в себе дивяся, хвалу въздаа Богу, творящему дивная и преславънаа, „яже видеста, — рече, — очи наша“».<sup>19</sup> Сергий здесь действительно «человек Божий», в котором Царство Небесное приблизилось к земле, «кроткий и смиренный сердцем», над которым окончательно и вполне царствует Бог, обращающийся к людям.

Подобным образом у Франциска евхаристия как благодарение является источником позитивного видения человека и всего творения. Тем не менее, если у

<sup>14</sup> Ср. At 10, 47

<sup>15</sup> Житие С 386

<sup>16</sup> Там же С 402

<sup>17</sup> Evdokimov P. L'orthodoxie Paris, 1965 P 22

<sup>18</sup> Славяно-Русский Пролог Ч 1 Сентябрь—декабрь / Под ред. А. И. Пономарева // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы СПб, 1896 С 12—20

<sup>19</sup> Житие С 362, ср. Lc 5, 26

Сергия ответ человека на дар Божий переводится в опыт преображения, для Франциска движение человека к Богу, вызванное благодатью, представляет собой следование. Евхаристическая позиция Франциска укоренена в иудео-христианской концепции единственно адекватного принятия Слова, божественного послания людям: *бераха* (бшлд), благословение/действие благодати, которое имеет наиболее прямым результатом возвращение даров Тому, Кто их дает. Итак, позитивный характер человека, созданного по образу и подобию Божию (что Франциск любит повторять), реален, как и позитивный характер всякой твари, если она удерживает связь с Богом, «ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4: 4).

Пред лицом этого ощущения величия Божия ответ, который человек обязан дать, понимается как «смирение» и «бедность» (слова, такие важные для францисканского словаря!): сознание того, что все исходит от Бога, ничего не принадлежит нам, все возвращается к Тому, Кем дано. В этой игре абсолютно бесплатных дарования и возвращения, которая есть любовь, Господь исполняет человека всяким благом, переполняет его радостью.

Человек святого Франциска — это человек, принимающий на себя со всей серьезностью груз нищеты и страданий, человек грандиозного призвания. Для того чтобы принять божественный призыв, чтоб суметь войти в пространство любви, приготовленное Отцом через Сына, есть единственный путь — тот, что намечен в Первом послании Петра: «Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо... Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Петр. 2: 19, 21).

Это есть сердце христианского *следования*. Не случайно выражение «идти по стопам Христа»<sup>20</sup> в значении, восходящем к тексту Петрова послания, у Франциска повторяется многократно, в решающих пунктах его произведений. Это выражение отмечает то убеждение, что в терпении унижений, которые жизнь неизбежно нам приносит, нам дана благоприятная возможность, *если творим воспоминание Христа*, следовать до конца этим путем смирения и вознесения страждущего раба. Мы увидим, что это, хотя и в ином виде, является также сердцевиной того наставления, которое дает нам Сергей, необходимым ключом к осмыслению его опыта смирения и преображения во Христе.

Прежде чем рассмотреть фигуру преп. Сергия Радонежского, представленную в Житии, необходимо последнее замечание о верности «Цветочков». Основная инуиция послания Франциска — следование как осознание «участия в судьбе» Христа, к которой призван человек. Этот текст чрезвычайно важен для того агиографического образа, который святой приобрел на всем Западе. Здесь необходимо отметить отступление словаря от столь значительного перво-

<sup>20</sup> Cp.: Matura Th. François d'Assisi «auteur spirituel». P. 216—219.

начального смысла, явное соскальзывание от *следования* к *подражанию*, что будет совершаться во всей последующей западной духовности (никак не по вине одних лишь «Цветочков») — чтоб перенести внимание на усилия человека, на «героизм» дел, на «уподобление Христу», понимаемому как плод нравственного поведения. Это тем более важно, что слово «подражание» никогда не встречается у Франциска в применении ко Христу.

Так, даже рассказ «*Considerazioni sulle stimmate*» («Размышление о стигматах»), который подлинно христианская мистика прочитывает как плод совершенной любви, которую проявляет святой к Возлюбленному, приобретает больше оттенков подражания, оттенков цели, которую человеку предлагается достигнуть, чем оттенков трансформации, совершенно безвозмездной для любящего, который не имеет больше ничего своего и нацелен единственно на то, чтобы следовать за Любимым, куда бы Он ни пошел.

А собственно «мистику страдания» сочинений св. Франциска (неподдельное прочтение «шествования по следам» — 1 Петр. 2: 21), понимаемую как возможность встать во время следования на путь возвращения к Отцу, заменяет созерцание страданий Господа, повернутое к их воспроизведению также и через нечуждую жизни святого покаянную и аскетическую практику, всегда представляющую из себя лишь инструмент, содействующий делу очищения сердца, где главным действующим является Святой Дух.

Сделав надлежащие пояснения относительно дистанции между ранним францисканством и некоторыми элементами «Цветочков», надо, однако, признать, что многие из аспектов, близких изначальному францисканству, представлены именно в этом тексте. Они могут донести до нас ту евангельскую свежесть, что содержится в послании св. Франциска.

Наряду с перлами, рассыпанными в повествовании, с восприимчивостью к бедности и послушанию, о которых мы сказали, остается отметить то, что, быть может, объясняет подлинный смысл успеха «Цветочков» вплоть до наших дней. Это — высокая *человечность*, которой наполнены описания персонажей и событий: недостатки, как и великие способности каждого брата, представляют богатую картину, в которой никогда не теряется из виду фундаментальная ценность, которую каждая тварь представляет в очах Божиих. И на этом уровне, в свете любви Божией, как нам кажется, возвращается позитивное антропологическое видение. Достаточно послушать яркое описание того, как Франциск спасает от отчаяния брата Риньери:

Повстречав его и нежно обняв, говорит ему: «Сынок мой возлюбленный, брат Риньери, из всех братьев во всем мире тебя я люблю особенно» (гл. 27).

Можно заметить здесь более чем простую аналогию с тем четко определенным Лихачевым «экспрессивно-эмоциональным» стилем, который появляется на Руси в XIV—XV вв.<sup>21</sup> Так, в житиях Епифания «все чувства приобретают не-

<sup>21</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72—92.

вероятную силу. Любовь привлекает Пахомия Серба к Кириллу Белоозерскому как железная цепь, любовь между Сергием Радонежским и Стефаном Пермским связывает обоих с такой силой, что они чувствуют близость друг друга на большом расстоянии».<sup>22</sup>

Ту же самую человечность мы находим в «Цветочках»: она управляет развитием всего рассказа, так что с большим правом можно говорить здесь, как и в случае агиографии времен преп. Сергия, о возникновении и развитии некоего предгуманистического и предвозрожденческого восприятия.

Имеется в виду человечность, почерпаемая из мира простых, и поэтому аутентичных, даже когда рассказы приобретают легендарный характер, персонажей. Тот же Лихачев в уже цитировавшейся статье напоминает о важности для характеристики духовности Сергия и того нового стиля, который с нею появляется в древнерусской литературе, «эпизода с крестьянином, который не хотел признавать в нем знаменитого игумена. Сергей за это его поблагодарил, обнял и поцеловал».<sup>23</sup> Эта прозрачная человечность, как и та, которую мы находим описанной в «Цветочках», преисполнена благодарности Богу за Его чудные дела, благодарности, которая открывает собственное призвание в абсолютной бедности и простоте.

Вот слова самого Франциска:

Братья мои возлюбленные, возблагодарите Бога, Который благоволил устами простецов открыть сокровища божественной мудрости, ведь Бог — это Тот, Кто отверзает уста немых и язык неученых заставляет говорить премудро (гл. 14)

### Богословская структура Жития преподобного Сергия

В житийной типологии Сергей, «земной ангел и небесный человек»,<sup>24</sup> обладает признаками избранничества от чрева матери<sup>25</sup> В настойчивости Епифания в описании чудесных трóичных воззваний, предшествующих рождению и сопровождающих рождение святого (предназначенного к тому, чтобы быть «служгой и жилищем Пресвятой Троицы»),<sup>26</sup> намечается уже то, что было затем воспринято как основной аспект его духовного наследия: центральное положение трóической тайны в жизни христианина. (Епифаний пишет около 1417 г., а в 1422 г. Андрей Рублев создаст икону Троицы, «в похвалу отца нашего Сергия».)<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Там же С 76, ср. Житие С 374—376

<sup>23</sup> Лихачев Д С Сергей Радонежский и Франциск Ассизский С 22, ср. Житие С 352—358

<sup>24</sup> Стихира службы святому, формула восходит к Житию преп. Саввы, очень распространенному на Руси благодаря Хризостому

<sup>25</sup> Житие С 270, где цит. Иер 1 5, Гал 1 15, ср. Spidlik T L'immagine della vita monastica secondo la Vita di san Sergio // San Sergio e il suo tempo P 176—178

<sup>26</sup> Житие С 264—284

<sup>27</sup> Рассказ о святых иконописцах (XVII в.) Цит. по Лазарев В Н Андрей Рублев и его школа М, 1966 С 77

После нескольких лет жизни в молчании и одиночестве в Маковце, в нескольких километрах от Радонежа, молодой Варфоломей получает монашескую мантию и имя Сергей от игумена Митрофана.<sup>28</sup> Еще через несколько лет митрополит Феогност освятит деревянную церковку, срубленную Сергием в лесу и посвященную — абсолютная новизна на Руси — во имя Животворящей Троицы.

Житие останавливается на упорной борьбе, которую молодой монах, подобно отцам пустыни, ведет против демонов («Беги, беги из этого места... не мы ведем против тебя войну, но это ты нападаешь на нас»<sup>29</sup>), побеждая их призыванием «имени Пресвятой Троицы».<sup>30</sup>

Древняя агиографическая модель, филигранно представленная в Житии Сергия, не мешает Епифанию приводить очень живые примеры искушений святого: покров литературных условностей еще не такой плотный, чтобы невозможно было различить реальные духовные борения «человека Божия». Сергей переживает искушения Христа в пустыне: его победа менее аскетический человеческий триумф, чем смирение до образа Раба, отказ творить собственную волю, предание жизни в руки Божии. В подвиге самоотдачи святой зрит многочисленное наследие: прекрасный эпизод видения птиц. Во время ночного бодрствования в молитве о братьях (первых, что нашли его в пустыне) Сергей видит «великий свет с неба, прогоняющий всю тьму ночную». Он слышит из света голос, объявляющий ему, что его молитва принята, и посылающий его посмотреть «множество монахов, которые во имя Пресвятой живоначальной Троицы собраны в стадо», ведомое им: и Сергей видит великое число «прекраснейших птиц, летающих не только над монастырем, но также и вокруг монастыря». Точно так же, предвещает голос, умножатся ученики Сергиевы, которые «захотят идти по его стопам».<sup>31</sup>

Нет сомнений, что преподобный Сергей — наследник также и того, что Г. П. Федотовым обозначается как «russian kenoticism» и что мы встречаем уже у Феодосия Печерского.<sup>32</sup> Попытка синтеза между аскетическим (египетско-сирийским) ригоризмом и милосердием, необходимым при общезжитии, между *fuga mundi* и служением людям, но также между общинной жизнью и порывами к пустыне (Феодосий, возможно, держал в уме палестинское монашество, известное в России благодаря Житию и Уставу преп. Саввы), осуществлявшаяся киевским монашеством, находит у Сергия точку максимального равновесия. Среди источников Жития преподобного Сергия, написанного Епифанием Премудрым, важное место занимает Житие Феодосия Нестора-летописца, включенное в Киево-Печерский Патерик (XI в.). Литературный стиль существ-

<sup>28</sup> «Сам же преподобный отец тогда еще не бe приаль ангельскаго образа, донеле же извыче вся монастырьскаа дела и чрънческыи устои, и прочаа ключимаа, яже на потребу мнихом И повсегда, по вся времена, с великымъ прилежаниемъ, и съ слезами моляшеся Богу, дабы сподобится ангельскому тому образу и причьтися въ иночскый ликъ» (Житие С 300)

<sup>29</sup> Там же С 308, ср. Vita Antonii 13,2

<sup>30</sup> Житие С 308

<sup>31</sup> Там же С 364—366

<sup>32</sup> Fedotov G. P. The Russian Religious Mind I. Kievan Christianity The 10th to the 13th Centuries, Nordland Belmont, 1975 (The Collected Works of George P. Fedotov, III) P 110—115

венно отличен от образца (Епифаний раздвигает наивную прямолинейность Нестора изысканными и непереводаемыми «словесными плетениями»), но духовное стремление автора, как кажется, все то же: показать, что бодрствование, любовь и милосердие, а не механическое исполнение устава, поддерживают жизнь общины. Может оказаться полезным сопоставить два отрывка из двух житий, повествующие о игуменском обычае ночного дозора, охранения «не тела только, но также и души своих братьев»:<sup>33</sup>

Имеяше же обычай сиць великий отьць нашъ Феодосий, якоже по вся нощи обиходити ему келие мниховы все, хотя увести кождо ихъ како житие Егда бо услышааше кого молитву творяща, ти тгда, ставъ, прославаше о немъ Бога, егда же пакы кого слышааше беседующа дьво или трие съшедшея вкупе, то же ту, ударивъ своею рукою въ дьври ти, тако отхажааше, назнаменовъ темъ свой приходъ Таче въ утрей днь призывавъ я, нъ не ту абие обличаше ихъ, нъ якоже издалеца притчьами нагоня, глаголааше къ нимъ, хотя увести, еже къ Богу тьцание ихъ Аще бо будяше братъ лгькъмь сьрьдьцьмь и тепль на любовь Божию, то сий въскоре разумевъ свою вину, падъ, поклоняшеся, прощения прося отъ него прияти Аще ли будяше пакы братъ омрачениемъ бесовьскимъ сьрьдьце покръвено имый, то сий станяше, мня, яко о иномъ беседуютъ, самъ чистъ ся творя, дондеже блаженный обличашети и, епитимиею того утвърдяше, и отпустяше <sup>34</sup>

(Сергий) егда же ли кого слышааше беседующа, два или трие съшедшея вкупе, или смехы тькуща, о сем убо негодоваше, и зело не търпя таковыя вещи, рукою своею ударяше въ дьври, или въ оконце потолкавъ, отхожаше Сим образомъ назнаменовъ темъ свое к нимъ прихождение и посещение, и несведомымъ накинovenиемъ празныя беседы ихъ разоряше Таче наутриа в настоящий днь призываше к себе, и не ту абие скоро запрещааше им, и не съ яростию обличаше я и наказаше а, но яко издалеца с тихостию и кротостию, аки притчьами наводя, глаголаше им, хотя увести тцание и усърдие ихъ еже к Богу И аще будяше брат покорливъ, и смиренъ, и тепль на веру и на любовь Божию, то вскоре, упознавъ свою вину, съ смирениемъ падъ поклоняшеся ему, прощения прияти прося отъ него <sup>35</sup>

В Сергии смирение и умиление, ставящие его рядом с Феодосием, углубляются еще более, достигая их христологического фундамента: «Слабее выражена суровость аскезы... , но сильнее — безответная кротость, доходящая у игумена почти до безвластия».<sup>36</sup> Маленькой общине, которая собирается вокруг него с начала 40-х гг., Сергий заповедует как образец братского общения смирение и взаимное подчинение друг другу:

Внемлите, братия, всех вас умоляю имейте прежде всего страх Божий, чистоту душевную и искреннюю любовь, и со всем тем гостеприимство, смирение, которое происходит от послушания, пост и молитву <sup>37</sup>

За этими словами, которые традиция любит повторять и которые напоминают приглашение к простоте, обращенное Франциском к своим братьям, стоит

<sup>33</sup> Житие С 338—340

<sup>34</sup> Житие преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго // БЛДР / Подгот текста О В Творогова СПб, 1997 С 382, ср также Киево-Печерский патерик Слово 8 / Изд Д И Абрамович СПб, 1911 и Киев, 1931 (Памятники мови та письменства України, IV)

<sup>35</sup> Житие С 338—340

<sup>36</sup> Федотов Г П Святые Древней Руси С 146

<sup>37</sup> Житие и подвиги преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия игумена Радонежскаго и всея России Чудотворца Сергиев Посад, 1904 С 87 Отрывок, отсутствующий в Житии Епифания Появляется на иконах преп Сергия начиная с XVII в, на свитке, который преподобный держит в руке (K o r i g o v s k i j A M L'icografia di san Sergio P 161)

великая интуиция Сергия: тайна Троицы есть тайна глубокого общения в жизни верующих, и любовь в жизни братской общины есть икона трóичной жизни в Боге. Агапэ в общинных отношениях есть отражение несказанного движения любви Отца к Сыну, которое через Сына, в Духе Святом обращено к нам и нас соединяет: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они в нас да будут едино... да познает мир, что Ты послал Меня, и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17 :21, 23). Преподобный Сергий сводит в сердце Троицу, что обращается в домостроительство спасения, то таинство кротости и смирения, которое мы созерцаем в Сыне. Прежде монаха Андрея, который Ее изобразил, Сергий увидел тождество *часа Иисусова* четвертого Евангелия со славой Единородного на лоне Отчем: «Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя... И ныне, прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17: 1, 5).<sup>38</sup> Это тот «иоанновский» аспект, который объединяет духовность преп. Сергия с иконописью Рублева.

Епифаний пускается в длинные описания неустанной ревности Сергия в исполнении наиболее грязных и тяжелых работ для братии:

Без лености (преподобный) братии *как купленный раб* служил и дрова для всех колод, и толоч зерно, и жерновам молот, и хлеб пек, и еду варил, и остальную пищу, нужную братии, готовил, обувь и одежду он кроил и шил, и из источника, бывшего там, воду в двух ведрах черпал и на своих плечах в гору носил и каждому у кельи ставил

Ночью же Сергий в молитвах без сна проводил время, хлебом и водой только питался, да и этого мало употреблял, и ни часа праздным не оставался<sup>39</sup>

Точное христологическое значение этих известий открывается из сравнения с эпизодом, в котором Сергий познает одиночество и непонимание братии, ночь, в которую предает друг. Епифаний повествует без недомолвок о моменте, должно быть, одном из самых тяжелых в жизни преподобного Сергия, о настоящем разрыве ткани общинных отношений.<sup>40</sup>

В един же убо от дней, днєви сущу суботе, и вечерню пояху, игумен же Сергий бе в олтари облечен в священническую одежду Стефан же, брат его на левом стояше клиросе, и выпроси канонарха «Кто ти даст книгу сию?» Канонарх же отвеща «Игумен даст ми ю» И рече «Кто есть игумен на месте сем? Не аз ли прежде седох на месте сем?» И ина некаа изрек, их же не лепо бе И то

<sup>38</sup> Габриэль Бунге в отношении иконы Троицы Рублева говорит о «Johanneische Pentekoste» (на праздник Пятидесятницы, как известно, икона Троицы полагается на праздничный аналой в церкви), образ «прочитывается» «in der Tat als einer Bildwerdung der johanneischen Abschiedsreden Jesu» и рассматривается в характерном пневматологическом аспекте Сын (центральная фигура) умоляет Отца (фигура слева) послать «иного Утешителя» (т е Святого Духа, фигура справа) B u n g e G Der Andere Paraklet Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov Würzburg, Der Christliche Osten, 1994 P 103—111

<sup>39</sup> Житие С 320—322 (курсив мой — А М )

<sup>40</sup> Этот эпизод следует немедленно после Введения в Общежительный устав общины Сергия, благословенный патриархом Филофеем Коккином (1353—1354 и 1364—1376) Житие С 366—368 Хронология событий темна, но вмешательство Константинополя, которое кажется каноническим признанием уже сформированной общины, возможно, совпадает со вторым мандатом Филофея (т е после кризиса, упоминаемого Епифанием) D a r r o u z e s J Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople I Paris, 1977, nr 2468 P 292—293 В А Кучкин предполагает начало 70-х гг XIV в

слышав святыи в олтари сый, не рече ничто же. И егда изыдоша из церкви, святыи не въниде в келию, но абие изшед из монастыря, никому же ведущу, и устремися един путем, ведущим на Кинелу. И тако приспе ношь...<sup>41</sup>

Изображение Христа, которое передает нам Сергий, — это прежде всего изображение раба, Сына Человеческого, Который пришел «не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мк. 10: 45).<sup>42</sup> Сергий понял, реализуя это в своей жизни, что в уничтожении по образу раба содержится учение: последнее место, на которое Христос поставляет Себя, определяет качество отношений в общине учеников и критерий служения, в ней совершаемого. Но этот *κενωσις* Христа воспринимается изнутри тринитарного дыхания: Тот, Кто «не почитал хищением быть равным Богу», но принял образ раба, «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:68), есть Один из Пресвятой Троицы. Отсюда — послушливость, простота и смирение Сергия. Но также и знание тайны Божией. Согласие на самопожертвование недоступно пониманию вне неопикуемой любви Трех Лиц.

### Заключение

Во Франциске и в Сергии мы имеем типичные для Востока и для Запада модели святости. И все же общие черты преодолевают частное. Житие обоих сочетает крепкое единство молитвенной жизни и богословия, литургии и аскетики, что характеризовало духовность отцов неразделенной Церкви.

Это единство войдет в кризис в следующих поколениях: уже в «Цветочках» кое-где чувствуется интерпретация опыта Франциска в границах той новой набожности типа *Imitatio Christi*, которая будет характеризовать западную духовность нового времени. К Франциску и к внутренним раздорам ордена, основанного им, восходит также — в исторической и экклезиологической совокупности — то дробление единства монашеской жизни, которого на Востоке удалось избежать.

Но также и преподобный Сергий представляет из себя счастливую точку синтеза между общинной жизнью и исихастским призванием, между евангельской бедностью и духовной и культурной просвещенностью, который будет утерян в результате русского духовного кризиса, берущего начало в XVI в., квалифицированного Г. П. Федотовым как «трагедия русской святости»: Нил Сорский и Иосиф Волоцкий оба могут считаться наследниками преподобного Сергия, но уже представляют из себя два разных, если не сказать противоположных, пути святости.

В агиографическом материале, связанном со святым Франциском, в частности в «Цветочках», и в Житии преподобного Сергия, написанном Епифанием, выражается тоска по этому потерянному единству, которое в глубине себя есть не что иное, как отражение восстановленной, в полноте общения с Богом и со всем творением, человечности, ярко проявляющейся в жизни этих святых.

<sup>41</sup> Житие. С. 370.

<sup>42</sup> Ср. у Василия Великого: *Regulae brevius tractatae*. CXIV—CXV // PG. Т. 31. Col. 1159—1162.

---

---

Ю. ХАРНЕЙ, Г. ШТУРМ, Д. ФАЛЬ, С. ФАЛЬ

**Метафизика предлогов:  
повторяющиеся непонятные маргиналии  
в древнейшей рукописи славянского перевода  
творений Дионисия Ареопагита**

Берлинская группа по древнерусской и церковнославянской литературе, которая работала при Академии наук ГДР под руководством Готтфрида Штурма, могла бы прекратить свое существование, когда закрыли эту Академию после объединения Германии. Но до сих пор мы продолжаем работать вместе в разных проектах. В этом нам существенно помогло ходатайство некоторых доброжелательных людей, первым из которых был Дмитрий Сергеевич. В письмах немецким научным организациям он подчеркивал значение исследования славянской культуры и на Западе. Мы не забудем его живой интерес к деятельности немецкой славистики и его поддержке.

Проект, которым мы занимаемся теперь, посвящен тексту, игравшему большую роль в духовной культуре Востока и Запада, и мы очень рады тому, что проект осуществляется в сотрудничестве группы восточных (русских) и западных (немецких) коллег. Речь идет об издании славянского перевода трудов Дионисия Ареопагита. О значении этого перевода и о необходимости его исследования Дмитрий Сергеевич говорил и писал неоднократно.<sup>1</sup> Переводил корпус богословско-философских творений Дионисия Ареопагита в XIV в. афонский старец Исаия — образованнейший сербский монах, который был дипломатическим посредником между Византией и Сербией и в не меньшей степени духовным посредником, открывшим славянскому миру важнейшие ценности византийской мысли.<sup>2</sup> Исаия в совершенстве владел греческим языком и знал

---

<sup>1</sup> Например, см. Литературная Грузия Тбилиси, 1975 № 4 С 86

<sup>2</sup> См. Мошин Вл. Житие старца Исаии, игумена русского монастыря на Афоне Юбилейный сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии Белград, 1940 Вып 3 С 125—167, хорошие списки литературы см. Goltz H. Studien und Texte zur slavischen Kirchen-vätertradition Zur Tradition des Corpus areopagiticum slavicum Habilitationsschrift Halle, 1979 (машинописная публикация), Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987, Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 869—1459 Munchen, 2000 S 82—83, примеч 341, 147—148, примеч 634, 413, примеч 1816

новейшую философскую литературу своего времени так же хорошо, как труды отцов Церкви и древних философов.

Два с половиной года тому назад мы начали работу над изданием перевода под руководством Германа Гольтца, профессора Богословского факультета университета им. Мартина Лютера в городе Галле, и Г. М. Прохорова, профессора Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома в С.-Петербурге. Из более ранних исследований, особенно из публикаций Г. М. Прохорова, мы знали, что рукопись № 46 из собрания Гильфердинга очень близка к оригиналу старца Исаии.<sup>3</sup> А в ходе работы сотрудники лаборатории Российской национальной библиотеки Д. О. Цыпкин и М. А. Шibaев выяснили, что, по всей вероятности, мы имеем дело с рукописью самого Исаии. Подтверждается это и наблюдениями над текстом, в котором сохранились многочисленные следы работы над переводом.

Переводил Исаия в соответствии с идеалами средневековья: слово за словом, иногда даже морфему за морфемой.<sup>4</sup> Это касается особенно текста трактатов Дионисия, но в большой мере и текста схолий. Корпус трудов Дионисия с самого начала передавался только вместе со схолиями, причем текст схолий в греческой рукописной традиции гораздо менее устойчив, чем текст трактатов: трактаты переписывались греческими писцами со стремлением как можно лучше сохранить священный текст. В схолии греческий переписчик мог включить свои размышления и исключить из них то, что ему показалось менее важным. К сожалению, до сих пор не осуществлено критическое издание греческого текста схолий. Поэтому очень трудно судить, как точно поступал старец Исаия при их переводе. Мы можем доказать, что он — по крайней мере в некоторых местах — использовал несколько греческих рукописей и что он не брал все схолии, которые попали ему в руки, но выбирал. Схолии, комментирующие чисто языковые, особенно грамматические проблемы греческого языка, он исключал. Так, например, схолию с цитатами из античной литературы он начал переводить, а потом стер это начало; место, рассчитанное на эту схолию, осталось пустым (на л. 27). Добавок, принадлежащих явно переводчику, очень мало, и они касаются только перевода, как, например, в схолиях к прологу: *аривѣвъ пагъ, ежѣ рѣци словѣнски аривѣвъ ками*.<sup>5</sup> В остальном Исаия передавал текст схолий, как и текст трактатов, почти одинаково скрупулезно.

<sup>3</sup> См., например: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. С. 42—48.

<sup>4</sup> О технике славянских средневековых переводов см., например: Огрен И. К проблеме использования печатных текстов при исследовании древних славянских переводов. Уппсала, 1991; Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1 / Под ред. Ю. Д. Левина. СПб., 1995. С. 17—73.

<sup>5</sup> Так как начало рукописи Исаии утрачено, передаем это место по наиболее близкой к оригиналу (ср.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. С. 45—50) рукописи № 75 из Воскресенского собрания ГИМ, л. 3 об.

Более свободно он, по нашим наблюдениям, относился к маргиналиям.<sup>6</sup> Среди них есть целый ряд таких, к которым мы пока в греческих рукописях параллелей не нашли. Они представляют собой или варианты перевода, или объяснения трудных слов, или целые комментарии. О принадлежности этих маргиналий Исаие, конечно, можно говорить только с большой осторожностью, пока не найдена та греческая рукопись, с которой работал Исаия. Ибо маргиналии в греческих рукописях Корпуса иногда тоже имеют подобное содержание: дают, например, варианты выражений. И так как маргиналии самая неустойчивая часть текста, то такие варианты выражений и слов, которые нам могут показаться вариантами славянского перевода, могли вполне существовать отчасти же в маргиналиях неизвестного нам греческого текста.<sup>7</sup>

Связать те маргиналии, которым мы греческого эквивалента не нашли, с соответствующими местами в тексте трактатов или схолий обычно несложно. Остались только два маргинальных замечания, единственные, которые повторяются несколько раз по всей рукописи и которые нам сначала показались совсем не связанными с основным текстом. Проконсультировавшись у разных специалистов, для которых эти маргиналии тоже остались загадочными, мы стали думать, что имеем дело с какими-то техническими указаниями писца. Речь идет о маргиналиях: *посрѣдѣ* и *послѣдолѣтнѣ/послѣдѣлѣтнѣ*. *Посрѣдѣ* встречается 17 раз по всей рукописи,<sup>8</sup> и как маргиналия к тексту трактатов, и как маргиналия к тексту схолий. *Послѣдолѣтнѣ/послѣдѣлѣтнѣ* мы нашли 34 раза,<sup>9</sup> также рядом с обоими видами основного текста. (Всего в рукописи 329 листов.) Более внимательные наблюдения над местами основного текста, около которых находятся эти маргиналии, в конце концов привели нас к следующим результатам: оба замечания никакого отношения к технической работе писца или переводчика не имеют. И то и другое выражение — грамматические указания

<sup>6</sup> В том, что маргиналии древнерусской рукописной традиции Корпуса принадлежат митрополиту Киприану как полагал еще в 1960 г А И Клибанов (Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв М, 1960 С 317, 326), сомневался уже Г Кайперт (Кайперт Н Die Adjektive auf — *тель* // Studien zu einem kirchenslavischen Wortbildungstyp I Teil Wiesbaden, 1977 S 72—74), когда еще не было известно, что с рукописью № 46 из собрания Гильфердинга мы имеем в руках работу самого переводчика. Сравнение этой рукописи с так называемой Киприановской (РГБ, собр МДА, № 144) показало, что все маргиналии существовали уже в рукописи Исаии

<sup>7</sup> Несколько маргиналий, точно принадлежащих Исаие, дают явные варианты перевода (без аналогий в греческом), например *вѣстници рикши агглы* (л 41 об), или относятся к структуре славянского текста (ср примеч 8), или комментируют слова или выражения, которые неправильно или не совсем точно переведены на церковнославянский язык. Например, на л 136 в схолии греческое *συνῆψθησαν*, которое точно означает *одобрить/согласиться* (см Lampe G W H A Patristic Greek Lexicon 12 ed Oxford, 1995 P 1293—1294), переведено как *расоуждати*, а в маргиналии дается объяснение или *довро ѡсть или нѣ*.

<sup>8</sup> Именно на л 35, 53, 76 об, 97, 99 об, 101, 120 об, 153 об, 160—160 об, 198 об, 212, 236, 241, 254, 317 об, 325 об

<sup>9</sup> На л 5—5 об, 25 об, 77, 95 об, 97 об, 102, 104, 109 об, 117, 129, 162, 188, 194 об, 195, 219 об, 234 об, 238, 241 об, 243, 246 об, 259—259 об, 260, 286 (два раза), 294, 295 об (два раза), 297, 298, 302, 305 об, 310

Посрѣдѣ характеризует вставку в предложение — «скобки», парентезу. Как известно, во времена Исаия еще было принято писать и в греческом, и в славянском без деления на слова, и интерпункция часто не давала однозначной информации о структуре текста. Поэтому в чрезвычайно сложных предложениях Корпуса было целесообразно указать на места, где начинается парентеза. Все места в рукописи из собрания Гильфердинга, № 46, где встречается посрѣдѣ, объясняются таким образом. Когда эта маргиналия относится к тексту трактатов, она всегда написана киноварью, а в 11 из 17 случаев начало и конец вставки в тексте еще дополнительно маркированы надстрочными киноварными точками.

Существовал ли греческий образец? В греческих рукописях Корпуса мы его не видели. Но, так как та рукопись, с которой работал Исаия, еще не известна, пока рано исключать и такую возможность. Ибо выражение посрѣдѣ точно калькирует греческое ἀναμέσων, что можно писать и раздельно; ἀνὰ μέσων — как и по срѣдѣ. В греческом слово τὸ μέσων среди прочего имеет и значение *середина предложения*, а выражение ἀνὰ μέσων или ἀναμέσων характеризует именно вставку — парентезу или гипербатон. В греческих риторических трактатах это выражение употребляется даже в определении гипербатона.<sup>10</sup>

Параллельно встречаются в том же значении ἐν μέσῳ, διὰ μέσων и μεταξύ, которые не так точно соответствуют славянскому посрѣдѣ. Но и их нельзя исключить как образцы, так как Исаия в других местах Корпуса переводит и их как посрѣдѣ.<sup>11</sup> Особенно интересный пример находим на л. 39 об., где в схолии с помощью выражения διὰ μέσων/посрѣдѣ указывается на вставку. Схолия объясняет сложный синтаксис предложения из тракта «О небесной иерархии»: предложение в тракте содержит большую вставку, а в схолии оно повторяется без этой вставки, потом написано: καὶ οὕτως τὰλλα διὰ μέσων, значит, «и, таким образом, остальное — в середине [фразы]», что Исаия переводит через и тако дрюгѣ посрѣдѣ, да рекоүтсе.

По нашему мнению, Исаия, который при переводе постоянно старался придать славянскому языку гибкость и «оүхыщринность» греческого языка, вполне мог бы употреблять кальку посрѣдѣ в помощь славянскому читателю и в тех случаях, когда ее образца в переводимой рукописи не было.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Например, Фойбаммон пишет: Ὑπερβατόν δέ ἐστι λέξις ἢ φράσις ἀνὰ μέσων ἔχουσα τι τῶν ἐξῆς νοουμένων (S p e n g e l L. Rhetores Graeci. Leipzig, 1856. Vol 3. P. 48). А в трактате о тропах, приписанном Григорию, епископу Коринфскому, читаем: Ὑπερβατόν ἐστι φράσις ἀναμέσων τὰ ἐξῆς ἔχουσα... (Ibid. P. 218).

<sup>11</sup> См. например, л. 187 и 327 об.; ср. также уже в Новом Завете посрѣдѣ как перевод греческих выражений ἐν μέσῳ, εἰς τὸ μέσων, ἀνὰ μέσων, μέσων, διὰ μέσων (Гильтебрандт П. А. Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету. Переиздали Г. Кайперт и Ф. Мареш. München, 1989. Т. 5. P. 1569).

<sup>12</sup> Другие грамматические указания Исаия дает в маргиналиях к некоторым местам, где отношение местоимений в славянском предложении становится неясным. Например, иногда к существительным, которые в греческом принадлежат к разным родам, а в славянском к одному и тому же, относятся некоторые местоимения в предложении. Если такое предложение с точностью Исаией переводится слово за словом, синтаксические связи в славянском тексте становятся многозначными.

Точно так же Исаие могут принадлежать маргиналии *последолѣтнѣ/последлѣтнѣ*, которые тоже являются калькой с греческого. Посредством этого указания мы приближаемся наконец к «метафизике предлогов». <sup>13</sup> *Последолѣтнѣ/последлѣтнѣ* ставится рядом с текстом там, где в греческом оригинале трактата или схолий употреблялся предлог *μετά* с винительным падежом.

*Μετά* с винительным падежом означает *после*, а с родительным падежом *μετά* означает *с, вместе с*. Это различие становится значимым для богословия, когда говорится о лицах Святой Троицы. По опирающимся на решения Второго вселенского собора православным догматам лица Святой Троицы равночестны. Поэтому отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом можно описать только с помощью *μετά* с родительным падежом, т. е. как *с, вместе с*. Арианские тексты употребляли для выражения отношений между лицами Троицы *μετά* с винительным падежом, т. е. как *после*, чтобы подчеркивать вторичность Сына в отношении к Отцу по учению ариан. В последующее время вопрос обсуждался, и православные авторы до сих пор тщательно избегают в связи с лицами Святой Троицы употреблять *μετά* с винительным падежом. <sup>14</sup> А что случалось, когда вне связи с Троицей говорилось о каком-то временном последовании? Конечно, и православные авторы продолжали употреблять *μετά* с винительным падежом в значении *после*.

Текст Корпуса, а особенно схолии к трактатам Дионисия, как известно, часто употреблялись как орудие и даже оружие в борьбе Церкви с еретическими движениями. <sup>15</sup> Арианская ересь в схолиях упоминается несколько раз. А в переводе Исаии находим интересное место, которое показывает, что темой арианства он специально интересовался: он ставил около схолии, которая упоминает ариан, маргиналию *не славяхуоу подовно сына отцоу не отлично*. <sup>16</sup> Этой маргиналии мы тоже в греческих рукописях параллелей не нашли, так что не исключено, что она принадлежит самому Исаие. Но даже если он нашел ее в переводимом греческом тексте и посчитал нужным перевести ее, то и это говорит о его внимании к теме арианства. А в тексте, который был ему известен как антиеретический, Исаия мог считать необходимым подчеркивать, что в некоторых местах, где употребляется *μετά* с винительным падежом, имеется в виду именно *после по времени*, т. е. *последолѣтнѣ*. <sup>17</sup>

---

В таких случаях переводчик иногда ставил маргиналии, как, например, *того къ Христоу съвари на л 244 об* Этих маргиналий в греческом оригинале быть не могло. Поэтому мы можем допускать и такую возможность, что маргинальное *посредѣ* Исаия ставил независимо от маргиналий в переводимой им греческой рукописи

<sup>13</sup> Это понятие мы нашли на с 506 в Uthemann K H Ein griechisches Florileg zur Verteidigung des filioque aus dem 7 Jahrhundert? Eine Bemerkung zum Parisinus graecus 1115 // Byzantinische Zeitschrift 1999 N 92 S 502—511

<sup>14</sup> Темой, например, занимался Василий Великий, ср PG T 32 Col 88 B — C

<sup>15</sup> Ср например Goltz H Studien und Texte T I S 17—22

<sup>16</sup> Собр Гильфердинга, № 46, л 83 об

<sup>17</sup> Слово — калька с греческого *ὕστερον* — образовано по той же схеме, как и *последолѣтнѣ* от *ὕστερον* и *последлѣтнѣ* от *ὕστερον* (ср Словарь русского языка XI—XVII вв М, 1991 Вып 17 С 181)

В греческом языке оригинал этой кальки — ὑστεροχρονία — встречается крайне редко. С помощью всевозможных словарей мы нашли только один пример, но зато красивый: Евстафий, архиепископ Солунский, в конце XII в., будучи еще учителем риторики при царьградской Св. Софии, в комментарии к одному месту из Илиады Гомера писал: φανερώς ἢ μετὰ πρόθεσις ὑστεροχρονία δηλοῖ...<sup>18</sup> (очевидно, предлог μετὰ означает последовательные...).

Действительно во всех 33 случаях, в которых мы встречали *последовательные/последовательные* в маргиналиях рукописи Исаии, главный текст трактатов или схолий содержит в греческом оригинале предлог μετὰ с винительным падежом в значении *после*. (Но далеко не во всех местах, где употребляется μετὰ в значении *после*, стоит маргиналия.)

Μετὰ с винительным падежом на церковнославянский язык переводится в рукописи всегда как *по* с предложным падежом. Тем же предлогом *по* Исаия передает и другие греческие предлоги, как, например, ἀνά (как было показано выше), но и διά, ἐν, а чаще всего κατά. А μετὰ с родительным падежом Исаия переводит или предлогом *съ* с творительным падежом, или ставит просто славянский творительный падеж. Выходит, что две функции греческого предлога μετὰ в славянском передаются по-разному, и уже нет необходимости в славянском тексте использовать еще какие-то средства для их различения. В этом смысле *последовательные/последовательные* в славянском тексте уже потеряло метафизическое значение, т. е. богословскую функцию греческого ὑστεροχρονία. С другой стороны, в славянском тексте предлог *по* оказался многофункциональным. *После* — только одно из его возможных значений. И маргиналию *последовательные/последовательные* можно ставить около этого предлога уже только как вспомогательное указание, чтобы читатель выбирал правильное из возможных значений предлога, а именно *после*. Метафизическое значение замечания *последовательные/последовательные* остается только для того, кто умеет смотреть сквозь славянский текст на греческий оригинал.

Есть в переводе Исаии много мест, из которых становится ясным, что он смотрел на текст именно так. Как раз эти места оказались особенно сложными в дальнейшей традиции славянского текста Корпуса, потому что без оглядки на греческий оригинал они зачастую просто непонятны. Переписчики при попытках сделать эти места понятными внесли ошибки в текст. Например, маргиналии включались в предложения главного текста, что иногда приводило к совершенной бессмыслице.

Так, с маргиналией *последовательные* случилось следующее: текст схолии в греческом оригинале такой: Καθηγεμόνα, τὸν ἅγιον Ἱεροθεὸν αἰνίττεται, ὡς εὐθὺς δηλοῖ μετὰ γὰρ τὸν Παῦλον ἐκ τοῦτου ὠφέληθη.<sup>19</sup> (Словом «наставник» он намекает на святого Иерофея, как он тут же обнаруживает. После Павла он ведь получал наставления от того.) В переводе Исаии по рукописи из собрания Гиль-

<sup>18</sup> Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homerii Iliadem et Odysseam Hildesheim, 1960 Vol 2, tom 2 (репринт издания 1828 г.), 110 под № 642

<sup>19</sup> Ср. PG T 4 Col 228 A. Отличие от издания Migne, опущение слова οἰκεῖον после Καθηγεμόνα подтверждается греческими рукописями

фердинга, № 46 (на л. 95 об.) это звучит так: наставника ст҃го иерофѣя гадаетъ. также авиѣ гавлаетъ. по павлѣ во ѿ сего полъзовася. Рядом с передающим метὰ предлогом по в маргиналии читаем послѣдолѣтнѣ. В Великих Минеях Четних эта маргиналия (на столбце 424) была включена в текст: Наставника святаго Иерофѣя гадаетъ; также авиѣ гавлаетъ послѣдолѣтнѣ по Павлѣ во отъ сего полъзовася. Получается метафизика. Но уже не метафизика предлогов, а метафизичность всего текста.

И как раз это уже искаженное по смыслу место попало в «Словарь русского языка XI—XVII вв.»<sup>20</sup> в качестве единственного примера для объяснения слова послѣдолѣтнѣ. А как греческий эквивалент слова послѣдолѣтнѣ дается там ὡς εὐθὺς δηλοῖ. Однако это — контекст соответствующего места в схолии. Слова ὡς εὐθὺς δηλοῖ являются оригиналом перевода Исаии также авиѣ гавлаетъ. А слово ὑστεροχρονία или слово метὰ, у Исаии по, к которому относится комментарий послѣдолѣтнѣ, в словаре в греческом оригинале даже не названы.

Этот пример показывает, что недоразумения, которые возникли в течение многовековой традиции замечательного перевода старца Исаии, продолжают вплоть до наших дней. Мы надеемся немножко облегчить понимание этого сложного текста с помощью его издания в аутентичном виде.

<sup>20</sup> М., 1991. Вып. 17. С. 181.

---

А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ

**«И то твое не истинно иноческое житие...»**

**(Монашеский идеал и повседневная хозяйственная жизнь  
Кирилло-Белозерского монастыря)**

Трудно было бы найти для темы сегодняшних Первых Лихачевских чтений — «Христианство и древнерусская литература» — объект исследования более подходящий, чем монастырь Успения Пресвятой Богородицы, основанный на берегу Сиверского озера преподобным Кириллом в 1397 г. Его роль в истории русского монашества, в истории духовной жизни России последних трех веков до начала петровских преобразований исключительно велика и сопоставима с заслугами других крупнейших монастырей России, таких, как Троице-Сергиева лавра или Соловецкий монастырь. У всех на памяти связанные с ним творения русских зодчих XV—XVII вв., традиции иконописания, выдающиеся литературные памятники, созданные в стенах Кириллова монастыря, не говоря о великолепной библиотеке, знаменитой не только составом переписанных и собранных в ней книг, но и одним из первых и лучших рукописных книжных каталогов.

Кириллов монастырь с первых десятилетий своего существования был не только важнейшим духовным центром Русского Севера; ему принадлежат несомненные заслуги в хозяйственном освоении новых земель, в создании и укреплении единого Российского государства, как политическом (поддержка политики централизации, проводимой Москвой), так и военном, о чем напоминают величественные крепостные стены, привлекающие интерес историков архитектуры и военного строительства.

Поэтому была бы совершенно искусственной всякая попытка оторвать друг от друга разные стороны многообразной жизнедеятельности основателя монастыря и его продолжателей. Священноиноки, занятые повседневным богослужением, иконописцы и переписчики книг, зодчие и келари, старцы, занятые устройством повседневной хозяйственной жизни северной обители — земледелия, соляных промыслов и торговли, сложными взаимоотношениями с местной и центральной властью, были неразделимыми частями единого живого организма во всех его проявлениях и все вместе определяли его роль в истории народа и государства.

Для выполнения всех этих разнообразных жизненных функций в том обществе, какое исторически сложилось в Древней Руси (в данном случае речь идет о периоде с конца XIV столетия, т. е. непосредственно после Куликовской битвы, до кануна петровских преобразований), монастырь неизбежно должен был явиться субъектом господствующих в нем социальных отношений, иначе говоря — феодальным землевладельцем. Его место и роль в общественной и культурной жизни России определялись, в частности, и тем немаловажным обстоятельством, что в силу ряда причин он достаточно быстро сформировался как крупнейший земельный собственник, уступая в этом отношении только старшему своему собрату — Троице-Сергиевскому монастырю.

В результате многочисленных земельных вкладов, покупок, обменов и прямой покровительственной политики удельных и великих князей и царей монастырь к концу XVII в. стал собственником огромных земельных угодий, в основном сосредоточенных в Белозерском, Вологодском и Пошехонском уездах, но распространявшихся от берегов Белого моря до Дикого поля, включая многочисленные соляные промыслы, а также подворья в городах Белоозере и Москве, Вологде и Архангельске, Колмогорах и Устюге Великом, Нижнем Новгороде и Твери — всего более 16 тысяч десятин в поле пашенной земли, 5000 десятин сенных покосов и более 5000 крестьянских дворов. И создание, и успешное функционирование столь значительного хозяйства требовало постоянных усилий со стороны монастырской администрации и в то же время не могло не вести к возникновению сложных и часто конфликтных отношений с соседями, будь то черносошные крестьяне, помещики или другие монашеские обитатели. Неизбежные столкновения интересов нашли выражение в многочисленных документах, вводящих нас в суровую и далекую от идиллии повседневную хозяйственную жизнь Кирилловской вотчины.

Возникновение и решающие этапы развития земельных владений Кирилло-Белозерского монастыря исчерпывающим образом исследованы в классических трудах Н. К. Никольского и А. И. Копанева; более поздний период рассмотрен в моей статье.<sup>1</sup> Монастырская вотчина возникла и росла при активной поддержке центральной власти преимущественно благодаря земельным вкладам за счет боярских земель и черносошного крестьянского землевладения. Ограничительная политика центральной власти, связанная с необходимостью испомещения дворянства, не прекратила этот рост, но значительно замедлила его и привела к некоторым существенным изменениям в его характере и географической направленности.

О жестоком столкновении интересов в процессе возникновения монастырского промыслового хозяйства на Севере свидетельствует челобитная ненюкоцких посадских людей, поданная после пожалования в 1615 г. посада Ненюксы в вотчину Кириллова монастыря. «А за Кирилловым монастырем, государь, —

<sup>1</sup> Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до первой четверти XVII в. СПб., 1897, 1910. Т. 1, вып. 1—2; Копанев А. И. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв. М.; Л., 1951; Горфункель А. Х. Рост землевладения Кирилло-Белозерского монастыря в конце XVI и XVII в. // Изв. М., 1963. Вып. 73. С. 219—248.

писали сотский и пятидесятские «во всех посадских достальных людишек место», — жити нам невозможно, и с отчин своих от старцев и от слуг быти нам изгоненным», и просили не отдавать их в вотчину монастырю, чтобы «от Кириллова монастыря старцов от насильства из своих домишков и от промыслишков по твоей государеве вотчине не розбрестися». <sup>2</sup> И хотя челобитная не возымела действия, и Ненокса была отписана в монастырь, впоследствии посад получил прежнюю самостоятельность, следствием чего явились новые жалобы, уже в 1619 г., на этот раз со стороны монастырских властей на чинимые им от «черных волосных ненокоцких крестьян <...> многие продажи и убытки» и на то, что «после войны и разорения те монастырские ненокоцких промыслов доли от волосных людей от насильства до конца разорены, и соляные варницы стали». <sup>3</sup>

Формирование кирилловских соляных промыслов приводило к конфликтам не только с местными посадскими людьми, но и с соседними монастырями. В начале 1640-х гг. игумен Антониево-Сийского монастыря Игнатий писал кирилловскому ненокоцкому приказчику монаху Феофилу: «И вашего монастыря на той Сюзме реке сенных покосов и лесов нет, а владеете вы на той реке сенными покосы и лесами петровскими, а не своими кириловскими, потому вы крестьян к себе прикармливаете, и они все, бояся, отдают вам те сенные покосы и леса в празгу, а у иных вы и сильно отнимаете, а от Неноксы и до Сюзмы лес сместной, сечи всеми монастырями и крестьяны невозбранно». <sup>4</sup> На захват «смесных», общинных угодий жаловались ненокшане в челобитных и показывали в обыскных речах в 1644 г., что Кириллов монастырь «государевых лесов и волостных людишек пожнишка меж своими рощистными и выкупными пожнями огородил в тое своей огороде в одну сторону версты на три, а в другую сторону на четыре версты своим умышлением и насильством, хотя тот лес на дрова сечь и пожни рощистати одни в тое своей огороде кроме иных монастырских приказчиков и нас посадских людишек <...> И ныне нам к своим пожнишкам проезду нет для тое их огороды, и дров нам сетчи к варницам для соляного промыслу в тое огороде не дает, и скотинишку нашему выходу летом не стало, и проходу нет, и дров стало облизиди добыть негде <...> и сена добыть стало облизиди негде ж, а встарь преже сево в том месте огороды не было. А от тех огородов, что по дорогам загородил кирилловский приказчик, нам и скотинишку нашему чинитца великая гибель от черного зверя». <sup>5</sup>

Подобные земельные споры, характерные преимущественно для вновь создаваемых владений Кириллова монастыря, приводили к вмешательству местных властей, далеко не всегда на стороне крупного вотчинника. В 1655 г. воевода Чарондской округи Никита Захарьевич Евфимьев обращался к архимандриту и соборным старцам Кирилло-Белозерского монастыря, упрекая их в самоуправстве: «Вам бы, господа, про то без сыску не учинити <...> и госу-

<sup>2</sup> Горфункель А. Х. Рост землевладения Кирилло-Белозерского монастыря С 231

<sup>3</sup> Там же С 232

<sup>4</sup> Там же С 233

<sup>5</sup> Там же С 233—234

даревых крестьян, у которых ныне свезено сено, тем не поубытчить и скотинишко их не поморить, и впредь, не отписався на Чаронду и не сыскав, так же как и ныне посыланы и сено сведено, не посылать, чтоб такую вашу присылкою ссора и убийство не учинились». Обращает на себя внимание прозвучавшее в этом документе резкое напоминание монастырским властям о юридической подведомственности земельных споров: «А на Чаронде, — заключает воевода, — по государеву указу всегда посыланы живут воеводы, и Чарондская округа ведома на Чаронде, а не в Кириллове монастыре».<sup>6</sup>

Земельные конфликты — уже не с крестьянами, а с помещиками и местным духовенством — возникали и в процессе освоения новых земель на плодородном юге, в Диком поле. Когда Кириллов монастырь получил царское пожалование в Шацком уезде (правда, вопреки указу, ограничивавшему пожалования монастырям пятью стами четвертей, новая вотчина оказалась в шесть с лишним раз больше), помещики Иван Дураков и Макар Яковлев совершили вооруженное нападение на вновь основанное кирилловское село, завладели монастырской «денежной казной, и всяким обзаведением, похваляясь сечь всякое монастырское строение и крестьянские дворы». На спорные земли предъявили претензии также тамбовский епископ Питирим и царский духовник протопоп Благовещенского собора Меркурий.<sup>7</sup>

Споры между обителями не уступали в своей остроте конфликтам с помещиками и черными крестьянами. В Белозерском уезде монах Новинского монастыря Порфирий приехал на спорную пустошь «со многими людьми», вооруженными пищалями, кистенями и саблями, потоптали посеянный кирилловскими крестьянами хлеб, «на пашне били и грабили, и из пищали стреляли», похваляясь и впредь «Кириллова монастыря на крестьян убийством и грабежом, и подметом, и пожегом». В ответ 16 июля 1687 г. против Новинской вотчины был послан отряд из 47 монастырских стрельцов и 29 крестьян (по другим данным, «слуг и служебников и стрельцов <...> человек со сто и больши», «с луки, и с пищали, и з бердыши, и с сабли, и с топоры, и с косы, и с рогатины, и с чеканами, и з булавами»), напав к ночи на возвращавшихся с полевых работ новинских крестьян, «тех крестьян и жен и детей учили бить и грабить, и из ружья стрелять, и саблями и бердыши и топорами сечь, и чеканами и булавами бить до умертвия, и сеченых и побитых в реку Максу бросать». Подобная, очевидно из ряду вон выходящая жестокость вызвала вмешательство Москвы: по указу царя Алексея Михайловича белозерскому воеводе было велено виновных «бить кнутом несчадно <...> за их воровской приезд и смертные убийства».<sup>8</sup>

Взаимные претензии, споры, постоянные нарушения многократных полюбовных записей были характерны для взаимоотношений Кириллова и Ферапонтова монастырей. «И владеете <...> ферапонтовской землей насильством», — обращался к властям Кирилло-Белозерского монастыря автор

<sup>6</sup> Горфункель А. Х. Рост землевладения Кирилло-Белозерского монастыря... С. 235.

<sup>7</sup> Там же. С. 238.

<sup>8</sup> Там же. С. 242—243.

сохранившегося отрывка из судебного дела 1660 г. Ворвавшиеся в Ферапонтовскую вотчину по приказу кирилловского келаря Ильи монастырские слуги со стрельцами и дворовыми людьми, «человек с 50 и больши», вооруженные пищалями, бердышами, топорами и дубинами, «били и грабили» ферапонтовских крестьян, выбивая двери и окна в избах, забирая лошадей, крестьянскую утварь и хлеб.<sup>9</sup>

С 1620-х гг. до конца XVII в. тянулись земельные споры между Кирилловым и Антониево-Сийским монастырями в Неноксе, где захвативший общинные угодья кирилловский приказчик монах Феофил вооружил своих слуг и, по жалобе игумена Антониево-Сийского монастыря Игнатия, велел «наших служек и служебников <...> убивать насмерть». Обиженная сторона не оставалась в долгу: «И нам тако ж мочно такая дурость учинити, — писал игумен Игнатий Феофилу, — людей прибавим и велим тако же бити, и меж нами учинится убийство».<sup>10</sup>

Не менее суровый характер принимали взаимоотношения кирилловской администрации и подвластных ей крепостных крестьян. В 1668 г. старец Самойло Онежанин «правил безмерным правежем монастырской вотчины села Сизмы на крестьянех денежные доходы, и от того ево Самойлова немерного правежу многие крестьяне лежали недели по две и по три, а деревни Родины крестьянин Ивашко Прокофьев лежал от ево Самойловых побои шесть недель и умре».<sup>11</sup>

В 1686 г. крестьяне села Куликово жаловались: «Обиды и изгони стало нам от него, старца Корнилия, много <...> А мы, бедные, бродили по пояс (в воде. — А. Г.) и живот свой мучили, и мы, сироты, по захождении солнца вышли из болота на берег и ему, старцу, били челом, чтоб отпустил домой, потому что мокры и огня с нами и одежды не было. И он, старец, загонил нас опять в болото и велел начевать на реке с собою, а он, старец, приехал на телеге с шубами да с войлоки и с япанчей. И мы ему били челом и стояли перед ним с час в ночи, чтоб отпустил нас домой, и он перезнобил нас и насилу отпустил».<sup>12</sup>

В другой монастырской вотчине, в селе Рукина Слободка, читаем мы в одной из многочисленных крестьянских челобитных 1693 г., «хлебного сбору старец Филарет Левшин правит на нас, сиротах, в вашу монастырскую житницу оброчного хлеба, и бьет на правеже без пощады». Характерно, что правеж, при котором, по многим другим свидетельствам, старец Филарет жалобщиков «бьет насмерть», именовался в вотчинных документах «монастырским смирением».<sup>13</sup>

Ссылаясь на невозможность выплатить оброк, на «конечное разорение» из-за неурожая, вотчинных и государственных оброков и повинностей, скотского

<sup>9</sup> Там же. С. 244.

<sup>10</sup> Там же. С. 243.

<sup>11</sup> Горфункель А. Х. Антицерковная борьба крестьян в XVII в. (По материалам вотчины Кирилло-Белозерского монастыря) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1960. Вып. 4. С. 249.

<sup>12</sup> Там же. С. 251.

<sup>13</sup> Там же. С. 249.

падежа, взывая к милосердию («государь, смилуйтесь, пожалуйте», «не велите меня, вдову, на правеже убить», «не велите нас в оброчном хлебе на правежу забить»), челобитчики вспоминали небесных покровителей монастыря: «Для пречистые Богородицы и чудотворца Кирила <...> государь, смилуйтесь». <sup>14</sup>

Напоминание об особом положении монастыря — не рядового вотчинника-землевладельца, а святой обители, постоянно звучит в обращениях, связанных с земельными спорами, в которых столь деятельное участие принимали старцы Кириллова и соседних монастырей. «Не гораздо меж святыми места вражду чините», — укоряла царская грамота 1616 г. братию Кириллова и Соловецкого монастырей в связи с их затянувшимися спорами в Золотице. <sup>15</sup> «Не пригоже промеж собою в сосетстве места святыя продавать», — вторил ей в 1660 г. патриарх Никон по поводу описанных выше сражений между Кирилловым и Ферапонтовым монастырями. <sup>16</sup> «И вам в том мало чести будет. И святым местам только убытки наводите», — упрекал соседей игумен Антониево-Сийского монастыря Игнатий, завершавший свое письмо напоминанием о нарушенном идеале монашеской жизни: «И то твое не истинно иноческое житие». <sup>17</sup>

Укоры в несоблюдении правил иноческой жизни, в нарушении монастырского устава были не в новинку старцам Кириллова монастыря. При знакомстве с новыми обвинениями в их памяти не могли не возникнуть куда более резкие и суровые упреки, прозвучавшие за 100 лет до описываемых событий в знаменитом «Послании царя и великого князя Иоанна Васильевича всеа Руси в Кирилов монастырь игумену Козме, иже о Христе з братиею», датированном по списку Софийского собрания РНБ 20 сентября 1573 г. Д. С. Лихачев в археографическом комментарии к публикации 1951 г. перечисляет 28 списков «Послания», в том числе один из Кирилло-Белозерского собрания ГПБ (РНБ), один в составе рукописи «кормовых» и «даяльных» книг Кирилло-Белозерского монастыря, ныне в составе Софийского собрания, а также упоминает в примечании еще «несколько списков» из Кирилловского собрания, фотокопии с которых были изготовлены для А. С. Орлова, предполагавшего осуществить его научную публикацию. <sup>18</sup> Список «Послания» значится в «Описи строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года»; Н. Н. Зарубин задавался вопросом: «Не была ли эта тетрадь оригиналом, присланным Грозным кирилловским старцам?». Еще два списка упомянуты в описях 1646, 1664 и 1668 гг. <sup>19</sup> Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что «Послание» Ивана Грозного не могло не быть на памяти, а то и на слуху по крайней мере

<sup>14</sup> Горфункель А Х Антицерковная борьба крестьян в XVII в С 250

<sup>15</sup> Горфункель А Х Рост землевладения Кирилло-Белозерского монастыря С 243

<sup>16</sup> Там же С 244

<sup>17</sup> Там же С 243

<sup>18</sup> Послания Ивана Грозного / Подгот текста Д С Лихачева и Я С Лурье, Под ред В П Адриановой-Перетц М, Л, 1951 С 562—565

<sup>19</sup> Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / Сост З В Дмитриева и М Н Шаромазов СПб, 1998 С 133, Библиотека Ивана Грозного Реконструкция и библиографическое описание / Сост Н Н Зарубин, Подгот к печати, примеч и дополнения А А Амосова, Под ред С О Шмидта Л, 1982 С 48

у той части кирилловской братии, которая была связана с хранением, чтением и перепиской книг монастырской библиотеки. Был этот текст, несомненно, известен и за пределами Кириллова монастыря: среди сохранившихся рукописей упоминаются списки в сборнике из «библиотеки царевичей», в Софийском собрании, в библиотеке Александро-Свирского монастыря;<sup>20</sup> да и многие другие списки, ныне числящиеся в библиотеках в составе собраний ученых и коллекционеров, в прошлом, несомненно, переписывались и находились в книгохранительных палатах монастырей и были доступны по крайней мере части их тогдашних обитателей.

В своем «Послании» Иван Грозный напоминал монахам о великой традиции, которую заложил основатель обители «великий светильник Кирилл», а вслед за ним — «великие подвижники ученицы его, а ваши наставники и отцы, по приятию рода духовного даже и до вас. И святой устав великого чудотворца Кирила, яко же у вас ведется. Се у вас учитель и наставник! — от сего учитесь, от сего наставляйтесь, от сего просвещайтесь, о сем утверждайтесь; да и нас, убогих духом и нищих, благодатию просвещайте».<sup>21</sup> Следование уставу и наставлению основателя монастыря приравнивается в «Послании» Ивана Грозного к подвигу апостолов начальной христианской Церкви, отступление же от этой традиции — к предательству Иуды: «Яко же апостоли Христу сраспинаеми, и соумеръщвляеми, и совоскрешаеми будут, тако и вам подобает усердно последствовати великому чудотворцу Кирилу, и предание его крепко держати, и о истинне подвизатися крепко, и не быти бегуном, пометати щит и иная, но вся оружия Божия воспримете, и не предавайте чудотворцова предания никто же от вас, яко Июда Христа сребра ради, тако и ныне страстолюбия ради».<sup>22</sup> В явных и позорных отступлениях от иноческого устава, сделанных игуменом монастыря ради послабления прихотям новых монастырских насельников боярина Ивана (Ионы) Шереметева и Ивана Хабарова, автор «Послания» видит не только «чудотворцову преданию преступление», но и отречение от всей традиции русской фиваиды, монашеских подвигов Сергия Радонежского и его предшественников, учеников и последователей, Кирилла Белозерского, Варлаама Хутынского, Дмитрия Прилуцкого, Пафнутия Боровского. Это они, «великие светилницы» и «мнози преподобнии в Рустей земли, уставили уставы иноческому житию крепостныя, якоже подобает спастися», это вопреки им расположившиеся своевольно в Кирилловской обители бояре «свои любострастные уставы ввели».<sup>23</sup>

«Ино то ли путь спасения, то ли иноческое пребывание?»<sup>24</sup> — гневно вопрошает братию Иван Грозный, утверждая, что с нарушением монастырского устава в Кириллове монастыре Шереметевым и Хабаровым там уже «иночес-

---

<sup>20</sup> Послания Ивана Грозного С 562—565, Кукушкина М В Монастырские библиотеки Русского Севера Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв Л, 1977 С 146

<sup>21</sup> Послания Ивана Грозного С 163

<sup>22</sup> Там же С 167

<sup>23</sup> Там же С 172

<sup>24</sup> Там же С 178

кого жития нет»: <sup>25</sup> «Воистинну, отцы святии, несть сии черныцы, но поругатели иноческому житию!» <sup>26</sup>

В данном случае для нас существенны не литературные особенности стиля «Послания» Ивана Грозного в Кириллов монастырь (изученные в трудах Д. С. Лихачева) и не политические причины его полемики (борьба с мятежными боярами, находившими в монастыре нечто вроде — впрочем, весьма эфемерного — убежища); даже — не справедливость или произвольность конкретных предъявленных царем Иваном кирилловской братии обвинений, хотя, как кажется, нет оснований сомневаться в их обоснованности. Суть дела в лежащем в основе всей риторики царского «Послания» протесте против вопиющих нарушений монастырского устава, в несоблюдении правил «истинно иноческого жития» — и здесь, независимо от собственных пороков, намерений и мотивов грозного полемиста, его правота и основательность предъявленных им монастырской братии требований не подлежит никакому сомнению и только так могла восприниматься читателями-современниками, как монашествующими, так и мирянами.

Обличая нарушения монастырского устава новопостриженниками из бояр, Иван Грозный ссылался на известное речение: «Свет иноком ангели, свет же миряном иноки», восходящее, очевидно, к словам Иоанна Лествичника: «Свет убо иноком ангели, свет же всем человеком иноческое жителство». <sup>27</sup> Формула эта была, несомненно, широко известна на Руси: от XII—XV вв. дошло более 100 списков славянских переводов «Лествицы». Наряду с другими четырьмя книгами она входила в круг «уставных чтений, обязательных в то время по церковному уставу при богослужении. Использовались они также в чтениях за трапезой в монастырях и для индивидуального чтения». <sup>28</sup> Интерес к ней, по наблюдению Г. М. Прохорова, особенно возрос в конце XV—начале XVI в., «причем в Заволжье, в Кирилло-Белозерском монастыре, кажется, значительно больше, чем в Центральной Руси». <sup>29</sup> Действительно, уже в каталоге рукописей XV в. значится 7 списков «Лествицы», а «Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года» упоминает «Лествицу» среди «Чудотворца Кирила книг»; далее перечислены: «Лествица соборная в десть» (в рукописи сохранилась запись о том, что «Лествицу сию дал князь великий Иван Васильевич»); «Книга, а в ней Лествица з Дорофеем Анфимовская Селиверстрова» (в самой рукописи уточнено: «Благовещенского попа Сильвестра во иноцех Спиридона и сына его Анфима»); «16 книг Лествиц в полдесть, писмен-

<sup>25</sup> Послания Ивана Грозного. С. 180.

<sup>26</sup> Там же. С. 175.

<sup>27</sup> Там же. С. 162; Иоанн Лествичник. Лествица. М.: Печатный двор, 1647. Л. 208; Ioannes Scholasticus abbas Montis Sina. Opera omnia. Paris: sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1633. P. 339 (335).

<sup>28</sup> Николаев Н. И. Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 277.

<sup>29</sup> Прохоров Г. М. Лествица Иоанна Синайского (или Лествичника) // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 15.

ные», «Три книги Ивана Лествичника в дествь», «Лествица толковая в полдествь» и «Книга Лествица толковая в четверть» — по меньшей мере 24 списка этого чтимого и читаемого памятника находились в монастырской Книгохранительной палате.<sup>30</sup> И хотя Г. М. Прохоровым отмечено сокращение количества списков «Лествицы» со второй половины XVI в., позднее ее популярности способствовало печатное издание, осуществленное на московском Печатном дворе в 1647 г. трудами специально для этого призванного инока Соловецкого монастыря книгописца Сергия Шелонина, снабдившего традиционный текст новыми толкованиями и дополнениями, в частности, впервые напечатанными отрывками из «Устава» Нила Сорского.<sup>31</sup>

Достаточно широко представлена «Лествица» в книжных собраниях других северных обителей, тщательно исследованных в монографии М. В. Кукушкиной. В библиотеке Соловецкого монастыря «Лествица» упомянута уже в описи 1549 г.; список 60-х гг. XV в. с «Поучениями» аввы Дорофея был получен, как и список Кириллова монастыря, по вкладу Ивана Грозного. Позднее к ним присоединились новые списки, выполненные в самом монастыре уставщиком Геласием, иноком Макарием Дошениковым, архимандритом Никанором (до его поступления в монастырь). Известно, что патриарх Иосиф «взял» у Сергия Шелонина «его письма книгу лествицу и отослал к печати»; взамен ему был передан печатный экземпляр подготовленного им издания.<sup>32</sup> К 1676 г. в Соловецкой библиотеке числилось по описи 34 рукописных и 17 печатных экземпляров «Лествицы»; хранилось там и составленное иноком Герасимом Фирсовым «Похвальное слово Иоанну Лествичнику»<sup>33</sup> К концу XVII столетия 5 списков и 3 экземпляра печатного издания «Лествицы» числились в Николо-Корельском монастыре; 4 рукописи и 2 печатные книги — в монастыре Александро-Свирском, 3 списка — в Красногорском монастыре.<sup>34</sup> Список сочинения Иоанна Лествичника находился в богатом (66 рукописей) книжном собрании основателя Антониево-Сийского монастыря игумена Антония, 2 списка поступили в составе книг игумена Феодосия и архимандрита Никодима; в описи монастырской библиотеки 1701 г. упомянуты 10 рукописных и 4 печатных экземпляра «Лествицы».<sup>35</sup> К приведенной в «Послании» Ивана Грозного афористической формуле, заимствованной из 26-й главы «Лествицы», «О рассуждении», посвященной одной из высших ступеней духовного восхождения,

<sup>30</sup> Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. Сообщение Н. Никольского СПб., 1897 (1898) С. 9, Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. С. 121—133, Библиотека Ивана Грозного С. 40—41

<sup>31</sup> Николаев Н. И. Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. С. 277—283, Дмитриев Л. А., Сапожникова О. С., Чумичева О. В. Сергей (по прозвищу Шелонин, в миру Семен Михайлов, по прозвищу Москвитин) // Словарь книжников СПб., 1998 Вып. 3, ч. 3 С. 343—351

<sup>32</sup> Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера С. 79—80, 97—98, 129, Николаев Н. И. Об источниках московского издания Лествицы 1647 г. С. 283

<sup>33</sup> Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера С. 164, 170

<sup>34</sup> Там же С. 44—45, 176

<sup>35</sup> Там же С. 84, 107, 113, 173

несомненно, восходит и упрек в «неистинно иноческом житии», выраженный в письме антониево-сийского игумена Игнатия.

Недостойное ангельского образа поведение иноков, осуждаемое в «Послании» Ивана Грозного (с опорой на обильно приводимые его автором высказывания византийских писателей),<sup>36</sup> касается соотношения повседневного быта и строгого монашеского обета. Как правило, обвинения в «Послании» не выходят за пределы храма, монашеской кельи, трапезной: речь идет о необходимости строгого соблюдения иноческой дисциплины во всем, что касается обихода, постов, аскетического образа жизни, всех правил монастырского общежития, о недопустимости обжорства и пьянства, особого, вольготного, свободного от аскетических ограничений мирского боярского жития, замены «крепкого» Кириллова устава снисходительным к человеческим слабостям и порокам «шереметевским» уставом, когда «весь обиход монастырской крепостной испразнится и будут все обычаи мирския».<sup>37</sup>

Вместе с тем, протестуя против отхода от правил, искони заведенных в общежительных монастырях, против привнесения в святую обитель сословных привилегий, господствующих в мирской жизни, венчанный полемист, используя авторитетные тексты Илариона Великого, косвенно затрагивает и феодальные привилегии самого монастыря, его богатства и преимущества, законодательно закрепленные в социальной структуре Московского государства. Исследователями (в частности, С. О. Шмидтом) отмечено созвучие морального пафоса «Послания» Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь с наметившимися в эти же годы попытками ограничения монастырского землевладения, выразившимися в запрещении крупных земельных и денежных вкладов, в прекращении выдачи иммунитетных грамот, в правительственном контроле над доходами и имуществом монастырей.<sup>38</sup> Эта тенденция, пусть не всегда последовательная, была характерна также для правительственной политики Бориса Годунова и его преемников на протяжении всего XVII столетия.<sup>39</sup>

Однако упреки, прозвучавшие в царских и патриарших грамотах, обличения произвола кирилловских властей в посланиях местных воевод и настоятелей соседних монастырей, равно как и обращение крепостных крестьян к авторитету небесных покровителей монастыря в ответ на жестокости «монастырского смирения» со стороны «хлебного сбору старцев» — все это не только продолжает обличения, прозвучавшие в «Послании» Ивана Грозного, но и далеко выходит за очерченные в нем пределы. Напоминания об иноческом обете в приведенных выше документах затрагивают повседневную хозяйственную деятельность монастыря-вотчинника.

<sup>36</sup> Д у й ч е в И. Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 171—172.

<sup>37</sup> Послания Ивана Грозного. С. 172.

<sup>38</sup> Ш м и д т С. О. О Послании Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь (постановка вопроса) // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 163—166.

<sup>39</sup> Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. С. 13—14; Г о р ф у н к е л ь А. Х. Рост землевладения Кирилло-Белозерского монастыря... С. 221—222.

Характерно при этом, что жестокие вооруженные конфликты захватили даже столь близкие — не только территориально, но и по своему происхождению — монастыри, как Кириллов и Ферапонтов, основанные первыми прибывшими на Белоозеро иноками московского Симонова монастыря. Не менее показательным и то, что среди соседних обитателей, вступавших в острые земельные споры с кирилловскими старцами, мы не встретим только одной в подобного рода документах ни разу не упоминается Нило-Сорская пустынь, расположенная совсем неподалеку от Сиверского озера и Кирилло-Белозерского монастыря. С нестяжателями межевых ссор не возникало и возникнуть не могло. То искажение «ангельского облика», о котором единодушно, с тревогой или гневом, обличая или смиренно жалуясь, говорят современники, явилось прямым порождением иосифлянства.

Самое существование монастыря как земельного собственника, владельца сложного и разветвленного земледельческого и промыслового хозяйства, его многообразная экономическая и административная деятельность, осложнявшаяся к тому же обязанностями, возложенными на него государственной властью (строительство крепости, устройство ее обороны на случай войны, обеспечение ее вооружением), необходимость содержания помимо собственно монашеской общины большого служебного аппарата, включавшего 30 слуг, 45 приказчиков, 284 особых слуг, «которые жалуются в доводчики и нарядчики», и 30 стрельцов, не считая самих старцев, принимавших участие в управлении вотчиной,<sup>40</sup> — все это неизбежно приводило к повседневным нарушениям строгого монастырского устава и лежавших в его основе принципов аскезы и отвержения мирских забот. Поэтому упреки, обращенные к монашествующим, были вызваны не одними личными их особенностями и не просто забвением требований монастырского устава, но и реальными обстоятельствами жизни и деятельности монастыря-вотчинника в Российском государстве XVII столетия.

Приведенные документальные свидетельства были рассмотрены в моем давнем (1956 г.) диссертационном сочинении и в опубликованных в последующие годы статьях.<sup>41</sup> В связи с поставленной тогда исследовательской задачей они являлись предметом изучения в контексте истории социально-экономической, с целью анализа господствующих в Российском государстве XVII в. общественных отношений, эксплуатации крепостного крестьянства вотчинником-феодалом и возникавших на этой почве социальных конфликтов.

---

<sup>40</sup> Горфункель А. Х. Антицерковная борьба крестьян в XVII в. С. 251

<sup>41</sup> Горфункель А. Х. 1) Вотчинное хозяйство и крестьяне Кирилло-Белозерского монастыря в XVII в. Автореф. дисс. канд. ист. наук Л., 1956, 2) Перестройка хозяйства Кирилло-Белозерского монастыря в связи с развитием товарно-денежных отношений в XVI веке // Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та Петрозаводск, 1956. Т. 2, вып. 1. С. 90—111, 3) К вопросу об историческом значении крестьянской войны начала XVII века // История СССР 1962 № 4. С. 112—118, 4) Термин «бобыль» в источниках XVII века (по материалам вотчинного архива Кирилло-Белозерского монастыря) // Вопросы историографии и источниковедения истории СССР. М., Л., 1963. С. 640—647 (и статьи, указанные в примеч. 1 и 11)

Но эти же свидетельства отражают помимо столкновения имущественных, экономических интересов сторон — вотчинников, государственной власти, крепостных крестьян — также и осознание участниками развертывающейся на наших глазах исторической драмы того монашеского идеала, осуществлением и воплощением которого, согласно единодушно разделяемой ими всеми точки зрения, являлось — или должно было являться — и во всяком случае оправдывалось само существование общежительных монастырей в Российском государстве этого и предшествующих столетий. При всей остроте отраженных в документах противоречий несомненно признание всеми участниками конфликтов действительности самого монашеского идеала — того «истинно иноческого жития», с которым соотносились и именем которого оправдывались или осуждались действия сторон. В то же время все очевиднее становилась несовместимость требований строгого аскетического монашеского устава со смертоубийствами на меже, становящимися едва ли не постоянными, во всяком случае достаточно частыми и впечатляющими событиями повседневной хозяйственной жизни вотчинников-монастырей.

К такому пересмотру сложившейся традиции вели и глубинные перемены в общей социально-политической ситуации в государстве. Объективные причины, способствовавшие — как выяснилось, непомерному — росту вотчинного монастырского землевладения на протяжении предшествующих столетий, перестают играть определяющую роль в жизни страны. Монастырское землевладение объективно ограничивает рост землевладения дворянского, помещичьего, связанного с военной службой, с потребностями внешнего и внутреннего укрепления государства. Да и сами монастыри постепенно перестают играть роль столь необходимой опоры государственной централизации, а их разросшиеся владения и огромная (и привилегированная) экономическая мощь становятся скорее помехой для дальнейшего укрепления самодержавия.

Меняется и военная роль монастырей. Если крепостные сооружения Троице-Сергиевой лавры и Кириллова монастыря сыграли решающую роль не только в их собственной защите, но и в обороне страны в Смутное время, то огромная крепость, возведенная в Кириллове стараниями замечательного зодчего Кирилла Серкова во второй половине XVII в. ценой непомерных усилий и монастыря, и его крепостных, оказалась невостребованной. Фактически ее сооружение было уже делом не вотчинно-монастырским, а государственным. (В дальнейшем, в царствование Петра I, опыт, накопленный во время этого грандиозного предприятия, был использован уже непосредственно государством — при строительстве новой северной столицы империи.)

Изменение экономической, политической и военной роли монастыря-вотчинника, отпадение некоторых из прежде необходимых его общественных функций приводили к глубоким и существенным переменам в отношении к нему и в оценке его деятельности, к новому восприятию противоречия между хозяйственно-практической деятельностью монастыря и святостью монашеского обета со стороны царя и патриарха, воеводы, соседей-вотчинников и крепостных.

Кризис (а по сути «конечное разорение») крестьянского хозяйства в вотчине Кирилло-Белозерского монастыря к концу XVII столетия явился результатом не только роста внутривотчинной эксплуатации крепостных, барщины и оброков, но и непомерной тяжести государственных повинностей и поборов. Все более принимая на себя функции, до этого исполняемые монастырем, государство постепенно переходило от политики ограничения монастырского землевладения к его секуляризации — сперва частичной и непоследовательной, так до конца и не осуществленной при Петре I, затем — решительной и окончательной в царствование Екатерины II.<sup>42</sup>

Представляется, что эта мера оказалась благом не только для государства, получившего в свое распоряжение значительные земельные владения, давно освоенные и обработанные трудом монастырских крестьян, и не только для крестьян, сменивших крепостную зависимость на положение крестьян экономических, близкое к положению государственных, черносошных крестьян, но и для самих монастырей и монастырской братии, правда, лишившейся серьезно экономического фундамента своего хозяйственного существования, но и освобожденной от забот, приходивших в противоречие с аскетическими требованиями монашеского обета, *истинно иноческого жития*.

---

<sup>42</sup> Комиссаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII в. (Очерк истории секуляризационной реформы 1764 г.). М., 1990. С. 103—154.

---

---

А. Г. БОБРОВ

## «Повести древних лет»<sup>1</sup>

В нашей истории не много эпох, которые были бы окружены таким роем поэтических сказаний, как падение новгородской вольности. Казалось, «господин Великий Новгород», чувствуя, что слабеет его жизненный пульс, перенес свои думы с Ярославова двора, где замолкал его голос, на св. Софию и другие местные святыни, вызывая из них предания старины.

*В. О. Ключевский*<sup>2</sup>

### 1. Волоколамский сборник

Для истории литературы и книжности Великого Новгорода значительный интерес представляет подборка текстов, содержащаяся в рукописи РГБ, ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря), № 659 (далее — Волоколамский сборник), составленной в 1536 г. по повелению игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Нифонта Кормилицына.<sup>3</sup> Эта рукопись является конволютом, составленным из тетрадей, написанных разными почерками и в разное время.<sup>4</sup> Как отметила Р. П. Дмитриева, Волоколамский сборник составлен «из

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента РФ «Молодые доктора наук» (РФФИ, № 99-15-96095)

<sup>2</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 162.

<sup>3</sup> См. о нем Дмитриева Р. П. Нифонт Кормилицын // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 141—144. Нифонт был игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря в 1522—1543 гг.

<sup>4</sup> Сборник, XVI в. 614 л. 4° (195×135 мм). Переплет XVI в. — доски в коже с тиснением, в обрез, застежки утрачены. На верхней крышке переплета сохранились три из четырех медные жуковины, а на нижней — две. На корешке переплета — бумажная наклейка с надписью «Рукопись Волок Б-ки № 659». Согласно оглавлению («Главы настоящия книги сея Сборникъ»), находящемуся на л. 1—2, содержит 58 глав. На л. 2 об. запись «В лето 7044 [1536] съвршися книга сия Съборник

статей, по преимуществу написанных в 20—30-е гг. XVI в. и привезенных из Новгорода и из Москвы».<sup>5</sup>

Среди материалов, включенных в рукопись, есть немало статей новгородской тематики и происхождения, но в данном исследовании мы уделим особое внимание текстам, находящимся в двух вставленных в сборник тетрадах 30-х гг. XVI в., переписанных одним почерком (л. 352—367 об.).<sup>6</sup> Эти тексты посвящены не только новгородским, но и афонским (святогорским) подвижникам и святыням, однако рассматривать их следует вместе, так как они в совокупности представляют собой внутри Волоколамского сборника особый «новгородско-афонский сборник» (далее — НАСб.).<sup>7</sup> Согласно оглавлению рукописи, составленному, очевидно, в 1536 г., в НАСб. содержится 9 глав (№ 20—28),<sup>8</sup> однако же на самом деле всего их 11 (пропущена статья между 20-й и 21-й главами, не имеющая самоназвания — [Повесть о построении Благовещенской церкви], а также последняя, после 28-й главы, видимо, по причине дефектности — отсутствия окончания текста: «Воспоминание отчясти Святыя горы Афонския...»):

- |    |  |        |
|----|--|--------|
| 20 | Повѣсть о Добрынь посадницѣ в Великом Новѣградѣ          | л 1    |
|    | [Б/н Повесть о построении Благовещенской церкви]         |        |
| 21 | Повѣсть о церкви Пречистыя на Михалицѣ в Новградѣ //     | л 1 об |
| 22 | Повѣсть како понамарь Софѣской видѣнье видѣ              |        |
| 23 | Повѣсть о архиепископѣ Ионѣ Новгородцком                 |        |
| 24 | Чудо преподобнаго Варлама иже на Хутынѣ                  |        |
| 25 | О Святогорском монастырѣ, зовомем Иверской               |        |
| 26 | О другом Святогорском монастырѣ, еже есть Ватопедѣ       |        |
| 27 | Повѣсть о старци, иже живяше въ Святой горѣ в шумѣ       |        |
| 28 | Повѣсть о юннѣм старци и аввѣ, иже живяше въ Святой горѣ |        |
|    | [Б/н «Воспоминание отчясти Святыя горы Афонския »]       |        |

Волоколамский сборник в целом (и НАСб. в частности) был широко использован еще В. О. Ключевским в его знаменитом труде «Древнерусские жития святых как исторический источник». Исследователь отметил наличие в нем «рядом» четырех новгородских повестей: «о варяжской божнице (иначе — Повесть о новгородском посаднике Добрыне. — А Б.), о Благовещенском монастыре, о просфоре (иначе — «Сказание о Михалицком монастыре». — А Б.) и об архи-

повѣльником и благословением господина отца нашего игумена Нифонта при дръжавѣ благовѣрнаго великого князя Ивана Васильевича всея Руси и при архиепископѣ Макарьи Великаго Новаграда и Пскова»

<sup>5</sup> Дмитриева Р. П. Нифонт Кормилицын С 142

<sup>6</sup> Обе тетради, по 8 листов каждая, переписаны одним почерком (беглый полуустав с элементами скорописи) Водяной знак — кабан (см. Лихачев Вод. зн., № 3292 (1535 г.))

<sup>7</sup> «Мы можем назвать сборником и такой свод произведений, которые в реальной рукописи под общим переплетом составляют только часть ее текста < > Если единым позднейшим переплетом объединены несколько рукописей разных почерков, то полное описание такого сборника представит интерес только для истории самой рукописи, для истории же текста понадобится описание только той ее части, которая написана одним почерком» (Лихачев Д. С. Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв. 2-е изд., перераб. и доп. Л., 1983 С. 248—249)

<sup>8</sup> В соответствии с оглавлением пронумерованы на полях рукописи и сами главы (см. Приложение)

епископе Ионе (пророчество блаженного Ионе в детстве. — А. Б.)), и заметил, что «по ссылкам, какие делает в них автор, видно, что *оне записаны одной рукой* (курсив мой. — А. Б.). Так в первой из них замечено: „сия ми поведа игумен Сергей Островского монастыря от св. Николы, отец Закхив, нынешнего игумена Хутынского“; вторая начинается словами: „той же чудный муж Сергие поведа“», «третья: „Поведаше некто от благочестивых муж“; четвертая: „Поведанам сам господин архиеп. Иона“». <sup>9</sup> По мнению В. О. Ключевского, эти четыре повести были записаны «в конце 70-х или в 80-х гг. XV в., когда подчинение Новгорода Москве было решено и когда в нем стали обнаруживаться иконоборческие мнения жидовствующих». <sup>10</sup>

Еще один сборник, сходный по составу с Волоколамским, находится в коллекции рукописей Государственного архива Ярославской области (ГАЯО, № 1265, 1557—1558 гг.; далее — Ярославский сборник). Эта рукопись, переписанная, согласно записи на л. 90—90 об., «повелением» Григория Никифорова в 7066 (1557/1558) г. и вложенная в Михайловский Сковородский монастырь около Новгорода, была впервые описана В. В. Лукьяновым, <sup>11</sup> а введена в научный оборот С. О. Шмидтом. <sup>12</sup> Среди статей Ярославского сборника находим все те сочинения и в том же порядке, что и в НАСб. (из них Повесть о посаднике Добрыне и первые четыре Афонские повести были изданы С. О. Шмидтом, причем сопоставление текстов НАСб. и Ярославского сборника свидетельствует о вторичности последнего).

Дополнительный материал для изучения цикла новгородских повестей был привлечен Л. А. Дмитриевым, указавшим, что в состав Волоколамского сборника входят не 4, а 6 легендарных новгородских сочинений (В. О. Ключевским не были отмечены «Видение пономаря Аарона» и Чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных). Рассматривая, вслед за В. О. Ключевским, ту часть Волоколамского сборника, в которую входят перечисленные сочинения, как «цельную подборку легендарных новгородских рассказов» и отмечая их «объединенность», Л. А. Дмитриев, однако, высказал сомнение в «принадлежности всех их одному автору». <sup>13</sup>

Кроме того, исследователь привлек к анализу еще 2 сборника схожего состава: РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 39, начала XIX в. (далее — Румянцевский сборник), и СПбИИ РАН, собр. Н. П. Лихачева, оп. 1, № 294, середины XVII в. (далее — Лихачевский сборник). В Румянцевском сборнике содержатся

<sup>9</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых... С. 162—163.

<sup>10</sup> Там же. С. 164.

<sup>11</sup> Лукьянов В. В. Дополнение к книге: Описание коллекции рукописей Государственного архива Ярославской области XIV—XX вв. Ярославль, 1957 (машинопись).

<sup>12</sup> Шмидт С. О. 1) Предания о чудесах при постройке Новгородской ропаты // Историко-археологический сборник: (К 60-летию А. В. Арциховского). М., 1962. С. 319—325; 2) Малозвестная запись новгородского книжника XVI в. // Лингвистическое источниковедение. М., 1963. С. 148—152; 3) Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с Новым временем. М., 1967. С. 355—363.

<sup>13</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 171—172.

5 первых новгородских сочинений (нет последнего — Чуда Варлаама Хутынского о двух осужденных), причем они, по мнению Л. А. Дмитриева, скопированы с Волоколамского списка: «Последовательность текстов такая же и различия ограничиваются орфографией».<sup>14</sup> Что же касается Лихачевского сборника, то в нем помимо всех 6 известных по Волоколамскому сборнику текстов содержится еще ряд дополнительных новгородских сочинений: Сказание о чуде иконы Знамения; текст об Арсении Коневском; Предсказание Михаилом Клопским поставления во владыки Евфимию II; Житие Исидора Юрьевского и «Сказание о Мануиле Греческом». Как отметил Л. А. Дмитриев, «вся эта новгородская часть Лихачевского сборника требует специального исследования», однако «совершенно очевидно, что и Волоколамский сборник, и Лихачевский восходят к какому-то сборнику новгородских легендарных рассказов».<sup>15</sup>

Р. П. Дмитриева, отметив наличие в Волоколамском сборнике новгородских и псковских житий и сказаний, указала на близость его составителя кругу архиепископа Макария, а также заметила, что 2 сочинения из числа вошедших в анализируемые тетради, содержащие НАСб., — «Повесть о посаднике Добрыне» и «Повесть о Святогорском монастыре, зовомом Иверском» — были переписаны самим игуменом Нифонтом Кормилицыным в собственный сборник (РНБ, Q.XVII.15; далее — Нифонтовский сборник).<sup>16</sup>

Еще один сборник, чрезвычайно близкий по составу к НАСб., был подарен в 1973 г. рукописному отделу Института русского языка РАН (ф. I, № 20; далее — Институтский сборник).<sup>17</sup> Эта рукопись первой половины XVII в. содержит не только все 6 новгородских сочинений, встречающихся и в НАСб. (главы расположены в том же порядке: л. 204 об.—213 об.), но и все 5 текстов, связанных со Святой горой (из них первый и последний тексты переписаны после остальных и отделены от них некоторыми другими статьями: л. 213 об.—217, 218—221 об., 236 об.—239). Как было отмечено В. С. Голышенко, вновь обнаруженный сборник «отдельными своими частями близок по содержанию» к некоторым сборникам из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, в том числе и № 659.<sup>18</sup> Более того, практически полное совпадение приведенных в описании заглавий и инципитов статей Институтского сборника<sup>19</sup> с НАСб. позволяет предположить, что он напрямую восходит к анализируемому Волоколамскому сборнику.

<sup>14</sup> Там же. С. 173. С. О. Шмидт предположил, что текст «Повести о посаднике Добрыне» в Румянцевском сборнике восходит к Нифонтовскому (РНБ, Q.XVII.15) (Шмидт С. О. Предания о чудесах... С. 320), но это не объясняет наличия в Румянцевском списке других новгородских повестей из НАСб., которых нет в Нифонтовском сборнике (см. подробнее ниже).

<sup>15</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 174.

<sup>16</sup> Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 215—216.

<sup>17</sup> Голышенко В. С. Сборник XVII в. из собрания Института русского языка АН СССР // Памятники русского языка: Исследования и публикации. М., 1979. С. 203—238.

<sup>18</sup> Там же. С. 230—231.

<sup>19</sup> Там же. С. 222—226.

Сравнив состав и последовательность новгородских статей Волоколамского и Лихачевского сборников, О. Л. Новикова пришла к убедительно аргументированному выводу о вторичности текста Лихачевского сборника, в котором сочинения выстроены в хронологическом порядке описываемых событий, а между ними «вставлены статьи летописного характера (но не всегда летописного происхождения), образующие смысловые связки между произведениями».<sup>20</sup> По мнению О. Л. Новиковой, «подборка, помещенная в Лихачевском списке, получила свое окончательное оформление в этом списке — рукописи XVII века».<sup>21</sup>

Итак, с «новгородско-афонскими» статьями Волоколамского сборника связаны, как это было установлено разными исследователями, еще 5 сборников: Нифонтовский (конца первой половины XVI в.), Ярославский (1557—1558 г.), Институтский (первой половины XVII в.), Лихачевский (середины XVII в.) и Румянцевский (начала XIX в.). Все они, однако, имеют черты вторичности по отношению к НАСб., поэтому в дальнейшем основное внимание мы уделим новгородским текстам и более близкого к протографу, и более древнего Волоколамского сборника.

## 2. «Новгородский цикл» Волоколамского сборника

Открывается «новгородский» раздел рукописи киноварным заголовком: «Повѣсти древних лѣтъ, яже съдѣяшася в Великомъ Новѣгородѣ». Несомненно, множественное число («повести») говорит о том, что этот заголовок относится не только к одной следующей далее Повести о варяжской божнице (о посаднике Добрыне), но и ко всему циклу. Рассмотрим сочинения, входящие в «новгородский цикл» Новгородско-Афонского сборника более пристально.

### 1) [Повесть о варяжской божнице (о посаднике Добрыне)].

Повесть находится в рукописи на л. 352—354 и озаглавлена «О посадникѣ Добрынѣ» (завершающий эпизод имеет отдельный заголовок — «О той же ропатѣ», л. 353 об.). В научной литературе принято называть этот текст «Повестью о посаднике Добрыне» или «Повестью о варяжской божнице».<sup>22</sup> В редакции Волоколамского сборника (Л. А. Дмитриев называет ее условно «первой») повесть известна еще в 5 списках: Нифонтовском, Ярославском, Институтском, Лихачевском и Румянцевском. Произведение неоднократно издавали исследователи древнерусской книжности: Н. М. Карамзин<sup>23</sup> и К. Ф. Калайдович<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Новикова О. Л. Новгородские сборники XVI—XVII вв.: летописи, сказания, жития // РЛ. 2000. № 3. С. 79.

<sup>21</sup> Там же. С. 81.

<sup>22</sup> Дмитриев Л. А. Повесть о варяжской божнице // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 225—227.

<sup>23</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. 2-е изд. СПб., 1818. Т. 3. С. 154—155, примеч. 244; соврем. изд.: Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1991. Т. 2—3. С. 607—608 («из одной старинной книги Волоколамского монастыря»).

<sup>24</sup> [Калайдович К. Ф.] «Повести древних лет, яже содеяшася в Великом Новгороде. О посаднике Добрыне» (из древней рукописи) // Северный архив. 1827. Ч. 26. С. 196—200.

(оба — по Нифонтовскому сборнику), Г. Кушелев-Безбородко (т. е. Н. И. Костомаров) — по Румянцевскому сборнику,<sup>25</sup> С. О. Шмидт — по Ярославскому сборнику,<sup>26</sup> Л. А. Дмитриев — по Волоколамскому сборнику.<sup>27</sup> Кроме того, известны еще две другие редакции Повести, взаимоотношение которых с нашей, так называемой первой, редакцией требует еще дальнейшего рассмотрения.<sup>28</sup>

Открывающая цикл Повесть о посаднике Добрыне начинается словами: «В лѣта благочестивых великих князеи наших русскихъ, живущимъ новгородцемъ в своей свободѣ и со всѣми землями в мѣре и совокуплении...». Эта фраза выглядит как вводная по отношению ко всей подборке новгородских текстов. Далее рассказывается история о строительстве в Новгороде западной церкви и наказании получившего мзду посадника Добрыни (он был утоплен вихрем в Волхове за содействие «немцам» и повеление перенести церковь Иоанна Предтечи на другое место). Завершается Повесть дополнительным чудом «О той же ропать», которое записавшему его книжнику «повѣда игумен Сергия Островского монастыря от святого Николы, отецъ Закхивъ, нынѣшнего игумена Хутиньского» (л. 353 об.). Указание на игуменство Сергия и Закхя позволяет датировать письменную фиксацию легенды концом 70-х гг. XV в. (см. подробнее ниже).

## 2) [Повесть о построении Благовещенской церкви].

Повесть находится в Волоколамской рукописи на л. 354—356 и озаглавлена следующим образом: «Тои же ми чюдный муж Сергие повѣда о Благовѣщенской церкви монастыря Благовѣщенского, юже создаша два брата по плоти, потом же оба бывша архиепископи Великому Новугороду, именемъ Григории и Иванъ». В научной литературе принято называть этот текст «Повестью о построении Благовещенской церкви» или «Повестью о Благовещенской церкви». Произведение в ряде списков присоединено к Житию Иоанна Новгородского, но встречается и в отдельных списках. Повесть возникла независимо от Жития Иоанна; известна в единственной редакции.<sup>29</sup> Произведение неоднократно публиковалось по разным спискам (но не по Волоколамскому): Г. Кушелевым-Безбородко (т. е. Н. И. Костомаровым),<sup>30</sup> издателями Великих Миней Четых

<sup>25</sup> Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 249—253.

<sup>26</sup> См.: Ш м и д т С. О. Предания о чудесах... С. 319—325.

<sup>27</sup> Повесть о посаднике Добрыне // ПЛДР. М., 1982. [Т. 5]: Вторая половина XV в. С. 186—191, 598—599; Повесть о посаднике Добрыне // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7: Вторая половина XV в. С. 22—25, 492—493 (в обоих случаях — подготовка текста, перевод и комментарии Л. А. Дмитриева).

<sup>28</sup> См.: Н и к о л ь с к и й А. И. Сказания о двух новгородских чудесах из Жития святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня // ИОРЯС. 1907. Т. 12, кн. 3. С. 98—116; Р ы б и н а Е. А. Повесть о новгородском посаднике Добрыне // АЕ за 1977 г. М., 1978. С. 79—85; Д м и т р и е в Л. А. Повесть о варяжской божице. С. 226.

<sup>29</sup> См.: Д м и т р и е в Л. А. Повесть о построении Благовещенской церкви Иоанном и Григорием // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 267—268.

<sup>30</sup> Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. С. 255—256.

митрополита Макария,<sup>31</sup> Л. А. Дмитриевым.<sup>32</sup> Датировка письменной фиксации этой новгородской легенды концом 1470-х гг. также определяется указанием («Тои же ми чудный муж Сергие повѣда») на ее рассказчика, игумена Николю-Островского монастыря Сергия (см. подробнее ниже).

### 3) [Повесть о Михалицком монастыре].

Повесть находится в Волоколамской рукописи на л. 356—357 и озаглавлена следующим образом: «Сие же о церкви Пречистыя честнаго ея Рождества, яже есть в манастыри женьством на Михалицѣ, так зовемь от искони». Ссылка на рассказчика в начале Повести явно напоминает ссылки книжника на рассказы игумена Сергия в двух предыдущих повестях («Повѣда ми нѣкто от честных о церкви пречистыя, яже есть в манастыри на Мѣхалицѣ, сице...»; л. 356). В XVII в. Повесть о Михалицком монастыре была включена в состав Новгородской третьей летописи («Летописец Новгородский церквам Божиим») под 1199 г.,<sup>33</sup> однако ее списки, более древние, чем содержащийся в Волоколамском сборнике, неизвестны. Повесть текстологически не изучена; издавалась только в летописной версии. Для датировки письменной фиксации легенды нет прямых оснований; заметим лишь, что указание в конце Повести на строительство «трапезы» в монастыре может относиться ко времени только после начала распространения общежительных монастырей в Новгородской земле (скорее всего, к XV в.). Если верить свидетельству Новгородской второй летописи, в 6987 (1479) г. в Михалицком монастыре была заложена каменная церковь Рождества Богородицы,<sup>34</sup> что могло привлечь внимание книжника, записывавшего новгородские легенды, к истории этой обители.

### 4) [Видение пономаря Аарона].

Произведение находится в Волоколамской рукописи на л. 357—357 об. и не имеет заглавия (нач.: «При архиепископѣ Еуфимии Новгородкомѣ въ едину ночь видѣ понамарь Софѣиской инок Аронъ не во снѣ, ни в привидѣнии, но явѣ...»). В XVI в. «Видение пономаря Аарона» было включено в состав Новгородской летописи Дубровского в статью 6966 (1458) г., но при этом отнесено к 6946 (1438) г.,<sup>35</sup> а в XVII в. — в состав Новгородской третьей летописи («Летописец Новгородский церквам Божиим») под 6947 (1439) г.<sup>36</sup> Древнейший список «Видения» находится в Волоколамском сборнике. Сочинение текстологически не изучено; издавалось только в летописных версиях. Пономарь инок

<sup>31</sup> Великие Миниеи Четьи митрополита Макария Сентябрь, дни 1—13 СПб, 1868 Стб 345—347

<sup>32</sup> Повесть о Благовещенской церкви // ПЛДР М, 1981 [Т 4] XIV—середина XV в С 464—467, 584—585, Повесть о Благовещенской церкви // БЛДР СПб, 1999 Т 6 XIV—середина XV в С 460—463, 570—571 (в обоих случаях — подготовка текста по списку БАН, 34 4 1 (XVII в), перевод и комментарии Л А Дмитриева)

<sup>33</sup> См Новгородские летописи СПб, 1879 С 198—200

<sup>34</sup> Там же С 57

<sup>35</sup> ПСРЛ Л, 1925 Т 4, ч 1, вып 2 С 491

<sup>36</sup> См Новгородские летописи С 271—272

Аарон был отождествлен В. В. Филатовым с иконописцем иноком Аароном, написавшим в 1439 г. икону «Архангел Гавриил» для иконостаса Софийского собора «повеленьем» архиепископа Евфимия.<sup>37</sup> Как отметил Л. А. Дмитриев, в Лихачевском сборнике текст «Видения пономаря Аарона» читается в другой версии: повествование о чуде в Софийском соборе ведется от первого лица как рассказ самого Аарона («Аз же, смиренный инок Арон понамарь, от страха падох...»).<sup>38</sup> Возможно, письменная фиксация книжником сюжета о чуде в Софийском соборе 1439 г. также была основана на устном рассказе самого пономаря Аарона.

##### 5) [Предсказание архиепископу Ионе].

Рассказ о предсказании будущего архиепископства Ионе неким блаженным находится в Волоколамской рукописи на л. 357 об.—358 об. и озаглавлен так: «О архиепископѣ Ионѣ Новгородцкомѣ». Ссылка на рассказчика в начале текста, бесспорно, напоминает ссылки книжника на рассказы игумена Сергия в двух первых повестях цикла («Повѣда намъ самъ господинъ архиепископъ Иона...»; л. 357 об.). Рукописная традиция «Предсказания архиепископу Ионе» не изучена. В XVI в. сочинение под названием «Сказание о архиепископѣ Новгородцкомѣ Ионе» было включено в Новгородскую летопись Дубровского (под 6967 (1459) г.).<sup>39</sup> Существует список, сделанный в 1529—1531 гг. рукой Михаила Медоварцева<sup>40</sup> (БАН, Архангельское собр., Д. 193, л. 460—460 об., на полях).<sup>41</sup> В этом списке названо имя юродивого («блаженный старец Михаил Клопский уродом ся творя»), но пропущено указание на то, что взявшая на воспитание сироту Ивана (будущего архиепископа Иону) Наталья Медоварцева была бабкой писца («а Михайловѣ бабѣ» — НАСб., л. 358—358 об.).

Письменная фиксация рассказа архиепископа Ионы произошла после его кончины в 1471 г., так как в конце текста указано, что он «бысть на архиепископствѣ 12 лѣт и шесть месяцѣ» (НАСб., л. 358 об.). Хотя имя блаженного, предсказавшего Ионе будущее, в НАСб. не названо, для Михаила Медоварцева, а также для составителя версии Лихачевского сборника (см.: СПбИИ РАН, собр. Н. П. Лихачева, оп. 1, № 294, л. 48 об.—49) и для автора Жития архиепископа Ионы (другое название — Повесть об Ионе, архиепископе Новгородском) было ясно, что им являлся именно св. Михаил Клопский.

В Житие архиепископа Ионы данный эпизод вошел в варианте, бесспорно напрямую восходящем к тексту «О архиепископѣ Ионѣ Новгородцкомѣ» в НАСб.:

<sup>37</sup> Филатов В. В. Иконостас Софийского собора // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 63—82.

<sup>38</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера... С. 174.

<sup>39</sup> ПСРЛ. Т. 4, ч. 1, вып. 2. С. 492—493.

<sup>40</sup> См. о нем: Дмитриева Р. П. Медоварцев Михаил // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 109—113.

<sup>41</sup> Синицына Н. В. Книжный мастер Михаил Медоварцев // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1972. С. 313—314.

Предсказание Ионе (НАСб)	Житие архиепископа Ионы
Дѣти же устремившесѧ на него всѣ, и начаша метати камене и сметие на очи его	...вси дѣти < > измѣтаемая из домовъ сметна на главу безумнѣ възметаху и камене по ногам метаху ему < >
А мнѣ стоящу на единомѣ мѣсти недвижимо	дѣтишу же сему стоящу на мѣстѣ укромнѣ < >
Он же < > притече ко мнѣ и взем мя за власы, да поднѧяль выше себе	притекъ бо взятъ отрочища сего за власы, и подъемъ его вышши себе, въпиаше ему
«Иванецъ, учися Господне грамотѣ с прилежаниемъ, быти тебѣ в Великомѣ Новѣгородѣ архиепископомѣ»	«Иване, < > учи книги прилѣжно, имаши бо великому граду сему архиепископѣ быти» <sup>42</sup>

Таким образом, можно утверждать, что письменная фиксация рассказа самого Ионы о предсказании ему архиепископства уже существовала к моменту создания его Жития и явилась одним из источников этого агиографического сочинения. Вопрос о времени создания Жития архиепископа Ионы не решен окончательно, но в любом случае «несомненно <...>, что в основе известных редакций Жития Ионы Новгородского лежит произведение современника».<sup>43</sup> Возможно, Житие было создано уже в 1472—1473 г., так как в нем говорится: «И второму лѣту уже исходящу по успении его и никтоже доднесь смрад обонявъ явися от гроба его»,<sup>44</sup> но даже если создание Жития датировать несколько более поздним временем, все равно письменная фиксация его источника — рассказа Ионы должна быть отнесена к 70-м—началу 80-х гг. XV в. Между прочим, из Жития архиепископа Ионы известно, что этот владыка просил Пахомия Логофета написать Житие блаженного Михаила Клопского, но «не воз- може его принудити».<sup>45</sup> Можно полагать, что, пытаясь «принудить» агиографа написать Житие Михаила, Иона должен был рассказать ему об этом предсказании.

#### б) [Чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных].

Чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных находится на л. 358 об.—360 Волоколамского сборника. Оно озаглавлено в рукописи следующим образом: «От чудес преподобнаго чудотворца Варлаама Хутынского, яже множества ради чудес его не написана быша сия». Статья встречается в рукописной традиции как отдельная либо в составе Жития Варлаама Хутынского. По мнению Л. А. Дмитриева, Пахомий Логофет в 1470-х гг., перерабатывая собственную

<sup>42</sup> Повесть об Ионе, архиепископе Новгородском // БЛДР СПб, 1999 Т 7 Вторая половина XV в С 236 (подготовка текста, перевод и комментарии М В Рождественской)

<sup>43</sup> Прохоров Г М Пахомий Серб // Словарь книжников Л, 1989 Вып 2, ч 2 С 175 По поводу авторства Жития архиепископа Ионы в первоначальной редакции существуют сомнения возможно, оно было написано самим Пахомием Сербом (см Там же С 175—176)

<sup>44</sup> Повесть об Ионе, архиепископе Новгородском С 252 Правда, по мнению Я С Лурье, Житие Ионы Новгородского написано после 1480 г, так как в нем содержится предсказание об освобождении Руси «от ординских царей» (Лурье Я С Житийные памятники как источники по истории присоединения Новгорода // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 48 С 192—193)

<sup>45</sup> Повесть об Ионе, архиепископе Новгородском С 250, Ср Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г Кушелевым-Безбородко СПб, 1862 Вып 4 С 33

более раннюю редакцию Жития Варлаама Хутынского, включил в нее дополнительные чудеса, в том числе и данное Чудо о двух осужденных.<sup>46</sup> Таким образом, и это сочинение, очевидно, получило письменную фиксацию лишь в 1470-х гг. сначала в виде отдельной статьи, а потом было включено в состав новой версии Жития преподобного Варлаама.

### 3. «Святогорский цикл» Волоколамского сборника

Вслед за 6 сочинениями, повествующими о новгородских подвижниках и святых, в составе НАСб. следуют 5 текстов о Святогорских обителях. Хотя заголовок «Повѣсти древних лѣтъ, яже съдѣяшася в Великомъ Новѣгородѣ», очевидно, может относиться только к «новгородским» сочинениям сборника, рассмотрение этих «афонских» текстов важно для установления литературного окружения и истории складывания интересующего нас цикла. Связь новгородского и афонского (святогорского) циклов сочинений в пределах одного сборника представляется нам не случайной. Как отметил Г. И. Вздорнов, еще на рубеже XIV и XV вв. культурные контакты Новгорода осуществлялись преимущественно с Афоном, в то время как Москвы — с Константинополем (Царьградом).<sup>47</sup> Не позже 1438 г. архиепископ Новгородский Евфимий II пригласил с Афона священноинока Пахомия Логофета.<sup>48</sup> Известны также другие факты, свидетельствующие о существовании новгородско-афонских культурных связей, осуществлявшихся в то время главным образом иноками Лисицкого монастыря.<sup>49</sup> Обратимся теперь к самим «святогорским» текстам анализируемого сборника и попытаемся выяснить, когда они могли проникнуть в древнерусскую рукописную книжность.

#### 1) [Сказание о иконе Богоматери Иверской].

Сочинение, которое в научной традиции принято называть «Сказание о иконе Богоматери Иверской», находится в Волоколамском сборнике на л. 360 об.—363 об. Оно озаглавлено в рукописи так: «О Святогорьскомъ монастыри, зовомем Иверской, в нем же церкви Успение Пречистыя».

В древнерусской книжности, как указал Д. М. Буланин, существуют три варианта предания о происхождении «одной из самых знаменитых святынь православного мира — чудотворной иконы Божьей матери, находящейся в

<sup>46</sup> Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера. С. 31, 33—34.

<sup>47</sup> Вздорнов Г. И. Роль славянских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV и XV вв. // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 181.

<sup>48</sup> Прохоров Г. М. Пахомий Серб. С. 167. Время приезда Пахомия в Новгород определяется по наличию его сочинений в датированной ноябрьской служебной Минее 1438 г. (РНБ, Софийское собр., № 191).

<sup>49</sup> См. Бобров А. Г. 1) Книгописная мастерская Лисицкого монастыря (Конец XIV—первая половина XV в.) // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 78—98, 2) Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 114—117.

Иверском Афонском монастыре».<sup>50</sup> Первый из них, раньше остальных появляющийся в составе древнерусских сборников, — это и есть вариант, читающийся в НАСб.; он «появляется в рукописях XVI в. вместе с другими рассказами об афонских святынях».<sup>51</sup> Среди рукописей, содержащих комплекс «афонских» текстов, Д. М. Буланин указывает уже упоминавшийся выше Ярославский сборник, а также рукопись ГИМ, Чудовское собр., № 34 (новгородских статей в ней нет).<sup>52</sup> Исследователь отметил, что в начале XVII в. Сказание о иконе Богоматери Иверской вместе с двумя другими сочинениями из нашего «святогорского цикла» (Повесть о Ватопедском монастыре и «Воспоминание отчасти Святыя горы Афонския...») попадают в позднее Троицкое собрание сочинений Максима Грека, что дало повод приписывать авторство этих сочинений этому писателю. «Между тем, — замечает Д. М. Буланин, — атрибуция (Сказания. — А. Б.) Максиму Греку не может быть признана достаточно убедительной. Против его авторства говорит и язык произведения, по определению А. И. Соболевского, „сбивающийся на русский“, и тот факт, что в составе другой компилятивной статьи, надписанной именем Максима <...>, читается иной вариант Сказания. По-видимому, первый вариант был переведен в XVI в. в России, а может быть, записан со слов афонских монахов, часто в это время появляющихся в Москве».<sup>53</sup> Текст «Сказания» наряду с другими «афонскими» сказаниями был опубликован по Ярославскому списку С. О. Шмидтом,<sup>54</sup> высказавшим предположение, что они могли быть записаны около 1547 г., когда старец Софроний Грек из Савина монастыря близ Иерусалима и старец Синайской горы Григорий «сказывали» митрополиту Макарию повести о Савине монастыре и о Египте («Быть может, примерно к этому времени и относится запись публикуемых сказаний? Монахи афонских монастырей в те годы бывали в России, а Максиму Греку снова предоставили возможность вести „душеполезные“ беседы»<sup>55</sup>). Так как Волоколамский сборник был создан в 1536 г., письменная фиксация «афонских» сказаний должна быть отнесена к более раннему времени, чем 1547 г.

## 2) [Повесть о Ватопедском монастыре].

Произведение, известное в научной литературе под названием «Повесть о Ватопедском монастыре»,<sup>56</sup> находится в Волоколамском сборнике на л. 363 об.—365 об. и озаглавлено так: «Сие же о другомъ манастыри Святогорскомъ, еже

<sup>50</sup> См Буланин Д М Сказание о иконе богоматери Иверской // Словарь книжников Л, 1989 Вып 2, ч 2 С 362—365

<sup>51</sup> Там же С 362

<sup>52</sup> См Описание рукописей Чудовского собрания / Сост Т Н Протасьева Новосибирск, 1980 С 133—134 (№ 236 (34), Сборник, вторая половина XVI в., л 394—397 О святогорских монастырях)

<sup>53</sup> Буланин Д М Сказание о иконе богоматери Иверской С 362—363

<sup>54</sup> Шмидт С О Сказания об Афонских монастырях С 358—360

<sup>55</sup> Там же С 358

<sup>56</sup> Буланин Д М Повесть о Ватопедском монастыре // Словарь книжников Л, 1989 Вып 2, ч 2 С 227—230

есть Ватопедѣ». Вариант повести из нашего сборника «появляется в рукописях XVI в. вместе с другими рассказами об афонских святынях»; эта версия «разделила судьбу Сказания об Иверской иконе Богоматери: в нач. XVII в. она попала в Троицкое собрание сочинений Максима Грека (под заглавием «О монастыре Ватопеди»), что дало повод А. И. Иванову приписать ему данный текст (оснований для этого недостаточно...)». <sup>57</sup> По мнению Д. М. Буланина, «различные версии легенды о возникновении Ватопедского монастыря записывались на Руси со слов афонских иноков». <sup>58</sup> Текст Повести опубликован С. О. Шмидтом по Ярославскому списку. <sup>59</sup>

### 3) [О некоем старце].

Первый из двух рассказов святогорского старца Герасима в Волоколамском сборнике заглавия не имеет; находится на л. 365 об.—366 (нач.: «Повѣда нам старецъ от Святыя горы, именемъ Герасим, дивну вещь...»). Текст был опубликован С. О. Шмидтом по Ярославскому списку. <sup>60</sup>

### 4) [О старце Павле].

Второй из рассказов святогорского старца Герасима в рукописи никак не озаглавлен; находится на л. 366—367; начинается словами: «Тои же старецъ Герасим повѣда...». Его текст также публиковался только С. О. Шмидтом по Ярославскому списку. <sup>61</sup> По поводу обоих текстов исследователь заметил, что они, очевидно, входили в «первоначальный комплекс» сказаний об афонских монастырях, причем «сказания эти («поведания» старца Герасима) еще больше напоминают устные рассказы: в них приводятся бытовые подробности монастырской жизни, заметны элементы просторечия». <sup>62</sup> По мнению С. О. Шмидта, «в основу сказаний (особенно о Павлове монастыре) положены рассказы, записанные со слов афонских монахов на Руси или русскими, побывавшими на Афоне». <sup>63</sup> Для датировки письменной фиксации рассказов старца Герасима у нас нет достаточных оснований: афонский монах с таким именем по другим источникам неизвестен.

Попытаемся, однако, высказать осторожную догадку: не мог ли быть выходцем со Святой горы и рассказчиком этих историй известный книжник конца XV в. Герасим Поповка? <sup>64</sup> О том, где провел первую половину жизни Герасим Поповка, ничего не известно, но его младший брат, Дмитрий Герасимов (род. около 1465 г.), во всяком случае, в юности учился в Ливонии, <sup>65</sup> а сам Герасим

<sup>57</sup> Там же С 228

<sup>58</sup> Там же

<sup>59</sup> Шмидт С О Сказания об Афонских монастырях С 361—362

<sup>60</sup> Там же С 362

<sup>61</sup> Там же

<sup>62</sup> Там же С 357—358

<sup>63</sup> Там же С 358

<sup>64</sup> См о нем Лурье Я С Герасим Поповка // Словарь книжников Л, 1988 Вып 2, ч 1 С 149—150

<sup>65</sup> Казакова Н А Дмитрий Герасимов (Митя Малый) // Там же С 195

впервые появляется в русских источниках в 1487 г. уже как инок, авторитетный книжник, писец Патерика (ср. с патериковым характером рассказов старца Герасима в Волоколамском сборнике), посланного им из Новгорода Иосифу Волоцкому (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 657), а спустя два года он же («грѣшный черньчишко») посылает волоколамскому игумену книгу «Житие и деяния Сильвестра папы Римского» «да бочку лососеи, да полтора луба соли». <sup>66</sup> Впоследствии Герасим Поповка в 1491 г. записал со слов доминиканца Вениамина рассказ о взятии Царьграда турками, а в 1499 г. руководил изготовлением Геннадиевской Библии. <sup>67</sup> Одна любопытная деталь заставляет вспомнить Герасима Поповку в связи с рассказом старца Герасима в НАСб. о безбородом основателе Павлова монастыря на Афоне: в рукописи библейских книг 1490-х гг., посланной из Новгорода в Иосифо-Волоколамский монастырь, имеются два киноварных рисунка безбородых людей, <sup>68</sup> что достаточно необычно для православной традиции.

Если рассказчиком этих историй действительно был Герасим Поповка, то они также могли получить письменную фиксацию в Новгороде в конце XV в.

#### 5) [«Воспоминание отчасти святых горы Афонския...»].

Текст, озаглавленный «Въспоминание отчасти Святых горы Афонския, како наречена бысть Святая гора, и коих ради дѣль тако прозвася», находится на л. 367—367 об. Волоколамского сборника (окончание утрачено). Это апокрифическое сочинение о посещении Афона Богородицей в начале XVII в. было включено наряду с двумя другими «афонскими» сказаниями в Троицкое собрание сочинений Максима Грека, но его принадлежность перу этого писателя сомнительна. Древнейшие списки «Воспоминания» относятся к началу XVI в.; произведение остается неизданным. <sup>69</sup> Таким образом, этот текст проник в древнерусскую книжность не позже начала XVI в., что хорошо согласуется с данными о времени письменной фиксации остальных сочинений «новгородско-афонского» цикла.

### 4. Датировка «Новгородского цикла»

Предложенная В. О. Ключевским датировка цикла новгородских повестей концом 70-х—80-ми гг. XV в. основана на достаточно общих соображениях («написаны... когда подчинение Новгорода Москве было решено и когда в нем стали обнаруживаться иконоборческие мнения жидовствующих»). <sup>70</sup> Широкую датировку создания цикла дают упоминание в тексте кончины архиепископа

<sup>66</sup> Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. 262—263.

<sup>67</sup> Лурье Я. С. Герасим Поповка. С. 149.

<sup>68</sup> РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 9, л. 2. Благодарю В. А. Ромодановскую, указавшую мне на этот факт.

<sup>69</sup> См.: Троицкая Т. С. Воспоминание отчасти святых горы Афонския, како наречена бысть Святая гора и коих ради вин тако прозвася // Словарь книжников. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 142—144.

<sup>70</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых... С. 164.

Ионы (т. е. после 1470 г.) и тот факт, что дошедшее в списке, вложенном игуменом Досифеем в Соловецкий монастырь в 1494 г. (РНБ, Соловецкое собр., № 500/519), Житие Иоанна Новгородского цитирует вошедшую в подборку Повесть о Благовещенской церкви (т. е. цикл сложился в известном нам составе не раньше 1470 и не позже 1494 гг.).

Для более точной датировки письменной фиксации анализируемого цикла повестей и сказаний существенное значение имеют упоминаемые в нем имена двух новгородских игуменов — Сергия и его сына Закхея. В особенности выяснение биографии Закхея имеет принципиальное значение для истории новгородской литературы и книгописания последней трети XV в. В этом направлении многое уже сделано Н. А. Охотиной-Линд, опубликовавшей в 1992 г. отдельную статью об этом книжнике, а также посвятившей его деятельности многие страницы своей монографии о Валаамском монастыре.<sup>71</sup> Основные выводы исследовательницы таковы.

Н. А. Охотина-Линд обнаружила и подробно проанализировала 5 переписанных иноком Закхеем рукописей: Слова Григория Богослова 1475 г., Закхеевское евангелие 1495 г., лицевое Евангелие конца XV в. (БАН, 13.1.26), Евангелие 1506—1507 гг. и Лицевое Евангелие 1523 г. Хотя перечисленные рукописи создавались на протяжении почти 50 лет, принадлежность их одному писцу не вызывает сомнений (отождествление почерков Евангелий 1495 г. и 1523 г. принадлежит автору этих строк, отождествление почерков в других рукописях осуществлено Н. А. Охотиной-Линд). Первые 3 рукописи, созданные в XV в., были переписаны на Валааме, Евангелие 1506—1507 гг. — в Хутынском монастыре под Новгородом, а Евангелие 1523 г. — в Коневском монастыре на Ладожском озере.

Валаамский книжник Закхей отождествляется Н. А. Охотиной-Линд с известным по ряду источников («Повесть о посаднике Добрыне», «Повесть о пономаре Тарасии», Жалованная грамота Палеостровскому монастырю) хутынским игуменом Закхеем. Существенным здесь оказывается обстоятельство, что, переписывая в Хутынском монастыре Евангелие 1506—1507 гг., Закхей в своей записи не упоминает о благословении игумена обители, следовательно, включает исследовательница, «в то время Закхей сам был хутынским игуменом».<sup>72</sup> Действительно, в известном памятнике новгородской литературы начала XVI в. — «Видении пономаря Тарасия» — говорится, что видение это явилось хутынскому пономарю в 1505 г., он же «повѣда сие <...> тоя святыя обители игумену Закхеи и всеи братии...».<sup>73</sup> В другом источнике — «Повести о посаднике Добрыне», как уже упоминалось, говорится: «Сия ми повѣда игумен Сергии Островьского монастыря от святого Николы, отець Закхивъ, нынешнего игумена Хутиньского».<sup>74</sup> Наконец, третий источник, привлекаемый в этой связи, — это Жалованная грамота хутынского игумена Закхея палеостровско-

<sup>71</sup> Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996.

<sup>72</sup> Там же. С. 141.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Волоколамский сборник, л. 353 об. (изд.: ПЛДР. М., 1982. Вторая половина XV в. С. 190).

му игумену Конону и палеостровским старцам о разрешении рыбной ловли на реке Челможе, впервые введенная в научный оборот Вадимом Ивановичем Корецким в 1958 г.<sup>75</sup>

Тот факт, что в 1475 и 1495 гг. Закхей переписывает рукописи на Валааме (последнюю — для Хутынского монастыря), а под 1505 г. он упоминается как Хутынский игумен в «Повести о пономаре Тарасии», позволяет Н. А. Охотиной-Линд датировать «Повесть о посаднике Добрыне» и Жалованную грамоту Палеостровскому монастырю (где Закхей также фигурирует как Хутынский игумен) временем после 1495 г., но до 1523 г., когда Закхей уже в преклонном возрасте переписывает рукопись в Коневском монастыре. Биографию Закхея исследовательница реконструирует 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 книжные шедевры. В 1495 г. им переписывается на Валааме роскошное „Закхеевское Евангелие“, которое дается вкладом в Хутынский монастырь (не исключено, что в это время уже существовала перспектива перевода Закхея в этот новгородский монастырь в качестве 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). <...> Вероятно, вскоре после 1495 г. Закхей становится игуменом одного из наиболее знаменитых новгородских монастырей — Спасо-Хутынского <...> Сохранилась переписанная им, хутынским игуменом, рукопись 1506/1507 г. В этом же качестве он упоминается в двух ярких произведениях литературы того времени: в „Видении хутынского пономаря“ <...> и в „Повести о посаднике Добрыне“. К этому же периоду его деятельности относится и грамота, выданная Палеостровскому монастырю».<sup>76</sup>

На первый взгляд, такое построение вполне логично и закономерно, однако в источниках имеются некоторые противоречащие ему факты, о чем я уже кратко говорил в «Предисловии» к упомянутой книге Н. А. Охотиной-Линд.<sup>77</sup> Теперь я попытаюсь остановиться на этом подробнее.

Как уже упоминалось, в «Повести о посаднике Добрыне» говорится о том, что историю эту записавшему ее книжнику рассказал игумен Николо-Островского монастыря Сергий. Игумен Сергий Островский является одной из заметных фигур в истории древнерусской литературы. Это именно он «повѣда» некоему новгородскому книжнику еще одну историю, известную как «Повесть о Благовещенской церкви». Эта повесть прямо начинается словами: «Тои же ми чудныи муж Сергие повѣда о Благовѣщенской церкви...», и это объясняется

<sup>75</sup> Корецкий В. И. Новгородские грамоты XV в. из архива Палеостровского монастыря // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 450.

<sup>76</sup> Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. С. 145.

<sup>77</sup> Бобров А. Г. Предисловие // Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 8—10 (1-я паг.).

тем, что в сборниках она следует сразу за «Повестью о посаднике Добрыне». Таким образом, обе повести были рассказаны одним и тем же лицом и составляют определенное единство. Вопрос о том, в какие годы рассказчик двух повестей Сергей являлся игуменом Островского монастыря, довольно ясен: в этом качестве он упоминается в трех давно опубликованных новгородских грамотах, бесспорно датируемых 1460—1470-ми гг.<sup>78</sup> Его сын Закхей, названный «нынешним» игуменом Хутынского монастыря, казалось бы, в 1470—1480-х гг., согласно исследованию Н. А. Охотиной-Линд, был валаамским иноком. Однако упоминавшаяся выше недатированная грамота Хутынского игумена Закхея была дана Палеостровскому игумену Конону, а настоятельство самого Конона засвидетельствовано двумя грамотами с указанными в них датами 1477/1478 и 1478/1479 гг.<sup>79</sup> Таким образом, конец 1470-х гг. — это наиболее вероятное время письменной фиксации рассказанных игуменом Сергием новгородских легенд. Из датировки «Повести о Благовещенской церкви» (см. выше) очевидно, что игумен Сергей рассказывал свои истории составителю «Повестей древних лет» во всяком случае до 1494 г., а значит, и Закхей назван «нынешним» Хутынским игуменом не *после*, а *до* написания им на Валааме Закхеева евангелия 1495 г. В таком случае понятно, что заказ Хутынского монастыря Закхею на написание этой рукописи объясняется не предположительной «перспективой перевода Закхея в этот новгородский монастырь в качестве игумена», как думает Н. А. Охотина-Линд, а тем, что он уже был до этого хутынским настоятелем, именно поэтому он и переписал на Валааме рукопись для своего бывшего монастыря. То, что в 1505—1507 гг. Закхей вновь становится игуменом на Хутыни, не является беспрецедентным: известно повторное игуменство в этой же обители Нафанаила — сначала в 1471—1475 гг., а затем вновь — в 1495 г.

Если письменная фиксация двух рассказов игумена Сергия может быть датирована концом 1470-х гг., то вполне вероятно, что тот же книжник записал и рассказ пономаря Аарона, вспоминающего, видимо, на старости лет, о чуде, бывшем в 1439 г., а также воспроизвел по памяти рассказ архиепископа Ионы, умершего в 1470 г.

Хронологически «Новгородский цикл» как бы пришел на смену летописанию, ведение которого с потерей независимости Новгорода в 1478 г. было вовсе прекращено. Однако уже в 1470-х гг. нет никаких указаний на «владычный» характер летописи, вполне очевидный до этого времени. Архиепископ Феофил, избранный на место умершего в 1470 г. Ионы, упоминается на всем протяжении летописного повествования за 1470-е гг. только 3 раза, там, где не упомянуть его было просто невозможно: при возведении на кафедру (1470 г.), при заключении Коростынского мира с Москвой (1471 г.) и при «поставлении» в архиепископа в Москве (1471 г.). В описании Шелонской битвы 1471 г. лето-

<sup>78</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. № 114, 117, 120; Янин В. Л. Новгородские акты XII—XV вв.: Хронологический комментарий. М., 1991. С. 223—225.

<sup>79</sup> Охотина-Линд Н. А. Сказание о Валаамском монастыре. С. 143; Грамоты Великого Новгорода и Пскова. № 316.

писец даже явно осуждает действия архиепископской дружины: «Коневаа рать не пошла к пѣшеи рати на срокъ в пособие, зане же владычнь стягъ не хотяху ударитися на княжю рать, глаголюще: „Владыка намъ не велѣлъ на великого князя руки подынути; послалъ насъ владыка на Псковичь“».

Следует отметить, что предшествующее 1470 г. официальное «владычное» летописание дошло до нас в составе так называемой Летописи Авраамки, и с литературной точки зрения оно является произведением незаурядным. Летописец охотно использует риторические приемы, выработанные представителями школы «плетения словес», особенно нанизывание эпитетов («той день благъ, и светель, и радостенъ»); «святителя чьстна, смирена, благоумна»; «мужа чьстна, проста и тиха»; «бысть дни снежны, бурны, студены, бестравны» и др.); ритмизацию повествования и глагольные рифмы. Не вызывает сомнения тот факт, что автор известий «Летописи Авраамки» за период до 1469 г. был официальным «владычным» летописцем, весьма искусственным в литературе. На смену «деловому» стилю новгородского летописания предшествующих веков он принес ярко окрашенный «экспрессивно-эмоциональный» стиль, наполнив свою летопись молитвами, восклицаниями (например, «малъ векъ, кратко время!»), цитатами из церковной службы и Священного Писания. Мною на основании стилистических сопоставлений было высказано предположение, что этим летописцем был знаменитый писатель XV в. Пахомий Логофет.<sup>80</sup>

Складывается впечатление, что составитель известий «Летописи Аврамки» за период перед 1469 г. был последним «владычным» летописцем, а с 1470 г. ведение летописания передается в руки магистрата. В этой связи существенно, что в некоторых текстах цикла новгородских повестей можно, наряду с антилатинскими настроениями, видеть и антипосадничьи выпады («Повесть о посаднике Добрыне»). Связь создания «Новгородского цикла» со спорами 1470—1480-х гг. о выборе между Западом и Москвой представляется очевидной, причем позиция его составителя — в целом антизападная и лояльная по отношению к московским князьям. Именно этот состоящий из 6 фрагментов памятник был назван его составителем «Повестью древних лет».

## 5. Атрибуция «Новгородского цикла»

Вопрос о вероятном составителе цикла новгородских повестей Волоколамского сборника пока в научной литературе не обсуждался. Установление времени создания «Новгородского цикла», вообще говоря, уже само подводит нас и к догадке о его авторе. В 1470—1480-х гг. в Новгороде был, насколько нам известно, один книжник, профессионально интересовавшийся сведениями о жизни новгородских святых и об истории основанных ими обителей; автор, перу которого принадлежат Жития и Службы Варлаама Хутынского, Саввы Вишерского, архиепископов Иоанна, Моисея, Евфимия II и Ионы, и, между прочим, не-

<sup>80</sup> Бобров А. Г. Новгородские летописи XV в. С. 232—233; текст см.: ПСРЛ. СПб., 1889. Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. Стб. 197—224.

смотря на свой интерес к новгородской истории, положительно относившийся к Москве, где он прожил многие годы, — это Пахомий Серб (Логофет). Из написанного им Жития архиепископа Моисея ясно, что сам Пахомий, прибывший в Новгород еще в 30-х гг. XV в., был жив по крайней мере в 1484 г., так как в нем говорится о случившемся в это время чуде с присланным из Москвы архиепископом Сергием, наказанным за свое неверие в новгородских святых.

Существуют 3 весомых аргумента в пользу того, что создателем подборки новгородских и афонских сказаний был именно Пахомий Серб. Во-первых, одна из статей цикла, засвидетельствованная как Волоколамским, так и Лихачевским сборниками, — это Чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных. Как аргументированно предположил Л. А. Дмитриев, основываясь на совершенно других соображениях (а именно на анализе последовательности чудес в списках Жития), данный текст принадлежит перу Пахомия и был дополнительно включен им самим в собственную версию Жития в 1470-х гг. (см. об этом выше).

Во-вторых, из Жития архиепископа Ионы известно, что владыка просил Пахомия Логофета написать Житие Михаила Клопского, «но не возможе его принудити писати», в то время как в «Новгородском цикле» содержится рассказ архиепископа Ионы от первого лица, обращенный к автору подборки, о бывшем ему пророчестве будущего архипастырства Михаилом Клопским («Поведа нам сам господин архиепископ Иона...»). Естественно, «понуждая» агиографа взяться за перо, владыка Иона Новгородский и должен был рассказать ему эту историю.

Наконец, третье. В Волоколамском сборнике сразу вслед за 6 новгородскими историями тем же почерком и на той же бумаге переписано еще 5 других, посвященных Святой горе: «О Святогорском монастыре, зоводем Иверский», «О другом монастыре святогорском, еже есть Ватопеде», два рассказа святогорского старца Герасима — о глазе от образа Господня и о старце Павле, и «Воспоминание... святых горы Афонския». Манера изложения в святогорском разделе, несомненно, напоминает манеру изложения в новгородской части: достаточно сказать, что мы видим ту же систему ссылок: «Поведа нам старец от Святых горы, именем Герасим...», «Тои же старец Герасим поведа...». Конечно, этот факт заставляет нас вспомнить о происхождении Пахомия, пришедшего на Русь со Святой горы.

Стилистическое единство всего цикла позволяет, на наш взгляд, говорить о том, что он написан одним книжником. В центре каждой из 11 историй находится чудо или чудесное знание (предсказание). Единство повествования новгородской части определяется не только общим заголовком («Повести древних лет») и одинаковой системой ссылок на рассказчиков, но и тем фактом, что только последний, шестой фрагмент (Чудо Варлаама Хутынского о двух осужденных) завершается формулой «ему же слава и ныне, и присно, и въ веки веком», а другие тексты соединяются фразами такого рода: «Сиа же дозде» — «Тои же ми чюдныи муж Сергие поведа»; ... — «Сие же о церкви Пречистыя»; ... «Приложимъ убо и сие к прочим преславным чюдодеиствам» и не имеют традиционных заключительных формул. «Новгородский цикл», озаглавленный в рукописи «Повесть древних лет», очевидно, представлял собой уникальное явле-

ние в истории древнерусской литературы. Некий новгородский книжник собрал и литературно обработал записи устных рассказов-легенд о местных подвижниках и монастырях, при этом зачастую сохранил форму повествования от первого лица или указание на рассказчика истории.

В то же время должно быть отмечено и стилистическое единство новгородских и афонских сказаний. Оно определяется, например, постоянным (к месту и не к месту) использованием слова «абие». Оно встречается в «новгородских» сказаниях цикла 6 раз («И абие стекошася множество народа на великий мость» (л. 353); «и абие въскорѣ томъ часѣ прииде туча з дождемъ и з градомъ» (л. 353 об.); «и абие страхомъ и радостию объята быста, приступиста к коню» (л. 355); «абие опалая их огонь, и мнѡгажды покусившеся пси приступити къ хлѣбу» (л. 356 об.); «абие идяше по улицы блажень мужъ» (л. 358); «абие самъ стал, никим же молимъ, и нача народъ благословляти и просити осуженнаго себѣ» (л. 359)), а в «афонских» — 9 раз («И абие принес ю на брег пристанища градцаго»; «И се абие подняся честная она икона от воды»; «И се абие невидима бысть от очию его» (л. 361); «устремися взяти рукою икону, она же абие отскочи от руку его»; «И абие текохъ, скоро притече къ игумену» (л. 361 об.); «и се абие отрочя течаше пред ними въ купину» (л. 364 об.); «и абие родителие падше пред иконою» (л. 365); «и абие братья, взявше мощи его и, по повелѣнию его, повезоша на море в сандалии»; «и абие поиде судно особѣ, никим же направляемо» (л. 366 об.)). Постоянное и даже чрезмерное использование слова «абие» представляется характерной чертой, особенностью стиля именно того книжника, который создал цикл «новгородских» и «афонских» сказаний. Для сравнения заметим, что на всем протяжении текста Новгородской первой летописи старшего извода это слово употреблено только 2 раза.<sup>81</sup>

«Неукрашенность» текстов «Новгородско-афонского сборника», сохранение в них повествования от первого лица и ссылок на рассказчиков позволяет видеть в них рабочие записи Пахомия Логофета, неоднократно упоминавшего в своих Житиях, как он расспрашивал разных людей о своих героях. Такие записи, очевидно, не предназначались для тиражирования, и действительно статьи, вошедшие в состав сборника, не получили широкого распространения в рукописной традиции; они известны по единичным спискам.

## 6. Место создания «Новгородского цикла»

Ссылки Пахомия Логофета на рассказы игумена Николо-Островского монастыря Сергия заставляют нас внимательнее рассмотреть, что из себя представляла эта обитель.

Дата основания Николо-Островского монастыря, находившегося на образованном рекой Вишерой и протокой островке (возле д. Родионово), нам точно неизвестна. В Новгородской первой летописи старшего извода находится из-

<sup>81</sup> A Concordance to The First Novgorod Chronicle (Synodal Edition) / Edited by Naoki Chujo. Nagoya, 1998. P. 10.

вестие под 6705 (1197) г.: «Томь же лѣтъ постави церковь на острове святого Никифора Мартурии архепископъ», однако нет достаточных оснований для того, чтобы предполагать одновременное основание монастыря, а также для того, чтобы уверенно отождествлять упомянутый здесь «остров» с церковью св. Никифора и тот «остров», на котором мы позже, в XV в., обнаруживаем Николаевский Островский монастырь. Даже если церковь, основанная «на острове» в 1197 г., действительно имела посвящение св. Николаю, монастырь здесь достоверно фиксируется как летописью, так и актовым материалом только начиная с 60-х гг. XV в. Именно в это время обитель и выступает в качестве книжного центра.

Особый интерес к этому монастырю проявляет автор заключительной части «Летописи Авраамки», который, как уже говорилось, может быть предположительно отождествлен с Пахомием Логофетом. Под 6971 (1463) г. этот автор отмечает следующее событие: «Того же лѣта подписываша церковь святого Николы на Островкѣ, повелѣниемъ и тщаниемъ и вѣроу еже къ святому Николѣ рабомъ Божиимъ Пуминомъ, ключника владычня архиепископа Ионы, но не успѣша написать зимы ради».

Именно с этим владычным ключником Пименом связана одна из наиболее замечательных рукописей XV в. — «Островское евангелие» 1468 г. (Московский областной краеведческий музей, г. Истра, Инв. 7344/Б 651 З.В.70). На л. 363—363 об. этой пергаменной лицевой рукописной книги находится запись рукой писца: «В лѣт(о) 6976 [1468] индик(та) 1 написана бы(сть) книга сиа св(вя)тое Еу(ангелие) в Великом Новѣград(ѣ) при великом князи Иванѣ Васил(ь)евич(и) и при архиеп(и)с(ко)пѣ Великог(о) Новаград(а) и Пскова вл(а)д(ы)кы Ионы, повѣлениемъ раба Б(о)жиа с(вя)щенноинока Пимена, влад(ы)чня ключника хлѣбного».

Как отметила Э. С. Смирнова, «ключник Пимен, работавший при дворе архиепископа Ионы, вошел в историю своей активной политической деятельностью. Он был сторонником Марфы Борецкой в борьбе против присоединения Новгорода к Москве, агитировал за союз с Литвой и мечтал сам занять владычный престол, однако потерпел жестокую неудачу, о которой язвительно рассказал промосковски настроенный составитель летописи». <sup>82</sup> Как запись на «Островском евангелии» 1468 г., так и известие «Летописи Авраамки» 1463 г. свидетельствуют о тесной связи ключника Пимена, этого яркого деятеля новгородской политики и культуры, с Николо-Островским монастырем.

Далее, вслед за известием 1463 г. о росписи церкви св. Николая, в «Летописи Авраамки» помещен подробный рассказ о видении, бывшем старцу Акинфу «у святого Николы чудотворнаго на островкѣ» 1 апреля 6972 (1464) г., «в Великъ день», при игумене «Десефѣ». Сходные по характеру рассказы другого, видимо, следующего игумена Николо-Островского монастыря, Сергия, как мы отметили выше, были использованы при создании «Новгородского цикла».

Сведения, содержащиеся в НАСб., позволяют представить себе тот круг новгородских книжников, во главе которого стоял один из крупнейших писателей

<sup>82</sup> Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Великого Новгорода: XV век. М., 1994. С. 106—107.

Древней Руси Пахомий Логофет. Во всяком случае, игумен Николо-Островского монастыря Сергей, отец писца Закхея, был собеседником афонского старца, и два его рассказа были включены в «Новгородский цикл»; имя самого Закхея также упомянуто Пахომием как человека ему знакомого. Именно в Евангелии писца Закхея 1495 г. впервые в русской книжности появляется заставка византийского орнамента, встречающегося в греческих рукописях XIV в. Можно полагать, что истоки обращения книгописца Закхея к византийскому орнаменту должны быть поставлены в связь с тем фактом, что Пахомий Серб прибыл в Новгород с Афона (он постоянно упоминал и даже подчеркивал это обстоятельство в своих сочинениях).

Теперь у нас есть основания связывать письменную фиксацию сказаний, вошедших в НАСб., с деятельностью Пахомия Логофета, записывавшего их в том числе и в Николо-Островской обители у ее игумена старца Сергия. Учитывая наличие в «Летописи Авраамки», к созданию которой, по нашему мнению, также был причастен Пахомий, пересказа еще одной местной николо-островской легенды (под 1464 г.), можно поставить вопрос о связи этого писателя с братией монастыря.

Библиотека Николаевского Островского монастыря, видимо, была достаточно богатой. По описи 1617 г. мы видим здесь «два евангилья напрестольные, на них распятие и еуангелисты медные», а также «36 книг бумажных, 3 книги харатейные», но особый интерес эта обитель вызывает как книжный центр, с которым были связаны имена ярких деятелей новгородской культуры второй половины XV в. — владычного ключника Пимена, игумена Сергия, Пахомия Логофета.<sup>83</sup>

## 7. «Новгородский патерик»?

Однажды после обсуждения моего доклада на заседании Отдела древнерусской литературы о новгородских летописях XV в., в котором шла речь и о некоторых нелетописных памятниках, в частности о «Видении пономаря Аарона», Д. С. Лихачев сказал мне в частной беседе: «Имейте в виду, что в рукописях существует особый „Новгородский патерик“». Попытки обнаружить сведения о сочинении с таким названием были абсолютно безуспешны; в научной литературе упоминается о существовании только 4 неперевода оригинальных древнерусских патериков — Киево-Печерского, Псково-Печерского, Иосифо-Волоколамского и Соловецкого.

С другой стороны, в древнерусских рукописях известны многочисленные подборки глав или статей (главным образом житий, служб, повестей и сказа-

<sup>83</sup> См. подробнее о Николо-Островском монастыре как книжном центре: Б о б р о в А. Г. Монастырские книжные центры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 70—73.

ний), объединенных по тому или другому географическому принципу; известны в их числе и новгородские. Как правило, такие подборки имеют достаточно позднее происхождение, их списки относятся к XVI—XVII вв. Один замечательный лицевой сборник новгородских текстов, датируемый XVII в., имеется и в Древлехранилище им. В. И. Малышева Пушкинского Дома. Услышав о «Новгородском патерике», я подумал, что Д. С. Лихачев в переносном смысле имеет в виду подборки новгородских сочинений такого рода — разнородных по происхождению, сведенных вместе из разных сборников, не составляющих единой композиции. О. Л. Новикова указывает на существование в XVII в. многочисленных «софийских» сборников, в которых содержались произведения, связанные с новгородским Софийским собором и владычной кафедрой. Наиболее полный сборник такого рода, так называемый Егоровский (РГБ, собр. Егорова, № 1274), был создан в последней четверти XVII в. при новгородском митрополите Корнилии и содержит жития со службами владык Никиты, Нифонта, Антония, Моисея, Евфимия II, Ионы, Серапиона, новгородских святых Варлаама Хутынского, Михаила Клопского, Арсения и Николы Кочанова, а также «Краткий летописец новгородских владык», «Сказание о святой Софии», «Послание Василия Новгородского о рае» и др. Как отметила О. Л. Новикова, «при замене переплета Егоровской рукописи в конце XVIII века на ее корешке было сделано тиснение: „Патерик новгородский“. Однако никаких данных о том, что это название было дано сборнику при его составлении, не обнаружено».<sup>84</sup> Другой сборник, имеющий самоназвание «Патерик новгородских чудотворцев», был составлен в 1831 г. Паисием Кривобурским в Михайловском Сквородском монастыре под Новгородом.<sup>85</sup>

Таким же образом, говоря о «Новгородском патерике», Д. С. Лихачев мог иметь в виду, подобно книжникам конца XVIII—первой половины XIX в., именно подобные поздние сборники новгородских литературных памятников. Так я и думал долгое время, пока не начал более пристально заниматься подборкой сочинений Волоколамского сборника. Стало очевидным, что именно такого рода цикл новгородских сочинений мог иметь в виду Д. С. Лихачев в устной беседе, а также в своей знаменитой «Текстологии», когда писал: «История древнерусской литературы знает немало циклов произведений, объединенных каким-либо общим (географическим, хронологическим или тематическим) признаком. К сожалению, эти циклы изучаются крайне недостаточно. К таким циклам принадлежит цикл новгородских произведений XV в., изданных в свое время порознь Г. Кушелевым-Безбородко...».<sup>86</sup>

Итак, согласно нашим представлениям, подборка из 6 новгородских повестей в Волоколамском сборнике (и в некоторых других более поздних списках)

<sup>84</sup> Новикова О. Л. Новгородские сборники XVI—XVII вв. ... С. 76—77.

<sup>85</sup> РНБ, собр. Александро-Невской Лавры, А—9. 1°. 215 л. Благодарю В. А. Ромодановскую за указание на эту рукопись.

<sup>86</sup> Лихачев Д. С. Текстология. С. 247.

представляет собой единое авторское произведение, имеющее самоназвание «Повести древних лет». Время его создания — конец 1470-х—1480-е гг. Его автором с достаточной степенью уверенности можно считать жившего на Руси сербского писателя Пахомия Логофета. Вероятно, в поздний новгородский период своей жизни (после 1462 г., когда он в очередной раз вернулся из Москвы) святогорец жил в Николо-Островском монастыре. Очевидно, что памятник должен быть осознан как единое произведение, и поэтому в Приложении к данному исследованию он напечатан в целостном виде, а не в виде отдельных фрагментов — повестей (некоторые, но не все из них были опубликованы в ПЛДР и БЛДР, но попали даже в разные тома).

На мой взгляд, приведенный материал свидетельствует о том, что Д. С. Лихачев справедливо указал в частной беседе на существование «Новгородского патерика», и в этом проявились как присущее ему глубокое знание древнерусской книжности, так и его блестящая научная интуиция.

## 8. Неовизантийский орнамент

Драматические перемены, произошедшие в жизни Новгорода в конце 70-х гг. XV в., не могли не сказаться и на всем характере его культуры. После 1478 г. в Новгороде полностью прекращается каменное строительство, возобновленное лишь в XVI в., прерываются ведение летописания и роспись храмов (монументальная живопись). Как отметила Э. С. Смирнова, «при таких обстоятельствах, похоже, вся творческая энергия художников обратилась к созданию произведений „малых форм“, в частности книжного декора».<sup>87</sup> Проанализировав развитие новгородского книжного искусства 1480—1490-х гг., Э. С. Смирнова обратила внимание на его наиболее существенную черту — воскрешение византийских традиций. Особое место в этом ряду занимает знаменитое Закхеевское евангелие 1495 г., переписанное на Валааме по заказу игумена новгородского Хутынского монастыря (БАН, 24.4.26). Именно в этом Евангелии впервые для Новгородских земель на смену балканскому орнаменту приходит другой стиль — византийский (или иначе «неовизантийский») орнамент<sup>88</sup> По мнению Э. С. Смирновой, этот тип орнамента был «создан, сотворен в Москве в конце XV в. на протяжении 1480-х—начала 1490-х гг. как талантливый парафраз традиционного византийского узора»,<sup>89</sup> хотя исследовательница не приводит фактов существования московских рукописей с византийским орнаментом, хронологически предшествующих Закхеевскому евангелию 1495 г. Надо сказать, что это не единственный случай в ее в целом замечательной книге, когда без доказательств предполагается приоритет Москвы в тех или иных ас-

<sup>87</sup> Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Великого Новгорода С 113

<sup>88</sup> Там же С 127

<sup>89</sup> Там же С 129

пектах развития книжного искусства при том, что реально дошедшие до наших дней рукописи новгородского происхождения древнее московских. Исследовательница исключительно высоко оценила значение Закхеевского евангелия в развитии книжного искусства Новгорода, отметив, например, что среди других валаамских рукописей «лицевое Евангелие апракос 1495 г., с его замечательным декором, сияет, как звезда».<sup>90</sup> Обстоятельства написания Евангелия были изложены самим писцом: «Написана бысть божественаа сия книга Четвероблаговѣстник в дому святого Спаса в монастыри на Валамѣ, по благословению господина игумена Якима, в дом святого Спаса и преподобнаго чудотворца Варлама, в прѣчестнѣишую обитель на Хутино. Повелѣниемъ раба Божиа господина Нафанаила игумена и всего священнаго събора».

Каким же образом «кардинальная смена орнамента»,<sup>91</sup> принципиальная новация для искусства Новгорода, осуществилась в рукописи, переписанной в хотя и знаменитом, но весьма отдаленном монастыре? Возвращаясь к Закхеевскому евангелию 1495 г., заметим, что появление нового «византийского» типа орнамента в нем должно теперь связываться с тем фактом, что его создатель Закхей прошел школу Хутынского монастыря, одного из крупнейших центров книгописания XV в. Сведения о реконструируемом «Новгородском цикле» (куда было включено и чудо Варлаама Хутынского) позволяют представить себе тот круг книжников, в котором получил образование Закхей. Несомненно, во главе этого круга новгородских книжников стоял один из крупнейших писателей Древней Руси Пахомий Логофет. Во всяком случае, отец Закхея игумен Островский Сергей был собеседником афонского старца, а имя самого Закхея упомянуто Пахомием как человека ему знакомого. Тот факт, что знаменитый агиограф прибыл в Новгород с Афона, позволяет полагать, что истоки обращения книгописца Закхея к византийскому орнаменту надо искать в его знакомстве с Пахомием Логофетом.

Падение Новгородской республики в 1478 г. явилось тем поворотным пунктом в русской истории, после которого необходимо было заново осознать смысл происходящих событий. Создавая «Новгородский патерик» и примыкающие к нему афонские сказания, Пахомий Логофет как бы предложил своим читателям смотреть на мир не «внешними», а «сердечными» очами, увидеть его сокровенный чудесный смысл.

<sup>90</sup> Там же С 162 Писец этой рукописи Закхей оставил на последнем листе подробную запись, содержащую, в частности, похвалу архиепископу Геннадию (говорится, что рукопись переписана « при святѣишем преосвещеннѣм Генадии архиепископѣ великого Новаграда и Пскова, его же благословениемъ архиепископа его миръ глубок приемлет, церкви же Божиа православиа одеждею свыше истканною одѣяса, исправлением его и учениемъ, и светлѣется паче солнечных зарей, и напаяется яко от источника приснотекуша И съзывает вся с высоким проповѣданиемъ, глаголюшы „Жажан да придет къ мнѣ и пьет“») (л 484)

<sup>91</sup> Смирнова Э С Лицевые рукописи Великого Новгорода С 126

## ПРИЛОЖЕНИЕ

РГБ, ф. 113 (собр. Иосифо-Волоколамского монастыря), № 659, л. 352—367 об.

л 352

**ПОВѢСТИ ДРЕВНИХ ЛѢТЪ,  
яже съдѣяшася в Великомъ Новѣгородѣ**

**О посадникѣ Добрынь<sup>1</sup>**

В лѣта благочестивых великих князеи наших русскихъ, живущимъ новгородцемъ в своеи свободѣ и со всѣми землями в мѣре и совокуплении, прислаша нѣмцы от всѣх седмидесяти городов посла своего, биша челомъ архиепископу новгородцкому, и посадником, и тысяцкимъ, и всему Великому Новугороду, глаголюще: «Милыи наши съсѣды, дайте намъ мѣсто у себе, посредѣ Великого Новагорода, гдѣ поставити божница по нашей вѣре и обычаю». И новгородцы отмовиша и рекуще: «Милостию Божиєю и его пречистыя Богоматери и отца нашего господина архиепископа благословением и молитвою у нас в вотчинѣ господы нашей великих князеи русских, в Великом Новѣгородѣ, стоят всѣ церкви православныя нашей вѣры христианьския. Ино кое причастие свѣту къ тмѣ, также и вашей божницы быти как в нашем градѣ?».

л 352 об

Бѣ же тогда посадник степенный, Добрыня именемъ. // И нѣмцы, слышавше жестокии отвѣтъ от архиепископа и от всего народа, и своимъ лукавствомъ биша челомъ посаднику Добрынь, и даша ему посул великъ. О семъ бо и Соломонъ рече: «Всѣ послушаютъ злата». Посадник же Добрыня и съ злыми своими совѣтники повели немцомъ говорити старостам купецкимъ и купцомъ новгородцкимъ: «Толко нашей божницѣ, храму святыхъ верховныхъ апостоль Петра и Павла не быти у вас в Великомъ Новѣгородѣ, ино вашимъ церквамъ у нас по нашимъ городомъ не быти же». И то слышавше старосты купецкие и всѣ гости новгородцкие<sup>2</sup>, начаша бити челомъ господину своему отцу архиепископу имярек и всему Великому Новугороду, рекуще: «Пожалуйте, поволите нѣмцомъ поставити ропату по ихъ обычаю и вѣрѣ, и мѣсто имъ дайте, гдѣ полюбятъ. Зане же не будетъ ихъ божницы здѣ, ино нашимъ церквамъ<sup>3</sup> у ихъ не быти таже». И посадникъ Добрыня за старость и за гости начатъ говорити: «Толко не будетъ нашихъ церквей по немецкимъ городомъ, ино нашимъ гостемъ // новгородцкимъ велими будетъ нужно». И архиепископъ, и новгородцы, послушаа посаднича совѣта и гостей своихъ челобитья, поволиша немцомъ поставити ропату, а мѣсто имъ укажетъ посадникъ, гдѣ будетъ прилично.

л 353

И нѣмцы избраша себѣ мѣсто посреди града в Торгу, гдѣ стоитъ церковь деревяна святого Иоанна Предотечи. Посадникъ же Добрыня, ослѣпленъ мздою и наученъ диаволомъ, повелѣлъ снести<sup>4</sup> церковь святого Предтечи<sup>5</sup> на ино

<sup>1</sup> На поле помета ѿ (=20) <sup>2</sup> Испр., в ркп ногородцкие <sup>3</sup> Испр., в ркп црквамъ (без титла) <sup>4</sup> В ркп зачеркнуто другими чернилами <sup>5</sup> В ркп над строкой дописано другими чернилами и другимъ почеркомъ снести

мѣсто, а то мѣсто отвель нѣмцом. Предтеча же Господень не терпя вражия навѣта и его злаго совѣтника, что испоругаль святыи его храмъ мзды ради.

В нощи убо тои услыша понамарь тоя церкви Предтечевы глас, глаголющъ ему: «Заутра на третьемъ часу дневномъ иди на Великии мостъ и повели новгородцемъ смотрити Добрынина посаднича чюда». И понамарь заутра възвѣсти новгородцомъ, яко же слыша. И абие стекошася множество народа на великии мостъ видѣти, что хошетъ быти. И како же поѣха посадникъ Добрыня с вѣча къ своени улицы чрезъ Волхово въ насадѣ с людми своими, // и внезапно прииде вихрь и, вземъ насадъ, възнесе на высоту яко боле дву саженеи, и удари о воду, и ту потопе посадникъ Добрыня къ дну, а прочихъ всѣхъ переимаша в судехъ в малыхъ перевозники. И тако неводы<sup>6</sup> мрежами и ужие вда, възмогаша вывлещи тѣло его изъ рѣки. За свое же лукавство не получи и погребения, яже есть<sup>7</sup> обычаи православнымъ.

л 353 об

Сия ми повѣда игуменъ Сергии Островскаго монастыря отъ святого Николы, отецъ Захивь, нынѣшняго игумена Хутинскаго.

### О тои же ропатѣ

И яко же совершиша нѣмцы ропату свою и наяша иконниковъ новгородцкихъ, и повелѣша имъ написати образъ Спасовъ на ропатнемъ углу, на полуденнѣи странѣ, вверху, на прелестъ христианомъ и на соблазнѣ. И яко же написаша иконописцы образъ Спасовъ на ропатѣ, архиепископа не доложаша, и открыша покровъ, и абие въскорѣ томъ часѣ прииде туча з дождемъ и з градомъ, и выбило градомъ и мѣсто то, иде же былъ написанъ // образъ Спасовъ, и левкас смыло дождемъ, яко же не явится ни знаменію писаниа.

л 354

Сия же дозде.<sup>8</sup>

Тои же ми чюдныи мужъ Сергие повѣда

### О Благовѣщенской церкви монастыря Благовѣщенскаго,

юже создаша два брата по плоти, потомъ же оба бывша архиепископи  
Великому Новгороду, именемъ Григоринъ и Иванъ

Сия убо бѣста братиа себѣ по плоти. Бѣста же благородну и благочестивому и богату родителю чада, имѣста же оба межи собою любовь, яко истинная братиа плотию и духомъ<sup>9</sup>. Яко же видѣста родителя своя преставльшася, имѣниа же многа имъ оставльша, имѣста вѣру велику къ пречистой Богоматерѣ, владычицѣ нашей Богородици приснодеви Марии, помыслиста създати монастырь во имя Пречистые, честнаго ея Благовѣщенья. И яко же поставиша

<sup>6</sup> В ркп буква ы написана по верхъ несколькихъ затертыхъ буквъ другими чернилами и другимъ почеркомъ <sup>7</sup> В ркп слово есть написано дважды <sup>8</sup> Далее в ркп стоитъ крестъ (рукою писца) <sup>9</sup> Испр., в ркп дхомъ (безъ титла)

л. 354 об. церковь в началѣ древяну и монастырь соградиша, и вся, яже на потребу, устроиша, и кѣлиа, и трапезу. Та же не по мнозѣ време[ни] съвѣщастася поставити церковь камену, // и наяша хитреца жиждущих церковь, яко же начаша соиздати и dospѣша до раменъ, недоста сребра на совершение. Они же начаша тужити, не вѣдуще, что сътворити, и от многиа печали и срама помолишася пречистой Богоматери, глаголюще: «Ты убо, владычице, вѣси вѣру нашу и любовь, еже къ сыну Твоему и Богу нашему, и к Тебѣ, яко со всѣмъ усердиемъ и вѣрою на дѣло сие, пречестнаго Твоего храма, подвигохомся и на тя, Богомати, помощь и надежу возложихом. Помози намъ на съвершение храма Твоего пречестнаго сего. Посли помощь свою, владычице, и не посрами нас, рабъ своих, яко начахом здати и не можемъ съвершити без Твоея помощи, недоставшу серебру, яже къ съврѣшению».

л. 355 Сѣтующема же има о сребрѣ, вкупѣ же и молящемася милостивому Спасу и пречистѣи его Богоматери, является имъ пречистая царица Богомати въ снѣ, глаголя имъ: «Что убо в толику печаль и сѣтование вдастася о создании церкви моея, любимая мною раба Божия? // Не презрю моления вашего, и вѣры, и любви. Вѣскорѣ убо послю вамъ, яже къ съвершению, яко и на ину потребу преизбудеть. Токмо потщитесь к дѣлу и не оскудѣита вѣрою».

л. 355 об. То же видѣние оба брата видѣста и слышаста, вѣставша от сна радостна и надежею укрѣплястася. В той же день по отпѣтии убо пѣния утренняго изыдоста оба брата пред врата монастырская по обычаю напред всѣх. По Божию же устройению и его пречистыя Богоматере видят оба брата не в мѣчтании, но явѣ, конь велми дивен, предстоящъ пред враты монастырскими, обузданъ позлащеною уздою, и сѣдло на немъ оковано златомъ, яздящаго же на немъ не бѣ. Стояша же кротцѣ недвижимо, яко ожидая мужа она к себѣ. Она же дивящеся велми, зряще красоты и величества коня оного. И абие страхомъ и радостию объята быста, приступиста<sup>10</sup> к коню // и видят два чемоданца немала по обѣ странѣ седла висяща, полна суца. И дивистася коня оного стоянию и кротости, и помыслиста от Бога послану ему суцу. Таже, смѣя и не смѣя, помянувшѣ Пречистыя имя, взяста мѣшца она с сѣдла оба. Конь же не обрѣтеся пред ними. И начаша, радующеся, раздрѣшати мѣшца, и обрѣтоша въ единыхъ — злато и в другихъ — сребро, полна суца оба. Милостию же Божиею и пречистыя Богоматерѣ совершиста церковь и украсиста всякою лѣпотою, иконами, и подписми, и книгами. Таже и сель доволно куписта и предаста монастырю, прочее же даша игумену и братьи. Таже и сами взяста на ся иноческии образ. И пожиста в томъ монастыри въ постѣ и в молитвах, и в прочих добродѣтелях просияста и Богу угодиста, и Богъ прослави их ради добрыхъ дѣлъ их. Взята быста единъ по единому по времени на архиепископскии столъ Великого Новагорода // и Пскова и добрѣ упасше порученое имъ стадо. И положена быста оба въ соборной церкви святыя Софиа. А у Благовѣщенна въ церкви положен бысть архиепископъ Феоктисть, бѣ бо ис того монастыря взятъ на престоль.

<sup>10</sup> В ркп. буквы ступи написаны дважды; первое написание выскоблено.

Сие же

**О церкви Пречистыя честнаго ея Рождства,  
яже есть в монастыри женъстемъ на Михалицѣ, так зовемъ от искони<sup>11</sup>**

Повѣда ми нѣкто от честных о церкви Пречистыя, яже есть в монастыри на Мѣхалицѣ, сице. Убо бысть муж нѣкто, благочестивъ обычаи имяша от дѣтска по вся дни приходити въ церковь къ всякому пѣнию церковному. Таже по отпѣтии принимаше дору и хлѣб Пречистыя по обычаю от священника. То же творяще и по ястии обѣда, аще прилучашеся гдѣ священник, взимаше от него чьясть Пречистыя хлѣба. Званъ же бысть нѣкогда тои благочестивый муж от нѣких на пирь, и яко же по обѣдѣ раздаваше священникъ хлѣб Пречистыя, взятъ же и он благовѣрный<sup>11а</sup> мужъ часть Пречистыя хлѣба, и яко въсхотѣ снѣсти, // помяну нѣчто неначаанно сотворшееся ему в дому, и не яде хлѣба оного, но свя- л 356 об  
за в платъ, хотя заутра снѣсти. Та же сѣде пити с людьми на пиру ономъ, и, яко же бысть весель, поиде в домъ свои, бѣ бо далече. И не дошед до двора своего, рознялъ его сонъ и хмель, и леже на простѣ мѣсти. Спящу же ему, людие же бяху назирающе его из домовъ своих, когда въстанет. Оному же спящу крѣпцѣ, случися убрусу оному в руцы его быти, в немъ же хлѣбъ Пречистыя. Приступиша к нему пси диаволимъ навожениемъ, ощутивше хлѣбъ онъ, и яко хотяще исторгнути от руку мужа оного хлѣба оного. Абие опаляя<sup>12</sup> их огонь, и многожды покусившеса пси приступити къ хлѣбу Пречистыя, огонь опаляше их.

Видѣвше мужие мѣста оного, притекше отгнаша псы, и муж, въсставши от сна, бывшее же оно чюдо повѣдаша всѣмъ. Они же, слышавше, удивившася вели, и повѣдаша архиепископу. Онъ же повелѣ постави церковь // Пречистыя, л 357  
честнаго ея Рождства, таже и монастырь составиша на томъ мѣсти, яже и доннынѣ стоит Божиею милостию и молитвами Пречистыя его Матерѣ. На ономъ же мѣстѣ, идѣ же огонь исхожаше, поставиша святую трапезу въ славу и честь святыя и живоначальныя Троица и Пречистыя его<sup>13</sup> Богоматере.<sup>14</sup>

**[Видение пономаря Аарона]<sup>15</sup>**

При архиепископѣ Еуфимии Новгородскомъ въ едину ночь видѣ пономарь Софѣйской инок Аронъ не во снѣ, ни в привидѣнии, но явѣ, преже отшедшая архиепископы прѣжными дверми церковными влѣзша ис притвора въ церковь и идоша въ святыи олтарь, двери имъ церковныя сами о себѣ отверзошася. Пономарь же Арон лежааше на одрѣ своемъ, страхомъ великимъ одрѣжимъ, не смѣ побудити своих товарищовъ, онѣмъ спящимъ, не вѣдущимъ бывающаго. И помалѣ поидоша изо олтаря въ своемъ чину, яко же на выход, единъ по единому, и сташа пред иконою Пречистыя Богоматере пред Корсуньскою, и начаша // пѣти на многоъ час, глас же их слышашеса, а словес глаголемых от них не может л 357 об

<sup>11</sup> На поле помета ꙗ̅̅̅ (=21)    <sup>11а</sup> В ркп испр вместо блаженный (рукой писца)    <sup>12</sup> Испр , в ркп опялая    <sup>13</sup> В ркп написано по верх затертого текста    <sup>14</sup> Далее в ркп стоит крест (рукой писца)  
<sup>15</sup> На поле помета ꙗ̅̅̅ (=22), заглавия в ркп нет, добавлено издателем

разсудити. Стоявше же яко час, та же поидоша въ святыи олтарь, и не видѣ их к тому, ни гласа их не слыша.

Архиепископу же Еуфимию и всему священному събору пришедшу на заутренюю, и понамарь Аарон повѣда всѣм, еже видѣ преславное видѣние. Архиепископъ же Еуфимие бывѣ радостен о таковоѣ явлении и прослави Бога, и рече: «Не оставит Богъ мѣста сего молитвъ ради святых своих архиепископовъ», и пѣл панахиду по архиепископех и с собором, и обѣднюю служил у соборъной церкви, и съборяномъ далъ почестъ, кормил и поил ихъ, и милостыню далъ, так же и милостыня<sup>16</sup> нищимъ много<sup>17</sup> раздая в тои день.

### О архиепископѣ Ионѣ Новгородцкомѣ<sup>18</sup>

Повѣда намъ самъ господинъ архиепископъ Иона: «Егда, — рече, — бѣх еще младенецъ, оставшу ми сиротою от отца седми лѣтъ, а от матери — треи лѣтъ, и положилъ Богъ на сердце женѣ вдовицѣ именемъ Натальи, матери Якова л. 358 Дмитриевича Медоварцовѣ, а Михаи//ловѣ бабѣ, и взя мя в домъ к собѣ, и начат кормити и одѣвати яко истинная мати родная. Та же вда мя на учение грамотѣ дьяку. Бысть же въ училищи том множество дѣтей учащихся, мнѣ же от убожества и нищеты сущу тиху и смирену, бѣх бо и болязлив, не приставах къ прочим дѣтемъ. Онѣм убо играющим, яко же обычаи есть дѣтем, аз же на них толико смотрях, како играют.

Въ един убо от днии, дѣтем играющим по вечерне, абие идяше по улицы блаженъ муж. Дѣти же устремившеся на него всѣ, и начаша метати камене и смеitie на очи его. А мнѣ стоящу на единомъ мѣсти недвижимо. Он же, оставя всих дѣтей, притече ко мнѣ и взем мя за власы, да поднѣлъ выше себе и начат звати именем, никако же зная мя, ни отца моего, ни матери моея: „Иванецъ, учися Господне грамотѣ с прилежаниемъ, быти тебѣ в Великомъ Новѣгородѣ архиепископомъ“».

И по изволеню же Божию, по преставленю архиепископа Еуфимия, по прореченю оного юродивого Христа ради, възведен бысть Иона на архиепископство Великому Новугороду // и Пскову, и бысть на архиепископствѣ 12 лѣтъ и шесть мѣсяць. Бысть же при его святителствѣ миръ со всѣ землями и тишина, и гобзование плодом. И нынѣ его молитвами, Христе Боже, помилуй нас. Аминь.

### От чудес преподобнаго чудотворца Варлаама Хутынскаго,

яже множества ради чудес его не написана быша снѣ<sup>19</sup>

Приложимъ убо и сие к прочимъ преславнымъ чудодѣиством преподобнаго чудотворца отца нашего Варлаама. Святиишому убо господину архиепископу

<sup>16</sup> В ркп. зачеркнуто. <sup>17</sup> В ркп. доб. милостыня. <sup>18</sup> На поле помета Кѣ (=23). <sup>19</sup> На поле помета Кѣ (=24).

Антонию Великого Новагорода и Пскова, имуща вѣру къ святому милостивому Спасу, и преподобнаго чудотворца Варлаама, игумена Хутынскаго монастыря, имѣяше во чти. Овогда убо самъ архиепископъ приѣждаше в домъ святого Спаса и къ преподобному Варлааму духовныя ради бесѣды, овогда же к себѣ архиепископъ призываше преподобнаго въ архиепископью. Он же яко послушливыи раб ни о чемъ же не ослушаетса отца своего архиепископа ради еже о Христѣ любовнаго съюза и духовныя бесѣды. Нѣкогда убо архиепископу Антонию по обычаю призвавшу преподобнаго к себѣ // о церковныхъ исправленияхъ. Чудотворцу же къ архиепископу ѣдущу, яко бысть на Великомъ мосту, прилучися новгородцомъ по градскому обычаю осужена человека метати в рѣку в Волховъ. Преподобныи же Варлаамъ повели слугамъ стати в томъ мѣстѣ, гдѣ вмещут человека. Сродникомъ же не успѣвшимъ старцу бити челом, абие самъ стал, никим же молимъ, и нача народъ благословляти и просити осуженнаго себѣ, да порабатает в дому святого Спаса на монастырьскую потребу братьи. Народъ же весь единогласно кликнуша: «Преподобнаго ради отца нашего Варлаама отпустите осуженнаго и дайте его чудотворцу. Отселе не имат на себѣ в томъ дѣли никакова истязания». Он же, испросивъ повиннаго, посла в монастырь и повели ему работати братьи, и сотвори его угодна на всяку службу, та же и во мнишескии образъ оболкъ его и присовокупи къ братьи, и спасе душу его.

Паки же во ино время, по обычаю, прилучися преподобному къ архиепископу ѣхати по тому же Великому мосту, и новгородцем<sup>20</sup> иного осуженна приведеннымъ вкинути в рѣку с Великаго мосту, таковъ бѣ<sup>21</sup> обычаи градскои. Сродници же его // со множествомъ народа падше предъ нимъ, со многими слезами плачуще и молящуся преподобному, чтобы благословилъ народъ и отпросилъ осуженнаго сродника ихъ от лютыя смерти. Онъ же нѣ по нихъ озрѣся на нихъ, повели службъ борзо ѣхати мимо ихъ. Сродницы же рѣша: «Грѣхъ ради нашихъ преподобныи не послуша моления нашего. Предъ малыми денми, никимъ же молимъ, самъ вставъ, нача благословляти народъ и отпросилъ осуженника у народа и у супостатъ. И нынѣ, нами много молимъ, презрѣвъ моление наше. Что есть се, не вѣма».

И приведше священоиерѣи къ осуженному, молиша поновити его и причастие дати. И священникъ понови его и причастие дал, отиде от осуженнаго. Приставше и супостатнии его, сринуша его с мосту, и сродници же его, взявше мощи его, погребоша его, яко же и прочихъ осужениковъ.

В обитель же приѣха преподобныи, въспросиша его старци, бывшеи с нимъ, и видившеи обое: «Что убо бысть, господине отче, яко оного осуженна никимъ же молима избавилъ еси от горкия смерти прощениемъ своимъ, и велико почтение показа о немъ, и въ мнишескии образъ // повелѣ его пострижи и къ дружинѣ причести, сего же презрѣлъ еси, народу и сродникомъ его молящимся тебѣ о избавлении его. Ты же никако послуша моления ихъ. Скажи намъ, Бога ради, отче, нами молимъ».

Онъ же отврѣзъ священная<sup>22</sup> своя уста, глагола имъ, яко: «Вѣмъ и азъ. Вы убо внѣшни очима зряще, внѣшняя и судите, азъ же сердечными очима смотрѣхъ, яко

<sup>20</sup> *Испр.*; в ркп. новгородцем. <sup>21</sup> В ркп. надписано над строкой (почеркомъ писца). <sup>22</sup> *Испр.*; в ркп. священная (безъ титла).

он пръввы осуженныи, его же испросих у народа, человекъ въ мнозѣх грѣсех бывше, и осужен в правду. И яко осудиша его судья, прииде раскаяние в сердце его, и не бѣ помогающаго ему, мнозѣмъ супостатомъ сущим. Но не<sup>23</sup> прииде чяс его. Аз же видѣвъ, яко имать вѣру спастися, испросих его и устроих о немъ, яко Господеви годѣ. Другии же, иже по нем осуженныи человекъ, без правды осужен<sup>24</sup> бѣ по напраснству. И видѣх, яко мученическою смертию<sup>25</sup> умирает, и вѣнец ему от Христа предлежит. Не бѣ потребно моление мое о немъ, Христа бо имат помощника и избавителя. Вы же о семъ не соблажняйтесь». Братья же поклоншеся ему, взявше прощение, прославиша Бога, прославляющаго святыя своя и творящаго дивная и преславная, Ему же слава нынѣ, присно и въ вѣки вѣком.<sup>26</sup> //

**О Святогорьскомъ монастыри,  
зовомемъ Иверскои,  
в немъ же церкви Успение Пречистыя<sup>27</sup>**

Бѣ нѣкто купецъ въ Иверскомъ царствии богатъ велми, имѣяше сына едиnorodна млада еще. И разболѣся болѣзною смертною. И раздая нищимъ множество богатства, и церквамъ Божиимъ, а прочее остави сыну своему, злато и сребро, и все житие свое. И приказалъ сына своего сродникомъ своимъ блюсти, и останки свои вси. И яко преставися мужъ той, начаша приказники злохитрствомъ, единъ по единому, имати лутшии вещи от живота его, сыну еще в младомумии не могущу възбранити имъ. И рознесоша весь живот, злато и сребро, и съсуды всѣ, и запасы, и иконы. Бѣ же у него икона Пречистая велми изрядна, окована златомъ и<sup>28</sup> драгимъ жемчюгомъ, и с камениемъ. Отрокъ же нача плакати предъ иконою и глаголати: «О, владычице, всемилостивая царица, помилуй мою нищету, виждь насилowanie врагъ моихъ, яко звѣрие лютии разграбиша вся, яже ми остави отецъ мой наслѣдие имѣния своего. Кому быхъ оставленъ на соблюдение, и се от нихъ и погибохъ. // Конечнее же хотятъ от твоея честныя иконы зрѣния и поклонения разлучити мою нищету. Но, о владычице, сама соблюди свое достоиние и устрой упокоище честнѣи сеи твоеи иконѣ, тамо же и мою нищету преупокой, яко всемогущаго Бога мати».

7 361

И абие принесею на брегъ пристанища градцаго, и съ всякимъ благочестиемъ и многими слезами обливая, пущаетъ на воду, на море. И се абие подняся честная она икона от воды на воздухъ, яко бы мощно рукою досягнути, и поиде сама о себѣ быстрѣе орлова летания. Отроку же зрящу неизреченное оно чудо, и слезы безпрестани проливаху. И се абие невидима бысть от очию его. Возврати же ся отрокъ в домъ свой, уже не имѣя ни на что же надежи, все бо отнято бысть от него. И начатъ просити, по граду ходя, яко единъ от нищихъ. И не могый срама трѣпѣти, отиде от своего града Трапизонта, и, много походивъ по градомъ, устрѣмися къ Святѣи горѣ, помышляя во иноческии образъ облещися, уже бо в мѣру возраста исполнения Христова пришелъ.

<sup>23</sup> Испр, в ркп не у    <sup>24</sup> Испр, в ркп осужен    <sup>25</sup> Испр, в ркп смртию (без титла)    <sup>26</sup> Далее в ркп стоит крест (рукой писца)    <sup>27</sup> На поле помета ѿ (=25)    <sup>28</sup> Испр, в ркп из

Бѣ же бо отрок благочестив и благообразен, // и любя чистоту душевную и телесную, и безмѣрное смирение, и тихость, скитаяся лѣта многа в нищетѣ, яко в пещи палим от многих напасти и бѣд. Хождааше бо и не вѣды, камо грядет. л. 361 об.

Божественая же<sup>29</sup> она и пречестная икона пречистыя Богоматере, егда пусти ю отрок от себе на воду, прииде въ едино мѣсто Святыя горы, бѣ же на мѣстѣ том монастырь, и ста на брежѣ у пристанища монастырскаго, идѣ же братия воду черплют на всяку потребу. И яко бысть год, прииде повар на брегъ почерпѣсти воды, и се видит неизреченное чудо — икону, плавающу близ бервѣ, яко рукою мощи досягнути. От радости устремися взяти рукою икону, она же абие отскочи от руку его. Покуси же ся по трижды повар взяти ея и не возможе. И абие текохъ, скоро притече къ игумену, и повѣда ему, яко икона плаваеъ на брежѣ в монастырскомъ пристанищи: «И яз поксихся многажды взяти ея, и отбѣгаша от руку моя». Игумен же скоро вѣста и повели звонити в тяжкая, // и оболкса в священную одежу, и со всею братиею приде в срѣтение. л. 362  
И яко приидоша на брег съ свѣщами и с кандилы, зрят неизреченную ону и преизящную честную икону, к самой берви приближшуся. Игумен же радости духовныя наполнився, приближися, хотя взяти ея, и се устремився икона, вѣскочи от воды сама о себѣ на руцѣ игумену. Игумен же, радостию объят неизреченною, повелѣ покадити честными ароматы и пѣти молебная Пречистой, и, принесше в монастырь, поставиша в церкви Пречистыя честнаго ея Успения у царских врат, да видима будет всѣми вхождящими.

И по мнозѣ времени прииде отрок он въ Святую гору, и начат ходити по монастыремъ и бити челом, чтобы приняли его в монастырь и постригли въ мнишеский образ, но ни въ единъ монастырь не прияша его, яко ненавидима от всѣх, еще же и озлобляху его. Сие<sup>30</sup> же бысть промысломъ Божиим, Пречистая бо промышляше о рабѣ своемъ, яко иде же благоволи жилище себѣ, ту и рабу его подобаеъ быти.

Бѣ же<sup>31</sup> тот монастырь в то время убожайших прочих. И се прииде отрокъ въ он монастырь, идѣ же бѣ икона его, не вѣдушу ему, бѣ же велми обнищал, // и яко прииде в монастырь, и в тот год поющимъ братиамъ литургию, бѣ же время лѣтнее, вниде отрокъ в церковь, и по обычаю начат въ церкви<sup>32</sup> кланятися, взирая на иконы, и се зрит пречестныи и ангелом говѣиный образ пречистыя Богоматере, честную и многоцѣнную ону икону, яже бѣше нѣкогда в дому его. От несказанныя же радости стояша, не могы проглаголати ничто же мног час, ни поступити на ино мѣсто, игумену же и братьи дивлящимся стоянию его. Отрок же яко бысть в себѣ, паде пред честною иконою оною, и начат съ слезами гласомъ великим вопити и глаголати: «О, владычице моя, Пречистая, здѣ ли благоволи жилище себѣ въ пречестнѣи обители сеи и в честномъ храмѣ своемъ, яже создан естъ въ честь пресвятого имени твоего?». Обрати же ся къ игумену, и начат сказовати ему, яко: «Икона сиа отца моего естъ». Сказа же имя отца своего имярек игумену, и како пусти ю на море, и в кое время и лѣто, и коею притчею. Они же начаша на его бранити: «Ты ходишь в нищетнѣ // образѣ, а л. 363

<sup>29</sup> Далее в ркп. выскоблено несколько (4 или 5) букв. <sup>30</sup> Испр.; в ркп. Сеи. <sup>31</sup> Над строкой в ркп. написана буква ѿ (=??). <sup>32</sup> Далее в ркп. выскоблено четыре буквы.

сказываешься такова отца сынъ, да и икону сказываешь свою. Нѣси ты добръ человекъ. Мы того человека слышали, а иные от братья наша и знали. Он бѣ от великих велмож, того дѣля сказываешь себѣ отцемъ, нѣчто хочешь у нас икону сию украсти». И выбиша его из монастыря вон, ни кормив, ни поив.

Он же, яко бысть за монастырем, начат плакати неутѣшно и глаголати къ Пречистой, яко ту сущи ей: «Владычице, почто забыла еси мою нищету и мое окаянство, и презрѣла мя еси в бедѣ сей? Аз надѣяхся от тебе помощи себѣ и упокою, се нынѣ выгнан есмь от обители твоя, еще же и с поруганиемъ<sup>33</sup>». И иная многая глаголаше от великиа печали. И леже на земли, и начат спати. Бѣ же время полуднию, вар же солнечныи яко огнем паляше лице его, он же слаше.

Чюдотворная же она икона, никима несомая, выиде из церкви и пришед, ста над отроком на въздусѣ, и начат осиняти ему лице от солнца, не видущу отроку, токмо спаше без пакости от солнечнаго жжения. Братьямъ же обѣдающим в трапезѣ, и по обѣди в подобно время начаша клепати вечернюю, придоша въ церковь и не обрѣтоша иконы. И всѣ едино//мыслено рѣша, яко взялъ есть икону онъ нищии, бывыи здѣ. И поидоша того часа на взыскание отрока, и яко выидоша за монастырь, видят неизреченное чюдо: икону на въздуси, никим же держиму, отроку же спящу, осиняше лице от солнечнаго жжения. Они же стояще дивлящися бываемымъ, и розбудиша отрока спяща, и начаша бити ему челомъ, и съ благоговениемъ, чтобы шол в монастырь. И падше пред иконою с молениемъ, и взявше, принесоша въ церковь, и поставиша на обычномъ мѣсти. Отрока же начаша чѣствовать, и постригоша его въ чернеческий образъ, и потом бысть игумен тому монастырю. Оттоль начат монастырь распространитися, и всего добра в немъ прибывати. Имѣния и братья бысть до семисотъ, собращася в славу Божию и пречистыя его Богоматере<sup>34</sup>.

### Сие же о другомъ монастыри Святогорскомъ, еже есть Ватопедѣ<sup>35</sup>

Бысть в Римстемъ градѣ купец нѣкии велми богатъ, // и по обычаю своему въсхотѣ поѣхати за море. И срядив корабль со всяким товаром, и поѣха по морю съ женою своею и съ едиnorodнымъ сыномъ своимъ. И бысть за морем лѣто все до того же времени, и с великимъ прибыткомъ<sup>36</sup> поиде въ свою землю в корабли по морю, вѣтру им поносну сущю. И по прилучаю водѣ им недоставши, яже на потребу, и присташа у Святыя горы. Купец же онъ и съ женою своею, и с сыномъ своим, — бѣ бо сынъ его мал велми, учящеся ходити, яко и еще и языком нѣмутуя бѣ, — выидоша ис корабля на брег, и прочии корабници, сущии с ним, и взявше воду, яже на потребу, и начаша по острову оному ходити,<sup>37</sup> събирающе овощия. И яко бысть год поити им на корабль, и начаше людие собиратися на корабль, и собращася всѣ, отроча же оно хожаше<sup>38</sup> съ матерю

<sup>33</sup> В ркп на правом поле со знаком вставки почерком писца (?), но другими чернилами добавлено и бесчест[ием] <sup>34</sup> Далее в ркп стоит крест (рукой писца) <sup>35</sup> Далее в ркп стоит крест (рукой писца) На поле помета ѣз (=26) <sup>36</sup> Испр, в ркп брибыткомъ <sup>37</sup> В ркп над словами по острову помета рукой писца а (=1'), а над словом ходити — ѿ (=2) <sup>38</sup> В ркп после букв хожа выскоблена одна буква (ж?)

своею. И внезапно озрѣся мати его, и не вѣди младенца своего. И начяша искати всѣ корабници, и по три дни искаваше, не возмогоша найти его. И оставльше его, поидоста на корабль, недоумѣющесея, или звѣрь въсхитил будет, или в воду впадеся, или в ровъ вринуся. Вѣтру же им поносну сушу, родителем же // плачущимъ и рыдающимъ неутѣшно. И приидоша в дом свои, въ град Римьскїи, и безпрестани тужащим о своемъ чади, и никто же можаше утѣшити их. л. 364 об.

И яко минуло лѣто, начат же на купца того съвѣтовати мужу своему и глаголати: «Не могу забыти чяда моего. Поѣдем, господине, и поищемъ его въ Святой горѣ, нѣкли Богъ помилуетъ нас и услышит наше рыдание слезное, и явит нам чадо наше в живых ли, или въ мертвыхъ есть». И поидоша въ Святую гору, и яко быша на мѣстѣ ономъ, идѣ же отрочя оста, и, мало походивше, видят родитиліе его неизреченное чудо: и се абие отрочя течяше пред ними въ купину, мати же тече скоро за ним, зовущи его именемъ: «Чядо, азъ мати твоя, почто бѣжиши от мене?». Он же отзвася ис купины: «Нѣси ты мати моя. Мати моя здѣ есть, иже мя кормит». И поидоша в купину къ отрочяти, и видят въ купинѣ икону пречистыя Богоматере, и свѣщу, пред нею горящу. Родителіе же отрочяти л. 365 оного // начяша въпрашати его: «Како здѣ пребыть? Или кто питает тебе и грѣть?». Он же, възрѣвъ на икону<sup>39</sup> преблагословенныя владычица наша Богородица, глагола: «Сия мя кормит и грѣть, яко мати ми есть. И свѣща сия безпрестани горит пред нею<sup>40</sup> день и ночь неугасимо<sup>41</sup>. Тебе же не вѣмъ, кто еси, и нѣчто еси привидение».

И абие родителіе падше пред иконою, съ слезами глаголаста: «Что ти въздамы, владычице? Мы недостойнии, яже въздася намъ, яко съблюде чядо наше неврежденно от всякого прилога и навѣта, и дарова нам неначаянныи дар». И пѣвше молебная пред честною оною иконою, и поставиша церковь на том мѣсти, идѣ же обрѣтоша отрочя и икону Пречистыя в купинѣ, въ имя Пречистыя, честнаго ея Благовѣщенія, и устроиша манастирь велми честен. Он же благовѣрный муж и сам пострижеся в том манастири, и имѣние свое вдасть в манастирь онъ.

И есть и нынѣ манастирь велми велик и честен, и стѣна камянна около его. Отрочя же ту и возрасте в манастири ономъ, и въ мнишескїи образ облечеся, и потом бысть игумен честен в том манастири, прият же порекло от искони и до нынѣ Ватопеди, сиречь в купинѣ отрочя. Свѣща же горит пред тою иконою л. 365 об. во дне // и в нощи и до сего дне от оного огня. Въсхотѣша же икону ту обложити златомъ, и не благоволи Пречистая. Сеи же манастирь поставлен бысть преже лавры великия.

Повѣда нам старецъ от Святыя горы, именемъ Герасим, дивну вещь

#### [О некоем старце]<sup>42</sup>

Старецъ нѣкии живяше в шумѣ и имѣяше ученика священноинока. И яко приспѣ время божественаго поста, старецъ же не можаше терпѣти алканиа со-

<sup>39</sup> Далее в ркп. зачеркнуто пречистыя Богоматере. <sup>40</sup> Далее в ркп. добавлено на поле, другими чернилами неугасим[o]. <sup>41</sup> В ркп. зачеркнуто. <sup>42</sup> На поле помета ѿ (=27).

борнаго поста. Священник же хотяше пѣти преже священную по Уставу мана-стырскому, старец же предлагаше немощь свою, глаголя: «Не могу, — рече, — чадо, терпѣти не ядыши до уставнаго времени. Поиди и пои, какъ три чясы дневные минут».

Священноиннок же бояшеся Устав преступит, не хотяше же и старца послушан-ся, ни оскорбити, зря его старостью преклонена, и вшед въ церковь, начат пред Спасовымъ образом глаголати: «Господи, владыко, пресвятыи Иусе Христе, что сотворю? Преступити Устав<sup>43</sup> боюся — буду яко законопреступник. Бою же ся и святого своего<sup>44</sup> старца // послушанся». И бысть ему глас от образа Владычния: «Не послушанся старца. Сътвори по воли его, яко же ти велит». Он же радостен быв, яко сподобися Владычния гласа слышати, начат пѣти, яко же старецъ веляше.

Тои же старец Герасим повѣда

#### [О старце Павле]<sup>45</sup>

Старец нѣкии именемъ Павелъ прииде въ Святую гору от Царяграда, не имѣяше же брады, и не приаша его ни в един манастирь, яко не имѣяше брады. Бѣяше бо Устав сицевъ въ всѣх манастирех Святыя горы — не примати голоуса, ни постригати. Аще ли примуть нѣцыи, тот будет под клятвою, и приимшии, и принятыи. Аще ли лучится умрети голоусу мниху, то по погребении не истлѣют, яко же и прочих умершихъ, мощи, еще же и смрад от нихъ.

Сеи же старец Павелъ испроси себѣ мѣсто особно подале от манастиря от Сиропотамиа, и от прочих манастирей, и начать жити жестоцѣ велми в шумѣ. Постъ же его и всеношная бдѣния кто исповѣсть. Придоша же к нему и прочая братиа жити с ним. На всяк день и час поминаше смерть и глаголаше братьи, живущим с нимъ: «Бога ради Господа, не погребите мощей моих по умертвию моем в сеи Святѣи горѣ, да не буду преступникъ заповѣди. // И под клятвою святых отецъ, повезите мя на море и верзите, — рече, — мощи моя въ глубину морскую».

Имѣяше же тот Павел два брата родные, в Царствующем градѣ живуща. По мнозѣх же лѣтехъ преставися Павел о надежи въскресения, и абие братья, вземше мощи его и, по повелѣнию его, повезоша на море в сандалии, и хотяше въврещи в море. И бысть имъ плующим по морю, и яко отплыша от берега поприц пять или вяще, и хотяше въврещи в море, и абие поиде судно особѣ, никим же направляемо. Онѣм же покушающимся взнати и стати, и не могоста, идяше бо сандалец, направляемъ Божиимъ промыслом къ Царствующему<sup>46</sup> граду. И яко приспѣша близ града, и направися кораблец къ пристанищу градскому, и увидѣша два человека, яко прииде кораблец къ берегу, и помыслиста в себѣ, яко купци суть иныя земли, и имут нѣкии товар у себе: «Идем, да купим у

<sup>43</sup> Далее в ркп. зачеркнуто преступити. <sup>44</sup> Слово своего в ркп. написано над строкой рукой писца. <sup>45</sup> На поле помета кѣ (=28). <sup>46</sup> Испр.; в ркп. Цртвующему (без титла).

них преже иных». И приидоша к кораблецу, и видят святыя мощи святого Павла. // И восприсиша: «Чии суть мощи сиа?». Они же сказаша им: «Имярек, Павловы суть», и вся по ряду житие его, и яко отечество его сего града бяше. л. 367

Обрѣтошася они два мужа, иже приидоша въ стрѣтение, братиа Павлова. И скоро шедше, повѣдаша патриарху. Патриархъ же погребѣсти его честно в монастырь съ отци. По погребении же его<sup>47</sup> быша многа исцѣления от честныхъ мощей Павловыхъ<sup>48</sup> болящим в славу святыя Троица, и прославиша Бога, творящаго дивная и преславная святыми своими.

Потом же въ Святѣи горѣ, иде же жил Павель, постави монастырь честенъ Серпский деспот Юрьи, и собрашася брати до пятисотъ, и церковь постави святого великого мученика Христова Георгия, и нынѣ зовомъ есть Павлов монастырь.

**Вспоминание отчясти Святыя горы Афонския,  
како наречена бысть Святая гора,  
и коихъ ради дѣль тако прозвася**

По иже страшнаго въскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, бяху вси апостоли на единомъ мѣсти сѣдѣюще в горници святого Семиона, с Мариею, с матерію Исусовою, и поставиша жребиа между собою, и кьиждо ихъ мѣсту и имя нарече, // которыи апостоль гдѣ проповѣдаетъ слово Божие. И по глаголу воскресшаго из мертвыхъ тридневно Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, глаголюща: «Шедше в весь мир, проповѣдите благовѣствующе всюду» и прочая, просивши же жребиа и милости владыкы нашего Иисуса Христа, яко да не будетъ и тая бесчясти, и молитву сътвориши къ изнежь рожжему сыну и Богу, и довольно помолшуся, метну и тая жребии. Испаде и въ жребии земля Иверская, ити ей тамо. И та с радостию приемшу, нудящи же ся ей поити, предста ей архангель Гаврил и рече: «Не раздѣляйся, дево, от Июдѣискія земли. Сия ти заповѣдуетъ иже с тебе рождесея. Земля, иже тебѣ в жребии падши, на послѣдокъ временъ в твой образъ просвѣтится, и ты не будеши безъ потружениа». л. 367 об.

Лазарь же четверодневный бѣжа въ остров Кипрьскій страха ради Июдеиска, тамо рукоположися пастырь от Варнавы апостола. Тщашесе многожды Лазарь приити видѣти матеръ владыкы Христа своего, и не смѣяше ити...<sup>49</sup>

<sup>47</sup> В ркп. зачеркнуто. <sup>48</sup> Испр.; в ркп. Павловловыхъ. <sup>49</sup> Далее в ркп. начинается другая тетрадь с другимъ текстом.

---

М. А. САЛМИНА

### К вопросу о датировке так называемого Новгородско-Софийского свода\*

Одним из вопросов, затрагивавшихся Дмитрием Сергеевичем Лихачевым в его работе «Русские летописи и их культурно-историческое значение», был вопрос о так называемом Новгородско-Софийском своде, который, как считал Д. С., «имел первостепенное значение в русском летописании».<sup>1</sup>

Исследователями летописания этот свод обычно датируется началом XV в. или первой его половиной и считается составленным либо в Новгороде, либо в Смоленске, либо в Москве. Я хотела бы предложить свое видение проблемы, связанной с датировкой этого свода. Речь пойдет о пересмотре традиционной точки зрения. Но прежде напомним суть вопроса.

Существование Новгородско-Софийского свода было установлено А. А. Шахматовым.<sup>2</sup> В общих чертах об этом своде мы можем судить по восходящим к нему летописям — Софийской I (далее — СИ), Новгородской IV, сходной с ней Новгородско-Карамзинской летописью (далее — НК), а также Новгородской I младшего извода. А. А. Шахматов датировал этот свод 1448 г. на основании существующей в СИ и НIVЛ (добавлю, теперь и в НК) записи под 1380 г. перед рассказом о битве на Дону, представляющей собой выкладку лет по поводу совпадения Пасхи и Благовещенья. Вот как она читается в НК:<sup>3</sup> «И тогда Благовѣщение бысть в Великъ день, а перво сего было за 80 лѣт и за 4, а потом будет за 80 без лѣта, а потом за 11 лѣтъ». Совпадение Благовещенья и Пасхи было в 1380 г., а до 1380 г. действительно было «за 80 и за 4 лета», т. е. в 1296 г., а затем действительно — через 79 лет — в 1459 г. А вот фраза «через 11 лет», т. е. как бы в 1470 г., не находила применения, так как следующее совпадение Пасхи и Благовещенья должно было произойти только в 1543 г.

А. А. Шахматов вышел из этого положения предположением, что эта последняя приписка «а потом за 11 лет» относится к совпадению в 1459 г. и что та-

---

\* Печатается в порядке обсуждения — *Ред*

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., Л., 1947. С. 316. См. также с. 312—317, 446—450.

<sup>2</sup> Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М., Л., 1938. С. 151 и след.

<sup>3</sup> Новгородская Карамзинская летопись // ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 139.

ким образом эта приписка сделана в 1448 г. (от 1459 г. он отнимал 11 лет). Эта запись, по мнению А. А. Шахматова, должна была читаться и в самом своде, поэтому и самый свод он датировал 1448 г. Правда, в последних своих работах он называл его уже просто Новгородско-Софийским сводом 30-х гг. XV в.<sup>4</sup>

Найти объяснение словам «а потом за 11 лет» пробовал польский ученый А. В. Поппэ. В своем письме Я. С. Лурье (в 70-х гг.) он предположил, что перед этими словами еще раз могла повторяться фраза о 84-летнем промежутке времени (в несколько измененном виде): «а потом *будет* за 80 лет и за 4 лета». Но искусственно вводя в текст записи дополнительный текст, он тем самым еще более осложнил его прочтение.<sup>5</sup>

В рамках изучаемого вопроса позволю себе обратиться к собственным исследованиям 30-летней давности. В 60—70-х гг. мне пришлось заняться изучением трех повестей, старшие списки которых заключали в себе НВЛ и СЛ. Это так называемая Летописная повесть о Куликовской битве,<sup>6</sup> Повесть о Тохтамыше<sup>7</sup> и «Слово о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьского».<sup>8</sup> Существование «свода 1448 г.», поддерживавшегося Я. С. Лурье,<sup>9</sup> оказалось для меня очень кстати, так как все мои разыскания, касающиеся этих повестей, накладывались, в общественно-политическом понимании, как мне казалось, именно на это время, на 40-е гг. XV в. И я без особых размышлений приняла этот «свод 1448 г.», хотя ход, предложенный А. А. Шахматовым в отношении последней приписки «а потом за 11 лет», казался мне с самого начала надуманным.

Смущало лишь одно — датировка даже этим временем, 40-ми гг., «Слова о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьского».<sup>10</sup> Целый ряд встречающихся

<sup>4</sup> См.: Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 448—449. Такое изменение датировки свода, как пишет Д. С. Лихачев, было вызвано частным письмом к А. А. Шахматову А. В. Маркова, предположившего, что слова «за 11 лет» читались после первой фразы, и тогда Пасха и Благовещенье совпали бы до 1296 г., а именно в 1285 г. (что в действительности было).

<sup>5</sup> Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 109—110. Г. М. Прохоров, объясняя неясные слова «а потом за 11 лет», предполагал, что на их месте первоначально читалась фраза «а потом за 80 и 4 лета», которая превратилась в дошедшее до нас чтение из-за описки писца (см.: Прохоров Г. М. Летописные подборки рукописи ГПБ, F.IV.603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 193, примеч. 104).

<sup>6</sup> Салмина М. А. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 344—384.

<sup>7</sup> Салмина М. А. Повесть о нашествии Тохтамыша // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 134—151.

<sup>8</sup> Салмина М. А. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 81—104.

<sup>9</sup> Лурье Я. С. 1) К проблеме свода 1448 г. // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 142—146; 2) Общерусский свод — протограф Софийской I и Новгородской IV летописей // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 139; 3) Общерусские летописи... С. 120; 4) Еще раз о своде 1448 г. и Новгородской Карамзинской летописи // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 199; 5) Из наблюдений над летописанием первой половины XV в. // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 287—304; 6) Летописи первой половины XV в. как литературные и исторические памятники // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 56—57.

<sup>10</sup> Напомню, что В. П. Адрианова-Перетц датировала «Слово о житии» годами не ранее первой четверти XV в., но высказывала предположение, что памятник мог быть написан и в более позднее время (Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия

в «Слове» чтений наводил на мысль, что этот памятник создан значительно позже.<sup>11</sup> Так, князь Дмитрий в «Слове» называется князем «всёя Руси», хотя слова «всёя Руси» в великокняжеском титуле стали употребляться не ранее 1485 г.<sup>12</sup> В произведении Дмитрия «похваляет вся Русская земля», он именуется «господином всей земли Руской», хотя даже в середине XV в. «вся земля Руская» под властью великого князя московского еще не находилась: ни Новгород, ни Тверь, ни Рязань, ни Псков еще не были подвластны московскому князю. Особенно же странным выглядело то, что Дмитрий в памятнике неоднократно именуется царем: «Слово о житии... Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», «великий царь Дмитрий Руския земля»; он «царский санъ дръжаша». «Господине, Русский царю» — обращаются к Дмитрию «князи рустие и велможи его»; «царю мой милый», «остала есмь царя» — восклицает в отчаянии княгиня; автор собирается рассказать «о житии сего нашего царя Дмитрия», «глаголати о семъ велицемъ цари», он размышляет, с кем ему сравнить «сего князя, рускаго царя». Представляется, что называть московского князя Дмитрия царем задолго до того, как титул «царь» стал употребляться официально, просто невозможно. Это можно было сделать уже после того, как титул «царь» стал применяться на практике. В своих «Записках о московитских делах» С. Герберштейн писал, что «имя царское», кроме титула «господин всей Руссии», впервые «присвоает себе» Василий III. Имя царя Василий III употреблял в сношениях с римским императором, папой, королем Швеции и Дании, магистром Пруссии и Ливонии и с государем турок.<sup>13</sup> Это сведение было подтверждено и Р. Гейденштейном в «Записках о Московской войне»: Василий III «первый захотел называться царем <...> и хвастался, что Максимилиан Первый уже величал его этим титулом».<sup>14</sup>

Все сказанное свидетельствовало о том, что «Слово о житии», скорее всего, памятник XVI в. И подтверждением этому, как представляется, послужило сочинение «Вкратце похвала самодержцу Василию», находящееся в Степенной книге в 16-й степени, посвященной Василию III. В этой «Похвале» Василий III охарактеризован теми же самыми словами, которыми наделен в «Слове о житии» князь Дмитрий Иванович: «...на престолъ убо царьскомъ седяй и землю Русьскую управляя, а сердце свое яко пещеру имѣяше, царскую багряницу и вѣнецъ ношаше, въ ризы же чернеческия всегда желаше облещися...».<sup>15</sup> Но самое

Ивановича, царя Русьскаго // ТОДРЛ М., Л., 1947 Т. 5 С. 91—92) 50-ми гг. XV в. предположительно датировал «Слово о житии» Я. Пеленский (Pelenski J. The Origins of the Official Muscovite Claims to the Kievan Inheritance // Harvard Ukrainian Studies, 1972 Vol. 1 N 1 S. 40—42)

<sup>11</sup> См. Салмина М. А. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», памятник XVI в. // Проблемы изучения культурного наследия М., 1985 С. 159—162

<sup>12</sup> См. АСЭИ М., 1952 Т. 1 № 516 С. 356

<sup>13</sup> Герберштейн С. Записки о московитских делах СПб., 1908 С. 23—24

<sup>14</sup> Гейденштейн Р. Записки о Московской войне (1578—1582) / Перевод с латинского СПб., 1889 С. 25

<sup>15</sup> Книга Степенная царского родословия Ч. 2 // ПСРЛ СПб., 1913 Т. 21, вторая половина С. 611 Ср. текст «Слова о житии» в Новгородской Карамзинской летописи Дмитрий «Землю Русьскую управляше, на престолъ сѣдяше, яко пещеру в сердце дръжаше, царскую багряницу и вѣнецъ

любопытное заключалось в следующей фразе автора «Похвалы»: князь Василий, говорилось в ней, «подражал» «богомудрому *своему* (курсив наш. — М С.) житию святого и праведнаго своего прародителя достохвальнаго великаго князя Дмитрия Ивановича Доньскаго». <sup>16</sup> Т. е. оказалось, что житие Дмитрия Ивановича является совсем не его житием, а было задумано его автором как «великаго князя и царя Василия Ивановича» житие, написанное, конечно, уже после его смерти. <sup>17</sup> Замечу, что слово «своему» в «Похвале», приведенной только что по изданию ПСРЛ, случайным не является. Это слово содержится в «Похвале» и

ношаше, а в чернечьскыя ризы по вся дни облещися желаше» (Новгородская Карамзинская летопись С 153) Но «Слово о житии» и «Вкратце похвала самодержцу Василию» перекликаются не только в этой фразе В обоих памятниках усматривается и связь фактическая И князь Дмитрий, и князь Василий представлены в памятниках мудрыми правителями, стоящими на страже своей земли, прославившимися далеко за ее пределами Оба князя «изнемогаема от болезни» И в том и в другом памятнике перед смертью и Дмитрий, и Василий благословляют своих сыновей на управление «княжением» или «царством», прощаются с княгинями, приближенными Отличие состоит как будто в том, что Василий III перед смертью постригается «в иноческий образ» Но это только кажущееся различие Иноком фактически представлен и князь Дмитрий в «Слове» Это следует и из только что приведенной характеристики, и из других описаний его облика в «Слове» «Он < > от юны бо версты Бога възлюбил и духовных прилежа дѣлех < > духовныя книги въ сердци своемъ имаше < > очима зряше часто к земли < > душу же и умъ простираше к небеси < > тѣло чисто съблюде, грѣху не причастно < > ангелскы живяше постомъ и молитвою по вся ноци стояше, сна же токмо мало примаше, и паки < > в бернѣм телеси бесплотныхъ житие съврѣшаше < > божественныя дни поста въ чистотѣ храняше, а по вся неделя от святыхъ таинъ приимаше Преочистованну душу пред Богомъ хотяше поставити, поистинѣ явися земный ангель, небесный человекъ» (Там же) Уже принявшим иноческий образ мы видим его в гробу, не в одежде, подобной одежде княгини, а в простых и бедных ризах, с «худым платом на голове» О желании автора «Слова» представить князя Дмитрия великосхимником свидетельствует и его реплика в панегирической части жития, в пространной некрологической похвале великому князю, когда он восклицает «Ангела ли ты нареку? Но в плоти суща ангелскы пожилъ еси» (Там же С 157) И «Слово о житии», и «Похвала» Василию фактически совпадают в изображении «великих князей»

<sup>16</sup> Книга Степенная царского родословия Ч 2 С 611 Замечу, что мои оппоненты этой фразе значения не придали Г М Прохоров писал « не веруя < > в иносказательность „Слова о житии и о преставлении великаго князя “ — я думаю, что наиболее вероятное время его написания < > конец XIV—начало XV в » Автором «Слова» Г М Прохоров склонен считать, вслед за А В Соловьевым (Соловьев А В Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго» // ТОДРЛ М, Л, 1961 Т 17 С 85—106), Епифания Премудраго (см Прохоров Г М Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв Л, 1987 С 119) А Г Бобров присоединился к мнению Г М Прохорова (Бобров А Г 1) Летописный свод митрополита Фотия (Проблема реконструкции текста) // ТОДРЛ СПб, 2001 Т 52 С 133, 136—137, 2) Новгородские летописи XV века СПб, 2001 С 154, 159—160)

<sup>17</sup> О возможности использования подставного имени князя Дмитрия Ивановича находим в «Писании» Софония Рязанца, или «Задонщине», памятнике XVI в (так! См с 176 настоящей статьи), сохранившемся в сборнике РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 9/1086 Софоний славит бояна (певца), «в городѣ в Киевѣ» и говорит, что тот боян « певше славу русскимъ княземъ , восхваляя ихъ пѣсми и гуслеными буйными словесы на рускаго господина князя Дмитрия Ивановича и брата его князя Володимира Ондръевича (курсив наш — М С), занеже ихъ было мужество и желание заземлю Русьскую и за вѣру христьянскую» (л 123 об —124), т. е. певец, желая прославить го или иное имя русского князя, использовал для этого имя великаго князя Дмитрия Ивановича (и брата его Владимира Андреевича)

в наиболее древнем и исправном списке Степенной книги конца XVI в. в рукописи РГБ, собр. Пискарева, № 177 (л. 1018 об.),<sup>18</sup> и в списке Степенной книги XVII в., в рукописи ГИМ, собр. Черткова, л. 238,<sup>19</sup> и в списках Степенной книги XVII—XVIII вв.: РНБ: НСРК, F.382 (л. 647), F.IV.207 (л. 651 об.); F.IV.117 (л. 703 об.), ОЛДП, F.53 (л. 804 об.), Соф. 1378 (л. 675 об.); БАН: 16.12.1 (л. 658 об.), Арханг. С. 131 (л. 593—593 об.); СПбИИ РАН: собр. Археогр. ком., № 238 (ф. 11, л. 751 об.), собр. Воронцова, (ф. 36, оп. 1, № 648, л. 589 об.).<sup>20</sup>

Таким образом, благодаря Степенной книге, как представляется, был найден ключ к пониманию этого памятника.

Итак, «Слово о житии» оказалось иносказанием, и для XVI в. это далеко не единственный случай. Как раз в XVI в., а затем в XVII, появился целый ряд памятников, авторы которых обращались к приему иносказания. Напомню, что именно иносказание («инословие» — ἰνoσλoγiα) выдвигалось Георгием Хировоском в его трактате о поэтических образах на первое место.<sup>21</sup> Часто произведения, обычно читаемые нами, как говорится, «в лоб», оказываются затаенными, и разгадать эту тайнопись большая удача. Кроме «Слова о житии» в XVI в. затаенный текст, как считаю я, содержит «Задонщина» Кирилло-Белозерского списка начала XVI в., в котором ключом к разгадке явилась греческая буква «каппа». Битва, отраженная в этом списке «Задонщины», — это не битва 1380 г., а битва с немцами 1501—1502 гг., окончившаяся поражением русских.<sup>22</sup> Иносказанием, как теперь оказалось, является и «Сказание о Мамаевом побоище».<sup>23</sup>

<sup>18</sup> В ПСРЛ эта рукопись имеет № 612, она положена в основу издания и обозначена буквой М (см Книга Степенная царского родословия Ч 1 // ПСРЛ СПб, 1908 Т 21, первая половина С IV)

<sup>19</sup> В ПСРЛ рукопись имеет № 250, в издании она обозначена буквой И (Там же С IV—V)

<sup>20</sup> Все приведенные здесь списки Степенной книги из собраний РНБ и БАН любезно указаны мне А В Сириновым, которого я сердечно благодарю

<sup>21</sup> См Георгия Хировоска о образѣхъ // Изборникъ Святослава 1073 года Факсимильное издание М, 1983 Л 237 об

<sup>22</sup> Салмина М А «На рицѣ на Чечѣ» в «Задонщине» // ТОДРЛ Л, 1981 Т 36 С 231—233 Позволю себе напомнить суть статьи Принято считать, что Кирилло-Белозерский список «Задонщины» (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 9/1086) дефектен, что у него отсутствует окончание По нашему мнению, это цельное произведение с печальным концом Читающееся в нем странное выражение — «на рицѣ на Чечѣ» (реке, на которой стоят вражеские силы — «погании татарове») удалось расшифровать, обратившись к «цифирной», «обратной» и «фигурной» тайнописи — тайнописным приемам, описанным М Н Сперанским в его труде «Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма» (Энциклопедия славянской филологии Л, 1929 Вып 4.) Это выражение было прочтено нами «на Серице» Серица — река в Псковской земле Битва на Серице русских полков с немецкими полками, с войсками Ливонского ордена в конце августа 1501 г и происшедшая через несколько дней, в сентябре (1502 г), в среду, «в ношъ въ 8 день на Рожество святой Богородицы» битва, когда немцы взяли и сожгли в псковской земле город Остров, закончились печально — поражением русских (см Псковские летописи М, Л, 1941 Вып 1 С 85—86) Битва, описываемая в Кирилло-Белозерском списке «Задонщины», во многом переключается с летописной она происходит также «сентября 8 в среду на Рожество пресвятыя Богородица», упоминаются в ней «шеломы нѣмецкие», а произведение заканчивается описанием скорби московских жен по погибшим в проигранной битве воинам

<sup>23</sup> См Романов В А Об одном фрагменте «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ СПб, 2001 Т 52 С 596—599, Салмина М А К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ Т 56 (в печати)

Прием иносказания в XVI в. представлен также в сочинениях Ивана Пересветова, в его трактате о взятии Царьграда Магмет Салтаном.<sup>24</sup> В XVII в. потаенной оказалась одна из повестей о начале Москвы — сказочная повесть о пустынноике Букале, которая, как удалось выяснить, на самом деле отразила реальные исторические события, имевшие место в XVII в., — борьбу между патриархом Никоном и Крутицким митрополитом.<sup>25</sup>

В свете всего вышесказанного встал вопрос: если «Слово о житии» признать произведением XVI в., то как быть тогда с датировкой НИВЛ и СИ (считающимися летописями XV в.), включающих в себя «Слово о житии»,<sup>26</sup> и соответственно с их источником — Новгородско-Софийским сводом? Напомню о существующих на данный момент взглядах некоторых исследователей летописания по поводу его датировки. Я. С. Лурье, на протяжении многих лет поддерживавший гипотезу А. А. Шахматова о существовании «свода 1448 г.», в последних своих работах отказался от такой его датировки и посчитал этот свод, отразившийся, по его мнению, в СИ, НИЛ, НИВЛ и сходной с ней НК, составленным до 1437 г.<sup>27</sup> (в другой своей работе — между 1425 и 1446 г.).<sup>28</sup> М. А. Шибаев склонен относить общий протограф этих летописей к 1418 г.<sup>29</sup> А. Г. Бобров, датируя свод 1418—1419 гг., связывает его, вслед за А. А. Шахматовым, с деятельностью митрополита Фотия и считает его созданным в Москве.<sup>30</sup> Г. М. Прохоров вообще отверг гипотезу о существовании Новгородско-Софийского свода.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> См. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его сочинения // Сочинения И. Пересветова М., Л., 1956 С. 16—17. В статье «Иван Пересветов и его литературная современность» Д. С. Лихачев отмечал «широкое развитие в публицистике XVI века приобретает аллегория < > Аллегория встречается в Повести о Псковском взятии, читающейся в Псковской первой летописи под 1510 г. В форме аллегории написана „Повесть некоего боголюбивого мужа“» (Там же С. 51).

<sup>25</sup> Салмина М. А. «Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епископии» как литературный памятник // Повести о начале Москвы М., Л., 1964 С. 154—166.

<sup>26</sup> «Слово о житии» отсутствует в Строевском и Фроловском списках младшей редакции НИВЛ (РНБ, собр. Погодина, № 2035 и F IV 235) и Воронцовском списке СИ (БАН, 34 2 31).

<sup>27</sup> Лурье Я. С. Две истории Руси XV в. Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства СПб., 1994 С. 113. Этот свод, считает Я. С. Лурье, был общерусским, митрополичьим, созданным в Новгороде «в тот период, когда центр митрополии находился вне Москвы, вероятнее всего — при Герасиме Смоленском (1433—1435)» Епископ Герасим Смоленский в 1433 г. был наречен в Царьграде митрополитом «на Русскую землю» (Там же С. 113—114).

<sup>28</sup> Лурье Я. С. К изучению летописной традиции об Александре Невском // ТОДРЛ СПб., 1996 Т. 50 С. 392. 1425 г. датирует Новгородско-Софийский свод А. И. Плигузов (Живая вода Непрядвы М., 1988 С. 620).

<sup>29</sup> Шибаев М. А. Софийская I летопись младшей редакции Автореф. дисс. канд. ист. наук СПб., 2000 С. 14.

<sup>30</sup> Бобров А. Г. 1) Из истории летописания первой половины XV в. // ТОДРЛ СПб., 1993 Т. 46 С. 19, 2) Летописный свод митрополита Фотия С. 136—137, 3) Новгородские летописи XV века С. 158—160. Б. М. Клосс датирует свод 1419 г. (Клосс Б. М. Житие Сергия Радонежского // Избранные труды М., 1998 Т. 1 С. 116—119).

<sup>31</sup> Прохоров Г. М. 1) Летописные подборки рукописи ГПБ, F IV 603 и проблема сводного общерусского летописания С. 187—193, 197, 2) Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов (подборки Карамзинской рукописи, Софийская I, Новгородская IV и Новгородская V летописи) // ТОДРЛ СПб., 1999 Т. 51 С. 138.

Таким образом в вопросе датировки Новгородско-Софийского свода в настоящее время все его исследователи склоняются к появлению его в начале или первой половине XV в.

Как выглядел этот Новгородско-Софийский свод? Новгородско-Софийский свод, как писал еще А. А. Шахматов, и это подтверждают все современные его исследователи, носил общерусский характер. Он «содержал известия не одной какой-либо области, а всех или почти всех областей Русской земли». <sup>32</sup> В нем помимо новгородских находились «статьи и известия московского, тверского, нижегородского, ростовского, смоленского происхождения». <sup>33</sup> Этот свод, писал Я. С. Лурье, «был общерусским сводом не только по составу, но и по своему характеру и тенденциям: из всех русских летописей этот свод обнаруживал <...> меньше всего пристрастия к какому-либо отдельному княжеству или земле. Этим объясняется парадоксальное объединение» в своде «московской, тверской и суздальской точек зрения, этим же объясняется и щедрое влияние новгородского летописания». <sup>34</sup> «Широкий кругозор неизвестного сводчика, — писал Я. С., — сказался и в другом: он решительно заговорил о необходимости объединения всех сил для борьбы с „погаными“ и впервые поставил этот вопрос не с узко московской (или тверской), а с общерусской точки зрения...». <sup>35</sup> Для этого свода была характерна еще одна тема — осуждение «братоненавидения», борьбы между братьями-князьями, облегчавшей успехи «поганных». <sup>36</sup>

Возникает вопрос — как такой свод с широким общерусским составом и такими тенденциями мог появиться в начале или первой половине XV в., когда северо-восточная Русь была охвачена феодальной войной (начиная с 1425 г.), когда ни о каком объединении русских земель еще и речи не шло, когда все земли были разрозненными и только к началу 80-х гг. можно было говорить о начале объединения с московским великим княжеством таких территорий Русской земли, как Новгородская республика, Тверское княжество, удел Верейский. Впереди же еще были Псков, Рязань, Смоленск. Собрать с обширнейшей территории летописный материал воедино составителю свода, как представляется, было под силу только тогда, когда объединение русских земель было бы уже совершившимся фактом. А это произошло лишь в 20-х гг. XVI в. с ликвидацией независимости Рязани (1526) и Пскова (1510), присоединением Смоленска (1514). Самый же свод включал в себя обширнейший материал: им впервые были введены в летописание важнейшие, созданные на основе кратких рассказов пространные повести и сказания: повесть о борьбе с татарами под 1380 г., повесть «о московском взятии от царя Тохтамыша», «Слово о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьского», повесть о битве новгородцев с суздальцами, повесть о битве в 1216 г. на Липице. Из псковских летописей была

<sup>32</sup> Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов... С. 154—155.

<sup>33</sup> Там же. С. 156.

<sup>34</sup> Лурье Я. С. Общерусские летописи... С. 120.

<sup>35</sup> Там же. С. 121.

<sup>36</sup> Там же.

заимствована повесть о князе Довмонте, из тверских — повесть о князе Михаиле Ярославиче. «Значительно расширены были на основе объединения разных источников также рассказы о нашествии Батыя, о житии Александра Невского и ряд других».<sup>37</sup>

Сводчику нужно было обладать какой-то невероятной властью и исключительными способностями, чтобы собрать у себя и летописный материал, и вне-летописные источники, в том числе юридического характера (Русская Правда и др.), из всех областей Русской земли, когда и общей государственности еще не существовало. Такую колоссальную работу проделать в первой половине XV в. было просто невозможно ни митрополиту Фотию (А. Г. Бобров), ни Герасиму Смоленскому (Я. С. Лурье). Такой свод, считаю я, не мог быть создан в XV в.

Переходя к обоснованию своей точки зрения на время сложения Новгородско-Софийского свода, я обратилась к той самой записи в СИ, НІVЛ и НК, о которой я упоминала выше, представляющей собой выкладку лет по поводу совпадения Пасхи и Благовещенья. При расшифровке указанных в записи лет исследователи отгалкивались от 1380 г., и последняя цифра «за 11 лет» должно-го объяснения не получила.

Не претендуя на беспорность в своих рассуждениях, попробую изложить свою точку зрения на существующую проблему. К этой проблеме я попробовала подойти иначе — читать эту запись, отгалкиваясь не от 1380 г., а от того момента, когда ее предположительно мог записывать писец. На какое время в XV—XVI вв. мог пасть этот расчет лет, чтобы «до» было бы 84 года, а «потом» 79 лет, а «потом» 11 лет? Если начать рассуждения с конца расчета — «через 11 лет», напомнив, что, согласно хронологическим таблицам Хавского,<sup>38</sup> совпадения Пасхи и Благовещенья после 1459 г. были в 1543, 1554, 1627, 1638, 1649 гг., то первые «через 11 лет» дают 1543—1554 гг. Следующие ближайшие годы «через 11 лет» были в 1627—1638 гг. и в 1638—1649 гг. Вряд ли писцом имелся в виду последний расчет, так как вычисление из 1638 г. 79 лет дало бы 1559 г. и тогда «до» в «84 года» не получилось бы, потому что до 1559 г. существовал еще промежуток совпадения Пасхи и Благовещенья в 1543—1554 гг. (в 11 лет).

Можно допустить, что писец имел в виду 1543—1554 гг., составляющие промежуток в 11 лет. Если из 1543 вычесть 79 лет, то это дало бы 1464 г., как бы год, в который производил эту запись писец, и тогда «84 года» пришлось бы на 1380 г. Но мы никакого продвижения вперед в этом вопросе не получили бы, так как в поле зрения не попадало бы «Слово о житии», да и опять-таки общерусский характер свода был бы необъясним.

Для того чтобы Пасха и Благовещение последовательно совпадали через 84, 79 и 11 лет, подходит, на наш взгляд, вариант, когда «через 11 лет» приходилось бы на 1627—1638 гг. Промежуток в «84 года» «до сего» падал бы на 1459—1543 гг. Оставался расчет в «79 лет». Вычисление 79 лет из 1627 г. дает цифру 1548. Где-то между 1543 и 1548 гг., возможно, и произошло окончательное со-

<sup>37</sup> Лурье Я. С. Две истории Руси... С. 109.

<sup>38</sup> Хавский П. Хронологические таблицы в трех книгах. М., 1848. Кн. 3. С. 26.

ставление Новгородско-Софийского свода, когда в него оказалось включенным и «Слово о житии».<sup>39</sup>

Что может мешать такой датировке Новгородско-Софийского свода? Ссылаются на филигранные записи, что есть, мол, списки НІВЛ и СІ, относящиеся по филиграммам к 70—80-м гг. XV в. Но, во-первых, датировка филиграней этих списков оказывается нередко очень приблизительной. Не случайно, что одни и те же списки в изданиях датируются по-разному.<sup>40</sup> Вызывает настороженность иногда и значительное «удревнение» списков в работах современных исследователей летописей, датирующих Новгородско-Софийский свод началом XV в. Так, Толстовская рукопись СІ (РНБ, F.IV.211) в издании летописи 1851 г. датируется концом XV или началом XVI в.<sup>41</sup> М. А. Шибаев этот список уже относит к 60—70-м гг. XV в.<sup>42</sup> И это «удревнение» порой остается никак не объясненным. Так, например, Фроловский список НІВЛ (РНБ, F.IV.235) в издании летописи 1848 г. датируется XV в., в издании 1915 г. определяется XV—XVI вв.<sup>43</sup> В статье А. Г. Боброва он датируется концом 70-х гг. XV в.,<sup>44</sup> хотя в «Предварительном списке славяно-русских рукописных книг XV в.», который приводится здесь же в статье, он датируется также концом XV—началом XVI в.<sup>45</sup> Или Толстовский список НІВЛ (РНБ, Q.IV.138) в издании летописи 1915 г.,<sup>46</sup> у К. Ф. Калайдовича и П. М. Строева,<sup>47</sup> в «Предварительном списке славяно-русских рукописных книг XV в.»<sup>48</sup> датируется концом XV—началом XVI в., у А. Г. Боброва его датировка обозначена только концом XV в.<sup>49</sup>

<sup>39</sup> Отметим следующее ряд летописей новгородской ориентации вообще не содержит в себе «Слова о житии» Это Летопись Авраамки 1495 г и близкие к ней тексты, содержащиеся в сборнике ГИМ, Синодальное собр., № 154, Толстовском I № 189 (РНБ, F.IV.156), Супрасльском списках, в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 280 (летопись Новгородская хронографическая) и близких к ней текстах — РНБ, собр. Погодина, № 1404а и 1402 В них отсутствует и обычная для НК, НІВЛ и СІ формулировка записи о совпадении Благовещения и Пасхи приписки «через 11 лет» в них еще нет. Возможно допустить, что названные летописи новгородской ориентации отражают какой-то более ранний этап в сложении Новгородско-Софийского свода

<sup>40</sup> См., например, Строевский список НІВЛ (РНБ, собр. Погодина, № 2035) в издании ПСРЛ (СПб., 1848 Т. 4 Новгородские и псковские летописи С V) датируется концом XV или началом XVI в., в издании ПСРЛ (Пг., 1915 Т. 4, ч. I Новгородская четвертая летопись Вып. I С II) — последней четвертью XV в., в «Предварительном списке славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (Для сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР)» (М., 1986 С. 308) — второй половиной XV в., в статье А. Г. Боброва «Редакции Новгородской четвертой летописи» (ТОДРЛ СПб., 1999 Т. 51 С. 108) — концом 70—80-х гг. XV в.

<sup>41</sup> См. ПСРЛ СПб., 1851 Т. 5 Псковские и Софийские летописи С. 77

<sup>42</sup> См. Шибаев М. А. Софийская I летопись младшей редакции С. 8—9

<sup>43</sup> ПСРЛ Т. 4 С. VI, ПСРЛ Т. 4, ч. I, вып. I С. III

<sup>44</sup> Бобров А. Г. Редакции Новгородской четвертой летописи С. 108

<sup>45</sup> Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в. С. 308—309 (№ 3418)

<sup>46</sup> ПСРЛ Т. 4, ч. I, вып. I С. VIII

<sup>47</sup> См. Калайдович К. Ф., Строев П. М. Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке графа Ф. А. Толстого М., 1825 Отд. II № 52 С. 238

<sup>48</sup> Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в. С. 253 (№ 2707)

<sup>49</sup> Бобров А. Г. Редакции Новгородской четвертой летописи С. 108

Заметим еще одно: списки НІVЛ и СІ, датируемые исследователями 60—80-ми гг. XV в., нередко относятся к младшим редакциям этих летописей (например, Фроловский, Строевский, Музейский первый, Толстовский НІVЛ, Бальзеровский, Толстовский, Музейский СІ). Найти объяснение этому можно, предположив следующее: когда в книжном центре одновременно шло изготовление многих списков, и, может быть, даже не одной летописи (а объем каждой летописи был значителен), использовалась *вся имеющаяся в наличии бумага*, и списки младших редакций летописей могли оказаться переписанными на бумаге с «более ранними» филигранями «Дефицитом» бумаги, возможно, объясняется и то, почему на бумаге с филигранями 70—80-х гг. XV в. оказался написан дефектный список старшей редакции — Новороссийский список НІVЛ.

Во-вторых, датировка по филиграням — это еще далеко не датировка самой рукописи. Филигрani — это не ранее, а позднее, теоретически — неограниченно.

В-третьих, и это главное, — летопись Новгородско-Карамзинская (НК<sub>1</sub> и НК<sub>2</sub>), а точнее НК<sub>2</sub>, — та самая рукопись, которая наряду с СІ считается отражающей Новгородско-Софийский свод,<sup>50</sup> только по филиграням, как недавно установлено, относится к первой трети XVI в.<sup>51</sup> Написана же она, естественно, позднее.<sup>52</sup>

Итак, наличие НК<sub>2</sub> с его филигранями первой трети XVI в. (на фоне весьма путаного вопроса с датировкой филиграней НІVЛ и СІ) снимает вопрос о невозможности датировать Новгородско-Софийский свод XVI в. Вместе с тем с перемещением свода в XVI в. решаются многие проблемы. Во-первых, «Слово о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго» остается на своем месте (в XVI в.); во-вторых, известная и комментируемая многими исследователями фраза из Летописной повести о Куликовской битве, повести, как следует из ее же текста, написанной в Литве, т. е. в Западной Руси,<sup>53</sup> фраза «а не яко при ны-

<sup>50</sup> Бобров А Г 1) Летописный свод митрополита Фотия С 137, 2) Новгородские летописи XV века С 160

<sup>51</sup> См Клосс Б М 1) Рассказ о Куликовской битве в Новгородской IV летописи // Памятники Куликовского цикла СПб, 1998 С 63, 2) Второе предисловие к изданию 2000 года // Новгородская четвертая летопись М, 2000 С XIV (ПСРЛ Т 4, ч 1), см также Бобров А Г Археографическое введение // Новгородская Карамзинская летопись СПб, 2002 С 18 (ПСРЛ Т 42) Я С Лурье датировал НК концом XV в (Лурье Я С Две истории Руси С 16), Г М Прохоров — второй половиной XV в (Прохоров Г М «Посторонние статьи» (в том числе Послание мудрого Феодана) в Погодинском № 27 Апостоле и «Слово о житии и о преставлении» Дмитрия Донского // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 49 С 63), А Г Бобров — концом XV—началом XVI в (Бобров А Г Летописный свод митрополита Фотия С 101)

<sup>52</sup> Вопрос о залежности бумаги в XV—XVII вв (западная залежность) в должной степени не изучен В Н Щепкин приводит данные Брике, который для больших форматов определял период залежности бумаги в 30 лет и более «В России залежность иностранной бумаги бывала несколько больше» (см Щепкин В Н Русская палеография М, 1967 С 202—204) Голландия до второй половины XVII в была главным складочным местом для французской бумаги (Там же С 199)

<sup>53</sup> См текст «Летописной повести» «А отсель, от страны Литовския, Ягайло князь Литовский, приде съ всею силою литовскою Мамаю помагати» Новгородская Карамзинская летопись С 143, см Памятники Куликовского цикла СПб, 1998 С 79

нешних временех Литва над нами издеваются и поругаются»,<sup>54</sup> непонятная для XV в., когда резко недружественных отношений у Московской Руси с Литвой в общем не было,<sup>55</sup> вписывается как раз в XVI в.<sup>56</sup> В-третьих, тема борьбы за независимость, «борьбы с погаными», немцами особо, также вписывается в XVI в. В начале XVI в. Ливонский орден переживал период своего подъема и опирался в борьбе против Руси на союз с Литвой, Польским государством и Швецией. Столкновения России со Швецией и особенно с Ливонией были неоднократны.<sup>57</sup> И наконец, в-четвертых, — тема борьбы между братьями-князьями для XVI в. тоже характерна. Известны обострения отношений Василия III с князьями Василием Стародубским, а затем с братьями Андреем и особенно Юрием, а позже Ивана IV с Владимиром Старицким<sup>58</sup>

Если признать, что Новгородско-Софийский свод существовал в середине XVI в., то, следовательно, НІВЛ, СІ — это летописи середины—второй половины XVI в. И тогда все общерусские летописи, восходящие к этому своду и датировавшиеся до сих пор второй половиной XV и XVI в., также созданы позже, во второй половине XVI в.

Списки НІВЛ, СІ и НК оканчиваются известиями 30—50-х гг. XV в. и несколько более поздними годами. Не противоречит ли это поздней датировке этих летописей? Приведем слова польского историка XVI в. Мацея Стрыйковского,<sup>59</sup> который в своей «Хронике» писал: «...дела живых людей и событий свежей памяти бывает небезопасно издавать», так как не знаешь, похвалят тебя за это или осудят, т. е. считал он, что от излагаемых событий до их обнаружения должен был пройти немалый отрезок времени.

Все исследователи сходятся на том, что Новгородско-Софийский свод носил общерусский характер, хотя и включал в себя значительный новгородский материал, и что этот свод был митрополичьим.<sup>60</sup> Датируя свод второй четвертью

<sup>54</sup> См об этом Кучкин В А Примечания [к рассказу о Куликовской битве в Новгородской IV летописи] // Памятники Куликовского цикла СПб, 1998 С 86—87 В А Кучкин слова «издеваются и поругаются» относит к неприязненным отношениям «между Новгородом и Литвой» в 30-х гг XV в

<sup>55</sup> Существовали лишь мелкие пограничные столкновения в конце XV в

<sup>56</sup> В обострении отношений Литвы и Московской Руси и начавшейся в 1500 г между ними войне, продолжавшейся с перерывами около трех десятилетий, чуть ли не первую роль играл религиозный вопрос В связи с постановлением Флорентийского собора об осуществлении церковной унии в Литве, особенно с приходом к власти Сигизмунда в начале XVI в., усилилось наступление на православие православное население Литвы принуждали к переходу в католичество

<sup>57</sup> См Очерки истории СССР Конец XV—начало XVII вв Л, 1957 С 82—85

<sup>58</sup> Там же С 62—65

<sup>59</sup> Strykowski M Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkich Rusi Warszawa, 1846 Т 2 С 436—437 Цит по Рогов А И Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника) М, 1966 С 244

<sup>60</sup> См, например Приселков М Д История русского летописания XI—XV вв / Подгот к печати В Г Вовной СПб, 1996 С 213 Лурье Я С 1) Общерусские летописи С 114, 121, 2) Две истории Руси С 109, 113—114 См также примеч 27 настоящей статьи Бобров А Г 1) Из истории летописания первой половины XV в С 11 19, 2) Летописный свод митрополита Фотия С 136—137, 3) Новгородские летописи XV века С 158—160

XV в., Я. С. Лурье связывал его с именем митрополита Герасима Смоленского, а А. Г. Бобров — с деятельностью митрополита Фотия. Если принять новую датировку Новгородско-Софийского свода, отнести его сложение к середине XVI в., то можно было бы предположить, что этот свод создавался при участии митрополита Макария — то ли в Москве, а он к этому времени уже был митрополитом московским и «всёя Руси» (с 1542 г.) и был известен своими симпатиями к Новгороду, то ли в Новгороде, в котором он во время своего архиепископства в нем уже проявлял свою книгописную и редакторскую деятельность.<sup>61</sup>

Однако мы более склонны считать, что этот свод сложился скорее в Западной Руси, в Литовской Руси. Ведь Летописная повесть о Куликовской битве свода, как я уже упоминала, была написана в Литве.<sup>62</sup> Отнюдь не промосковским выглядит и «Слово о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», т. е. царя Василия III, в котором за невероятными восхвалениями этой личности сквозит явная ирония. Сигизмунд Герберштейн, например, в своих «Записках» писал, что Василию III при жизни расточались уж слишком большие похвалы, хотя к этому достаточных оснований не было.<sup>63</sup> Где именно в Западной Руси мог составляться Новгородско-Софийский свод, трудно сказать, но во всяком случае в 1579 г. во время русско-ливонской войны солдатами короля Стефана Батория в Полоцке была найдена библиотека, которая, по словам автора записок об этой войне Рейнгольда Гейденштейна, «в глазах образованных людей» имела «почти не меньшую ценность, чем вся остальная добыча». В ней были обнаружены летописи.<sup>64</sup>

Таковы мои размышления о времени и месте сложения Новгородско-Софийского свода, основанные на представлении о том, что «Слово о житии Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», входившее в этот свод, является памятником иносказательной литературы, созданным в XVI в.

<sup>61</sup> См.: Дробленкова Н. Ф. Макарий // Словарь книжников. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 76—79.

<sup>62</sup> См. примеч. 53.

<sup>63</sup> Герберштейн С. Записки о московских делах. С. 20.

<sup>64</sup> Гейденштейн Р. Записки о Московской войне (1578—1582). С. 71. Может быть, косвенным подтверждением тому, что Новгородско-Софийский свод сложился не в Москве, могут служить наблюдения Ю. А. Лимонова, исследовавшего летописные источники «Записок» Гейденштейна. Никогда не бывавший в Москве и Московской Руси польский военный историк при дворе Стефана Батория Гейденштейн использовал две псковские летописи, которые, как писал он сам, «найжены были в числе других в полоцкой библиотеке и попали в наши руки» (Там же. С. 195). Третьим источником «была летопись, близкая к Новгородской IV. По терминологии Гейденштейна — «московская летопись». Думается, что автор «Записок» был уж не так далек от истины при определении ее вида. Надо учитывать, что его источник был общерусским летописным сводом конца XV—начала XVI в., в котором находился обширный комплекс известий о «всей Московии», а не только о северо-западе Руси» (см.: Лимонов Ю. А. Культурные связи России с европейскими странами в XV—XVII вв. Л., 1978. С. 199). Русскими летописными источниками «Записок о московских делах» С. Герберштейна, бывшего в 1517 и в 1526 гг. в Московии, Я. С. Лурье считал «летописи типа Ермолиной и близких к ней» (см. рец. на упомянутую книгу Ю. А. Лимонова: Охотникова В. И., Лурье Я. С. Русская историческая повесть и западная письменность XV—XVII вв. // ИЮЛЯ. 1981. Т. 40. № 1. С. 71).

---

---

В. Е. БАГНО

## За Аристотелевыми вратами

(древнерусская и кастильская версии  
краткой редакции «Тайная Тайных»)

«Тайная Тайных» — замечательный, согласно Д. С. Лихачеву, памятник древнерусской литературы<sup>1</sup> является в то же время в полном соответствии с заглавием одним из самых загадочных. Я не ставил перед собой задачи ответить на все вопросы, которые в связи с ним возникают, тем не менее надеюсь в какой-то мере дополнить представление о нем, сопоставив его с кастильской версией того же произведения, известной исследователям, но до сих пор не рассматривавшейся с ним в едином контексте.

Пространственно-временные координаты удивительной и редкой в истории мировой культуры эпохи, породившей памятник, древнерусская версия которого известна в рукописях как «Тайная Тайных», «Книга, нарицаемая тайны» или «Аристотель премудрый», — Пиренейский полуостров, в 711 г. захваченный арабами и в 1492 г. окончательно отвоеванный, на котором произошла встреча трех религий — христианства, мусульманства и иудаизма и на территории которого на протяжении нескольких веков осуществлялось соперничество, ученичество и взаимообогащение испано-арабской и испано-еврейской культур с культурой христианских королевств полуострова (Кастилии, Арагона, Португалии). Однако если еще в XI и XII вв. христианские королевства почти во всем уступали своим соседям, при этом внимательнейшим образом изучая их опыт и перенимая все лучшее в организации власти, управления, военного дела, то уже в XIII столетии они их почти во всех отношениях превосходили, как в фортификации и в изысканности придворного этикета, так и в веротерпимости. Для блестящей же андалузской культуры наступили не лучшие времена еще и потому, что одна за другой с севера Африки накатывали волны, выражаясь современным языком, исламского фундаментализма, спасаясь от которого в христианских королевствах находили прибежище арабские и еврейские ученые, поэты и врачи или даже просто торговцы или

---

<sup>1</sup> См. Лихачев Д. С. Эпоха решительного подъема общественного значения литературы // ПЛДР. Конец XV—первая половина XVI в. М., 1984. С. 12.

ремесленники. К происходившей в Испании встрече трех религий и трех цивилизаций за Пиренеями относились с интересом и настороженностью. Во французских университетах в это время можно было слышать, что тех, кого интересуют свободные искусства, ждет Париж, тех, кому по душе античное наследие, — Орлеан, тех, кого привлекает право, — Болонья, тех, кто тяготеет к медицине, — Салерно, а тем, кого волнует магия, нужно отправляться в Толедо.

Переводы, выполненные в Толедо в XII и XIII вв., составили в истории всей европейской средневековой культуры целую эпоху, разделив ее на два периода: до и после этих переводов. Благодаря этим переводам Запад получил классические труды по математике, астрономии, физике, медицине, философии, политике.<sup>2</sup> Все знаменитые греки перешли по этому «пиренейскому» мосту в Западную Европу, подчас добираясь впоследствии и до России: Аристотель, Эвклид, Птолемей, Гален, Гиппократ. Для европейской культуры огромное значение имели также переводы арабской, испано-арабской и испано-еврейской мысли: Аль-Фараби, Ибн Сины, Аверроэса, Маймонида.

Что касается Аристотеля, то по крайней мере не меньшее значение, чем оригинальные произведения древнегреческого мыслителя, имели сочинения его арабских последователей, пропагандистов и комментаторов, равно как и тексты, имеющие к Аристотелю косвенное отношение, хотя подчас и опирающиеся в какой-то мере на его идеи и использующие его имя в «коммерческих» целях.<sup>3</sup> Нередко при этом Аристотель оказывался «обогащенным» неоплатоническими и неопифагорейскими мотивами. Популярность интересующего нас произведения, в его как кастильской, так и древнерусской редакциях, не в последнюю очередь была связана также и с непререкаемым авторитетом и другого громкого имени — Александра Македонского, фигурирующего в тексте.

Одно из таких произведений, приписываемых Аристотелю и получивших необычайно широкое распространение во всей Европе, это арабский текст «*Sirr al-asrar*», представляющий собой письмо (или письма) наставлений Аристотеля Александру Македонскому, т. е. поучений мудрого учителя будущему правителю или принцу, один из самых популярных жанров мировой литературы. Эти нравоучения включают в себя советы политического, психологического или нравственного характера, а также самые разнообразные сведения, в том числе имеющие отношение к «тайному» знанию (физиогномика или магические свойства камней), что и послужило, с одной стороны, причиной настойчивых просьб Аристотеля оберегать знание, изложенное тайным языком, притчами, от ушей профанов («Но воистину знаменовахом тайны разверзением печатей, притчами, дабы не впала книга наша сия в руку недостойных, да внегда изве-

---

<sup>2</sup> При этом немаловажно, что за толедской школой перевода, не говоря о многих других ее неоспоримых достоинствах, преимуществах и заслугах, закрепилась слава «школы магии» (см. например Abellan J L *Historia del pensamiento español* Madrid, 1996 P 68)

<sup>3</sup> См., например Ramon Guerrero R *El Pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctica-moral hispana Del *Sirr al-Asrar* a la *Poridad de las Poridades* // Pensamiento medieval hispano Homenaje a Horacio Santiago-Otero* Madrid, 1998 T 2 P 1042—1044

дают то, что им Бог не судил ведати»<sup>4</sup>), а с другой — подозрениям в ереси и чернокнижии.

Если поверить тому, о чем идет речь в предисловии, а именно, что некий Иахуа ибн аль-Батрик был первым переводчиком этого текста, найденного им в храме Гермеса, то, воспользовавшись средневековой арабской исторической литературой, можно узнать о нем, что он жил в IX в. и был несторианцем, т. е. текст изначально, несмотря на свое «восточное» происхождение (перевод с греческого на сирийский, а затем с сирийского на арабский), либо написан христианином (если сам факт перевода — мистификация), либо пропущен сквозь призму мировосприятия христианина. Как бы то ни было, гетерогенная, межконфессиональная, пограничная природа памятника, в котором аристотелевский, неоплатонический и мусульманский элементы неразрывно связаны между собой, позволяла ему с легкостью вбирать в себя и примирять в себе новые вкрапления и напластования: эзотерические, иудейские, католические, православные.

По всей видимости, первоначальный текст был утрачен, однако он послужил основой для более пространной редакции, чрезвычайно популярной, судьба которой хорошо изучена, и краткой, более близкой к утраченному прототексту, значительно менее изученной.

Полная редакция «*Sirr al-asrar*», в многочисленных переводах с латинской версии, осуществленной в XIII в. Филиппом Трипольским под названием «*Secretum Secretorum*» на новоевропейские языки (английский, французский, итальянский, немецкий), стала одной из самых популярных книг средневековой Европы. Впрочем, еще ранее, в XII столетии, сокращенный перевод на латынь полной редакции был осуществлен в Испании одним из самых ярких представителей Толедской школы переводчиков, еврейским мыслителем Хуаном Испанским (Ибн Давудом), ближайшим сотрудником архидиакона Доминго Гундисальво, главного инициатора и координатора всей переводческой деятельности.

Значительно больший интерес для нас представляет краткая редакция, которая не имела столь широкого распространения в Европе, ограничиваясь вначале территорией Пиренейского полуострова. Кроме перевода на испанокастильский язык, оставившего глубокий след в культуре Испании, известны также каталонская, португальская и арагонская версии.<sup>5</sup> Вполне вероятно, в частности, что кастильская версия отразилась в напутствиях Дон Кихота Санчо Пансе, намеревающемуся стать губернатором. При этом первым по времени переводом был еврейский,<sup>6</sup> принадлежащий перу одного из самых авторитетных представителей испано-еврейской культуры Испании Иегуде аль-

<sup>4</sup> Тайная Тайных / Подгот. текста, перевод и коммент. Д. М. Буланина // ПЛДР. Конец XV— первая половина XVI в. М., 1984. С. 536.

<sup>5</sup> Bruce Jones F. Three iberian manuscripts of the Secret of the Secrets // Josep Maria Solà-Solà: Homage, homenaje, homenatge (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos). Barcelona, 1984. P. 297—308.

<sup>6</sup> Gaster M. The Hebrew Version of the Secretum Secretorum // Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1907, october. P. 879—912; 1908, january. P. 111—162; october. P. 1065—1084.

Харизи (1170—1230),<sup>7</sup> родившемуся, по всей вероятности, в Гранаде, а работавшему главным образом в Толедо и Каталонии. В полемике о наследии Маймонида, в ходе которой творения гениального испано-еврейского философа отправлялись доминиканцами на костер, он был одним из стойких его приверженцев, не соглашавшимся в том числе и со своими сородичами, кабаллистами Жероны. Он переводил с арабского на еврейский и самого Маймонида, начиная с самой знаменитой его книги «Путеводитель блуждающих», в которой совершена попытка примирить аристотелизм с еврейской религиозной традицией. Однако перевод «Логики» Маймонида, известной в русской культуре как «Логика» жидовствующих, которая в свою очередь представляет собой текст, написанный Маймонидом в возрасте 19 лет и основанный на идеях аль-Фараби, осуществлен не им, а Мосе ибн Тиблоном.

Именно еврейский перевод «Тайная Тайных», выполненный аль-Харизи, сопровождался небольшим алхимическим трактатом и подробной главой, посвященной магическим свойствам камней, которые, кстати говоря, впоследствии, при изданиях латинского перевода Филиппа Трипольского, также в него включались, провоцируя очередной виток поиска ересей и охоты на ведьм.

Трудно сказать с полной определенностью, когда именно был осуществлен кастильский перевод. Скорее всего, он датируется серединой XIII в., хотя самые ранние списки относятся к концу этого века. Однако специалисты, основываясь на языковых особенностях самых ранних рукописей, относят перевод к последним годам правления Фердинанда III или первым годам правления Альфонса X Мудрого.<sup>8</sup>

Непосредственным источником для древнерусской версии послужил еврейский перевод аль-Харизи. Осуществлен перевод был, по всей вероятности, в конце XV в. в Западной Руси.<sup>9</sup> Все эти предположения впервые были высказаны А. И. Соболевским,<sup>10</sup> М. Н. Сперанским<sup>11</sup> и другими учеными и достаточно убедительно подтверждены впоследствии В. Райэном<sup>12</sup> и Д. М. Буланиным.<sup>13</sup>

Один из самых любопытных и до сих пор спорных вопросов — связь текста «Тайная Тайных» с так называемой ересью жидовствующих.<sup>14</sup> Веский аргумент

<sup>7</sup> См, напр Saenz-Badillos A *Literatura hebrea en la España medieval* Madrid, 1991 Т 2 Р 205—206

<sup>8</sup> Kasten L A *Introduccion // Seudo-Aristoteles* Poradat de las Poridades Madrid, 1957 Р 11

<sup>9</sup> По наиболее раннему и наиболее близкому к протографу перевода — списку Вильнюсской публичной библиотеки, датируемому 2-й половиной XVI в., — «Тайная Тайных» была опубликована М Сперанским (Из истории отреченных книг IV Аристотелевы врата, или Тайная Тайных СПб, 1908 (ПДПИ Т 171))

<sup>10</sup> Соболевский А И «Логика» жидовствующих и «Тайная Тайных» СПб, 1899 С 5—13 (ПДПИ Т 133)

<sup>11</sup> Сперанский М «Аристотелевы врата» и «Тайная Тайных» // СОРЯС Л, 1928 Т 101 № 3 С 15—18

<sup>12</sup> Ryan W F *The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian Secreta Secretorum // The Slavonic and East European Review* 1978 Vol 56 P 242—260

<sup>13</sup> Буланин Д М *Тайная Тайных // Словарь книжников* Л, 1989 Вып 2, ч 2 С 427—430

<sup>14</sup> Я С Лурье ставил эту связь под сомнение (Лурье Я С *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в* М, Л, 1960 С 195)

в пользу этой версии — лингвистический: язык «Логики» Маймонида, обнаруженной, согласно известному посланию Иоасафу Геннадия, архиепископа Новгородского, в библиотеках новгородцев, обвиняемых в принадлежности к секте, действительно близок языку «Тайная Тайных». При этом нелишне отметить, что, в отличие от совершенно невинного во всех отношениях текста «Логики», некоторые разделы «Тайная Тайных» (Физиогномика, О ядах, О тайных свойствах камней) при определенном настрое вполне могли восприниматься по меньшей мере как «гадательные», а то и как «еретические». Целая глава — «Числа имений» — посвящена астрологическому гаданию об исходе сражений. По выражению Иосифа Волоцкого, жидовствующие «прилежали звездозаконию, чародеянию и чернокнижию». По-видимому, свою роль сыграли и многозначительные предостережения Аристотеля Александру Македонскому, упорно настаивающего на том, что его пророчества изложены тайным языком, недоступным профанам, коль скоро открывшееся ему тайное знание — божественного происхождения и оно ни в коем случае не должно стать достоянием непосвященных. Все это непременно должно было вызывать подозрения, несмотря на то что, пожалуй, лишь путаный раздел о «Числах имений» хоть в какой-то степени отвечает заявке на «тайнопись».

По удачной формулировке М. Сперанского, общее содержание «Аристотелевых врат» — это нечто вроде «Домостроя», разве что предназначенного для царей и правителей.<sup>15</sup> Тем самым становится ясным, что в качестве «Домостроя» альтернативного «Тайная Тайных» не могла не вызывать возражений и смутного, а то и осознанного стремления изъять ее из употребления.

По-видимому, именно «Тайная Тайных» как еретическая книга «Аристотелевы врата» была осуждена в «Стоглаве»: «Да в нашем же православии тяжутца неции ж неправо и поклепав крест целуют или образ святых, на поле бьются и кровь проливают и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научении пособие им творят: кудес бьют и во Аристотелевы врата и в Рафли смотрят и по звездам и по планидам гадают и смотрят дней и часов и теми дьявольскими действиями мир прельщают и от Бога отлучают...»;<sup>16</sup> «...злая ереси, кто знает и держится: рафли, шестокрыл, вороноград, острономии, зодеи, алманах, звездочетьи, аристотель, аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретическия».<sup>17</sup> «Логика» «жидовствующих» и «Тайная Тайных» связаны слишком тесными узами для того, чтобы эти узлы можно было бы счесть случайностью или совпадением. Непререкаемым авторитетом для Маймонида был Аристотель, естественно, упоминаемый в «Логике», в то время как в еврейскую версию «Аристотелевых врат» были включены сокращенный вариант трактата Маймонида «О ядах» и еще один медицинский трактат. Более того, «Врата» Аристотеля упоминаются в «Логике» Маймонида. Переводчиком на еврейский по крайней мере одного из трактатов, включенных в еврейскую версию «Тай-

<sup>15</sup> См. Сперанский М. Предисловие // Из истории отреченных книг С 121

<sup>16</sup> Стоглав. Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинах. М., 1890. С. 181—182.

<sup>17</sup> Там же С. 188—189.

ная Тайных», был тот же Ибн Тиблон, перу которого принадлежит перевод «Логики». Язык обоих переводов очень близок, в текстах встречаются такие впервые изобретаемые для передачи философских и логических понятий слова, как «самость». Все это позволяет даже предположить, что обе версии принадлежат перу одного и того же переводчика.

Знаменательно, что «Аристотелевы врата» «приотрывают» в равной степени, хотя и в прямо противоположных целях, Андрей Курбский и Иван Грозный. Разница лишь в том, что если на мудрые наставления псевдо-Аристотеля в небольшой степени опиралась политическая концепция князя Курбского,<sup>18</sup> то Иван Грозный, по крайней мере в одном случае, в полемических целях воспользовался «гадательным», «еретическим» разделом «Тайная Тайных», сведениями о физиогномике: «Где же убо кто обрящет мужа правдива и зыкры очи имуща? Понеже вид твой и злолукавый твой нрав исповедует».<sup>19</sup> От зловредности «голубоглазых» предостерегала «Тайная Тайных».

Сопоставление древнерусского перевода с кастильским представляет несомненный интерес, коль скоро обе версии имеют общий источник, но осуществлены в разные эпохи, соответственно в XIII и XV вв., и выполняли несколько разные функции в контексте православной и католической культур. В обеих версиях определенную, хотя и не очень существенную, роль сыграли вполне естественные в таких случаях интерполяции и вставки. Прежде всего, речь шла о желании переводчиков или даже лиц, перу которых принадлежат списки, ввести от себя некие живые подробности, примеры или заимствованные из других текстов фрагменты, которые вполне, с их точки зрения, вписывались в контекст, могли принести определенную пользу (поскольку текст по сути своей является нравоучительным и дидактическим) и которые, будучи высказанными Аристотелем, приобретали бы особую авторитетность. Это было тем более естественно, что гетерогенного характера памятник и ранее претерпевал те же изменения на протяжении многих веков. Одной из самых знаменательных и значимых с философской точки зрения вставок, сохранившихся как в кастильском, так и в древнерусском переводе, является дивной красоты пассаж в начале четвертой главы о соотношении души и ума. Это замечательное, абсолютно неприемлемое для аристотелевской традиции неоплатоническое рассуждение восходит к идеям школы философов, живших в Басре в конце X в.

Русский перевод предваряет «Сказание о сотворении книги сея», источник которого неизвестен. Только в русский текст включено наставление Аристотеля Александру Македонскому о том, как следует лечить Буцефала. Только в русской версии встречается пример действенности гадания, помещенный после ономастической таблицы и заимствованный из «Мучения Димитрия Солунского». С другой стороны, в кастильской версии больше христианской непреклонности и богобоязненности.

Для интерпретации физиогномики, имеющей арабское или еврейское происхождение, переводчик, предполагающий дальнейшее функционирование

<sup>18</sup> См. Буланин Д. М. Тайная Тайных С 430

<sup>19</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским Л., 1979 С 153

текста в славянской среде, находит забавное и весьма нестандартное решение: «Белость же безмерная со очима зекрыма и быстрыми без меры сказание безтужство, прельщению, и прелюбодеяния, и легоглавия; а зри на люди немецкия, имущи сотворения сякая, коль дурны и безсужи».<sup>20</sup> В кастильском переводе речь идет не о белокрылом голубоглазом «немце», а всего лишь о «язычнике». Нет в кастильском переводе, который в целом более сух, лаконичен и абстрактен, загадочного рассуждения о добре и зле: «Добро и зло речется на четверо: 1. Добро вселично; 2. Лихо вселично; 3. Мало зла а много добра; 4. Мало добра а мало зла. 1-е бо — несть никто, развеи Бога; 2-е бо — и не сотворено и несть его; 3-е бо — добро его; 4-е — зло есть. Про то же делай дело свое, дабы мало зла, а много добра».<sup>21</sup> По-видимому, особый интерес представляет характеристика зла: «Лихо вселично, и не сотворено, и нет его». В то же время нет в кастильском переводе замечательного рассуждения Аристотеля о том, что нельзя проливать кровь, ибо только Господь имеет на это право.<sup>22</sup>

В русской версии немало живых деталей и подробностей, либо опущенных в кастильском переводе, либо обязанных своим происхождением смене культурных эпох и личным пристрастиям русского переводчика. Нет, например, в кастильской версии выразительного примера о рабах и рабынях, которых силой никогда не удержишь, и, наоборот, лишь любовью их можно удержать навсегда.<sup>23</sup> Из курьезных отличий можно упомянуть следующие. В русском переводе правителю не рекомендуется общаться со слугами и чернью, а в кастильском — как чумы следует бояться женщин и прочего сброда. В кастильской версии Аристотель рекомендует правителю два-три раза в год собирать у себя своих приближенных для приема яств и бесед.<sup>24</sup> В русском же переводе «еда» сопровождается «питьем» и предоставляется лишняя возможность ими «потешаться»: «Александре, не отпускай милостных друзей своих, лепших столечников своих, чтобы еси потешался с ними ествою и питием, а не умноживай сего дабы се трижды или четирижды в году».<sup>25</sup>

В соответствии с арабской и еврейской традициями главы в «Тайная Тайных» (равно как и в «Логике» Маймонида) называются «вратами». Трудно удержаться от искушения истолковывать «Аристотелевы врата» в духе героев всем нам хорошо известного романа Умберто Эко «Имя розы», предполагая существование некоего загадочного текста, притягательного для одних потенциальных ценителей и читателей и ненавистного для других, стремящихся всеми правдами и неправдами эти «врата» захлопнуть. С другой стороны, поскольку речь пойдет об андалузском и, шире, пиренейском культурном феномене, напомню, что главным злодеем у Эко оказывается Хорхе, некий старый фанатичный испанец, отчасти напоминающий Великого Инквизитора Достоевского

<sup>20</sup> Тайная Тайных С 584

<sup>21</sup> Там же С 548—550

<sup>22</sup> См Там же С 550

<sup>23</sup> См Seudo Aristoteles Poridat de las Poridades P 30—31, Тайная Тайных С 536

<sup>24</sup> См Seudo Aristoteles Poridat de las Poridades P 38

<sup>25</sup> Тайная Тайных С 546

и, подобно герою Достоевского, обязанный своим происхождением «черной легенде» об Испании. Испания должна была расплатиться за удивительный эксперимент, длившуюся несколько веков эпоху толерантности, открытости, диалога культур, религий, народов, обеспечивавшихся не в последнюю очередь переводами.

По закону маятника и с легкой руки соперничавших с испанцами народов: итальянцев, французов, англичан, голландцев — запомнились в основном лютующая инквизиция, аутодафе и массовое насильственное обращение в христианство или изгнание евреев и морисков. Поэтому неудивительно, что в тексте, рожденном на пиренейской почве, но наследующем многовековую культуру взаимообогащения языков, религий и воззрений, искали ересь, сектантство и чернокнижие. Тайна «Тайная Тайных» заключалась в том, что на самом деле никакой тайны не было, а была мудрая книга, замечательный памятник, обогативший как русскую, так и в целом европейскую культуру.

---

---

Е. К. РОМОДАНОВСКАЯ

## Древнерусская притча: самоопределение жанра

Широкий интерес к жанру притчи возник в литературной критике в 1970-х гг., когда вопрос об использовании ее методов и возможностей стал все чаще подниматься в связи с современным литературным процессом, требуя выхода и в историю литературы. О притче писали и пишут в связи с творчеством Виктора Астафьева и Карела Чапека, Василя Быкова и М. М. Пришвина, Г. Гарсиа Маркеса и Валентина Распутина, А. С. Пушкина и Н. С. Гумилева<sup>1</sup> — список этот можно продолжать почти бесконечно. Понятия *притчевость* и *притча* прочно вошли в литературно-критическую терминологию, отражая как увлеченность исследователей новой сферой художественного анализа, так и определенную моду, охватившую широкий круг авторов и поставившую рядом часто несовместимые явления. Притчей могли назвать любое произведение, отличающееся символичностью, иносказанием, философской направленностью — чертами, характерными не для одного какого-либо жанра, а для художественного творчества в целом.

Связано это в первую очередь с неизученностью жанра притчи. Вопрос о его истории в русской литературе, его разновидностях и вариантах лишь теперь начинает разрабатываться. Особенно важно исследование притчи в древнерусской литературе, поскольку, с одной стороны, именно там наиболее ярко проявляются черты, характеризующие жанровую специфику притчи, с другой — параболичность пронизывает большинство древнерусских текстов. Поэтому сначала нужно определить, что под термином *притча* понимали древнерусские авторы.

Начиная исследование жанровой системы древнерусской литературы, Д. С. Лихачев обратился в первую очередь к терминологии, употребляемой

---

<sup>1</sup> См., например Касемаа Я Э О притче в современной советской прозе // Вестник ЛГУ 1977 Вып 2 С 71—75, Якименко В Границы и возможности (Миф и притча в современной литературе) // ВЛ 1978 № 11 С 82—104, Кассек Д Zur Genesis parabolischen Erzählens bei Vasil' Vukau // Zeitschrift für Slavistik 1988 Bd 33 H 4 S 523—532, Шабловская И В Притча как способ художественного мышления Карела Чапека // Studia bohémica К 70-летию С В Никольского М, 1992 С 160—173, Тупа В И Новелла и аполог // Русская новелла проблемы теории и истории СПб, 1993 С 13—25

средневековыми авторами.<sup>2</sup> Однако, в противоположность характерной для большинства нарративных памятников (сказаний, повестей, чудес, житий) многовариантности заглавий, термин «притча», как правило, однозначен и не раскрывается никакими синонимами. Наоборот: к нему подтягиваются другие термины, и словом «притча» в рукописях может называться Повесть об Акире или же басни из Стефанита и Ихнилата или же Эзопа.<sup>3</sup> Позднее, после перевода польско-украинских сборников прикладов, их также в русской традиции могут называть притчами — так, заглавие «Приклад, сиречь притча» характерно для ряда списков Римских Деяний.

Таким образом, анализ терминологии в данном случае не вскрывает авторского отношения к жанру. Напротив, его обозначение оказывается противоречивым, потому что под словом «притча» подразумевались самые разные типы текста. Связано это, по-видимому, с генезисом притчи. Она, как известно, пришла в русскую литературу с христианской письменностью, с первыми переводами текстов Священного Писания, где существует в двух видах: притча-сентенция — в основном в Ветхом Завете (книги Притч Соломоновых, Екклесиаст и т. п.) и притча-наррация — прежде всего в Евангелии. Оба этих вида, имеющих в источнике разные наименования (парабола и паремия), при переводе были обозначены одним словом — «притча». Мало того: тем же словом, как показывает словоуказатель к Повести о Варлааме и Иоасафе, передавались такие понятия, как «загадка», «пример, образец», «задача, задание».<sup>4</sup> Вместе с противоречивым термином<sup>5</sup> исконным оказалось и противоречивое представление о сути жанра.

Исконная связь притчи с Писанием во многом определила бытующие мнения о том, что притча — жанр самостоятельный. Так, С. С. Аверинцев пишет: «Притча не способна к обособленному бытованию и возникает лишь в некотором контексте».<sup>6</sup> В. В. Кусков также считал, что в системе жанров XI—XIII вв. притча самостоятельным жанром не является.<sup>7</sup>

Мнение это опровергается древнерусской рукописной традицией, которая свидетельствует о массовом распространении сюжетной притчи и притчеобразных форм повествования начиная по крайней мере с XII в.; «неприкосновенными» вплоть до XVII в. остаются лишь притчи из Евангелия, которые не под-

<sup>2</sup> Лихачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы Доклады советской делегации V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963) М., 1963 С. 49—51

<sup>3</sup> См. Адрианова-Перетц В. П., Покровская В. Ф. Древнерусская повесть М., Л., 1940; Назаревский А. А. Библиография древнерусской повести М., Л., 1955

<sup>4</sup> Словоуказатель к тексту «Повести о Варлааме и Иоасафе», памятника древнерусской переводной литературы XI—XII вв. Л., 1988

<sup>5</sup> О термине «притча» см. подробнее Ромодановская Е. К. Специфика жанра притчи в древнерусской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр Петрозаводск, 1998 Вып. 2 С. 75—76

<sup>6</sup> Краткая литературная энциклопедия М., 1971 Т. 6 Стб. 20

<sup>7</sup> Кусков В. В. Жанры и стили древнерусской литературы XI—XIII вв. Автореф. дисс. д-ра филол. наук М., 1980 С. 9

вергаются никаким обработкам и переделкам. Для большинства древнерусских, как и позднейших, авторов Евангелие было вечно живым идеальным образцом, к которому должно было стремиться, но которого невозможно было достичь. Зато почти сразу после своего появления начинают перерабатываться и вызывают подражания структурно близкие евангельским притчи из Повести о Варлааме и Иоасафе.

На Руси образцы самостоятельного жанра притчи появились не позднее XII—XIII вв. В датированном этим временем списке Пролога (РНБ, Соф. 1324) сохранилось 7 притч, внесенных русским редактором: Притча о теле человеке и о души (о слепце и хромце), 5 притч из Повести о Варлааме и Иоасафе и Притча о еретичех и идолопоклонницех. Их-то существование в самостоятельном виде и опровергает приведенные мнения о принципиальной несамостоятельности этого жанра. При этом почти все они носят следы обработки их русским редактором: по наблюдениям И. Н. Лебедевой, при выборке для Пролога притч из Повести о Варлааме и Иоасафе в них сокращены тексты, изменены или дописаны толкования и т. п., а Притча о еретичех и идолопоклонницех, также надписанная именем Варлаама, не встречается ни в одной из разноязычных версий этого романа, что позволяет предположить здесь творчество русского автора.<sup>8</sup>

В свою очередь Притча о слепце и хромце из того же Пролога, соотносимая с евангельским сюжетом (Мф. 21: 33), но не равная ему, в другой редакции известна среди сочинений Кирилла Туровского, создавшего на ее основе своеобразный политический памфлет. В творчестве Кирилла Туровского известна и еще одна притча — о белоризце и мнишестве, основанная на тексте проложной версии Притчи Варлаама, следовательно, все эти притчи появляются в русской литературе никак не позже XII в.

Популярность притч Варлаама столь велика, что они используются и в других, далеких по жанру сочинениях. Так, Притча Варлаама о инорозе цитируется в Сербской Александрии: сын мастридонской царицы Кандавкус, плененный Александром, говорит о себе: «От страха твоего бежах <...> *На мне свершился притча некоего злочасна человека, иже от лва бегая, на древо утекох высоко и, край древа нозе свои утвердив, от страха лвова о себе печалился. На верх древа поглядав, выше себе змия велика виде, хотяща его поглотити, и в недоумении бысть*».<sup>9</sup> Цитата эта в русском варианте Александрии ближе к первоисточнику, чем в южнославянских текстах; по мысли Я. С. Лурье, она могла быть выверена кирилло-белозерским книжником Евфросином, в списках которого сохранились и Александрия, и притчи Варлаама.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> См. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. С. 72—85.

<sup>9</sup> Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. / Изд. подготовили М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье и О. В. Творогов. М., Л., 1965. С. 56. Курсив мой. Эта цитата впервые была выявлена А. Н. Веселовским (см. Веселовский А. Н. О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Иоасафа. СПб., 1879. С. 6).

<sup>10</sup> Александрия. С. 203.

Таким образом, авторы и редакторы XII—XIII вв. не так мало сделали в области притчи; но они, как правило, ничего не говорят о своем произведении. Это особенно наглядно на фоне известных рассуждений авторов житий о своем бессилии должным образом изобразить образ святого, о поисках очевидцев его подвигов и чудес или, тем более, на фоне высказываний риториков в торжественных речах. Ср. у того же Кирилла Туровского: «Яко же историци и вѣтия, рекше лѣтописци и пѣснотворци, прикланяють своя слухи в бывшая межю цесари рати и вѣпльчения, да украсятъ словесы и възвеличатъ мужествовавшая крѣпко по своемъ цесари и не давших в брани плещю врагом, и тѣх славяще похвалами венчаютъ, колми паче нам лепо есть и хвалу к хвалѣ приложити храбром и великим воеводам Божиим...».<sup>11</sup> Ничего подобного о притче в этот период пока неизвестно.

Впрочем, Притча о слепце и хромце у Кирилла Туровского начинается с похвалы книжному чтению, и притча там упоминается: «Добро убо, братье, и зѣло полезно, еже разумѣвати нам *божественных писаний учение*; се и душу цѣломудрену стваряеть, и к смиренію прилагаетъ ум, и сердце на реть добродѣтели извоостряеть, и всего благодарьствена челоуѣка стваряеть, и на небеса ко владычнимъ общаниемъ мысль приводить, и к духовнымъ трудомъ тѣло укрепляеть, и приобидѣние сего настоящего житія, и славы и богатства творить, и вея жити-ская свѣта сего печали отводить. Того ради молю вы, *потщитесь прилѣжно почитати святыя книги*, да ся Божиихъ насытивше словес и будущаго вѣка неизреченныхъ благъ желаніе стяжите <...> Сладко бо медвеный сот и добро сахар, обоего же добрѣе *книгий разум*: сия убо суть скровища вѣчныхъ жизни <...> Сему случается еуаггельская притча глаголющи: всяк книжникъ научися Царствію Небесному подобенъ есть мужу домовиту, иже износитъ отъ скровищъ своихъ ветхая и новая <...> *Но тружася мой мутны ум, худ разум имѣя, немогий поряднихъ словесъ по чину глаголати*, но яки слѣпъ стрѣлецъ смѣху бываетъ, немоги намъ ренаго уллучити. Но не буди намъ особъ подвигнути ненаказанъ языкъ, *но отъ божественныхъ вземлюще писаний, со многою боязнью еуаггельскихъ касаемъ бесѣдовати словесъ*, приводнѣ *Господню притчу* сказающе, юже Матфѣй церкви предасть».<sup>12</sup>

Термин «притча» здесь употреблен дважды: один раз — при цитате («еуаггельская притча глаголющи»), второй — при завершении введения, при переходе к изложению собственно Притчи о слепце и хромце, причем Кирилл, в отличие от проложной версии, особо подчеркивает ее связь с Евангелием («юже Матфѣй церкви предасть»). Этими двумя случаями упоминание притчи здесь и ограничено. Вся же остальная тирада — *не о притче, а о Писании*: «отъ божественныхъ вземлюще писаний, со многою боязнью еуаггельскихъ касаемъ бесѣдовати словесъ», «потщитесь прилѣжно почитати святыя книги», «Добро <...> еже разумѣвати намъ божественныхъ писаний учение». Для Кирилла Туровского обращение к Притче о слепце и хромце, на основе которой он пишет собственное про-

<sup>11</sup> Еремѣин И. П. Литературное наследіе Кирилла Туровскаго // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 344.

<sup>12</sup> То же // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 340—341. Курсив мой.

изведение, — это обращение к Евангелию (хотя еще И. П. Еремин в свое время показал, что ее текст происходит от талмудических легенд с учетом евангельской композиции и стилистики<sup>13</sup>). Отсюда и авторский страх («со мною боязнь еуагельских касаема бесѣдовати словес»), и неверие в собственные силы («тружается мой мутны ум, худ разум имѣя, немогый порядних словес по чину глаголати»). *Автором* притчи Кирилл себя не называет, только толкователем («еуагельских касаема *беседовати* словес»), и иначе не может быть, если помнить, что в Евангелии *автор* притч — только Христос. Объявить себя автором той или иной притчи — значит в каких-то явлениях приравнять себя Богу и, следовательно, впасть в тяжелейший грех гордыни. Поэтому поиски авторских высказываний о притче в древнейший период, скорее всего, будут тщетными.

Ситуация в корне меняется к XVI в. Именно к этому времени относятся наиболее ранние писательские высказывания по поводу притчи, обнаруженные Н. С. Демковой. В своей работе о Повести о Петре и Февронии она приводит как высказывания о иносказании Ермолая-Еразма, требующего от книжника видеть в тексте не букву, а смысл («Не единым бо очным зрением или языка соглаголанием книгочий, но пространством ума, еже мысльми разумными сведети глубины»<sup>14</sup>), так и извинительные формулы агиографов XVI в., где выражение «решать притчи» начинает делаться общим местом: «...извития словесем не вем, *ни решения притчам навыхох*, ни от философов учихся, грамматики же риторики никогда же не прочитах».<sup>15</sup> Притча приобретает особое значение для индивидуального творчества ведущих писателей. Она отмечается, в частности, среди произведений Максима Грека, Ивана Пересветова, Ермолая-Еразма. По наблюдениям Н. С. Демковой, понимание притчи как иносказания «приобретает характер приметы времени».<sup>16</sup>

О том, что столь свободное и притом *личностное* обращение к жанру притчи устанавливается лишь к середине XVI в., может свидетельствовать дело дьяка И. М. Висковатого (1554 г.), из которого ясно, что защитники «старого» искусства характеризовали новые символические построения как «своя мудрствования <...> от приточ», предпринятые «по своему разуму, а не по Божественному Писанию».<sup>17</sup>

Последнее высказывание, на мой взгляд, является своеобразным ключом к пониманию ситуации. Как и у Кирилла Туровского, с точки зрения традиционалистов, притча не может создаваться как «своя мудрствования», а принадлежит только Писанию.

Вместе с тем XVI в. занимает важнейшее место в истории жанра. К его началу у восточных славян начинается активная работа над созданием полного

<sup>13</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности // ИОРЯС Л., 1926 Т. 30 С. 337—340

<sup>14</sup> Демкова Н. С. Средневековая русская литература. Поэтика интерпретации, источники СПб., 1997 С. 89

<sup>15</sup> Там же С. 94 Курсив мой

<sup>16</sup> Там же С. 88

<sup>17</sup> Там же С. 89

библейского кодекса. В 1490-х гг. в кружке при новгородском архиепископе Геннадии переводятся с латыни недостававшие в русской рукописной традиции библейские книги и по образцу Вульгаты формируется и распространяется первая русская Библия.<sup>18</sup> Вскоре после этого начинает работу по переводу Библии Франциск Скорина: первые его четыре книги были опубликованы в Праге в 1517 г., среди них была и Книга Притчей Соломоновых.

Работа над переводом библейских книг естественным образом вызвала к жизни чисто филологический интерес к их тексту. Одним из первых проявлений филологического подхода явились печатные высказывания о жанре притчи в предисловиях к библейским книгам Франциска Скорины — предисловиях, написанных, как известно, им самим и потому справедливо издающихся под его именем.<sup>19</sup>

Ф. Скорина стремился дать читателю представление об истории создания и характере предлагаемого текста. В предисловии к Книге Притчей Соломоновых рассказывается прежде всего о том, как Соломон «просил ест от Господа Бога мудрости и разума» (С. 20), и Бог «дал ест царю Саломону мудрость бóльшую, нежели которому иному человеку» (С. 21). Тогда «и написал ест царь Саломон трое книги к нашему научению: Первые, рекомые Параболы, то суть Притчи; вторые — Еклезиястес, а то ест Сборник; третьи же называются Песни песням. А в тых троих книгах Божиим повелением мудрость свою выписал» (С. 21). Скорина все время подчеркивает внутренние связи перечисленных книг, объединенных именем Соломона,<sup>20</sup> указывая в общем предисловии к Библии, что последняя — Песнь Песней — требует наибольшей зрелости читателя: «...трое [к]нижки Соломоновы: Притчи, Еклезияст и Песни Песнем. В первых науку младенцем, во вторых — мужем, во третьих — старым выписуеть» (С. 49).

В предисловии к Книге Притчей Соломоновых дается как терминология интересующего нас жанра, так и краткая его характеристика. Явно под влиянием создателя Вульгаты Иеронима терминология приведена в разных вариантах — по-еврейски, гречески, латыни, с добавлением русской: «Притчи же нарецаются еврейским языком масшлоф, а греческим — параболы, по-латине же — проверка, а по-русским — притчи или присловия» (С. 21).

Собственно жанровые определения Скорины вполне соотносятся с современными. О притчах он пишет: «Иными словы всегда иную мудрость и науку знаменуют, а инак ся разумеют, нежели молвены бывають, и болши в себе сокритых таин замыкають, нежели ся словами пишуць» (С. 21). В приведенной формуле определяется важнейший принцип притчи — иносказание, аллегория — те наиболее существенные черты жанра, которые и теперь подчеркиваются при

<sup>18</sup> См. Ромодановская В. А. Геннадиевская Библия 1499 г. в русской рукописной традиции XV—XVII вв. (латинские источники). Автореф. дисс. канд. филол. наук СПб., 1999.

<sup>19</sup> Скарына Ф. Творы Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. Мінск, 1990. Далее ссылки на это издание в тексте.

<sup>20</sup> О цикличности предисловий Ф. Скорины см. Демин А. С. Скорининские предисловия к библейским книгам как литературный цикл // Великолю Ласкою Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. М., 1994. С. 41—46.

его характеристике. Ср. определение «Краткой литературной энциклопедии»: «дидактико-аллегорический жанр, в основных чертах близкий басне».<sup>21</sup>

Однако только формулировкой Скорины не ограничивается. Он отмечает разновидности притчи, указывая, что в первой части книги они предназначены для юношества («яко бы отец сына научая мудрости, разума, умения, страха Божия и иных добрых нравов»), во второй — «разноличные», где «едина каждая притча особливую речь в себе замыкает, добрую и злую, не имаючи жаднаго взгляду к задней или ко передней притчи»; наконец, в третьей части помещаются самые сложные: «Сия же останочная часть сокрытей в притчах пишеть, нежели преднии две» (С. 21—22).

Не обходит Скорина стороной и тематику притч: «Пишеть же в них царь Соломон о мудрости, о страхе Господнем, о службе Божией, о науце, о карании злых нъравов, и о научении цнот и добрых обычаев, о хитростях женских, о царех добрых и о злых, о справедливости, о судех, о речах противных, о ненащыщенных, о зверех некоиx и о дивном прирожении их, о речах трудных к познанию и о иных многих разноличных речах» (С. 23).

По-видимому, жанр притчи вызывает у Скорины особое восхищение, и он не скрывает его: «Ест бо в сих притчах сокрита мудрость, якобы мощь в драгом камени, и яко злато в земли, и ядро у в ореху. Кто ю найдеть, сей найде милость, и достанеть благословения от Господа, и приидеть к нему все доброе посполу с нею. Хвала и честь безчисленная мощию ея, она убо ест мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению» (С. 22).

Таким образом, предисловие Скорины представляет едва ли не самый ранний в восточнославянской филологии опыт литературоведческой характеристики притчи, где охарактеризованы такие важнейшие черты жанра, как его название, предназначение, сфера употребления, специфика оформления (скрытая мудрость — «ядро в орехе»).

Несмотря на сложное отношение к Библии Скорины на Руси,<sup>22</sup> она несомненно была здесь известна. Судя по дошедшим до нас описям библиотек, в XVI в. она числилась в библиотеке Строгановых,<sup>23</sup> в Соловецком монастыре, в Николаевском Корельском монастыре,<sup>24</sup> в новгородской Софийской библиотеке.<sup>25</sup> Тексты ее переписывались,<sup>26</sup> а предисловия в 60-х гг XVI в. были включены в один из списков Геннадиевской библии.<sup>27</sup> Таким образом, можно

<sup>21</sup> Краткая литературная энциклопедия Т 6 Стб 20

<sup>22</sup> В первой четверти XVII в. ее запрещали и изымали вместе с другими изданиями «белорусцев»

<sup>23</sup> См Мудрова Н А «Литовские» книги в библиотеке Строгановых в XVI—XVII вв (К постановке вопроса) // Федоровские чтения 1982 М, 1987 С 96—97

<sup>24</sup> См Голенченко Г Я Книги Франциска Скорины в белорусских, русских и украинских собраниях XVI—XVII вв // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве М, 1979 С 149—163

<sup>25</sup> См Голенищев-Кутузов И Н Украинский и белорусский гуманизм // Голенищев-Кутузов И Н Славянские литературы М, 1978 С 155

<sup>26</sup> См Владимирова П В Доктор Франциск Скорина Его переводы, печатные издания и язык СПб, 1888 С 218—244

<sup>27</sup> Ромодановская В А Геннадиевская библия С 6—7

думать о достаточном знакомстве русских читателей с Библией белорусского просветителя, а через нее — с его рассуждениями о жанре притчи.

Впрочем, возможность знакомства вовсе не свидетельствует о неперенном и прямом влиянии. В настоящее время я могу указать лишь одну параллель, правда, позднюю и не русскую, а украинскую: скорининский образ притчи как скрытой мудрости — «ядро в орехе» — разрабатывается Г. С. Сковородой в сочинении «Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная Жена Лотова», ср: «Нецеломудренная сия о Лоте басня есть притча и образ, завивающий в нечистой тряпице своей пречестную жемчужину царствия Божия и закрывающий, *будто ореховая корка, зерно Сими-то орехами весь библейный рай, как родосские сады плодами, наполнен и преисполнен*»,<sup>28</sup> и еще: «дума твоя похожа была на беззубого младенца, обращающего в устах своих самый благородный *из соломоновских садов орех, но не по зубам своим*». <sup>29</sup> «Из соломоновских садов орех» — это о притче

Что же касается истории притчи на Руси, то можно говорить о своеобразном «прорыве» ее в XVI в. В этот период появляется не только притча у видных авторов, о которой уже упоминалось (Максим Грек, Ермолай-Еразм и т. п.), но и массовая притча на самые разнообразные сюжеты: толкование имен, годовая хронология, «О семи степенях человеческого естества», о строении Псалтыри, о истории грехопадения Адама и т. п. Происхождение этих произведений может быть самым разнообразным. Так, статья «Предисловие имени кождо чело века, *иже от притчи, или от вещи*» ведет свое начало от вступления к Азбуковнику, созданного Нилом Курлятевым,<sup>30</sup> а Притча о царе-годе является ядром большого комплекса статей, известного под названием «Предисловие к святцам» и имеющего в своей основе перевод 8-й главы из трактата французского епископа XIII в. Гийома Дюрана «*Rationale divinozum officiozum*». <sup>31</sup> Трактат Дюрана был переведен в 1495 г. в том же новгородском кружке архиепископа Геннадия, где шла работа над созданием Библии, и в течение XVI—XVII вв. получил широкое распространение в разного вида обработках в русской рукописной книжности — прежде всего в месяцесловах, синодиках, святцах, сборниках энциклопедического характера, лубочной литературе и т. п.<sup>32</sup>

С переходом в лубок Притча о царе-годе, как и сочинения о возрастах человеческой жизни, о сути Псалтыри и т. п., составила иную, полуфольклорную традицию жанра, отличную от высокой философской и публицистической литературы. Но и для нее главным является *аллегория, иносказание*. Форма

<sup>28</sup> Сковорода Г. С. Соч. В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 60. Курсив мой.

<sup>29</sup> Там же. С. 46. Курсив мой.

<sup>30</sup> См. подробнее Ромодановская Е. К. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // ТОДРЛ СПб, 1999. Т. 51. С. 3—8.

<sup>31</sup> См. Бенешевич В. Н. Из истории переводной литературы в Новгороде конца XV столетия // Сб. статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 378—380 (ИОРЯС. Т. 101. № 3).

<sup>32</sup> Об истории текста на Руси см. Романова А. А. Состав и редакции «Предисловия святцам» // Опыты по источниковедению Древнерусская книжность. Редактор и текст СПб, 2000. Вып. 3. С. 164—206.

притчи, несомненно, использована здесь не только как художественное средство, но и в учительных целях — для лучшего усвоения знаний. Недаром и в этом тексте перед началом толкования читается своеобразная похвала притче: «Разумейте же, братие, притчи сея вину и познайте, причиюще в грубыя моя стихи, и уведите, что глаголет И великаго Бога помощью открыется разум чтущим ея, и благодатию Его просветится ум наш к познанию истину сея».<sup>33</sup>

Идея равенства поэта Создателю появится в русской литературе только в XVII в., с развитием философии и поэтики барокко.<sup>34</sup> Характерно, что именно крупнейшему на Руси представителю барочной школы, Симеону Полоцкому, принадлежит и первый опыт переложения евангельской притчи для сцены — имеется в виду «Комидия притчи о блудном сыне».

Однако традиция связывать притчу прежде всего с Писанием сохраняется и в позднейшее время. В качестве примера можно привести цитату из сочинения сибирского старообрядческого наставника, который использует понимание притчи как иносказания в собственной духовной полемике:

«Некоторые из старообрядцев, принимая Божественное Писание о последнем времени в буквальном онаго смысле, т. е., как сказано святым Григорием Богословом, по письмени, убеждаются, что Антихрист будет человек, как и вообще люди, что царствовать он будет только три года с половиной и что на избличение его Господь пошлет пророков Илию и Еноха и Иоанна Богослова, которых он и убьет. Другие же, напротив, совершенно противоположного мнения; они полагают, что *Писание глаголет о сем иносказательно и что это заключает в себе притчу, а потому следует понимать это духовно*».<sup>35</sup>

Притча — своеобразная «масс-медиа» средневековой литературы, и понимание ее специфики позволит нам вскрыть многие общие черты художественного творчества Древней Руси. Ее становление как самостоятельного жанра — в разных его модификациях — на русской почве происходит в течение XVI в., и именно этот век может быть назван не только веком публицистики, но и веком русской притчи.

<sup>33</sup> РНБ, собр. Погодина, № 1583, л. 199

<sup>34</sup> См. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 173—184

<sup>35</sup> «Цветник» И. И. Кандулина (Институт истории Сибирского отделения РАН, 186/86, л. 139—139 об.) — указано Н. Н. Покровским

---

---

Э. МАЛЭК

## Образы ангелов в древнерусской письменности

(ангелы грозные, тихие и милостивые)

Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. положило начало процессу усваивания восточными славянами сложной доктрины и символики христианской религии с такими понятиями, как Св. Троица, Преображение, Воскресение, заповеди Господни, небо и ад, добродетель и грех и т. д. и т. п.

Среди «героев» библейских рассказов, с которыми уже на заре христианства мог (и должен был) познакомиться древнерусский читатель (слушатель, участник литургии), видное место занимали бесплотные существа, которым было отведено место между Создателем и людьми, т. е. ангелы. На страницах библейских книг ангелы как вестники, посланные Богом в мир людей сообщить им о Воле Господней, появляются свыше 300 раз.<sup>1</sup>

Житель древнего Киева, Новгорода Великого, Суздаля, а позже Москвы и других местностей мог познакомиться с образами ангелов и по текстам популярных апокрифов (ср. хотя бы Хождение Богородицы по мукам), а также по сочинениям отцов Церкви, среди которых на первом месте следует поставить византийского писателя V—VI вв. Псевдо-Дионисия Ареопагита, автора трактата О небесной иерархии, в котором он подробно описал иерархическую систему 9 чинов ангельских, состоящих из 3 триад.<sup>2</sup>

Немаловажную роль в формировании зрительных представлений жителей Киевской и Московской Руси об ангелах сыграли многочисленные произведения монументальной и станковой живописи, а также книжные миниатюры, на которых часто изображались библейские сцены с участием ангелов (например, сцена изгнания Адама и Евы из рая, так называемая Ветхозаветная Троица, Благовещение, Успение, Вознесение, Крещение); архангелы Михаил и Гавриил входили в композицию деисуса, составляющую важнейшую часть иконостаса.

---

<sup>1</sup> Своеобразный «реестр» ангельского вмешательства в жизнь библейских персонажей находим в Вертограде многоцветном Симеона Полоцкого Ср Simeon Polockij Vertograd mnogo-cvětnyj Vol I «Aaron» — «Dětem blagoslovenie» / Ed by A. Hippisley and L. I. Sazonova with a Foreword by D. S. Lichačev Köln, Weimar, Wien, 1996 P. 30—41

<sup>2</sup> Ср. Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии 6-е изд. М., 1893

В иконописи наиболее распространены изображения ангелов первого чина: херувимов, серафимов и престолов, а также архангелов и ангелов. Образ архангела Михаила, ставшего покровителем русских князей и царей (как предводитель небесного воинства он изображался на воинских доспехах), появлялся на княжеских и царских шлемах и боевых знаменах, ему посвящались многочисленные церкви и монастыри,<sup>3</sup> слагались молитвы (автором одного из канонов архангелу Михаилу, как установил Д. С. Лихачев, был сам Иван Грозный),<sup>4</sup> о них рассказывала также Повесть временных лет (ср., например, статью под 6619 (1111) г. о битве Владимира Мономаха с половцами, сопровождаемую обширной выпиской об ангелах из Хроники Амартола со ссылками на Иоанна Златоуста и Библию).

Нельзя забывать и о том, что значительный вклад в формирование представлений об ангелах внесла церковная музыка (богодухновенное англогласное пение), которая пыталась подражать с помощью человеческого голоса пению херувимов.<sup>5</sup> Факт этот нашел отражение и в памятниках словесности. В некоторых древнерусских (а также в фольклорных) текстах ангелы изображаются стоящими на клиросе и поющими или слушающими херувимскую песню.<sup>6</sup>

В кратком выступлении, разумеется, невозможно не только исчерпать, но и достаточно полно очертить заявленную тему, поэтому мы остановимся лишь на тех текстах древнерусской письменности, героями которых будут ангелы, посланные Богом с целью разлучить душу с телом.

## 1. Ангелы грозные и тихие

Церковь, пытаясь наставить людей на добрый путь, ведущий в Царство Небесное, не только устрашала прихожан жуткими картинами ада и сценами Страшного суда (они налицо как в канонических, так и апокрифических сочинениях, в монументальной и станковой живописи; ср. грандиозную по размерам фреску из собора Николы на Ярославовом дворище в Новгороде (1113), устрашающие апокалиптические сцены из церкви Спаса на Нередице (1198), а также многочисленные иконы и книжные миниатюры на этот сюжет), но и показывала как можно более наглядно, что жизнь человека протекает при непре-

<sup>3</sup> Например, княжеский придворный храм в Смоленске (1191—1194) и Архангельский собор Московского Кремля (1505—1509) — усыпальница русских царей

<sup>4</sup> См. Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома) Л., 1972 С. 10—27

<sup>5</sup> Ср. Владышевская Т. Ф. Богодухновенное, англогласное пение в системе средневековой музыкальной культуры (Эволюция идеи) // Slavica Orientalis 1989 N 3—4 С. 351—369

<sup>6</sup> «Церковные певцы своим пением как бы символизировали ангелов, поэтому церковный хор назывался ликом, подобно ангельскому лику. Церковное пение должно было звучать возвышенно, небесно < > К достижению эффекта англогласного пения были направлены все средства художественной выразительности — мелодия, лад, ритм» (Там же С. 362)

танном и деятельном участии ангелов, которые сопутствуют человеку и в момент его смерти.

Понимая, что кончина, переход человека из «этого» мира на тот свет, момент расставания души с телом принадлежат к самым значимым в картине мира, церковные писатели много внимания уделяли этому важнейшему моменту человеческой биографии. Поэтому одним из самых популярных мотивов христианской письменности стал мотив борьбы ангелов с бесами за душу умирающего человека.

Рассказы, построенные на этом мотиве, попали на Русь почти сразу после крещения. Так, например, в составе Синайского патерика, древнейший список которого (ГИМ, Синод. собр., № 551) датируется рубежом XI—XII вв., читается между прочим Слово 304: Спор ангелов и бесов о душе монахини-блудницы, в котором появляются образы ангелов, борющихся за душу покаявшейся грешницы. В переводе на современный русский язык оно звучит следующим образом:

Рассказал один отец.

В Солуни был девический монастырь. И одна из монахинь по вражьему наущению сбежала и впала в блуд.

И несколько лет она жила в блуде. И опомнилась, ибо Бог печется о покаянии. И пошла в свой монастырь. Дошла, упала у ворот и умерла.

И Бог явил ее смерть одному епископу. Он видел, как святые ангелы пришли за душой, и за ними бесы, и стали спорить с ангелами. Ангелы говорят: «Она покаялась». А бесы: «Она на нас работала столько лет и теперь наша. И не успела войти в монастырь — как же вы говорите, что она покаялась?».

Ангелы отвечают: «А так, что увидел Бог ее мысли и преклонил к ним слух, и принял ее покаяние. Покаянием своим она владела, как решила это в душе, а жизнью Владыка Бог владеет».

И тут бесы, посрамленные, разбежались.

Будем же блюсти себя. Ведь не знаем мы, когда нас возьмет смерть и сумеем ли мы тогда начать покаяние.<sup>7</sup>

В приведенном Слове налицо своеобразная композиционная модель текста, целью которого является поучение посредством примера, почерпнутого из жизни. О необычном, чудесном происшествии, участниками которого были ангелы, повествует рассказчик А, ссылаясь при этом на достоверного свидетеля (рассказчика Б), которому правду о смерти блудницы открыл сам Бог. Рассказчик А завершает приведенный рассказ непосредственным обращением к слушателям (читателям), говоря: «Будем же блюсти себя. Ведь не знаем мы, когда нас возьмет смерть и сумеем ли мы тогда начать покаяние». Таким образом призывает всех (не исключая самого себя) неотлагательно начать подготовку к смертному часу. Рассказанный пример (exemplum) вселяет некоторую надежду на то, что ангелы будут бороться и за душу каждого, но одновременно указывает на необходимость личного почина, который впоследствии может стать одним из аргументов в споре ангелов с бесами.

---

<sup>7</sup> Цит. по: Седакова О. А. Из «Синайского патерика» // «Aequinox»: Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 57.

Мотив борьбы ангелов с бесами появляется и в оригинальных произведениях Древней Руси. В качестве примера сошлемся на рассказ из Киево-Печерского патерика (нач. XIII в.), построенный по модели упомянутого выше Слова из Луга духовного. И здесь, подобно рассказу Синайского патерика, видение должно служить предостережением перед смертью в грехе (в состоянии греховности), хотя типы прегрешений могут меняться.

В Слове 22 (являющемся формально посланием епископа Симона к монаху Киево-Печерского монастыря Поликарпу, завидующему своему бывшему собрату) рассказчик напоминает факты из жизни черноризца Арефа, одержимого сребролюбием, который несправедливо обвинял братьев в краже своего золота и так сильно жалел о своей потере, что даже хотел лишиться себя жизни.

По малех же дньехъ, — пишет Симеон, — впадъ в недугъ лють, и уже при конци бѣвъ, ни тако преста от роптаниа и хулы. Но иже всѣхъ Господь хотя спасти, показа ему аггельское пришѣствие и бесовѣския полки, и начат ѣ звати «Господи, помилуй! Господи, съгрѣшихъ, — твое есть и не жалоу си» Устрабивъ же ся от болезни и сказаше нам явление «Егда, — рече, — придоша аггели, и внидоша бѣси, и начаша истязатися о о украденномъ златѣ, и глаголаху бѣи «Яко не похвали, но похули, и се нашъ есть и намъ преданъ есть» И аггелямъ же глаголющимъ ко мне «О окоанный чловѣче! Аще бы еси благодарилъ Бога о сем, и се бы ти вменилося, якоже Иову. Аще бо кѣто милостыню творит, — велие пред Богомъ есть, но своею волею сътвори, а взятое насилемъ, аще кто благодаритъ Бога, — боли милостыни есть. хотел убо диаволь в хулу въврещи чловѣка, се сътворивъ, той же Богови все предастъ, и сего ради паче милостыни есть съ благодарениемъ» Сиа аггелом рекшим ко мне, и азъ възопихъ «Господи, помилуй! Господи, прости! Господи, согрѣшихъ! Господи, твое есть, не жалоу си!» И ту абие бѣси изъчезоша, и аггели, възрадовавшася, и вписаше въ милостыню погыбшее сребро<sup>8</sup>

Персонафицированный рассказчик (Симеон) показывает, что иногда ангелы подсказывают человеку, как он должен вести себя, чтобы заслужить Царство Небесное, и как радуются вместе с ним, если тот даст им хоть небольшой аргумент в свою пользу. В цитированном примере ангелы подсказывают грешнику, что он должен сделать, чтобы заслужить Царство Небесное. Радость ангелов, которые записывают пропавшее серебро в милостыню, вызвана тем, что им удалось получить вещественные доказательства, которые можно представить на Страшном суде.

Подобный прием, т. е. введение рассказчика-слушателя, повествующего о видении (во сне) с мотивом борьбы бесов с архангелом Михаилом за душу некоего горького пьяницы, находим в Повести Никодима типикариса Соловецкого о некоем брате, созданной, по мнению О. А. Белобровой, в середине—второй половине XVII в.<sup>9</sup> Здесь показана возможность избавиться от посмертного наказания за грехи благодаря вмешательству архангела Михаила, который вырывает душу грешника из рук «темнообразных ефиоп, сиречь бесов» и, показав ему Царство Небесное и адские муки, заставляет его исправить свое поведение здесь, на земле, с тем чтобы за это получить спасение души.

<sup>8</sup> Киево-Печерский патерик // БЛДР Т 4 XII век СПб, 1997 С 386, 388

<sup>9</sup> Ср. Белоброва О. А. «Повесть душеполезна» Никодима типикариса Соловецкого о некоем брате // ТОДРЛ М., Л., 1965 Т 21 С 200—210

Однако наряду с ангелами, помогающими грешнику осознать свою греховность, ангелами, «вырывавшими» души грешников из бесовских сетей (они могут, как мы видели, являться как некое нерасчленимое множество, лик, но могут принимать облик одного из известных ангелов, чаще всего архангела Михаила, одной из функций которого была функция ангела смерти), в памятниках древнерусской письменности появляется также образ ангела грозного, карающего, немилостивого, ударяющего «пламенным копьём» нераскаявшегося грешника. С таким типом ангела встречаемся, между прочим, в 23-м Слове Киево-Печерского патерика, в котором Симон (рассказчик А) сообщает Поликарпу о внезапной смерти Евагрия, не пожелавшего примириться со своим больным братом Титом. И здесь самую важную часть составляет рассказ больного Тита (повествователь Б), приведенный рассказчиком-слушателем, о том, что Титу было видение. Сравним:

Вспросихомъ же Тита «Что створися?» Тит же сказаше нам, глаголя «Видѣхъ, — рече, — агелы отступльша от менѣ и плачашуся о души моей, бѣси же, радующеса о гневѣ моемъ И тогда начах я молити брата, да простит мя Егда же его *приведосте* ко мнѣ, и видѣх агела немилостива, дрѣжаща пламенное копие, и, егда же не прости мя, удари его, и падеся мертвъ, мнѣ же подасть руку и въстави мя» Мы же, сиа слышавше, убояхомся Бога, рѣкшаго «Оставьте — оставятся вам» Рече бо Господь «Всякъ, гнѣваяся на брата своего без ума, повинен есть суду» < >

Аще ли сий святыхъ ради Антониа и Феодосиа отрады не приметь лють челоуѣку тому сицевою страстию побеждену быти!

К Поликарпу От нея же и ты, брате, блюдися, да не дай же мѣста гнѣвному бѣсу <sup>10</sup>

И этот рассказ содержит предостережение, увещание не грешить, быть верным заповедям Божиим и нравственным принципам, насаждаемым религией.

Образы грозных, немилостивых ангелов, стреляющих огненными стрелами в жителей Новгорода и наносивших им смертельные язвы, находим также в Видении хутынского пономаря Тарасия (Прохора)<sup>11</sup> из пространной редакции Жития Варлаама Хутынского (нач. XVI в.). Здесь они противопоставлены ангелам-хранителям, которые, проверив в книге повелений Божьих, что данному человеку еще не суждена смерть, окропляли его миром, снимая таким образом действие смертоносной язвы, нанесенной грозными ангелами.

Знаменательно, что образ грозного, немилостивого ангела смерти появляется и в произведениях, атрибутированных Д. С. Лихачевым Ивану Грозному. Важно при этом отметить, что в Каноне Ангелу Грозному воеводе (согласно поэтике жанра) речь идет не о ком-нибудь постороннем по отношению к субъекту высказывания (молящемуся), но о самом молящемся, о возможности быть взятым «грозным ангелом» в состоянии греха. В тексте Канона грозный ангел

<sup>10</sup> Киево-Печерский патерик С 390 Традиция древнерусских назидательных рассказов о видениях, посредством которых ангел выявляет человеку правду, скрытую от его очей, в том числе и о споре ангелов и бесов из-за души умершего человека, сохранилась в рукописной традиции вплоть до наших дней Ср Пигин А В Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII—XX вв // ГОДРЛ СПб, 1996 Т 50 С 551—557

<sup>11</sup> Ср ПЛДР Конец XV—первая половина XVI в М, 1984 С 419

характеризуется как тот, кто не преступит Божью заповедь, не ослушается повеления и исполнит его немедленно. «Царю небесному, Богу нашему угождаеши, славы не отпадаеши, и заповеди его не престаеши, и волю его твориши»,<sup>12</sup> — читаем в памятнике. Зная неумолимость грозного ангела к грешникам, автор Канона (он же молящийся) просит дать ему время покаяться и приготовиться на смерть (о том, что так поступали ангелы в некоторых других случаях, автор Канона мог знать по письменным источникам, в том числе и по упомянутым выше). Понимая всю свою греховность, он обращается также за помощью к Богородице, вопия: «Госпоже Богородице, дево, рожшия Царя небеснаго, смертоноснаго часа не минухся, избави душу раба своего имрек от сети ловящих».<sup>13</sup>

Из сказанного ясно, что представления Ивана IV о грозном, немилостивом ангеле, появляющиеся в его Каноне (а также, что было отмечено Д. С. Лихачевым, в Послании в Кирилло-Белозерский монастырь<sup>14</sup>), теснейшим образом связаны с предшествующей литературной традицией. В Каноне царя Ивана IV грозный ангел отождествляется с архангелом Михаилом, но в других памятниках такого отождествления может и не быть.

Популярность образа грозного ангела, немедленно наказывающего грешников, в древнерусской письменности, думается, непосредственным образом связана с эсхатологическим видением Страшного суда, формирующим сферу религиозной психологии Древней Руси.<sup>15</sup> Стоит напомнить, что образ ангела с копьем (карающего) часто появлялся в древнерусской иконописи.

Небезынтересно в этой связи отметить, что в западноевропейской письменности образ грозного ангела, карающего человека в момент совершения греха, примерно с XIII в. вытесняется образом дьявола, которому иногда может сопутствовать огонь с небес (т. е. молния). «Ангел, наделенный качествами *putiposum*, ангел смертоносный, карающий, вселяющий боязнь, — пишет Войцех Броер, — не умещался в их (т. е. авторов — Э М) представлениях о божественных посланцах»<sup>16</sup> На Руси же он не теряет популярности намного дольше, проникая, между прочим, в сложившиеся к концу XVI в. и получившие самое большое распространение в XVII столетии так называемые Синодики, в которых рассказы об исходе души и борьбе за нее небесных и адских сил очень часто сопровождались иллюстрациями.

В XVIII—XIX вв. образы ангелов, борющихся с бесами, часто использовались авторами лубочных картинок, изображающих смерть праведника и греш-

<sup>12</sup> Лихачев Д. С. Канон. С. 25

<sup>13</sup> Там же. С. 23

<sup>14</sup> Там, между прочим, читается следующее предостережение человеку, забывшему о смертном часе: «Предстанет бо ти напрасно все пагубство, и люта, яко же буря, придет ангел немилостив, отводя с нуждею, влекий душу твою, связану грехми, часто обращающуся к здешним и рыдающу без гласа». Цит. по Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье, Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М., Л., 1951. С. 171.

<sup>15</sup> Ср. Топоров В. Н. Авраамий Смоленский и «глубинные книги» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 96—123.

<sup>16</sup> Brojer W. Anioł w wyobrazni chrzescijan do XIII wieku // Wyobraznia sredniowieczna. Praca zbiorowa pod red. T. Michałowskiej. Warszawa, 1996. S. 166—167.

ника. Как показала Е. И. Иткина, они приобрели особую популярность в среде поморских старообрядцев, став героями многих рисованных лубков.<sup>17</sup>

Образы тихих и грозных ангелов смерти со временем проникли и в духовные стихи. Примером может послужить стих о смерти грешного богача: «Сослал ему Господь ангелов, / Не тихих, не смирных, не милостивых: / Вынули его душу сквозь ребра его, / Посадили его душу на копье, / Вознесли его душу высоко, / Посадили его душу прямо в ад».<sup>18</sup> Духовные стихи знают также образ грозного Михаила-архангела, который отклоняет моление грешников о пощаде (такого, видимо, грозного ангела и опасался Иван IV).

Кажется очевидным, что образ грозного ангела следует соотносить с типом грозной, внушающей страх святости, которая, как показал С. С. Аверинцев, не допускает ни малейшего послабления, снисхождения к человеческим слабостям. Грозный ангел древнерусских текстов, подобно «грозному» святому, настолько требователен к себе и другим, что грешника, не соблюдавшего заповеди Божьи и церковные уставы, может покарать внезапной смертью.<sup>19</sup> Он приходит «яко буря», действует быстро и неотлагательно.

## 2. Милостивый (жалостливый) ангел

Особого внимания заслуживают произведения древнерусской письменности и фольклора, героем которых является милостивый, жалостливый, сострадательный ангел. Авторы подобных сочинений умело использовали популярный в христианской письменности Востока и Запада мотив неисповедимых судеб Господних и мотив ангела смерти. Самая ранняя из известных в настоящее время письменных версий рассказа о сострадательном ангеле, известного под условным названием Повесть об ангеле, послушавшемся Бога,<sup>20</sup> возникла, по всей вероятности, в конце XVII столетия (хотя самые ранние копии этого памятника не старше начала XVIII в.<sup>21</sup>) Героем повести является ангел, посланный Господом за душой женщины, только что родившей близнецов. Тот, увидев ее в лесу с двумя девочками, которых она питает своей грудью, поражается строгости Божьего повеления и, вместо того чтоб, не раздумывая, разлучить душу женщины с ее телом, испытывает некоторое недоумение. Внутренний мо-

<sup>17</sup> Иткина Е. И. Поморский рисованный лубок второй половины XVIII—начала XX века // Памятники русской народной культуры XVII—XIX вв. / Под ред. С. Г. Жижины. М., 1990. С. 96.

<sup>18</sup> Цит. по Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 59.

<sup>19</sup> Ср. Аверинцев С. С. Византия и Русь два типа духовности. Статья вторая // Новый мир. 1988. № 9. С. 231—235.

<sup>20</sup> В рукописях повесть получает разные названия. Так, например, в списке РНБ, собр. Погодина, № 1603 она названа «Повестью зело полезной о царе африкийском Асириане и о сыне его Клавдиносе како ангел Божий на земли во плоти был простым чернцем, месть от Бога восприя».

<sup>21</sup> Ср. Демкова Н. С., Семякина З. П. «Повесть об ангеле, послушавшемся Бога» (Из истории русской повести конца XVII—начала XVIII в.) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). М., 1971. С. 128—159.

нолог ангела показывает, что он вначале как бы разбирает разные аргументы за и против. Первое, что приходит ему в голову, это то, что он послан выполнить Божью волю: «Воля пославшаго мя, а не моя», — скажет про себя. Но тут же добавит: «Какое аз разлучю душу от сея роженицы, понеже в пустыни сеи, а сия младенцы скверны и не крещены? Приидет кий зверь или гад, или птица исторгает, или гладом умрут, како ми за тыя души отвещати Господу моему? Аз повинен буду и ответ дати имам за душа их».<sup>22</sup>

Бог, однако, прерывает размышления своего вестника, посылая на землю более «дисциплинированного» ангела, который без колебаний, свойственных первому посланнику, вынимает душу матери близнецов. Потом Бог наказывает ослушавшегося ангела: «И се абие, — сообщает рассказчик, — **отъяся благодать и чин той от перваго** ангела Божья, и бысть мних прост, яко плоть человека. И поиде ангел Господень по пути плачяся, толиких благ лишихся едином часом **милости ради**», —комментирует случившееся повествователь.

Необычность образа милостивого ангела особенно выпукло просвечивает на фоне образов тихих и грозных ангелов из рассмотренных выше текстов, из которых явствует, что ангел, разлучающий душу с телом, не мыслится как существо, которое может преступить волю Божью. В цитированном же произведении ему приписываются черты, свойственные, с одной стороны, возгордившимся людям (гордому царю, пустыннику, сомневающемуся в судах Господних или проверяющих Писание), т. е. людям, ставившим себя по меньшей мере наравне с Богом, мудрствующим, пытавшимся действовать вопреки Провидению,<sup>23</sup> с другой — черты, свойственные сострадательному человеку. Но мотивировка ангельского непослушания еще человечнее и приятательнее, чем мотивировка действий пустынника или гордого царя: ангел Господень не выполняет поручения, сжалившись над новорожденными, так как он не желает погубить самых невинных из невинных. Здесь, правда, на первый план выдвигается опасение догматического характера (забота о душах еще некрещеных младенцев), но рядом с ним появляется и чисто человеческая мотивировка (например, страх перед голодной смертью). Иначе говоря, ангел рисуется автором повести (во всех ее разновидностях и вариантах) наподобие человека, который сомневается в Божьей справедливости, проявляет непослушание перед лицом трудных экзистенциальных ситуаций, ниспосланных Богом. Он проникается чувством жалости и любви к страдающему человеку и не желает быть слепым орудием в руках Господа. (Доведение до предела этой мысли налицо в одном из устных польских вариантов рассказа об ослушавшемся ангеле, в котором Бог посылает за душой родильницы ангела «глухого и слепого».)

В восточнославянских устных вариантах рассказа об ангеле догматическая мотивировка поведения жалостливого ангела тоже уступает место чисто чело-

<sup>22</sup> Цит по Демкова Н С, Семякина З П «Повесть об ангеле » С 149

<sup>23</sup> Ср Ромодановская Е К Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX веков Новосибирск, 1985

веческой, вызванной состраданием к маленьким, брошенным на произвол судьбы детям (в письменном варианте, как мы говорили, она занимала второстепенное место, появляясь не в монологе ангела, но в комментарии рассказчика). Так, например, в одном из белорусских вариантов дети сами просят, чтобы ангел не отнимал у них матери.<sup>24</sup> А в одной из многочисленных русских версий ангел так мотивирует свое непослушание: «У той бабы, Господи, есть два малых младенца, чем же они станут питаться?».<sup>25</sup> Поведение милостивого ангела в устных вариантах рассказа еще более очеловечено, его понимание ситуации осиротевших детей, его забота о том, чем же они станут питаться, как будут жить без матери, не отличается от кругозора рассказчика, от его понимания добра и зла, человеческого горя и сострадания (и не случайно «бунт» ангела связан с отношением всемогущего Бога к слабейшим и невиннейшим из жителей земли — маленьким детям).

Разумеется, ангелы, борющиеся с бесами за душу человека, взвешивающие добродетельные поступки умирающего, готовые подсказать грешнику путь спасения и радующиеся каждой малейшей милостыне, которую они могут бросить на чашу весов, в какой-то мере ближе к милостивому, чем к грозному ангелу. Но с грозными ангелами их роднит (что может в данном контексте прозвучать как кощунство) своеобразный рационализм, отсутствие эмоционального подхода к объекту их действий (т. е. к человеку, к человеческой душе). В этом плане они могут быть противопоставлены милостивому ангелу, который руководится чувством жалости к страдающему человеку.

Это тем более интересно, если вспомним, что христианская традиция обходит молчанием проблему наличия или отсутствия чувств у ангелов, и только бл. Августин в своем «Civitas Dei» (кн. IX, 5) склонен приписывать ангелам чувства, контролируемые рассудком, да и то лишь такие, которые не приводят к душевному возбуждению. В письменных и устных вариантах рассказа об ангеле, послушавшемся Бога, рисуется ангел с чувствительным сердцем. Он, правда, потом просвещается Богом и понимает свою ошибку, но нигде не сказано, что он жалеет о своем выборе.

Грозные ангелы действуют быстро, как бы даже не думая, тихие — не спешат, любят заглянуть в книгу повелений Божьих, чтобы не допустить ошибки (или даже устранить «ошибку», совершенную грозными ангелами, как это имело место в житии Авраамия Хутынского), чтобы занести в нее факт, который поможет душе человека попасть в рай. Но и те и другие руководствуются разумом, не страстями. «Ангелы святые, — по мнению бл. Августина, — не испытывают <...> ни гнева, когда наказывают тех, кто подлежит наказанию с их стороны в силу вечного божественного закона, ни сострадания, когда спасают тех из находящихся в опасности, которых любят».<sup>26</sup> Они постоянно соотносят

<sup>24</sup> Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 230, Krakow, 1902. T. 2. S. 272—273.

<sup>25</sup> Ср. Народные русские легенды. Т. 1. Легенды, собранные А. Н. Афанасьевым / Под ред. И. П. Кочергина. Казань, 1914. С. 157.

<sup>26</sup> Августин. Бл. О граде Божием. В 22 кн. М., 1994. Т. 2. С. 69.

жизнь временную с жизнью вечной, поэтому, например, тихий ангел может «плакать» о душе человека, попавшей в ад, в то время как милостивый ангел сожалеет о страдающем здесь и теперь ребенке (детях).<sup>27</sup>

В изученных нами текстах словесные портреты ангелов почти отсутствуют. Читатель лишь узнает, что они посылаются с неба на землю, а потом улетают обратно на небо (или становятся невидимыми). Поэтому неизменным атрибутом ангельского чина являются крылья; наказывая послушавшегося ангела, Бог отнимает у него крылья (в устных вариантах — «обрывает» их). Более живописны портреты грозных ангелов, в облике которых подчеркивается устрашающая мощь и молниеносная быстрота движений. Иногда говорится, что они ходят (или парят) «в пламени огненном» и пугают людей, «крыле огнены имея и меч всяко страшен».

Симптоматичен факт, что анонимный автор рукописной Повести об ангеле, послушавшемся Бога, как бы испугавшись неправомыслия своего героя, во второй части показывает его уже как ангела грозного (со всеми подобающими такому образу атрибутами). Видимо, образ ангела милостивого мог получить свою полную реализацию лишь в устных, неортодоксальных текстах.

---

<sup>27</sup> Образ ангела из второй части Повести об ангеле, послушавшемся Бога, строится полностью по модели грозного и немилостивого. Обращаясь к сестрам-близнецам, которых он встретил спустя 30 лет, ангел скажет « и вы будите готови всегда — в день и в ночь и на всяк час, яко тать прииду и не умедлю, уже к тому не пощажу, и неготовых застану вас, тако люте без милости разлучю душу от телеси вашего, яко хищник немилостивый!» (цит по Демкова Н С, Семякина З П «Повесть об ангеле » С 153)

---

---

Дж. БРОДЖИ БЕРКОФФ

## Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте

В XV—XVI вв. сначала в Италии, а затем и в других европейских странах (Франции, Германии, Бельгии, Испании, Венгрии) и у западных славян (в далматинских городах-республиках, в Польше, Богемии) стали возрождаться античные формы историографии. Наиболее выразительными группами этих текстов, создаваемых преимущественно на латинском языке, являлись, с одной стороны, тематически определенные рассказы об одном событии (как правило, о военном походе под командованием одного выдающегося вождя — жанр «*Commentarium*»), с другой — «История» (*Historia, Res gestae, Annales, Chronica*) одного государства, одного племени, одного народа, одной династии. Первый тип следовал классическим примерам Юлия Цезаря или (в биографическом плане) Светония, частично даже Фукидида и Полибия. Другой тип подражал — и очень точно — прежде всего величайшему и чрезвычайно популярному произведению Тита Ливия «*Annales ab urbe condita*». Надо уточнить, что, несмотря на название *Annales* или *Chronica*, эти ренессансные произведения резко отличались от средневековых «летописей» или «хроник» как по форме, так и по содержанию.

Хотя существовали и другие типы историографии, нас интересует второе из упомянутых направлений. В нем выразились наиболее яркие черты историографии Возрождения. Изысканность формы и идеологическая направленность объединились в историографической концепции Ливия и Цицерона как «*opus oratorium*» (дело ораторское) и, более определенно, как «свет правды» (*lux veritatis*) и «учительница жизни» (*magistra vitae*). Однако история не должна была просто накапливать и интерпретировать факты, учить (*docere*), но и развлекать (*delectare*) приятным описанием, она должна была радовать читателя своими литературными качествами. Эти теоретические принципы проявились на практике в поиске сильных литературных эффектов (хотя и всегда в рамках долгих, сложных, сугубо рационально построенных предложений классической цицероновской латыни), в любви к долгим, риторически выстроенным речам. Использованные главными деятелями истории в наиболее напряженные моменты военного или политического действия, эти литературные эффекты не были только лишь риторическим орнаментом, но передавали

идеологические принципы, лежавшие в основе самого произведения, отражавшие взгляды его автора и его заказчика. Они выражали «горизонт ожиданий» определенной публики, будь то политическая власть, гордость героя-победителя, размышления наиболее распространенных философских течений, династические права, конфликты или просто отношения государственных и церковных интересов — одним словом, основные идеологические и (в широком смысле) политические «доминанты» эпохи.

Развитие первых централизованных государств — как больших (таких, как Польша, Венгрия, Венецианская Республика или Франция), так и малых (например, Дубровник, Сплит, Фландрия или Флоренция и другие итальянские герцогства и княжества) — объясняет количество и огромное значение этого типа историографии в Европе. Как Тит Ливий прославил историю Римской империи с самого ее легендарного начала, так и «новые» народы и государства начинали прославлять свое прошлое с целью показать значение и силу их нынешнего государственного организма (причем понятие государства могло охватывать разные аспекты: сословные, династические, религиозные, культурные, этнические и т. д.). Как недавно блистательно показал А. С. Мыльников, актуализировались древние средневековые легенды, но к ним присоединялись и новые легенды и мифы, чаще всего связанные с классической историей Рима или других античных государств или империй: греческих, персидской, македонской. С точки зрения историографов Ренессанса, необходимо было показать, что франки или германцы, венгры или славяне (поляки, хорваты, жители Богемии) никоим образом не стояли «ниже», чем «старые» народы-государства. Европейская историография в этом подражала в основном примеру итальянских гуманистов Л. Бруни (L. Bruni), Пикколомини (E. S. Piccolomini), Сабеллико (M. A. Sabellico) и других, которые со своей стороны следовали примеру классиков: Тита Ливия, Светония, Плиния, Геродота, Страбона и (правда, только в отношении Германии) Тацита. Однако, если для итальянцев (как и для греков) славное прошлое Римской империи было все-таки исторической правдой, для германцев и франков — частичной правдой (хотя они и реинтерпретировали в свою пользу), то для славян описываемые ими столкновения (военные, государственные, философские, «служебные» и т. д.) с Александром Великим или с римлянами преимущественно были вымышлены: наиболее часто их историчность утверждалась просто на основе примитивных этимологических отождествлений античных и новых племен.

Здесь не место описывать приемы и топосы, доминирующие во всей историографии этого типа. Мифологемы и риторическое цicerоновское понимание истории не препятствовали появлению многих произведений высокого научного уровня. И все же часто следует с осторожностью относиться к данным, находящимся в многочисленных исторических книгах этого жанра. Эти произведения только в редких случаях сохранили действительно ценные детали из древних летописей. Они очень важны скорее как доказательство различного функционирования одной и той же схемы в различных сословных и государственных ситуациях. В действительности эти произведения достаточно строго придерживаются ренессансной схемы классического и итальянского происхож-

дения, но каждое из них переработает ее для своих целей и согласно своим культурным принципам. Картина интеркультурного и интертекстуального диалога прекрасно показывает зеркальное применение общих приемов в культурных ареалах, принадлежащих к одной и той же традиции (в нашем случае — к Ренессансу), но обладающих каждый собственной спецификой и собственными идеологическими и политическими намерениями.<sup>1</sup>

В XVII в. сломались некоторые установленные схемы и убеждения. Эпическое, героическое и риторическое понимание историографии, где господствовали военные и государственные дела, философские размышления и доминирующая личность государя или выдающегося вождя (*prinsep*), постепенно ушло на периферию историографии. Риторика Ренессанса превратилась в преувеличенное прославление величия и государственной потребности (*Ratio status*). Панегиристика заняла много места, раньше принадлежавшего историографии. В новой историографии преобладающим стал политический характер деятельности, необходимость найти равновесие между строгими религиозными правилами и «греховными» потребностями сильного централизованного государства. Модным по стилю и доминирующим по «образу мышления» стал Тацит со своим ломаным стилем, резкими цветами и сильными тенями, со своей любовью к психологическим драмам и тайным мыслям. На практическом уровне (а иногда и на теоретическом) выявилось осознание резкого разрыва между церковной и гражданской историографиями. В основном церковное и религиозное восприятие мира стало доминирующим. Отношение человека и государства к религии и церкви стало основной диалектической проблемой общественного мировоззрения и сильно воздействовало на историографию.

Католическая церковная историография была вынуждена выработать новые, более строгие методологические и познавательные принципы, чтобы противостоять вызову реформаторских и протестантских движений и чтобы доказать неоспоримую правоту абсолютной истины, которой она чувствовала себя исключительной хранительницей и которую будто бы была предназначена донести до всего человечества. Одним из наиболее влиятельных произведений стала «История церкви» (буквально «Церковная летопись» — *Annales ecclesias-*

---

<sup>1</sup> Все данные, использованные в настоящей статье, основаны на следующих основных работах (с учетом цитированной в них библиографии) Белоненко В. С. История и личность. Новые материалы для изучения творчества Святителя Димитрия Ростовского // Русь и южные славяне. Сборник статей к столетию со дня рождения В. А. Мошина (1894—1987) / Сост. и отв. ред. В. М. Загребин. СПб., 1998. С. 439—448; Brogi Bercoff G. 1) The Letopisec of Dmitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the Context of Western European Culture (Contributi italiani all' XI Congresso Internazionale degli Slavisti. Bratislava 1993) // Ricerche slavistiche. 39—40. 1992/93. N 1. P. 293—364; 2) Krolewstwo Slowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach slowianskich. Warszawa, 1998. P. 310 (там находится нужная библиография по теме); Бродж и Беркофф Дж. «История вкратце» иеросхимонаха Спиридона: опыт исследования в контексте европейской историографии XVII века // Славяне и их соседи. Т. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 201—215; Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI—нач. XVIII в. СПб., 1996; Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891.

tisi) кардинала Цесаря Барония, которая была переделана и переведена несколько раз на различные языки, в том числе и на русский при Петре Первом. Бароний открыто писал, что его интересует исключительно история церкви, что политических дел государств он касается только в той мере, в какой они интересны для описания дел церковных. Кроме того, он отрицал значимость мифологических повествований о древнейшем периоде в истории народов и — прежде всего — об апостольском участии в учреждении церковей (например, легенда о св. Андрее). Он совсем отказался от эlegantности и риторичности латинского языка и стиля. Своей цели, т. е. подтверждения извечного совершенства и постоянного увеличения католической церкви вопреки протестантским тезисам о ее упадке, он хотел достичь, опираясь лишь на факты, без литературной и ораторской орнаментальности. Как писал один из крупных современных католических историков Поль Азар (Paul Hazard), после Реформации Римская церковь была вынуждена уже не только констатировать свою правоту, но и доказывать ее посредством конкретных данных. Это породило совершенно новый подход к историографии. Поиск, описание, переписывание, издание очень большого количества документов и древних актов или летописей привели к появлению огромного количества томов, в которых реконструировалась история целой церкви или различных ее учреждений и региональных проявлений. Наиболее популярным собранием этого рода были, безусловно, «Жития святых» (Acta Sanctorum) болландистов, опубликованные в Антверпене. Наиболее ярким и зрелым проявлением этой католической учености было собрание актов и материалов, подготовленных Орденом св. Мавра во Франции: в конце XVII в. деятельность Мабильона (Jean Mabellion) представляет собой точку соприкосновения донаучной и научной историографий, из которых последняя развивалась в XVIII в.

Эрудированный энциклопедизм охватывал и государственную историографию. Ярким примером была «История немецких княжеств», опубликованная Лейбницем в 1686 г. Во Франции и в других странах продолжалась одновременно и традиция ораторской государственной историографии, в которой роль церкви приобрела «народный» характер, — например, в случае французского «галликанизма». В свою очередь в Польше в «Истории Бенедиктинского ордена» выявлялись шаблоны барочного сарматизма. Различные течения смешивались между собой, но в них достаточно четко удерживались традиционные формы, приемы и мысли, унаследованные от классической традиции и от Ренессанса.

Очерченная мною схема представляет собой сложную, но достаточно ясную и устойчивую структуру. Она функционировала в основном одинаково во всей Европе, хотя и приобретала оригинальные черты в отдельных регионах и в различные эпохи. В XVII в. разветвились и по-своему развивались основные течения Ренессанса. Несмотря на то что переменялись некоторые их элементы и акценты, сама структура удерживалась и представляла собой общий корпус западной традиции. Надо сказать, что эта традиция частично коснулась украинских земель, где в конце XVII и в первой половине XVIII в. появились попытки приспособить отдельные мысли и приемы западной историографии к традици-

онному материалу летописания. На границах России, наоборот, возрожденческая и барочная структура, о которой шла речь, — остановилась. В конце XVI и в XVII в. русская историография претерпевала многочисленные изменения, но войти в систему европейской историографии она не смогла. Отдельные мифы (например, об Августе) и тексты (переводы Бельского и Стрыйковского, потом Барония) проникали, но Ренессанс и барокко как система не охватили Россию. Не является случайным то, что переведены были Бельский — наиболее близкий средневековой летописной традиции «от сотворения мира» и Стрыйковский — наиболее «фантастический» и близкий восточнославянскому миру. Из Барония до 1722 г. перевели только фрагменты — то, что было идеологически «выгодно». Собственно говоря, в России до 10-х гг. XVIII в. в историографии не было ни Ренессанса, ни барокко. Наоборот, когда при Петре формировалась сильная Российская империя после побед над шведами, Рагузинский авантюрист перевел (и ему удалось напечатать) «Королевство славян» Мавра Орбиния (Mauro Orbini). Славянский пафос этого произведения был направлен на прославление древности, силы и славы всех славян вообще и каждого народа славянского мира отдельно, на прославление королей и герцогов, солдат и воевод, славянских амазонок и славянских победителей древних македонцев и древних римлян: это была идеальная картина, предназначенная для новой могущественной империи. Итак, Российская империя воспользовалась теми же самыми приемами, которыми в XVI в. пользовались западные короли и ведущие сословия народов, чтобы укрепить свои государства и свою политическую власть. В этом смысле «Королевство славян» Орбиния как зрелый плод далматско-итальянского Ренессанса «функционировало» в России в последние петровские времена точно таким же образом, каким и на Западе в эпоху Ренессанса.

Существует еще одно важное произведение, которое, к сожалению, совсем не изучено с точки зрения его положения в рамках европейской историографии барокко. Имею в виду «Созерцание краткое», авторство которого не вполне бесспорно установлено. Не исключаю, что это сочинение могло бы быть определено как «Commentarium», жанр античного происхождения, так обильно и блистательно представленный в западном и в польском Ренессансе и барокко. Эта проблема, однако, нуждается в тщательном изучении. Она могла бы опровергнуть мое предыдущее утверждение, что в XVII в. в России не было возрожденческой историографии! «Созерцание краткое», возможно, представляет именно такое направление в России: к сожалению, пока нет возможности это утверждать.

Можно задать вопрос, где же в моей схеме следует разместить известный «Летописец» Димитрия Туптало, митрополита Ростовского.<sup>2</sup> Автор отде-

---

<sup>2</sup> Подход В. С. Белоненко, который оценивает «Диариуш» как историческое произведение, на мой взгляд, не оправдывается. Как мы увидим далее, у Димитрия Ростовского было четкое знание теоретических правил историографии и ее западной традиции: другое дело, что он эти правила сознательно и намеренно нарушал, о чем будет речь далее. Он, однако, без сомнений, равным образом точно знал, что «Диариуш» — это не историографическое произведение, даже если в нем находятся

лил священную историю от гражданской как в теории, так и на практике. В известном письме своему давнему другу Стефану Яворскому он писал: «Не премину <...> о монархиях <...> упомянуть, но не по тем временям разположил я <...> сочинение мое, ибо не *intendo* быть *profanarum historiarum* писатель *ad mentem politicorum*, *absit a me hoc*: не архиерейское то дело. Мирские люди могут в том трудиться <...> Мне же предлежат духовная».

Повествование он разделил, как известно, по столетиям и по тысячелетиям: в этом он, скорее всего, следовал примеру Барония, и в этом состоит наиболее глубокое отличие от средневековых летописей. Ни одного столетия он не оставил «пустым», как это случалось с годами летописей. Когда он не находил фактов для определенного времени, он заполнял место нравоучительными наблюдениями.

В отличие от Барония, однако, его «Летописец» начинается от сотворения мира, по библейскому рассказу. В этом он следовал, скорее всего, примеру протестантской историографии немецкого Ренессанса. Возможно, однако, что оказала свое влияние и традиция русских хронографов. К сожалению, «Летописец» не окончен, но мы знаем, что Туптало намеревался писать священную историю только до начала христианства, так что развитием отдельных государств (Франции, Германии, Польши, России и т. д.) он не интересовался. В отличие от немецкой историографии, он, вероятно, не хотел излагать историю одного народа и одного государства как хранителя единственно правильной веры (как это сделали, например, немецкие протестанты, или католики-французы, или православный автор «Синописа»). Нельзя сказать, что Туптало отвергал существование гражданской истории: он писал, что это допустимо, но занятие ею — не «архиерейское дело». Он сослался именно на автора «Синописа Печерского» как на пример государственной истории такого рода.

Историография и ученая модель культуры католической контрреформации оказывали сильное влияние на методологические принципы и на общую структуру «Летописца». Важным приемом является также постоянное цитирование восточных отцов церкви вместе с западными авторитетами, как патристическими, так и историографическими. Это было обычной методологией западной историографии, а также философской и полемической литературы начиная со второй половины XVI в. К сожалению, здесь нет возможности подробно анализировать «Летописец»: рассмотреть, как он устроен, описать его разделы, уточнить, из каких западных авторов и произведений он заимствовал свои сюжеты, комментарии к библейскому тексту, рассуждения и другие материалы. Можно, однако, констатировать, что «Летописец» в основном вписывается в главное и актуальное для того времени течение западной ученой историографии и эрудиции конца XVI—XVII вв. Одним словом, он представляет собой

---

некоторые материалы, переписываемые для приготовления историографического предприятия. Несмотря на факт, что он может быть полезным для исторических исследований, «Диариуш» принадлежит не историческому, а другому литературному жанру, которого митрополит Ростовский, кстати, также придерживается очень условно — лучше всего, быть может, «Диариуш» определяется как «*Notata y fragmenta*», если пользоваться выражением самого Димитрия<sup>1</sup>

восточнославянский вариант общепринятых шаблонов западной учености эпохи барокко.

В рамках настоящей статьи нет также возможности остановиться и на идеологических различиях. Скажу лишь, что Туптало и барочная православная культура вообще принимали западные приемы, принципы изложения и аргументации, как правило, зеркальным образом: они опровергали западную идеологию теми же самыми средствами, какими пользовались на Западе, но в идеологически противоположном направлении. Есть и другие различия, которые бросаются в глаза. Нет сомнения, например, что Туптало писал не историю церкви как сильного, централизованного учреждения, как это делал Бароний, но историю церкви как «собора верующих», как универсальной «кафоллической» (в византийском значении) веры. Он писал историю развития человеческого рода как «рода божественного», историю литургии, историю «божественного провидения». Он писал не только против раскольников, он хотел написать историю мистического пути человечества к спасению через вселенскую церковь. В его сочинении отражается целая философия православной церкви как церкви, отличной от католической.

Но вернемся к более конкретным явлениям. Бросается в глаза фундаментальное отличие «Летописца» от сочинения Барония как в стиле, так и в содержании. У Барония стиль строгий, безыскусный, антириторический: он пишет так, как предписывала аристотелевская норма для «научной» прозы; у Туптало преобладают долгие барочные, вычурные описания, полные движения, пафоса, света и тени. Это не являлось чистым увлечением голословным барокко, это отвечало фундаментальному принципу риторики, содержащемуся в простом вопросе: «К кому ты обращаешься, для кого пишешь?». Туптало писал не для ученой публики, знающей античную и возрожденческую культуру и философию. Он писал даже не для украинских монахов и архиереев — среды, из которой он сам вышел и которая была более близка западной ученой традиции. Как он сам сообщил в письме Стефану Яворскому, он писал для бедных, незнающих пастырей российской провинции. Он намеревался, например, разъяснить, что Авраам и Исаак жили прежде Христа. Более того, он хотел их научить пользоваться историческими фактами как «*exemplis*» для выяснения фундаментальных нравственных правил, богословских начал, литургических актов. Ведь история для Туптало — это последовательность фактов, которые надо интерпретировать на трех уровнях: реальном (собственно историческом), нравственном и духовном (*ad litteram, allegorice vel tropologice, spiritualiter*). Сам митрополит Ростовский писал в «Предисловии»: «... между деяниями <...> иная различная по прилучаю, ово толковательная, ово рассмотрительная, ово правоучительная духовная беседования».

Главной целью такой интерпретации истории было приготовление понятных и выразительных проповедей для обучения и душевного кормления православных душ. Для достижения этой цели главным источником «Летописца» стало огромное сочинение фламандского иезуита Корнелия а Лапиде (*Cornelius van der Steen, Cornelius a Lapide*). Факт этот — известный, доказанный еще И. А. Шляпкиным. Однако чтобы глубже понять его значение, нужно вписать

его в рамки необыкновенных интеркультурных отношений России с Западом. «Летописец» не только сменил литературный жанр: он как бы соединил разные жанры и создал новую литературную единицу. «Летописец» является не просто историей, но и «комментарием к Библии» («*Commentarium*»); одновременно это и не только «комментарий», «толкование», но также «справочник» для создания и оформления проповеди. Вместе с тем «Летописец» является и руководством по обучению основным принципам диалектики, логической философии и неосхоластической учености, а кроме того — справочником для выяснения основных положений православного учения против еретиков, атеистов и врагов церкви, ведь он — и полемическое сочинение. Если вернуться к Цицероновской теории историографии, «Летописец» можно определить как гипертрофирование принципа «*magistra vitae*», т. е. принципа, акцентирующего дидактическое предназначение истории. Цицероновское понимание истории как «учительницы жизни» получило распространение в основном в ренессансную эпоху, наравне с понятием «свет правды». Первое понятие, однако, приобрело доминирующую функцию и стало типическим явлением имеющей сугубо дидактический характер эпохи барокко.

Необходимо подчеркнуть, что такой смешанный характер «Летописца» не является следствием грубости или невежества его автора: он, напротив, совершенно сознательно выбрал такой путь. В письме к Стефану Яворскому 1707 г. Димитрий писал: «Мню же мало кому понравится тоя моя *lucubratiа*, понеже в нем, как в сбитню руском, мешанина: и история, и будто толкованице из Корнелия <...> и инде нравоучение <...> Вем же в книгописательстве *aliud historicum esse, aliud interpretem, aliud нравоучителем*. Однако же я грешный все *to zmagtwal jak grach z kapustou*, желая иметь книжицу оную *jako notata i fragmenta*, же было то что часом для казания».

Надо сказать, что вышел «*grach z kapustou*» нелегкий, но чрезвычайно вкусный! Митрополит Ростовский был человеком высокой культуры, гибкого чувства прекрасного и глубокого человеческого сочувствия, не лишенный при этом чувства тонкой иронии.

Возникает важнейшая проблема. Как определить произведение митрополита Ростовского с точки зрения оригинальности или подражательности? Понятия эти, конечно, совершенно условные и даже несколько сомнительные. Однако, вопреки всяческим упрекам, оговоркам и оправданным сомнениям относительно так называемой инфлюссологии,<sup>3</sup> в нашем случае вопрос о влияниях чрезвычайно важен.

В действительности, как мы видели, «Летописец» достаточно точно соответствует некоторым основным жанровым и интеллектуальным категориям западной ученой прозы аристотелевского направления. Сравнив не только отдельные страницы, но почти все сочинение Димитрия с текстами его источников — как восточных, так и западных, я убедилась, что митрополит Ростовский не

<sup>3</sup> Термин, означающий простое регистрирование влияния одного произведения на другое, без интерпретации этого факта и его функционального значения.

подражал, а фактически просто копировал произведения других авторов. Его собственное участие состояло в основном в том, что он связывал один фрагмент текста с другим. Исключения относительно редки.

И все-таки «Летописец» — одно из наиболее оригинальных произведений восточнославянского барокко. В основном это «коллаж» из различных фрагментов других текстов. Однако манера монтирования этого «коллажа» так удалась, что сочинение Дмитрия Туптало можно определить как одно из первых оригинальных произведений новой русской литературы — литературы, в которой все заимствовано, но при этом так оригинально, что не удастся уложить ни в какие заранее установленные рамки. В этом, по-моему, и состоит не только ценность «Летописца» Дмитрия Ростовского, но и величие русской литературы нового времени вообще, ее гениальность. Нам, людям западного мира, она кажется «семейной», «узнаваемой». Но когда всматриваешься ближе, она оказывается незнакомкой: обнаруживаются ее оригинальность и очарование. На мой взгляд, предстоит разыскать еще много таких интертекстуальных и интеркультурных явлений, прежде чем мы будем в состоянии понимать глубокие пласты и русской, и западной культур.

---

---

Н. В. ПОНЫРКО

Автор стихов покаянных и распевщик  
юродивый Стефан

В 1976 г. вышла в свет книга Д. С. Лихачева и А. М. Панченко «Смеховой мир Древней Руси», где я впервые опубликовала в то время мною найденные прощальные послания юродивого XVII в. Стефана Трофимовича Нечаева, которые он написал матери и жене (и отдельно дяде) перед уходом в юродство.<sup>1</sup> Публикация была повторена во 2-м издании книги — «Смех в Древней Руси» (1984 г.).<sup>2</sup>

Послания юродивого Стефана дошли до нас в составе рукописи РНБ, Q.I.401, представляющей собой конволют, т. е. сборную рукопись, в 4-ку, в которой под одним переплетом были собраны одновременно написанные и первоначально отдельно существовавшие рукописи XVII и XVIII вв. Послания юродивого Стефана и комплекс кратких сочинений, с ним связанных и описывающих его кончину, включенные в этот кодекс, как и большинство вошедших в него памятников письменности (а среди них: сочинение дьякона Феодора, соратника протопопа Аввакума, «О антихристовой прелести», Пятая Соловецкая челобитная, Житие инока Корнилия первой, Пахомиевой, редакции, сочинение Спиридона Потемкина, обличающее Никонову реформу, и др.),<sup>3</sup> представлены здесь не автографом, а поздним списком посл. четв XVIII в.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976. С. 183—191.

<sup>2</sup> См. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 205—213.

<sup>3</sup> Содержание сборника **1-я рук.** (на бумаге кон XVIII в., водяной знак — литеры *РФ* в картуше, типа *Клепиков*, I, № 689, 1788 г.) л. 1 Святцы, л. 2—3 Императорский указ от 17 авг. 1722 г. управляющему Петровских заводов о посылке к выговским старообрядцам духовного лица для диспута о вере, л. 3 об. — 4 Императорский указ из Святейшего Синода от 5 июля 1722 г. ландрату Петровских заводов Муравьеву о посылке иеромонаха Неофита для диспута о вере со старообрядцами, л. 4 об. — 13 Инструкция иеромонаху Неофиту для «разглагольствия» со старообрядцами, л. 13 об. — 15 об. Императорский указ выго-лексинским настоятелям о «разглагольствии» с иером Неофитом **2-я рук.** (на бумаге посл. четв XVIII в., водяной знак — медведь с секирой и литеры ЯМСЯ, см. *Клепиков*, I, № 772, 1783 г.) л. 16—35 об. Прощальные послания юродивого Стефана Трофимовича Нечаева и документы, сообщающие о юродивом и его кончине **3-я рук.** (на бумаге 40—60-х гг. XVII в., водяные знаки — двуглавый орел под короной, см. близкие *Хивуд*,

Непосредственно с посланиями юродивого соседствует помещенная вслед за ними единственная в этом сборнике рукопись XVII в., выполненная на бумаге 40—60-х гг. XVII в., форматом в 4-ку, но гораздо более меньшим, чем формат других рукописей кодекса, так что создателям конволюта пришлось восстанавливать размер этой рукописи до основного размера с помощью подклеек к ее полям поздней бумаги.

Содержание рукописи XVII в. — распетые на крюках богослужебные тексты и три неизвестных (нотированных) покаянных стиха, а также один незаконченный покаянный стих XVI в. (нач.: «Приидѣте преже конца...»), известный по другим рукописям:<sup>4</sup> л. 36 об.—43 об., 50—55 об., 57—70 Распетые на крюках богослужебные тексты; л. 44—46 об. «Покаяненъ о еже всегда должны есмы поминати смертный час», нач.: «О, человекѣ убогий, что еси гордишия...»; л. 46—48 «Покаяненъ о еже всуе мятется всякъ человекъ живой», нач.: «Воистинну убо, братие, блаженный Давыдъ, царь и пророкъ, сице рече...»; л. 49 «Покаяненъ», нач.: «Весь от страстей безмерныхъ содержимъ есмь...»; л. 70 об.—71 об. Покаянный стих XVI в. без заглавия, нач.: «Приидѣте преже конца, возлюбленная моя братия...» (без окончания). При неизвестных стихах имеются записи их автора, в которых он, не называя своего имени, сообщает, что сочинил стихи в 1662 и 1667 гг., т. е. в годы, когда был жив юродивый Стефан (он скончался в мае 1667 г.), что должно было бы в свое время насторожить мое внимание.

Но этого не случилось. Я тогда, как и многие другие, находилась под влиянием концепции А. М. Панченко, сформулированной им в «Смеховом мире Древней Руси»: «Для юродивого, пребывающего „в подвиге“, писательство исключено».<sup>5</sup> Со времен выхода в свет этой работы А. М. Панченко суждение это воспринималось как одно из самых убедительных и не вызывало сомнений. В 1994 г. его как аксиому повторил в своей книге «Византийское юродство»

---

№ 1300, 1644—1646 гг., Гераклитов, № 131, 1643 г., № 132—134, 1644 г., № 140, 1647 г., и голова шута в воротнике с семью бубенцами, см. близкие Хивуд, № 1997, 1665 г., № 2000, 1662 г., № 2022, 1669 г., Гераклитов, № 1335, 1336, 1659 г.) л. 36—71 об. Нотированные богослужебные песнопения и 4 покаянных стиха 4-я рук. (на голубоватой бумаге кон XVIII в., водяной знак с «белой датой» 1788 г.) л. 72—144 Книга о российских святых 5-я рук. (на бумаге кон XVIII в., водяной знак и почерк идентичны 1-й рук.) л. 115—126 Сочинение дьякона Феодора «О антихристовой прелести», л. 126—133 об. Выписки из книги о вере, Кормчей, Маргарита и других о ересях и еретиках и об антихристе, л. 134—149 Пятая Соловецкая челобитная, л. 150—152 об. Выписки из Толкового апокалипсиса, Книги о вере, Кормчей об антихристе, л. 152 об.—153 Две погребальные стихиры «Зряще мя безгласна » и «Плачуся и рыдаю, егда помышляю смерть», л. 157—186 Житие Корнилия Выговского Пахомиевой редакции с добавочными повестями о патриархе Никоне, л. 187—192 Послание 1771 г. некоего старообрядца к адресату Константину Сергеевичу по поводу его сближения с господствующей церковью, л. 193—216 Выписки из Толкового апокалипсиса, Паренесиса Ефрема Сирина и Челобитной старца Авраамия на тему печати антихриста, л. 217—232 Слово Спиридона Потемкина, л. 250 об.—255 об. Выписки из Номоканона об иночестве, оглашении при посвящении в «малый образ», поучение восприемнику, о присоединении из ересей, л. 256—261 об. Мучение Петра и Евдокима

<sup>4</sup> См. Ранняя русская лирика Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII веков / Составители Л. А. Петрова и Н. С. Серегина Л., 1988 С. 171—172, 304—306

<sup>5</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси С. 76

С. А. Иванов: «Юродивый анонимен, он не оставляет после себя сочинений».<sup>6</sup> Хотя сам А. М. Панченко считал нужным оговориться по поводу своей гипотезы: «Конечно, несовместимость юродства и писательства не стоит возводить в абсолют. Как и всякий принцип он допускает какие-то отклонения».<sup>7</sup> На что и обратил внимание В. Н. Топоров, считая последнюю формулировку А. М. Панченко «более точной и отвечающей реалиям».<sup>8</sup> Со своей стороны В. Н. Топоров высказал мнение, что «если совмещение юродства как подвига с писательством действительно, *видимо*, невозможно или, точнее, кажется, *неизвестно практически* (курсив. мой. — Н П.) <...> то сочетание комплекса юродивости (а он вовсе не обязательно предполагает юродивость как подвиг) с писательством, несомненно, возможно и встречается не так уж редко».<sup>9</sup> Вслед за книгой В. Н. Топорова вышла в свет публикация Ю. Д. Рыкова, обнаружившего рукописный сборник с обширными сочинениями юродивого Петра, жившего в середине XIX столетия, который, пребывая в подвиге юродства, постоянно занимался писательством;<sup>10</sup> таким образом стал «практически известен» пример совмещения подвига юродства с писательством.

Вернемся к юродивому XVII в. Еще в 1976 г., работая со сборником РНБ, Q.I.401, я обратила внимание на то, что в его оглавлении, помещенном на листе, приклеенном к внутренней стороне верхней крышки переплета (оно выполнено скорописью конца XVIII в.), строка, описывающая интересующий нас фрагмент с нотированными богослужебными текстами и покаянными стихами, почти полностью замазана чернилами более позднего времени, так что читалось лишь: «Писанное... <далее замазано около 3—4 слов> ...овое пение». В те годы ни о каких новейших методах чтения ветхих текстов в инфракрасном или рентгеновском излучении и т. п. не было речи. Но с недавних пор в РНБ при Отделе рукописей появилась Лаборатория кодикологических исследований и научно-технической экспертизы документов, созданная трудами Д. О. Цыпкина. И в настоящее время при телевизионном осмотре в инфракрасных лучах в 3-кратном увеличении удалось прочесть эту замазанную чернилами строчку оглавления: «Писанное *рукою блаж[еннаго]* Стефана крюковое пение» (см ил. 1). Тот, кто в конце XVIII в. составил реестр содержащихся в сборнике сочинений (а именно так он назвал свое оглавление — «Рѣестрь сей книги содержащимся описаниемъ»), знал, что тетради с крюковыми нотами были написаны самим блаженным Стефаном. Откуда-то автор оглавления это знал. Во всяком случае, когда перед ним был список, а не оригинал, он и определял это в своем реестре как список, ведь содержание предыдущей тетради, как раз прощальные послания юродивого Стефана в списке XVIII в., он озаглавил так: «*Котия съ епистолии Стефана блаженнаго*».

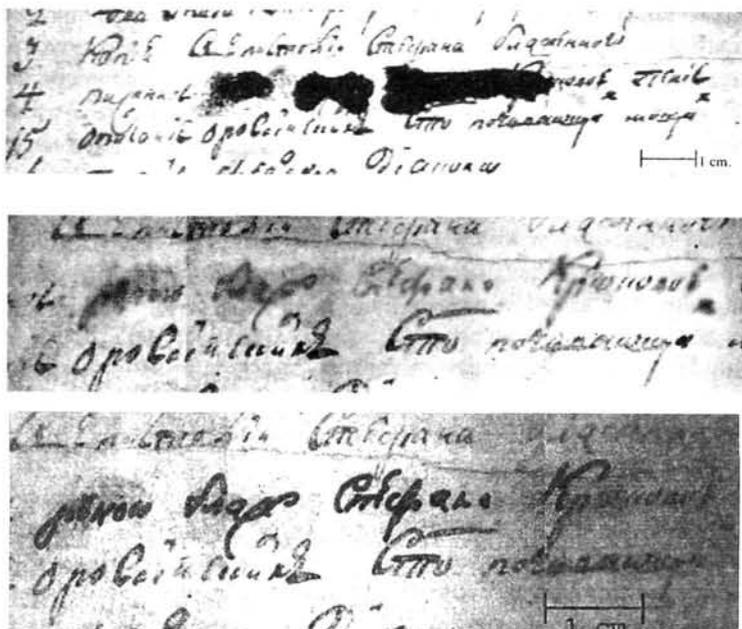
<sup>6</sup> Иванов С А Византийское юродство М, 1994 С 108

<sup>7</sup> Лихачев Д С, Панченко А М, Понырко Н В Смех в Древней Руси С 76

<sup>8</sup> См Топоров В Н Святость и святые в русской духовной культуре М, 1998 Т 2 С 169

<sup>9</sup> Там же

<sup>10</sup> См Рыков Ю Д Неизвестный старообрядческий писатель XIX в Петр Юродивый и его эсхатологические сочинения // Старообрядчество в России (XVII—XX вв) М, 1999 С 149—189



Ил. 1. Залитая чернилами строка Оглавления сборника РНБ, Q.I.401  
и прочтение ее в инфракрасных лучах

Почерк, которым писаны покаянные стихи, и почерк, которым выполнены нотированные богослужебные песнопения, принадлежит одной руке. Это очень четкий, отработанный полуустав (в записях — с элементами скорописи); но в покаянных стихах он весьма мелкий, а в распетых литургических текстах он втрое крупнее и в сочетании с начерком крюков дает ощущение большой парадности, чего нет в каллиграфии покаянных, — и это поначалу мешает увидеть их идентичность. Зато без всякой разницы масштабов букв выполнены киноварные заглавия всех текстов рукописи XVII в., и литургических, и покаянных. Это крупная скоропись одной руки, использующая везде одинаковый прием вкрапления в основной киноварный текст отдельных черных букв. И последнее, что демонстрирует принадлежность рукописи одной руке, — это оформление киноварных инициалов. Искусно и пышно оформленные буквицы первых строк каждого нового текста абсолютно одинаковы по манере и масштабу и в литургической части рукописи, и в покаянных.

Пришло время обратиться к двум записям, которые оставил человек, написавший в рукописи XVII в. покаянные стихи. На л. 56 <25>:<sup>11</sup> «Лѣта 7170-го го-

<sup>11</sup> Здесь и далее в угловых скобках мы приводим первоначальную нумерацию листов рукописи XVII в., проставленную, однако, почерком, отличным от почерка основного текста этой рукописи; при включении рукописи в конволют порядок следования листов был перепутан. Первоначальная пагинация рукописи соотносится с библиотечной нумерацией листов конволюта следующим образом: <л. 3—10> = л. 36—43; <л. 11—18> = л. 57—64; <л. 19—24> = л. 50—55; <л. 25> = л. 56; <л. 27—32> = л. 44—49; <л. 33—39> = л. 69—71.

ду [1662 г.] месяца марта въ 30 день *покаянны сия творилъ* или явьственнѣйши рещи изложилъ и скверною *своею десницею и написалъ* нѣкто непотребный и многогрѣшный рабъ, иже возбраненъ бых и зазоренъ от своея совѣсти и имя свое описати, понеже пучиною явихся всѣхъ беззаконий <...> Начало же имѣють тыя покаянны: первый — „О, человекъ убогий“, вторый же — „Воистинну, убо, братие“».

И на л. 48 об. <31об.>.: «Лѣта 7175-го году [1667 г.] месяца апреля въ 6 день *сей покаянный изложенъ тѣмъ же сквернымъ и многогрѣшнымъ рабомъ*, еже напредѣ писано. Начало же имеетъ той покаянный сице: „Весь от страстей безмѣрныхъ содержимъ есмь“».

Почерк этих записей и почерк, которым писаны покаянные стихи («покаянны»), один. Итак, перед нами автограф сочинителя покаянных стихов, который, как он сам выразился, «покаянны сия творил <...> и своею десницею <...> написал». Что этим сочинителем был юродивый Стефан, свидетельствует составитель оглавления сборника.

Кроме того: на том отдельном листе рукописи, где читается одна лишь запись о создании 2 первых покаянных стихов в 1662 г., справа на поле, напротив текста записи, как раз в том месте, где обычно помещаются авторские лигатуры или инициалы, мы видим еще одну чернильную кляксу, закрывающую, как можно рассмотреть в проходящем инфракрасном освещении с использованием оптико-электронного анализа, какую-то краткую надпись или, возможно, монограмму, из которой четко прочитываются литеры С Ф.

Наконец, на первых 7 листах этой рукописи, там, где представлены нотированные богослужебные песнопения, остались едва заметные следы записи-скрепы, тоже кем-то тщательно уничтожавшейся (ее заглаживали). Теперь с помощью телевизионного наблюдения видимой люминесценции этой вытертой записи мы прочли ее (к сожалению, не полностью): «Книга сия написана 7174 году [1665/1666 г.] <...> в <...> *по удалению* < . > за вклад по своей душѣ и по своих родителях». Реалии этой записи соответствуют реалиям жизни юродивого Стефана: книга написана в 7174 г., а он скончался на год позже — в 7175 г.; и особенно знаковы в этой записи слова «по удалению», к сожалению, из-за утраченной части текста лишённые контекста, но в контексте биографии юродивого вполне прозрачны: речь идет (после обычного указания на дату общепринятого летосчисления) о том отсчете времени, в котором исходным рубежом, началом отсчета, был его уход в юродство, *удаление* от мира и уход из дома. Именно этим словом пользуется Стефан в прощальном послании к матери и жене, когда сравнивает свой уход с даром Богу: «Такожде и азъ *удалися* от васъ» (л. 30 об.).<sup>12</sup>

Итак, юродивый писал покаянные стихи и переписывал богослужебные песнопения.

Но он был не только творцом покаянных стихов, а и опытным распевщиком. В этом убеждает содержание богослужебной части его рукописи. Сначала

<sup>12</sup> Лихачев Д С, Панченко А М, Поньрко Н В Смех в Древней Руси С 211

перечислим все записанные им нотированные песнопения: <л. 3—10 об.> (36—43 об.) — «Достойно великое Пречистыя обители, нарицаемая Тифиньския» (дан употреблявшийся в Тихвинском монастыре музыкальный вариант песнопения в честь Богородицы «Достойно есть яко воистину блажити тя, Богородице»), богородичен «О тебѣ радуется, Обрадованная...», избранные стихи 4-го и 7-го псалмов 1-й кафизмы; <л. 11—18 об.> (57—64 об.) — «На литургии блаженны» с 1-го по 8-й глас, кондак праздника Богоявления «Явился еси днесь вселеннѣй, свѣтъ твой, Господи, знаменая на насъ...», богородичная стихера «Преблагословенна еси, Богородице, Дѣво...», стихера по чтении Евангелия на утрени «Воскресение Христово видѣвше...», один из припевов Григория Синаита, исполняемый за воскресной полунощницей после Троичного канона «Достойно есть яко воистинну славити тя Бога Слова...», стихера праздника Богоявления «Преклонилъ еси главу Предотечи...»; <л. 19—24 об.> (50—55 об.) — под общим заглавием «В субботу 5-ю Великаго поста»: кондак «Возбранной воеводѣ...», песнопение Богородице «Подъ кровь твою, Владычице, вси земнороднии прибѣгающе...», «Свете тихий», «В Суботу великую поемъ вмѣсто херувимския пѣсни „Да молчитъ всяка плоть...“»; <л. 33—38> (65—70) — стихера Великой субботы на целование плащеницы «Придѣте, ублажимъ вси Иосифа приснопамятнаго...».

Обращает на себя внимание то, что большое количество фрагментов распева имеет на полях значительно более пространный музыкальный вариант, выполненный мелкой киноварью тем же почерком, т. е. рукою писавшего основной текст. И важно, что временами киноварные крюки на полях рукописи — это не только «розводы» (т. е. подробное раскрытие графически кратких знамен, звучащих мелодически весьма протяженно) или пространные варианты распевов, но и «справа» — безвариантная замена одной нотации на другую (см. л. 53 <22>) или технические указания распевщика, типа «выдержи», над знаком «змеицы» в песнопении «Свете тихий» («прешедшу солнцу <„выдержи“> на запад») (см. л. 52 об. <21 об.>).

Но этого мало: в самом тексте в процессе написания крюков автор прерывает себя возможностью привести другой музыкальный вариант и делает это в строке, повторяя слова, но пиша над ними совершенно другую нотацию. Так, в Тихвинском «Достойно» он после слов «присноблаженную и пренепорочную» пишет в строке слово «Произволь» (т. е. выбор, кто как изволит, или произволит) и повторяет два эти слова с совершенно другими крюками над ними. Так же перебивает он сам себя музыкальными вариантами внутри одного песнопения и когда записывает богородичную стихеру «Преблагословенна еси, Богородице Дѣво!»: «Преблагословенна еси, Богородице Дѣво! Воплощимъ бо ся ис тебе адъ пленися, Адамъ призвася, клятва потребися и Евва свободися <Изволь. И Евва свободися>, и смерть умертьвися, и мы ожихомъ <И мы ожихомъ>. Тѣмъ, поуще, возопиемъ: Благословенъ Богъ нашъ, изволивый тако» (см. л. 61—61 об. <15—15 об.>).

И наконец, отдельные песнопения он переписывает целиком дважды ради другого распева, предпосылая новому музыкальному варианту определение

«Инъ переводъ» (т. е. вариант). Так он поступает с кондаками «Возбранной воеводѣ» и «Явилсяя еси днесь вселеннѣй».

Все свидетельствует о том, что перед нами опытный распевщик, знающий уйму вариантов распева одного и того же песнопения, умеющий ценить музыкальные традиции различных российских культурных центров (напомню, что первым в своей тетради он записал «Достойно великое» монастыря Тихвинской иконы Богородицы) и творящий музыку в процессе ее записи.

Итак, юродивый Стефан занимался не только литературным, но и музыкальным творчеством. Более того, в его случае оба эти вида творчества выступают в неразрывном единстве. Духовные стихи, как древние, так и более нового времени, всегда имеют музыкальную основу. Стефан Трофимович Нечаев сочинял не голый литературный текст, — он создавал поэтическое произведение в единстве его музыкальной и литературной формы. Свидетельство тому — сделанные им указания «на подобен» каких песнопений исполняется каждый из написанных им покаянных стихов: л. 44 <27> — «Покаянень о еже всегда должни есмы поминати смертнй час. *Подобенъ*: Радуйся, живоносный кресте»; л. 46 <29> — «Покаянень о еже всеу мятется всякъ челоувѣкъ живйй. *Подобенъ*: Егда от древа тя».

Пение «на подобен» — одна из особенностей древнерусской гимнографии. Она заключается в том, что при исполнении ряда богослужебных песнопений, не имеющих крюковой нотации, музыкальный лад и ритмическая основа для них задаются помимо указания на принадлежность к тому или иному из 8 глав еще и указанием на одно из базовых песнопений, ритмике и мелодике которого должна «подобиться» исполняемая «на подобен» стихера (см. указания на это в месячных минеях).

Юродивый Стефан создавал музыку своих покаянных стихов «на подобен», и в этом он оставался традиционным распевщиком. Как распевщик и литургист он обозначил ритмику своих стихов традиционным в древнерусском богослужебном обиходе знаком, проставленным им в конце каждого интонационно-ритмического периода, — кружком с пересекающимися его линиями, образующими знак, похожий на звездочку. Подобный знак проставляется в тексте стихер в богослужебных книгах для обозначения интонационных границ.

Но самое примечательное, что в своем первом покаянном стихе Стефан прототировал полстрочки. Во фрагменте: «...иже вчера грозень и горделивъ\* и всѣмъ страшень и неприступень,\* нынѣ же от всѣхъ небрегомъ\* и ногами попираемъ\*» над словами «иже вчера грозень» он проставил беспометные крюки.

Когда и где писал юродивый Стефан эти тексты? Когда — это уясняется из сделанных им записей и раскрытой ныне скрепы, уже цитированных мною: в марте 1662 г. он написал 1-й и 2-й покаянные стихи, в 1665/1666 г. создал блок нотированных богослужебных песнопений и в апреле 1667 г., за месяц с небольшим до смерти, приписал к ранее написанным стихам последний покаянный стих.

Такая хронология подтверждается и археографическим анализом. Два первых покаянных стиха <л. 27—31> (44—48) писаны мелким полууставом на бумаге, водяной знак которой — двуглавый орел под короной (см. описание и датировку водяных знаков рукописи Стефана в примеч. 3.); затем запись об

этих стихах (о написании их в 1662 г.) сделана уже на другом, отдельном, листе бумаги <л. 25> (56), с другим водяным знаком (голова шута) и полууставом с элементами скорописи; далее все литургические песнопения сделаны на той же самой бумаге с головой шута; и наконец, последний покаянный стих, как и запись о создании его в апреле 1667 г., дописаны менее твердым и менее аккуратным почерком на оставшихся пустыми обороте предпоследнего и последнем листах тетради с двумя первыми покаянными стихами <л. 31об.—32> (48 об.—49).

Гораздо менее просто ответить на вопрос — где созданы эти тексты. В своем послании к матери и жене, уходя из Галича юродствовать на чужую сторону, Стефан Трофимович писал: «Ожидайте же от мене вести сто семдесятого году въ месяце октябре. Аще ли в томъ месяце не будетъ от мене вести, то уже не мните мене жива <...> Да не печьтеся и о семъ, яко кости моя на чюжей стране положени будутъ» (л. 31—31 об.). Из записки о погребении юродивого Стефана, приложенной к его посланиям, мы знаем, что 14 мая 1667 г. он был погребен у Богоявленской церкви города Галича под трапезною, «идеже онъ самъ себе гробъ ископа» (л. 34). Из этой же самой записки известно, что он «юродствоваше многа лета» (л. 33).

Так что оговоренная в прощальном послании юродивого возможность быть похороненным «на чюжей стране» не сбылась. Но, возможно, было выполнено его обещание подать о себе весть в октябре 7170 (1662) г.: тут обращает на себя внимание датировка двух первых покаянных стихов — март 1662 г. (напомню, что по сентябрьскому летосчислению, употреблявшемуся в это время на Руси, октябрь предшествует марту).

Возможно, он вернулся в Галич в 1662 г. и оставался там до своей смерти в 1667 г.; возможно, пообещав подать о себе весть, в 1662 г. он возвратился туда не окончательно, а бывал там наездами. Во всяком случае, чтобы самому ископать себе здесь гроб у Богоявленской церкви «под трапезою на левой стране за печью» (л. 34), нужна была хотя бы частичная оседлость, связанная с этим городом. По крайней мере с большой долей вероятности можно считать, что последний покаянный стих, написанный незадолго до смерти уже нетвердой рукой (он написал его 6 апреля 1667 г., а умер 13 мая), был создан в Галиче.

Мы убедились в том, что юродивый мог быть творцом литературных и музыкальных произведений.

Теперь, располагая этими текстами, мы как бы получаем из первых рук свидетельство о духовном мире человека, подвизавшегося подвигом юродства.

И вот, опираясь на собственный текст Христа ради юродивого, мне хотелось бы остановиться на одной характерологической особенности, которая, как мне представляется, очень важна для понимания феномена юродства.

Стефану Трофимовичу Нечаеву, когда он решился на подвиг юродства, очень важно было «удалиться» из родных мест, уйти «на чужую землю». И это не исключительный случай. Многие из юродивых (можно сказать — большинство) являлись пришлецами в местах их подвижничества. Арсений Новгородский пришел в Новгород из Ржева, Иоанн Большой Колпак пришел из вологодских пределов в Ростов, а оттуда в Москву, Прокопий Устюжский, приплыв как

купец из латинских земель в Новгород, отправляется оттуда юродствовать в Устюг, Иоанн Устюжский тоже появляется в Великом Устюге, покинув «свое отечество» город Орлов, Исидор Твердислов, как и Прокопий Устюжский тоже уроженец «западных стран», приходит в Ростов после странствования по многим русским городам; духовный сын протопопа Аввакума юродивый Федор покинул свою родину Великий Устюг и юродствовал в Москве; о Симоне Юрьецеком в его житии сказано, что когда он устремился на подвиг юродства, то «восхоте от своих соплеменник <...> в чуждых странах отлучитися и странен быти» (см.: РНБ, собр. Погодина, № 757, л. 5).

Юродивый пришлец, он странник. Это подчеркивается почти каждой службой, посвященной Христа ради юродивому: «*Странень* показася от всѣхъ сродник и знаемых...» (тропарь 1-й песни канона Василию Блаженному).<sup>13</sup> Он бездомен: «*Бысть бездомень* на земли, богомудре Прокопие...» (седален службы святому блаженному Прокопию Устюжскому).<sup>14</sup> Он наг, он гладен, у него нет, где главу приклонить, и постелью ему служит земля. Все это мы знаем по житиям и службам Христа ради юродивых.

Обратимся же теперь к покаянному стиху юродивого Стефана, который он заглавил словами «О еже всуе мятется всякъ человекъ живой»:

«Воистину убо, братие,\* блаженный Давыдъ, царь и пророкъ,\* сие рече\*: еже всуе мятется всякъ человекъ живой.\* Сокровищуеть и невѣсть кому собираеть я.\* Саномъ и честию возносится,\* богатствомъ и славою яко бурю възимается,\* — и аки прахъ на землю падаетъ\* и без вѣсти бываетъ.\* И вся, яже имѣя здѣ на земли, оставляетъ.\*

О, многострастная и окаянная душе моя,\* воспрями и умилися:\* доколѣ ти смертный часъ не приспѣ, покайся\*» (л. 46). И далее в покаянном стихе юродивого начинается скольжение смысла: между обличением и призывом к покаянию своей собственной души и обличением и призывом к покаянию других людей: «О, горе и люте будетъ на Страшномъ Судѣ\* не сотворшимъ милости здѣ!\* Слышасте ли самого Господа, глаголюща:\* „Алчна мя не накормисте\* и жадна не напоисте,\* нага не одѣясте,\* и, в темнице бѣхъ, — не придосте ко мнѣ\*. И болна мя не посетисте“. Горе убо намъ, кий отвѣтъ сотворимъ тогда!\* Рабовъ своихъ милуемъ,\* о скотѣхъ промышляемъ и о псахъ печемся,\* а Христа, за враты стояща, презираемъ!\*» (л. 47).

Тема стоящего за воротами Христа делается лейтмотивом всего покаянного стиха Стефана: «Иже разбойнику рай отверзе\* и во Царство Небесное всѣмъ намъ путь показавый\* <...> *странень* <...>, не имѣя здѣ на земли гдѣ главы подклонити,\* у вратъ дому твоего нагъ стоя,\* от зимы померзаемъ, трясыйся\* и гладомъ истаяваемъ,\* умилно вопиеть ти...» (л. 47 об.).

Не правда ли, здесь чувствуются автобиографические мотивы: юродивый странник, он наг, он замерзает в стужу, трясется и истаивает от голода; и он стоит на морозе за воротами, а хозяин дома сидит в тепле. Да ведь это тот, кто

<sup>13</sup> Миняя служебная Август М., 1630 Л 61 об

<sup>14</sup> Миняя служебная Июль М., 1629 Л 108

приходит к нам вместо Христа в образе «единого от братии сих меньших», как завещано Евангелием: «Взалках бо ся — и дасте ми ясти; воздадася — и напоите мя; странен бех — и введосте мене; наг — и одеясте мя, болен — и посетисте мене, в темници бех — и придосте ко мне. Тогда отвещают ему праведници, глаголюще: Господи, когда тя видехом алчуща и напитахом, или жаждуща и напоихом, когда же тя видехом странна и введохом, или нага и одеяхом, когда же тя видехом боляща или в темници и приидохом к тебе? И отвещав Царь речет им: Аминь, глаголю вам. Понеже сотвористе *единому сих братии моих меньших*, — мне створисте» (Мф. 25: 35—40). Юродивый — это тот, кто берет на себя образ Христа, стоящего за воротами. И в покаянном стихе юродивого Стефана это выражено абсолютно прямо: «Не вѣси ли, человекѣ, яко *всякъ убогий во Христа облечень...*», «во всякомъ христианине *сокровень есть Христось...*» (л. 48). А мы его не накормихом, не напоихом, не одеяхом.

Потому-то юродивого и именуют «Человеком Божиим», что отчетливо ощущают эту взятую им на себя миссию — быть Христом, стоящим под нашими воротами. Для того он и бездомен, и странен, и безымянен, что Христос говорил о безымянных «малых сих», а «Человек Божий» — это синоним безымянности.

Если мы обратимся к гимнографии служб святым, то увидим, что за юродивыми устойчиво закреплен этот эпитет — «Человек Божий», не употребляющийся по отношению к святым других чинов святости. «Человѣче Божий, вѣрный рабе, угодниче Христовъ, съвершителю того божественымъ повелѣниемъ...» — звучит в стихере, обращенной к Прокопию Устюжскому.<sup>15</sup> «Человѣче Божий, муже желаний духовных, Царствию наслѣдниче...» — поется Василию Блаженному.<sup>16</sup> «Человѣче Божий, чудный Максиме» — провозглашается в службе Максиму Московскому.<sup>17</sup> И так в подавляющем большинстве служб, посвященных святым, подвизавшимся в юродстве.

И тут мы волей-неволей приходим к теме Жития Алексея Человека Божия. Эта тема уже затрагивалась в связи с юродством С. А. Ивановым в его книге «Византийское юродство», там, где автор на примере этого Жития характеризует такие стереотипные (по Иванову) принципы юродственного поведения, как «провокация» и «агрессия» (терминология Иванова). Возвращаясь неузнаваемым домой, Алексей Человек Божий совершает, по Иванову, провокацию, а затем, открывая «родным правду о себе, когда уже ничего нельзя изменить», — агрессию.<sup>18</sup>

Вот это «ничего нельзя изменить» ставится исследователем в центр коллизии Жития Алексея Человека Божия; Иванов говорит о жестокости Человека Божия по отношению к его близким, даже о его садомазохизме, если рассуждать, как оговаривается автор, в понятиях психологии, однако, стремясь к постижению феноменологии юродства как социально-культурного явления,

<sup>15</sup> Там же. Л. 109.

<sup>16</sup> Миняя служебная. Август. Л. 58 об.

<sup>17</sup> Там же. Л. 131 об.

<sup>18</sup> Иванов С. А. Византийское юродство. С. 46—47.

С. А. Иванов прежде всего видит здесь юродственную провокацию и агрессию.<sup>19</sup>

Но, погружаясь в «сердечную растраву» (выражение С. С. Аверинцева) близких Алексея, Человека Божия, из-за того, что уже «ничего нельзя изменить»,<sup>20</sup> мы не заметили, что Человек Божий дал возможность своим близким соблюсти евангельскую заповедь («взалках бо ся — и дасте ми ясти; возжадахся — и напоисте мя; странен бех — и введосте мене...»). Они не узнали собственного сына в этом безымянном нищем страннике, но они узнали в нем Христа, и первое было условием последнего. Ведь отец Алексея принимает «незнаемого» нищего, воззавшего к нему: «Помилуй мя, убогаго странна», и 17 лет кормит и поит его в своем доме и приставляет к нему одного из своих «отроков», чтобы тот служил ему.<sup>21</sup>

Надо было удалиться на чужую сторону и вернуться безымянным Человеком Божиим, чтобы стать у ворот и постучаться.

Так вот почему святым юродивым усвоено имя Человеков Божиих: потому что их удел — быть такими же неузнанными странниками, как и Алексей Человек Божий, чтобы дать возможность и близким, и дальним узнать в них «странного» Христа.

И о том напоминают нам слова юродивого Стефана, распевщика и творца стихов покаянных, — «яко во всяком человеке сокровен есть Христос».

---

<sup>19</sup> Иванов С. А. Византийское юродство. С. 46—47.

<sup>20</sup> Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1986. С. 35.

<sup>21</sup> См.: БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. XI—XII вв. С. 248—255.

---

Е. М. ЮХИМЕНКО

## Старообрядческая книжность и проблема реконструкции древнерусского литературного обихода

Наши знания по древнему периоду русской литературы основываются на той части источников (литературных, документальных, изобразительных), которая сохранилась к настоящему времени. Из-за недостатка источников мы зачастую вынуждены прибегать к предположениям и догадкам. Материал более позднего времени, в том числе старообрядческого происхождения, сохранился лучше. На наш взгляд, вполне правомерно использовать эти источники для реконструкции древнерусского литературного обихода (этот термин позволяет нам рассматривать не только литературу, но и рукописную книжность как форму ее бытования).

Суть старообрядческого мировоззрения предельно точно выразил протопоп Аввакум в одном из своих посланий: «Не прелагаем пределы, иже отцы положиша».<sup>1</sup> Верность традициям пронизывала область религиозных установлений и обрядов, церковный и бытовой уклад,<sup>2</sup> сферу культуры, искусство. Именно поэтому старообрядцы — этот факт широко известен — сохранили очень многие памятники старины: книги, рукописи, иконы. На основе традиций развивались в старообрядческой среде книжность и словесность.

В настоящее время имеются практические возможности для того, чтобы использовать старообрядческий материал для изучения проблем древнерусской литературы. Крупнейшая в старообрядчестве Выговская литературная школа, творческое наследие которой насчитывает сотни произведений и десятки имен, достаточно полно введена в научный оборот. Выявлены более 500 неизвестных ранее произведений, установлено авторство, время написания, атрибутированы почерки многих книжников, изучены палеографические и кодикологические приметы выговской рукописной книжности, выявлены эпистолярные, документальные, изобразительные источники.<sup>3</sup> Подобный редкий по полноте

---

<sup>1</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 215.

<sup>2</sup> См.: Понырко Н. В. «Устав о христианском житии» в жизненном укладе старообрядцев // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 168—175.

<sup>3</sup> См.: Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1—2.

комплекс материалов дает возможность рассмотреть целый ряд проблем древнерусской литературы всесторонне, увидеть не отдельные факты, но подлинную живую традицию.

По характеру возникновения и внутреннему устройству, религиозным и культурным задачам Выговское общежитие типологически близко к крупнейшим древнерусским монастырям.<sup>4</sup> На выговском материале можно достаточно полно охарактеризовать основные направления культурного строительства любого монастырского центра, а именно: собирание библиотеки, организацию церковной жизни, написание истории общины и формирование культа местных святых.

На Выгу сохранялись многие традиции монастырской книжности.

Подобно духовным иерархам и настоятелям древнерусских обителей, выговские наставники старались перед смертью оставить духовные завещания. Такие сочинения написали Петр Прокопьев, Даниил Викулин, Семен Денисов, Иван Филиппов. Сохранившиеся автографы завещаний Петра Прокопьева и Семена Денисова подтверждают, что эти документы писались собственноручно, в несколько приемов; иногда рука уже с трудом держала перо, от чего был неровен почерк и часто менялись чернила. Помимо собственно духовных завещаний выговские отцы перед смертью обращали к братии или к настоятелям «прощательные слова» и послания завещательного характера.

На Выгу мы обнаруживаем развитые книжные формы почитания наставников (на примере Иосифо-Волоколамского монастыря их исследовала Р. П. Дмитриева).<sup>5</sup> Особо чтились сочинения и тем более «саморучные написания» наставников; об этом свидетельствует большое количество дошедших до нас автографов выговских писателей, каталоги, подборки и многочисленные списки их сочинений. Подлинные рукописи первооснователей бережно сохранялись и воспринимались как непреходящая духовная ценность, что подтверждается прямыми высказываниями других выговских авторов. Сочинения наставников многократно переписывались, при этом не только сохранялось имя автора, но зачастую указывалось, чьей рукой был писан оригинал.

В продолжение древнего обычая в Выговском монастыре был создан собственный скрипторий.

Современное состояние изученности палеографии выговских рукописей (атрибуция авторских почерков, выделение почерков писарских, или книжных, и установление их эволюции) позволяет сделать ряд общих наблюдений. В первой половине XVIII в., в период становления общежития как религиозного и культурного центра, сферы распространения авторских и книжных почерков были разграничены. Основатели пустыни и их ближайшие ученики собст-

<sup>4</sup> См Юхименко Е М Сохранение выговскими старообрядцами древнерусской модели монастыря как духовного и культурного центра // Монастырская культура Восток и Запад СПб, 1999 С 176—183

<sup>5</sup> См Дмитриева Р П 1) Волоколамские четьи сборники XVI в // ТОДРЛ Л, 1974 Т 28 С 211—212, 2) Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры Древней Руси Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности Л, 1991 С 3—15

венноручно делали выписки и составляли подборки сочинений на интересные их темы, они, как правило, выступали и первыми переписчиками сочинений учителей и коллег. Перед профессиональными писцами стояли другие задачи: они трудились над перепиской древнерусского письменного наследия и созданием на его основе собственных, выговских сводов (Миней Четиих, Торжественника). Со временем, когда основы выговской культуры уже были заложены, главным направлением работы скриптория стало распространение сочинений своих авторов, именно они стали теперь основным материалом для копирования.

Кажется, только на Выгу работа скриптория получила письменную кодификацию (относительно других древнерусских монастырских центров подобными документами мы не располагаем). «Чинное установление о писмах, егоже должны вси грамотнии писицы со опасством соблюдати»,<sup>6</sup> сохранившееся в единственном списке конца 60—70-х гг. XVIII в., строго регламентирует труд переписчиков (профессиональным письмом занимались главным образом женщины, насельницы Лексинской обители), определяет характер и организацию труда, систему контроля. Согласно этому документу, писать и переписывать можно было только разрешенное, благословенное. За этим наблюдали «на[д]стоящий над писмами» и «надзирательница»; писицы подразделялись на «больших» и «подначальных». <sup>7</sup> «Должны наказани быти, котории пишут неблагословенно и писма у них обрать и самех их в труды братския отдать. И чтобы в такия грехи неблагословенныя не впадати, должно надзирательнице чащше писиц и писма надсматривати, такоже и большухи келейней частее обсматривати писиц, чтоб они благословенное писали, а своеволне и неблагословенне не писали бы». <sup>8</sup> Другое правило предписывало вести строгий учет выполненной работе: «Писали бы писицы тцательно, яко Богу служаще, а писмо свое объявляли б на писме имянно всякая, как начнутся с Покрова писать, и с коего време до коего, какое писмо кая пишет и колко каких тетрапей напишут. О сем надзирательница и коей приказано писицы подлинныя бы росписи писали и имянно по статьям объявляли». <sup>9</sup> Навыки выговской школы письма и приемы работы прочно держались на протяжении почти двух столетий. <sup>10</sup>

В одной из выговских рукописей 80-х гг. XVIII в. нам удалось найти удивительный пример работы монастырского скриптория. В переписке 16-страничного текста приняли участие 28 писиц, <sup>11</sup> каждая из которых переписывала в среднем по 10 строк (встречается несколько исключений, когда переписывалось и 40 строк, и 5). Приступая к письму, писица на полях ставила свои ини-

<sup>6</sup> Дружинин В Г Писания русских старообрядцев СПб, 1912 С 461 № 842

<sup>7</sup> БАН, собр Дружинина, № 260, л 166 об —167

<sup>8</sup> Там же, л 167

<sup>9</sup> Там же, л 167 об

<sup>10</sup> См Малышев В И Как писали рукописи в Поморье в конце XIX—начале XX вв (К вопросу об изучении техники и быта поморского книгописца) // Изв Карело-Финской научно-исследовательской базы АН СССР Петрозаводск, 1949 № 1 С 75—78

<sup>11</sup> РНБ, Q 1 1083, л 26—33 об

циалы (почти все они прочитываются, а некоторые удается расшифровать). Можно предположить, что эти две рукописные тетрадки были своеобразным подарком киновиарху Андрею Борисову, проявлявшему чрезвычайную заботу о выговской книжности и литературе (тетрадки сохранились в составе сборника рабочих материалов и черновиков Андрея Борисова). Таким подношением скрипторий демонстрировал настоятелю свою выучку и свое искусство. Несомненная общность писарских почерков выговской школы очевидна: в некоторых случаях граница между почерками едва уловима. В то же время манера письма сохраняет свою индивидуальность, которая может выражаться в легком наклоне, разной плотности письма, наличии определенных начерков букв.

Благодаря работе выговского скриптория имели широкое хождение не только старообрядческие писания, но, как показывают последние разыскания, велика его роль в сохранении древнерусского литературного наследия. В частности, Е. В. Крушельницкая в результате исследования пришла к выводу о том, что большинство списков Первой редакции Жития Мартирия Зеленецкого находится в сборниках, составленных на Выгу.<sup>12</sup> А. В. Пигин убедительно доказал, что «Повесть Никодима типикариси Соловецкого» в середине XVIII в. пережила свое «второе рождение» исключительно благодаря выговским книжникам.<sup>13</sup>

На выговском материале возможно типологическое изучение литературных кружков и школ, значение которых для истории русской литературы трудно переоценить (достаточно вспомнить кружки митрополита Макария, Максима Грека, Андрея Курбского, Симеона Полоцкого, приказную школу). Выговская книжность позволяет проследить и охарактеризовать на конкретном материале начальный период школы: собиранье библиотеки, накопление знаний, составление тематических подборок и выписок, обучение литературному мастерству. Н. В. Понырко ввела в научный оборот сборник упражнений в риторике, относящийся к 1725 г. и представляющий мастерскую Семена Денисова и его учеников.<sup>14</sup> Новые материалы показывают, что позже подобную школу прошли Андрей Борисов и еще один книжник, неизвестный пока по имени. 60-ми гг. XVIII в. датируются их письменные штудии грамматических категорий и риторических фигур,<sup>15</sup> причем первые примеры в этих тетрадях написаны Козмой Ивановым, литературным наставником которого был, как известно, Семен Денисов. Таким образом, мы можем говорить об устойчивой традиции подобных учебных занятий, благодаря которым сохранялась преемственность нескольких поколений писателей одной школы.

Переписка выговцев с настоятелем поморской общины города Романова в 80-х гг. XVIII в. Григорием Корнаевым позволяет рассмотреть такие вопросы, как литературные контакты и расширение географических рамок школы.

<sup>12</sup> Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе СПб, 1996 С 121

<sup>13</sup> Пигин А. В. Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV—XX вв. Автореф. дисс. д-ра филол. наук СПб, 1999 С 26—27

<sup>14</sup> Понырко Н. В. Учебники риторики на Выгу // ТОДРЛ Л, 1981 Т 36 С 158—159

<sup>15</sup> РГБ, ф 17 (собр. Барсова), № 187, л 160—182

В письмах Корнаева на Выг содержатся неоднократные просьбы выслать ему последние литературные новинки, сочинения киновиарха Андрея Борисова и «Великую науку» Раймунда Люллия (сочинение А. Х. Белобочкого). Снабжая поморцев в других городах учебниками риторики (штудирование которых считалось неременным условием писательского мастерства еще со времен братьев Денисовых), выговские наставники прибегали к своеобразным формам заочно-го обучения старообрядческих писателей.

Письменное наследие Выга, достаточно полно сохранившееся, позволяет проанализировать соотношение в рамках школы идейных и собственно литературных аспектов, необходимость выработки единой стилистики и определения жанровых предпочтений. История выговской словесности за полтора века ее существования подтверждает тот факт, что отличительные черты школы формируются уже на начальном этапе, это период творческих поисков и видимых результатов. Недаром традиция, как правило, усваивает школе имя ее основателя. Писатели последующих поколений сознательно продолжают и развивают достижения основоположников, рассматривая это как одну из форм их почитания.

Без старообрядческого материала невозможно обойтись при исследовании жанров древнерусской литературы. Практически речь идет о всех жанрах средневековой литературы (за исключением драматургии). Выговские писатели продолжили и развили древнерусские традиции в жанре агиографии (включая маририи), исторического повествования, торжественного красноречия. На Выгу также записывались сказания о местных святынях (в русской литературе этот процесс особенно активно проходил в XVII в.). Недавно было обнаружено «Сказание о чудесах Тихвиноборского образа Спаса». Реальная основа этого произведения и даже имена некоторых героев подтверждаются документальными источниками.

На Выгу получил развитие даже такой довольно редкий жанр, как сказание о последних днях жизни подвижника. Наиболее известный памятник этого круга — рассказ Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского. В 70-е гг. XVIII в. Василием Осиповичем Шапошниковым было написано «Сказание о преставлении Симеона Дионисиевича». Анализ этого произведения доказывает, что в нем нашли продолжение такие древнерусские традиции жанра, как литературная обработка документальных записей, передача подлинных слов подвижника, своеобразный «бытовизм», внешняя безыскусность повествования, отмеченная еще В. О. Ключевским; использованы некоторые типичные литературные приемы, в частности описание предвидения преподобным своей кончины и непонимания окружающими его пророческих слов. Анализ сохранившегося чернового автографа «Сказания о преставлении Симеона Дионисиевича» свидетельствует о том, что неоднократная правка текста по существу не затронула прямой речи, которая восходит к лежащим в основе «Сказания» документальным записям.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Подробнее см. Юхименко Е. М. Неизвестный выговский писатель Василий Данилов Шапошников и «Сказание о преставлении Симеона Дионисиевича» // ТОДРЛ СПб, 1993 Т. 46 С. 441—452

Старообрядческий материал позволяет сделать интересные наблюдения, касающиеся проблемы использования устных источников при написании исторических сочинений.

Приступая к написанию исторических сочинений, реализующих созданную на Выгу единую историографическую концепцию, выговские книжники предприняли большую и довольно опасную по тому времени работу по сбору источников, как письменных, так и устных, о старообрядческих мучениках и учителях, подвизавшихся в различных районах России. Но применительно к интересующей нас теме важно то, что можно документально подтвердить все стадии сбора и обработки устных источников. В 1698 г. выговцы предприняли поездку в Сумский острог в надежде найти мощи писаря Соловецкого монастыря Ивана Захарьева. Об этом сообщил годом позже доносчик Мартемьян Никифоров Ивантеев. Без сомнения, выговские посланцы расспрашивали местных жителей о Соловецкой осаде. Кроме того, Выг приютил выходцев почти со всей России, но главным образом из Поморья. Среди них были те, кто помнил или слышал о событиях второй половины XVII в. Выговские писатели буквально понуждали очевидцев записывать подобные сведения. Сохранились подлинные письма Семена Денисова, относящиеся ко времени его работы над «Виноградом Российским», в которых он просил псковича Ипата Ефремова записать то, что тот знал о пострадавших во Пскове, а каргопольца Даниила Матвеева — о замученных в Каргополе. Эти записки писатель просил доставить к нему. После переработки эти сведения были включены в старообрядческий мартиролог.<sup>17</sup>

Подобные просьбы обращал к выговцам и автор Жития Андрея Денисова Андрей Борисов. Василий Данилов Шапошников в письме от 23 января 1769 г. писал Андрею Борисову, что посылает ему написанные по его просьбе 9 статей о первом выговском киновиархе. В число этих статей, без сомнения, входили два рассказа о чудесах, случившихся после смерти Андрея Денисова с Даниилом Ивановичем и «прекратким Евсеем». Материалы ревизских сказок 1722 и 1744 гг. позволяют установить, что Василий Данилов рассказал агиографу о своих родственниках — отце и дяде.

Не вызывает сомнения существование черновых записок, положенных в основу Кирилло-Епифаниевского житийного цикла (1730-е гг.), исследованного Н. В. Понырکو;<sup>18</sup> записок Пахомия, использованных при составлении выговского жития инока Корнилия.<sup>19</sup>

На старообрядческом материале мы имеем возможность не только подтвердить существование черновых записок (в отношении целого ряда средневековых памятников мы оперируем только предположениями), но и проанали-

<sup>17</sup> Подробнее см. Юхименко Е. М. 1) Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ СПб, 1993 Т. 47 С. 336, 340—341. 2) Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ Л, 1990 Т. 44 С. 409—421.

<sup>18</sup> Понырко Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ Л, 1974 Т. 29 С. 154—169.

<sup>19</sup> Брещинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ Л, 1979 Т. 33 С. 127—141.

зировать характер и степень их использования. В частности, анализ старообрядческих мартириев показывает, что на основе устных источников (их достоверность в целом ряде случаев подтверждается сохранившимися следственными делами) формируется сюжетная схема жития, в которую включаются необходимые этикетные эпизоды. Таким образом отчетливо проступает этикетность древнерусской литературы.

И еще одна область, для которой письменное наследие старообрядчества трудно переоценить, — это творческая лаборатория древнерусского книжника (впервые эта тема была рассмотрена Д. М. Буланиным).<sup>20</sup>

В Древней Руси зачастую имело место коллективное творчество. Однако мало известно, как практически реализовывался этот принцип, за недостатком материала не всегда ясно, как на деле шла эта коллективная работа. Выговская книжность дает в этом отношении также весьма ценный материал.

В 30-е гг. XVIII в. небольшой кружок существовал вокруг настоятеля Семена Денисова. В него входили его ученики и постоянные литературные сотрудники Даниил Матвеев, Алексей Иродионов и неизвестный нам пока по имени книжник, почерк которого условно называется II анонимным. Как нами установлено, эти книжники работали над поновлением текста Изборника Святослава 1073 г. (в выговской библиотеке имелся список Изборника третьей четверти XV в.). Анализ помет и приписок позволяет установить ход работы. Основная правка вносилась всеми тремя сотрудниками выговского киновиарха, причем иногда они работали параллельно. Перепиской рукописи руководил Алексей Иродионов. Семен Денисов, признанный литературный авторитет, осуществлял лишь общий окончательный сквозной просмотр материала, делая собственные исправления в единичных случаях.

В 1740—1744 гг. подобный творческий коллектив составляли новый настоятель Иван Филиппов, Гавриил Максимов и примкнувший к ним Алексей Иродионов. Их тщательная многослойная работа над текстом хорошо видна в черновиках: переписанное одним подвергается обширной правке другого книжника, а затем литературный мэтр, в данном случае Иван Филиппов, вносит окончательную небольшую сквозную правку. Нам известны черновики нескольких сочинений, над которыми именно таким образом трудились эти книжники. Большинству этих сочинений выговская традиция усвоила статус анонимных: это «Поучение в день Богоявления», «Слово на усекновение честныя главы Иоанна Предтечи», написанные для второй редакции Поморского Торжественника, и выговское Житие Кирилла Сунарецкого. Но точно так же эти книжники работали и над окружным посланием самого Ивана Филиппова.

Изучение старообрядческого материала, на наш взгляд, имеет большое значение не только само по себе, но также для ретроспективного рассмотрения проблем древнерусской литературы и реконструкции литературного обихода этого периода. Относительно более полная сохранность выговской книжности позволяет исследовать средневековую культурную модель более полно и глубоко.

---

<sup>20</sup> См.: Буланин Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 3—13.

---

Н. Д. КОЧЕТКОВА

## Н. М. Карамзин и древнее благочестие

В письме к доктору Робину Милнер-Галланду от 16 февраля 1977 г. Дмитрий Сергеевич Лихачев писал о персонаже Диккенса мистере Джингле из «Пиквикского клуба»: «Джингля я считаю совершенно замечательным персонажем мировой литературы, — замечательно же особенно то доброе («христианское») отношение к нему самого автора (Диккенса)». <sup>1</sup> «Доброе» и «христианское» оказываются синонимами, понятиями, взаимно поясняющими друг друга.

Этот естественный синонимический ряд у Карамзина, как и у многих его предшественников и современников, пополнялся еще одним древним словом — «благочестие». Так, в «Письмах русского путешественника» говорится о святом Дионисии, который «в подземной глубине укрывался от врагов своих, то есть врагов Христианства, благочестия и добродетели». <sup>2</sup> Представление Карамзина о благочестии, его отношение к древнему благочестию — все это неразрывно связано прежде всего с религиозными воззрениями писателя, до сих пор специально не изученными, с его общим мировоззрением и интересом к отечественной истории. В соответствии с эволюцией взглядов Карамзина менялось и его представление о благочестии.

Если обратиться к контексту, из которого взята приведенная выше цитата, становится очевидно, сколь далек автор «Писем» от традиционного pieteta перед благочестивыми отшельниками. Автор сообщает, что «шесть дней сряду» он ходит в Кармелитский монастырь, но только для того, чтобы видеть там картину Ш. Лебрена, на которой в образе Магдалины изображена возлюбленная Людовика XIV герцогиня Лавальер. Характерно, что именно этот эпизод из «Писем русского путешественника» позднее вызвал полемический отклик строгого ревнителя благочестия — М. И. Невзорова, одного из питомцев мasonicского кружка Н. И. Новикова. О картине Лебрена Невзоров писал в своем «Путешествии в Казань, Вятку и Оренбургскую губернию в 1800 году» (1803):

---

<sup>1</sup> Milner-Gulland R. Dmitrii Sergeevich Likhachev (1906—1999) // Slavonica 1999/2000 Vol 6 N 1 P 145

<sup>2</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника / Изд. подготовили Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский Л., 1984 С. 276

«Но какое впечатление получают, взирая на сей образ? Вместо того, чтобы приводить себе на память ревность святой Магдалины в последовании Христу, отречение от всех прелестей мира, покаяние ее и всю святую жизнь, представляют себе только ночные свидания Людовика с госпожою Лавальер и, вышедши из церкви, думают то же делать».<sup>3</sup>

Юный Карамзин, также вовлеченный в масонский кружок Новикова и испытывавший его глубокое воздействие, в конце 1780-х гг. вместе с другими прилежно переводивший «Беседы с Богом» К. Х. Штурма, после возвращения из путешествия по Европе в 1790 г. столь резко заявляет о своей независимости от кружка, о нежелании публиковать в своем «Московском журнале» никаких «теологических, мистических, слишком ученых, педантических и сухих» сочинений, что это вызывает решительное осуждение и раздражение многих его недавних друзей — масонов.<sup>4</sup> Они начали беспокоиться, чувствуя уже по немногим письмам Карамзина из-за границы, что с ним происходят внутренние перемены. Одним из наиболее интересных свидетельств служит письмо жены масона Плещеева Настасьи Ивановны, с которой Карамзина на протяжении многих лет связывала нежная дружба. Большую тревогу вызвали у нее его слова «я вас вечно буду любить, ежели душа моя бессмертна». В волнении Плещеева писала А. М. Кутузову 7 июля 1790 г.: «Вообразите ж, каково, ежели он в том сомневается! Это „ежели“ меня с ума сводит!».<sup>5</sup>

Конечно, опасения любящих друзей были несколько преувеличены, но они верно почувствовали, что Карамзин самостоятельно начинает решать те проблемы, которые казались им давно решенными и не подлежащими обсуждению, что, с их точки зрения, известное свободомыслие он начал позволять себе в вопросах религии. В декабре того же 1790 г. Карамзин в очередном письме к швейцарскому философу и писателю И. К. Лафатеру задавал знаменательный вопрос: «Мудрее ли мы и добродетельнее ли Древних, потому что мы христиане?».<sup>6</sup> Мир античности, воспринятый через европейскую культуру, пленял воображение русского путешественника, который смотрел на него глазами не только просвещенного человека, но и христианина. Характерно, что Карамзин в «Письмах» часто говорит о христианах, христианстве в целом и с явным неодобрением относится к любому проявлению религиозной нетерпимости. Он посещает не только католические и протестантские церкви, но и синагогу.

Повествуя о том, как, посещая аббатство Сен-Дени, где похоронены французские короли, он ищет надгробие дочери Ярослава Мудрого Анны, выданной замуж за Генриха I, Карамзин замечает: «Анна должна была переменить закон, во время самых жарких раздоров Восточной и Западной церкви: что очень

<sup>3</sup> Невзоров М. И. Путешествие в Казань, Вятку и Оренбургскую губернию в 1800 году. М., 1803. С. 165.

<sup>4</sup> См.: Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. 1780—1792 гг. Пг., 1915. С. 73.

<sup>5</sup> Там же. С. 2.

<sup>6</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. С. 483.

удивительно».<sup>7</sup> Судьба Анны вызывает сочувствие писателя, но не из-за того, что она была вынуждена отказаться от своего вероисповедания, — это было обычно при династических браках. «Вообразите чувство юной Россиянки, — пишет Карамзин, — которая, оставляя свою милую отчизну и семейство, едет в чужую, дальнюю землю, как в темный лес, не зная там никого, не разумея языка — чтоб быть супругою неизвестного ей человека! <...> Следственно и тогда приносились горестные жертвы политике!».<sup>8</sup>

Слова «благочестивый» и «благочестие» встречаются в «Письмах русского путешественника» неоднократно.<sup>9</sup> При этом, в соответствии с темой произведения, они появляются при описании истории и нравов жителей Европы и отнесены к католикам, протестантам и даже язычникам. Чаще всего эти слова у Карамзина употребляются в их прямом значении: «набожный», «набожность». Но, отмечая «неиспорченные нравы и благочестие» жителей Цюриха, путешественник имеет в виду не столько их набожность, сколько трудолюбие, честность, скромность быта.

Слово «православный» появляется в «Письмах» один-единственный раз.<sup>10</sup> Пересказывая содержание виденной им в Париже мелодрамы Ж.-Н. Буйи «Петр Великий» (1790), Карамзин приводит в своем вольном переводе песню ле-Форта, начинающуюся словами:

Жил был в свете добрый Царь  
Православный Государь <sup>11</sup>

В оригинале герой песни назван «un célèbre empereur» («некий славный император»),<sup>12</sup> так что, русифицируя текст и придавая ему даже некоторую фольклорную окраску, Карамзин ввел и сказочную формулу «жил-был» и определение «православный», что подчеркивает благочестие «доброего государя». Уместно в этой связи напомнить, что одним из церковных титулов, придаваемых российским самодержцам, включая Петра I, был титул «благочестивейший».<sup>13</sup>

Фольклорная стилизация характерна и для первой исторической повести Карамзина «Наталья, боярская дочь» (1792), в которой уже отчетливо проявляется интерес к отечественному прошлому, несмотря на несколько иронический тон повествования и нескрываемую «подделку под древний колорит». Уже тогда писатель имел право заявить: «...старая Русь известна мне более, нежели многим из моих сограждан».<sup>14</sup> Пример старинных добродетелей являет в повести боярин Матвей, прототипом которого был известный Артемон Матвеев.

<sup>7</sup> Карамзин Н М Письма русского путешественника С 300

<sup>8</sup> Там же

<sup>9</sup> Словоупотребление в «Письмах русского путешественника» можно проследить по конкорданции, составленной японским исследователем Ясую Урай Urai Yasuo A Lemmatized Concordance to Letters of a Russian Traveler of N M Karamzin Sapporo, 2000 Vol 1—2

<sup>10</sup> См Ibid Vol 1 P 216

<sup>11</sup> Карамзин Н М Письма русского путешественника С 239

<sup>12</sup> Там же С 650—651

<sup>13</sup> См Словарь русского языка XVIII века Л, 1985 Вып 2 (Безпристрастный—Вейэр) С 56

<sup>14</sup> Карамзин Н М Избр соч В 2 т М, Л, 1964 Т 1 С 622

Достоинства своего героя автор видит в том, что он был «верный слуга царский, верный друг человечества»: он отличается справедливостью, великодушием, готовностью заступиться за слабого. Особенно подробно говорится о такой важной добродетели, как «странноприимство»; описываются пиры, которые боярин Матвей устраивал для «всех мимоходящих бедных людей». Однако о его набожности совсем не упоминается. Когда же рассказывается о времяпрепровождении боярской дочери Натальи, выясняется, что она ежедневно ходила к обедне, «исполняя набожную должность» в соответствии с обычаем старины. Но здесь же автор не без лукавства замечает: «В старину не было ни клобов, ни маскарардов, куда ныне ездят себя казать и других смотреть; итак, где же, как не в церкви, могла тогда любопытная девушка поглядеть на людей?».<sup>15</sup>

Именно в церкви происходят встречи Натальи с ее возлюбленным Алексеем Любославским. Он одет в голубой кафтан с золотыми пуговицами, и это тоже очень любопытная деталь, на которую исследователи до сих пор не обращали внимания. По воспоминаниям И. И. Дмитриева, участники Новиковского Дружеского ученого общества «с общего согласия носили явно кафтаны одинакого покроя и цвета, голубые с золотыми петлицами».<sup>16</sup> Для членов масонского кружка в этом была важная символика: голубой цвет ассоциировался с небом, золотой — со звездами. Еще в 1779 г. Н. И. Новиковым был издан, а затем переиздан в 1784 г. И. В. Лопухиным перевод книги немецкого автора Карла Фридриха Кеппена (1734—1798) «Крата Репоя, или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов», стремившегося найти истоки масонских обрядов в самой глубокой древности. Здесь, в частности, упоминалось, что «главный Надзиратель общества носил небесного цвета кафтан с вышитыми звездами и желтый пояс».<sup>17</sup> Облачая героя своей повести в такое значимое одеяние, Карамзин, конечно, нисколько не стремился придать этой детали какой-то мистический смысл; скорее, напротив: в этом было еще одно проявление той лукавой иронии, которая окрашивает все повествование.

Даже в повести Карамзина «Райская птичка» (1792), сюжет которой был довольно популярен и в европейской, и в русской средневековой литературе, исследовавшая эту проблему Л. В. Крестова отметила отсутствие «благочестивых мотивов».<sup>18</sup>

Более глубокий интерес к отечественной истории, проявившийся уже в период издания «Вестника Европы» (1802—1803), заставляет Карамзина с большим вниманием отнестись и к истории христианства на Руси. В статье «О случаях и характерах в российской истории, которые могут быть предметом художеств» (1802) среди героев древности особое место занимает Владимир, с именем которого связана «великая эпоха в нашей истории: введение христианской

<sup>15</sup> Там же С 628

<sup>16</sup> Дмитриев И. И. Соч. СПб., 1893. Т. 2. С. 29—30.

<sup>17</sup> [Кеппен К. Ф.] Крата Репоя, или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов. М., 1779. С. 37.

<sup>18</sup> Крестова Л. В. Древнерусская повесть как один из источников повестей Карамзина // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. Вып. 1. С. 205—208.

религии».<sup>19</sup> В этой же статье писатель возвращается и к образу Анны Ярославны, о которой он писал в «Письмах русского путешественника». Обосновывая достоверность известия о замужестве Анны, писатель среди прочих приводит следующий аргумент: «...политика могла заставить и Генриха и Ярослава войти в сей союз и <...> привязанность одного к восточной, а другого к западной церкви должноствовала уступить государственной пользе: ибо люди едва ли не всегда предпочитали земные выгоды небесным». Предлагая художникам изобразить расставание Анны с родной семьей, Карамзин пишет: «Это занимательно для воображения и трогательно для сердца. Оставить навсегда отечество, семейство и милые навыки скромной девической жизни, чтобы ехать на край света с людьми чужими, которые говорили непонятным языком и молились (по тогдашнему образу мыслей) другому богу!...».<sup>20</sup> Перефразируя свои собственные прежние слова об Анне в «Письмах», писатель несколько меняет акценты: вопрос о перемене веры выдвигается теперь на первый план. В то же время оговорка «по тогдашнему образу мыслей» позволяет полагать, что конфессиональные различия в пределах христианства для самого Карамзина не имели существенного значения.

Богатейший материал для исследования предложенной нами темы содержит «История государства Российского», внутренне глубоко связанная с предшествовавшей литературной деятельностью писателя и в то же время отражающая те перемены в его мировоззрении, которые произошли в ходе осмысления Французской революции и более глубокого изучения отечественного прошлого. Ограничимся сейчас лишь анализом наиболее принципиальных высказываний Карамзина и несколькими характерными примерами.

Карамзин-историк понимает, какую значительную роль играет религия в жизни общества, и с большим вниманием относится к сведениям о верованиях древних славян. Он пишет: «Люди и народы, чувствуя зависимость или слабость свою, укрепляются, так сказать, мыслию о Силе Вышней, которая может спасти их от ударов рока, неотвратимых никакою мудростию человеческою, — хранить добрых и наказывать тайные злодейства. Сверх того Вера производит еще теснейшую связь между согражданами. <...> Сия выгода так явна и велика для гражданского общества, что она не могла укрыться от внимания самых первых его основателей или отцов семейства».<sup>21</sup> «Набожным» историк называет Владимира, говоря еще о его «отменном усердии к богам языческим».<sup>22</sup> Между тем имя Ольги, ранее принявшей христианство, встречается уже с эпитетами «благочестивая», «добродетельная».

Основное отличие язычников от христиан Карамзин видит прежде всего в том, что «о жизни за пределами гроба, столь любезной человеку, вера не сообщала им никакого ясного понятия: *одно земное* было ее предметом. <...>

<sup>19</sup> Крестова Л. В. Древнерусская повесть... С. 193.

<sup>20</sup> Там же. С. 195.

<sup>21</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1988. Кн. 1, т. 1. Стб. 48 (репринтное воспроизведение издания 1842—1844 гг.).

<sup>22</sup> Там же. Стб. 123.

Напротив того христианство, представляя в едином невидимом Боге создателя и правителя вселенной, нежного отца людей, снисходительного к их слабостям и награждающего добрых — здесь миром и покоем совести, а там, за тьмою временной смерти, блаженством вечной жизни — удовлетворяет всем главным потребностям души человеческой». <sup>23</sup> Примечательно, однако, что историк признает и в язычестве важные нравственные ценности, которые не отменяются христианством, но сохраняются и поддерживаются более глубоким убеждением и чувством. Так, признается, что языческая вера, «освящая добродетель храбрости, великодушия, честности, гостеприимства <...> способствовала благу гражданских обществ в их новости, но не могла удовлетворять сердца чувствительного и разума глубокомысленного». <sup>24</sup>

Как и ранее, Карамзину не свойственно враждебное отношение к христианам неправославным. Повествуя о так давно заинтересовавшей его судьбе дочери Ярослава, он стремится сообщить прежде всего известные ему факты: в историческом труде были бы неуместны те лирические отступления, которые мог позволить себе писатель-беллетрист. Однако авторская оценка неизменно присутствует и в «Истории государства Российского». Карамзин упоминает, что во Франции после смерти Генриха I Анна, «славная благочестием», удалась в монастырь. Без всякого осуждения историк рассказывает о ее втором браке и высказывает сомнение в известии французского летописца о возвращении ее в Россию после смерти второго супруга: «Честолюбие, узы семейственные, привычка и вера католическая, ею принятая, удерживали сию королеву во Франции». <sup>25</sup>

Многokrатно употребляя в «Истории» слова «набожность», «набожный», Карамзин иногда характеризует так политических деятелей, не достойных, с его точки зрения, истинного уважения и благодарности потомков. Наиболее яркий пример — Борис Годунов. Историк приводит лестные отзывы современников об этом государе — «ревностном наблюдателе всех уставов церковных и правил благочиния», <sup>26</sup> но с негодованием сообщает, как по приказанию Бориса сочиняется особая молитва, «заставлявшая народ свидетельствовать пред Оком Всевидящим о добродетелях убийцы, губителя и хищника!». <sup>27</sup>

Истинно благочестивыми Карамзин считает лишь тех людей, которые отличаются высокими нравственными качествами. С глубочайшим уважением пишет историк о знаменитом священнике Сильвестре, который вместе с Адашевым пытался оказать благотворное влияние на Ивана Грозного, затем и в изгнании «блистал добродетелями христианскими», подавая «пример благочестия, любви, кротости». <sup>28</sup> Образец христианских добродетелей и вместе с тем удивительного человеческого мужества являет игумен Соловецкого монасты-

<sup>23</sup> Там же Стб 128

<sup>24</sup> Там же

<sup>25</sup> Там же Т 2 Стб 20

<sup>26</sup> Там же Кн 3, т 11 Стб 54

<sup>27</sup> Там же Стб 57

<sup>28</sup> Там же Кн 3, т 9 Стб 5

ря, а затем митрополит Филипп, отказавший в благословении царю-тирану, вступившийся за невинных и поплатившийся за это жизнью. Отступая от бесстрастного повествования, историк комментирует свой рассказ: «...умереть за добродетель есть верх человеческой добродетели, и ни новая, ни древняя история не представляют нам героя знаменитейшего».<sup>29</sup>

Так в представлении Карамзина древнее благочестие в широком понимании этого слова становится понятием не только историческим, но этическим, входящим в систему важнейших нравственных принципов, сохраняющих свое значение на протяжении веков. Цепь времен, соединяющая героев Древней Руси и Карамзина, не замыкается на его эпохе. Удивительным образом с землей Соловецкой оказываются связаны судьбы не только замечательных героев древности Сильвестра и Филиппа, но и человека, памяти которого мы низко кланяемся, — Дмитрия Сергеевича Лихачева.

---

<sup>29</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 3, т. 9. Стб. 86.

---

---

Д. Н. БРЕЩИНСКИЙ

**Об одной попытке популяризации старообрядческой  
литературы в зарубежной печати:  
Житие инока Корнилия Выговского  
на страницах журнала «Континент»**

Мне очень приятно иметь возможность выступить сегодня перед вами в этих стенах на Первых Лихачевских чтениях — Пушкинский Дом и мой научный дом. Я работал здесь целый год стажером в начале 1970-х гг. и еще раз полгода в начале 80-х, собирая материал о старообрядческой литературе. Моим научным руководителем в России была Н. С. Демкова, а в Америке, откуда я приехал, — С. А. Зеньковский.

В своей исследовательской деятельности я сосредоточил свое внимание на Житии инока Корнилия Выговского. Известное в двух редакциях и множестве списков, Житие это часто упоминалось в дореволюционной научной литературе о старообрядчестве, в том числе в трудах В. Г. Дружинина,<sup>1</sup> но никогда не было опубликовано. Я задался целью ввести памятник в научный оборот. Что же он собой представляет?

### 1. Житие

Житие инока Корнилия Выговского — образец старообрядческой письменности начала XVIII в. Монах Корнилиева Комельского монастыря Корнилий, не принявший нововведений патриарха Никона, бежал от преследований сперва на Дон, потом на Север, в Поморье, и стал одним из «зачинателей» знаменитой некогда Выговской поморской пустыни, ее первым насельником. Он прожил долгую, полную скитаний жизнь и умер в 1695 г., согласно старообрядческому преданию, 125 лет от роду, успев дать свое благословение на создание «общего жития» Даниилу Викулину, Андрею Денисову и другим собравшимся на р. Выг пустынножителям (ныне река входит в систему Беломорско-

---

<sup>1</sup> См., например: Дружинин В. Г. О Житии Корнилия Выгопустынского, написанном Пахомием // ЖМНП. 1884. Сентябрь. С. 1—15.

Балтийского канала). Агиобиография Корнилия, этого, как его назвал С. А. Зеньковский, «Мафусаила раскола»,<sup>2</sup> была составлена около 30 лет спустя, в середине 1720-х гг., бывшим его келейником Пахомием, т. е. человеком, лично его знавшим, и должна была служить как бы историческим обоснованием создания общежительства на Выгу. Это — первая редакция памятника, написанная еще относительно простым языком и содержащая богатый бытовой материал. В 1731 г. она была переработана уставщиком Выговской пустыни Трифоном Петровым в духе складывающейся тогда выговской литературной школы, отличающейся высоким стилем и низкой фактографичностью (такой же переработке подверглась на Выгу и известная автобиография инока Епифания, пустозерского «союзника» протопopa Аввакума). Так возникла вторая, риторически украшенная редакция Жития Корнилия, лишенная тех исторических деталей, которые привлекали внимание ранних исследователей.

Обе редакции дошли до нас в относительно большом количестве списков. В общей сложности мне удалось выявить ровно полсотни их — 31 список первой редакции и 19 второй, относящихся к XVIII, XIX и началу XX вв. Это говорит об исключительной популярности произведения в старообрядческой среде (укажу для сравнения, что автобиография Аввакума — включая автографы, отрывки и переработки — известна в 57 списках).<sup>3</sup> В результате многолетних изысканий в «Трудах Отдела древнерусской литературы» вышли две мои работы, посвященные Житию Корнилия,<sup>4</sup> а затем в 1985 г. в сборнике «Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома» последовала публикация и самого текста памятника, охватывающая 15 списков его первой, пахомиевской редакции.<sup>5</sup>

## 2. Пересказ Жития

Не прошло и года после публикации Жития, как в 49-м номере парижского диссидентского журнала «Континент», в разделе «К тысячелетию крещения Руси», появилось любопытное произведение некоего Геннадия Русского под заглавием «Житие и страдание старца Корнилия».<sup>6</sup> Как лаконично отмечается в

<sup>2</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970. С. 377.

<sup>3</sup> Эти данные относятся к середине 1980-х гг. Поскольку рукописные фонды многих хранилищ древнерусской литературы в России быстро пополняются, вполне возможно, что за истекшие более чем 20 лет новые списки Жития Корнилия обеих редакций были обнаружены. Об одном неизвестном науке списке Жития первой редакции я говорю далее.

<sup>4</sup> Брецинский Д. Н. 1) Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 127—141, 2) Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции и его литературная история // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 269—285.

<sup>5</sup> Брецинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции. Тексты // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 62—107 (далее — Житие). Поскольку в публикации допущены многочисленные опечатки, местами затемняющие смысл текста, был издан список наиболее значительных из них. ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 479—480.

<sup>6</sup> Русский Г. Житие и страдание старца Корнилия // Континент. 1986. № 49. С. 7—18 (далее — Страдание).

единственном примечании к тексту, «рукопись получена из России».<sup>7</sup> Произведение написано на старинный манер, хотя явно нашим современником, и изобилует архаизмами и просторечиями, характерными для позднейшей древнерусской литературы, например: «*Пошто аз един* остался..?», «*о ту пору*», «старцы *гораздо* спорили», «с *опрятством* говорил», «*бунташное* настало время», «и *паки* не *бысть* знамени», «*родитель*», «*средовечие*», «*плакаше*», «*иде-же*», «*тамо*», «*камо*», «*токмо*», «*аки*», «*обаче*», «*зане*» — список можно было бы значительно расширить. Не лишено произведение и живых бытовых деталей, относящихся к эпохе возникновения и распространения на Руси старообрядчества. В частности, в нем очень интересно рассказывается о том, как ревнители «древлего благочестия», в том числе и герой повести, старец Корнилий, спасались в Поморье от преследований «никониян», со временем основывая там свои религиозно-земледельческие общины.

Как лексика и слог произведения Г. Русского, так и его содержание, включая последовательность изложенных в нем событий, не позволяют сомневаться в зависимости Страдания Корнилия — будем так называть эту вещь — от опубликованного мной Жития.

Местами Страдание повторяет Житие почти дословно. Вот, например, как читается в оригинале совет предводителя «лесных старцев» Капитона Конону (мирское имя Корнилия), пришедшему к нему с просьбой быть принятым в его общину: «Чадо Конане, Бог да исполнит желание твое, якоже сам хочет. Но понеже юн сый еси и не можеши zde трудов иночества понести, понеже место пусто есть и всякого утешения кроме, — *подаю*<sup>8</sup> ти совет благ: да идиши в Корнильев монастырь Комельскаго, и тамо тя примут с любовью...».<sup>9</sup> А вот как передается тот же житийный трафарет у Г. Русского. «Не для новоначальных сие испытание. Понеже ты юн сый, не можеши понести трудов наших. Место сие пусто и утешения кроме. Даю тебе совет благ: иди в Комельский монастырь, тамо начинай»<sup>10</sup> Наблюдающееся здесь упрощение текста оригинала, с сохранением ключевых его слов, выражений и «высокостильных» инверсий, характерно для Страдания.

Любопытно отметить, что подлинное Житие Корнилия, написанное со слов свидетеля, а отчасти и участника крупнейших событий беспокойного XVII в., является одним из немногих документальных свидетельств, подтверждающих общепринятую версию, что протопоп Аввакум был именно сожжен. На это впервые обратил внимание В. И. Малышев.<sup>11</sup> О конечной участи пустозерских узников в оригинале сообщается дважды, вот одно из этих мест: «По времени же некоем [старец Епифаний] со Аввакумом, и Лазарем, и Феодором сожжении быша в Пустозере».<sup>12</sup> Не оставил без внимания этот момент и Г. Русский, с ха-

<sup>7</sup> Страдание С 7

<sup>8</sup> Исправляю по списку Ч, в опубликованном мной тексте, согласно всем остальным спискам (включая основной) *но даю*

<sup>9</sup> Житие С 69

<sup>10</sup> Страдание С 8

<sup>11</sup> См Малышев В И Две заметки о протопопе Аввакуме // Из истории русских литературных отношений XVIII—XX вв М, Л, 1959 С 350

<sup>12</sup> Житие С 86 Другое упоминание казни Аввакума см Там же С 76

рактерными добавлениями «от себя» и не свойственной старообрядческой литературе иронией написавший: «Ждали правоверные от нового царя Федора Алексеевича возврата на прежнее: неужто страшная кончина родителя не заставит образумиться? Дождались: спалили в Пустозерском остроге четырех отцов». <sup>13</sup>

Вообще мотив страдания староверов сильно развит у Г. Русского. Сожаление Корнилия о том, что он не разделил участи многих своих единомышленников, включая пустозерских мучеников, занимает всего лишь несколько строк в оригинале: «Прослави Корнилий Бога, давшаго дерзновение рабом своим, себя же укоряя, глаголаша: „От каковых отцев оставлен бысть Корнилий!“ — и плакаше горько». <sup>14</sup> У Г. Русского слова Корнилия принимают форму своеобразной тирады, развернутого фольклорного плача: «Господи! Господи! — и от слов его дух перехватывало. — Пошто так? Пошто лишил мя венца мученического? Я ли не молил Тя о сем? Пошто аз един остался недостоин пути сего? О дивный отче Капитоне, наставниче юности моей, пошто отсек мя от ся? <...> О великий страдальче Аввакуме, друже средовечия моего! пошто аз не бых с тобой на Пустоозере, <sup>15</sup> не восприял мук темничных и восхождения огненного? А ты, любезный брате Епифане, тих и кроток аки агнец, а сколь мужеский воин Христов! пошто не мне рвали язык и секли персты? Отцы мои милые! недостоин аз, окаянный, развязать ремена ваши!...». <sup>16</sup>

Идейно-художественная установка Г. Русского привела также и к изменению роли Пахомия. Если в Житии он является рассказчиком и несколько раз ссылается на себя от первого лица («Аз, Пахомий...»), то в Страдании уже служит объектом повествования, выступая как полноправное действующее лицо, вместе с другими пустынножителями, к примеру, провожающее Корнилия в последний путь: «Понуро стояли Данило с Андреем, утирал слезу Пахомий». <sup>17</sup> Функцию «агиографа» Г. Русский берет на себя.

Таково в общих чертах любопытное произведение на старообрядческие темы, появившееся на страницах журнала «Континент» по случаю тысячелетия крещения Руси.

### 3. Отклик на пересказ

Я отозвался на эту публикацию статьей «К вопросу о подлинном тексте Жития инока Корнилия Выговского», опубликованной в 1987 г. в 51-м номере «Континента». <sup>18</sup> Вот, в частности, мои комментарии:

<sup>13</sup> Страдание. С. 14.

<sup>14</sup> Житие. С. 87—88.

<sup>15</sup> Так!

<sup>16</sup> Страдание. С. 15—16. Любопытно в этой связи отметить, что, в отличие от оригинала, текст Г. Русского разбит на главки, каждая из которых имеет свое заглавие (почему-то оно дается в скобках). Главка, содержащая вышеприведенную цитату, озаглавлена: «Плач старца Корнилия. 1694» (Там же. С. 15).

<sup>17</sup> Там же. С. 16.

<sup>18</sup> Б р е щ и н с к и й Д. Н. К вопросу о подлинном тексте Жития инока Корнилия Выговского // Континент. 1987. № 51. С. 393—396.

Я не знаю, кто такой автор, выступающий, по-видимому, под псевдонимом, но повесть его — не что иное, как вольный пересказ «под старину» известного Жития инока Корнилия Выговского, созданного в свое время в старообрядческой среде и недавно мной изданного Г Русский не только воспользовался этим памятником, который он местами пересказывает почти дословно, но и пополнил его рядом деталей, почерпнутых из других старообрядческих произведений — в первую очередь автобиографий «пустозерских мучеников» Аввакума и Епифания Сохранил он и хронологию событий подлинника, исключив, впрочем, ряд эпизодов — может быть, с целью сделать повествование более стройным Не всегда можно признать удачными допускаемые Г Русским отклонения от оригинала Озадачивает, например, нарочито эмоциональное слово «страдание», введенное им в заглавие и отсутствующее во всех известных мне списках памятника Безусловно, жизнь инока Корнилия не была легкой, но нельзя создавать вокруг него ореол мученичества В отличие от протопopa Аввакума, старца Епифания и многих других старообрядцев, чьим современником он был, Корнилий не пострадал за веру и дожил до «глубокой старости», на что сам сетует в Житии и вопреки заглавию Г Русского, в пересказе<sup>19</sup>

Можно только приветствовать интерес в Советском Союзе к старообрядчеству и его богатому литературному наследию и такой пересказ даже если он иногда и искажает смысл оригинала, вполне имеет место Однако его следует поставить в историко-литературный контекст, по меньшей мере упомянув о первоисточнике<sup>20</sup>

Далее я ссылаюсь на литературную историю Жития Корнилия на Выгу и в заключение пишу

Я отнюдь не утверждаю, что Г Русский основал свой пересказ на моей публикации Скорее всего, он располагал одним из многочисленных списков Жития — может быть, списком, еще не известным науке Каждая новая рукопись древнерусского произведения представляет научный интерес по-своему отражая архетип — в данном случае несохранившийся оригинал Пахомия Тем более было бы интересно знать, каким источником пользовался автор новейшего пересказа Может быть, со временем мы узнаем А пока поблагодарим его за то, что в конце XX в., накануне тысячелетия крещения Руси, он вдохнул новую жизнь в один из интереснейших памятников старообрядческой литературы<sup>21</sup>

Следует к этому добавить, что пересказ Г Русского — не первая попытка изложения Жития инока Корнилия Выговского в общедоступной форме В XIX в. подобной переработке памятник подвергался дважды: раз под пером известного писателя и этнографа С. В. Максимова, который имел дело с первой редакцией,<sup>22</sup> и еще раз под пером исследователя сектантства А. И. Бровковича (он же архиепископ Херсонский Никанор), который работал со второй.<sup>23</sup> Как видно по новейшему пересказу, памятник не утратил своего интереса и в наши дни

<sup>19</sup> Корнилий Выговский канонизован старообрядцами, день памяти его празднуется 30 марта (см Дружинин В Г О Житии Корнилия С 5, примеч 1) Однако в старообрядческий мартиролог Семена Денисова «Виноград российский» он не вошел именно потому что не кончил жизнь мученической смертью

<sup>20</sup> Брецинский Д Н К вопросу о подлинном тексте Жития С 393—394

<sup>21</sup> Там же С 395

<sup>22</sup> Максимов С В Рассказы из истории старообрядства по раскольничьим рукописям СПб, 1861 С 5—38

<sup>23</sup> Б[ровкович] А И Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола СПб, 1861 Ч 1 С 169—180

## 4. Автор пересказа

Остается, однако, вопрос: кто такой Геннадий Русский и зачем он создал свой пересказ?

Мне с самого начала казалось несомненным, что автор — скрытый диссидент (недаром псевдоним) и что в своем пересказе он проводит историческую параллель между гонениями на старообрядцев в царской России и репрессиями советской эпохи. Было также ясно, что он знаток русской старины. Может быть, все это и так, но тогда как объяснить, что в баптистской периодике, издающейся в Мюнхене на русском языке, в конце 1980-х гг. появилась статья одного «свышерожденного», посвященная своему детству и духовному прозрению, за подписью Г. Русского?<sup>24</sup> Неувязка двух образов автора — ироничного комментатора раскола и умильного адепта евангелизма — совершенно очевидна.

В 1991 г. я неожиданно получил письмо из Москвы от самого автора пересказа. В нем он извещал меня, что узнал мой адрес от друзей в Пушкинском Доме и что тоже занимается научными проблемами, связанными, в частности, с эпохой патриарха Никона. Далее он пишет: «Также я являюсь автором известного Вам переложения Жития Корнилия Выговского. Должен признаться, что я пользовался всецело Вашей публикацией <...> и ни к каким другим редакциям не прибегал. Разногласия кое-где с Пахомиевой редакцией — не более чем авторская фантазия. Извините, что ввел Вас в заблуждение, но и благодарен Вам за добрые слова, которые, к сожалению, только недавно довелось прочесть».<sup>25</sup> В заключение автор письма любезно приглашает меня встретиться с ним, когда я в следующий раз буду в России, и подписывается: Г. Гусс.

Я, честно говоря, не ответил на это в общем милое послание. Прошло 5 лет, и уже не имело смысла просить Геннадия Русского / Г. Гусса оповестить читателей «Континента» об источнике своего пересказа. Через год, однако, я получил любезнейшее письмо от его друга, Б. Н. Филатова, который писал: «Я несколько раз с большим интересом и приязнью встречал Ваши публикации о Корнилии Выгопустынском. Последняя Ваша заметка, связанная с его именем, известная мне, — отклик в № 51 журнала „Континент“». Однажды я уже передавал письмо Вам <...>, но ответа не получил, думаю, что оно не дошло до Вас. В нем я сообщал имя автора пересказа „Жития и страдания старца К[орнилия]“, напечатанного в № 49 „Континента“, — москвич Герман Борисович Гуськин. Также мне казалось, что Вам может быть интересен еще один экземпляр рукописи „Повести душеполезной о жизни преподобного отца нашего Корнилия...“ с рассказами о Никоне.<sup>26</sup> Книжечка-рукопись конца XVIII—начала XIX вв., ее

<sup>24</sup> См Русский Г Новые горизонты // Вера и жизнь (изд Миссионерского союза «Свет на Востоке») 1988 № 68 С 27—31

<sup>25</sup> Письмо датировано 19 марта 1991 г

<sup>26</sup> Судя по заглавию рукописи и приложениям о патриархе Никоне, это список именно первой редакции Жития, на что и намекает автор письма, когда говорит «еще об одном экземпляре» (ведь я издал *первую* редакцию памятника)

я с любовью держу в своей библиотеке. Возможно, Вам было бы интересно на нее взглянуть — я приглашаю Вас к себе „на нее“».<sup>27</sup>

Должен сказать, что первое письмо Б. Н. Филатова действительно до меня не дошло. Я рад, что он послал мне второе: теперь хоть доподлинно известно, что и фамилия Гусс — псевдоним. Чтобы ближе подойти к раскрытию тайны автора переложения Жития Корнилия, мне надо было с ним встретиться, но, к сожалению, я этого не сделал.

Милым приглашением своего нового корреспондента я тоже не воспользовался, и рукопись его так и осталась не востребованной наукой. Хочется думать, что «книжечка-рукопись», которую он «с любовью держит в своей библиотеке», со временем окажется в хранилище древнерусской литературы, где будет доступна не только мне, но и любому заинтересованному ученому.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Письмо датировано 2 ноября 1992 г.

<sup>28</sup> Считаю некорректным оглашать имена своих корреспондентов без их согласия, я изменил их в своем изложении всей этой забавной и немного загадочной истории. Среди прочих «имярек» только Геннадий Русский остался «самим собой».

---

## ИССЛЕДОВАНИЯ

Е. Г. ВОДОЛАЗКИН, Т. Р. РУДИ

### Из истории древнерусской экзегезы («Пророчество Соломона»)

Настоящее критическое издание текста «Пророчества Соломона» является приложением к ранее опубликованной в ТОДРЛ статье Е. Г. Водолазкина, посвященной исследованию этого памятника.<sup>1</sup> Это исследование базировалось на 4 списках — Кирилло-Белозерском (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 67/1144, далее — КБ), списке Яцимирского (БАН, 13.3.21, далее — Я), списке Красинских (БАН, 34.2.6, далее — К) и Мидовском (РГАДА, ф. 181, № 478, далее — М). К настоящему моменту нам стал доступен 5-й известный список «Пророчества Соломона», содержащий сербский извод памятника, введенный в научный оборот М. Н. Сперанским.<sup>2</sup> Эта рукопись хранится в настоящее время в Австрийской национальной библиотеке (Вена) под шифром Cod. Slav. № 125 (далее — В). Таким образом, публикуемое критическое издание «Пророчества Соломона» осуществлено с привлечением всех 5 известных сегодня списков памятника.

Дадим краткую характеристику Венского списка. Он находится в сборнике XVI в. среди текстов полемического и эсхатологического характера.<sup>3</sup> Список содержит самый большой по объему текст памятника,<sup>4</sup> включающий помимо «основного» текста «Пророчества Соломона» многочисленные дополнительные фрагменты, среди которых — толкования на пророчества Исаяи, Софонии, Захарии, Ионы, Амоса, Аввакума, Иеремии и др. Как уже отмечалось, В представляет собой сербский извод памятника. Приведем некоторые наиболее характерные для него чтения: цара (л. 162), хльмовь (л. 163), крвыи (л. 164),

---

<sup>1</sup> См. Водолазкин Е. Г. Пророчество Соломона и Толковая палея // ТОДРЛ СПб, 2000. Т. 52. С. 518—529.

<sup>2</sup> Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. Сб. статей М., 1969. С. 85—89.

<sup>3</sup> См. Там же. С. 85—86.

<sup>4</sup> Все 5 известных списков «Пророчества Соломона» оканчиваются по-разному, включая помимо вычленяющегося путем сопоставления «основного» текста различные по объему «дополнения». См. об этом Водолазкин Е. Г. Пророчество Соломона и Толковая палея. С. 520—521.

упывсе (л. 164), съмръть (л. 165 об.), глькуетсе (л. 166 об.), чърмен же крвы рады (л. 167), ябько (л. 167 об.), путы змиина по камены (л. 169), в мырѣ (л. 170 об.), хлѣбы (вместо «хляби»; л. 170 об.), гльбыну (л. 170 об.), мльвыть (л. 176), кнезы (л. 177), съпыраашесе (л. 179 об.), Рымь (л. 181) и др.

Ознакомление с Венским списком «Пророчества Соломона» подтвердило верность основных выводов, сделанных в исследовании Е. Г. Водолазкина, в частности, вывода о наибольшей близости к архетипному тексту, представленного в Кирилло-Белозерском списке, а также вывода о границах текста памятника. Так, в заключительной части В также читается «лишний» текст, известный ранее только по списку КБ и отсутствующий в списках Я, К и М. Это — еще один аргумент в пользу предположения о том, что этот не подтвержденный другими списками текст принадлежал памятнику изначально. Лишь небольшой заключительный фрагмент КБ (л. 55 об.—56 об., нач.: «Пророчество Иоилево: „И от сѣвера отжену...“»; кон.: «...сребромъ же наречеть словеса книжная»), отличающийся от всего предшествующего текста и структурой своей напоминающий толковые пророчества, по-видимому, является позднейшим добавлением к основному тексту.<sup>5</sup> Таким образом, последнюю фразу «общего» текста, читающегося в КБ и В, — «Сице пророчествова Давидъ о рождествѣ его» (л. 55 об. в КБ, л. 228 в В) — следует, по нашему мнению, считать заключительной фразой текста «Пророчества Соломона». В списках Я и К этот «общий» текст обрывается раньше<sup>6</sup> (сменяясь «дополнительными» фрагментами), причем в обоих случаях в разных местах, но в том и другом списке — механически: в Я осталась незавершенная мысль, а в К — фраза.<sup>7</sup>

Таким образом, для критического издания текста «Пророчества Соломона» в качестве основного нами был избран Кирилло-Белозерский список как содержащий наиболее полный и исправный текст; разночтения приводятся с привлечением всех четырех остальных известных сегодня списков памятника. В издании учитываются все смысловые и морфологические разночтения; графические же и орфографические разночтения, а также большинство разночтений, отражающих особенности различных изводов церковнославянского языка, опускаются. Отсутствующие в современном русском языке буквы передаются следующим образом: і, ѵ как и; ѿ, ѳ как е; оу, ѳ и ж как у; га, ѡ как я; ѡж как ю; ѡ как о; ѡ, д, как ф; ѡж как кс; ѡж как пс; з, з как з; ѡ, ѡ и ѡ сохраняются. Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, цифры из буквенного обозначения переведены в цифровое. Исправления, внесенные в основной текст, даются курсивом.

<sup>5</sup> При издании текста «Пророчества Соломона», в основу которого положен Кирилло-Белозерский список, мы сочли необходимым опубликовать и этот заключительный фрагмент текста, чтобы не нарушать принцип целостности публикуемого списка памятника.

<sup>6</sup> Список М здесь не может быть привлечен к сопоставлению, так как он фрагментарен и содержит лишь начальную часть памятника.

<sup>7</sup> См. в настоящем издании соответственно разночтения XXXII, 52 и XXXVI, 91.

## ПРОРОЧЕСТВО СОЛОМОНА

## Основной текст:

РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 67/1144 . . . . . (КБ)

## Разночтения:

БАН, 13.3.21 . . . . . (Я)

БАН, 34.2.6 . . . . . (К)

Австрийская Национальная библиотека (Вена), Cod. Slav. № 125 . . . . (В)

РГАДА, ф. 181, № 478 . . . . . (М)

л / 1<sup>1</sup>ПРОРОЧЕСТВО СОЛОМОНА О ХРИСТѢ, СЫНА ДАВЫДА ЦАРЯ, ИЖЕ ПРОРОЧЕСТВОВА НА ИЗРАИЛЯ. ГОСПОДИ, БЛАГОСЛОВИ, ОТЧЕ, ЗА МОЛИТВАМИ СВЯТЫХ ОТЕЦЬ НАШИХ, ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ<sup>2</sup>

<sup>3</sup>Соломонъ пророчествова<sup>4</sup>, усты его<sup>5</sup> Сынъ Божии прорече<sup>6</sup>, иже бѣ и<sup>7</sup> превѣчный<sup>8</sup> со Отцемъ, и свое рождество от<sup>9</sup> Отца<sup>10</sup> исходно повѣда<sup>11</sup>, рече<sup>12</sup>. «Преже вѣкъ основа<sup>13</sup> мя<sup>14</sup>, искони<sup>15</sup>, преже створенна<sup>16</sup> земля<sup>17</sup>, преже створенна безднь<sup>18</sup>, преже поточенна<sup>19</sup> источникъ водныхъ, <sup>20</sup>преже утверженна горь<sup>21</sup>, преже всѣхъ<sup>22</sup> холмъ<sup>23</sup> ражает мя<sup>1 а</sup>». (Притч 8 23—25) Разумѣи<sup>24</sup>, жидовине, оже<sup>25</sup> Соломонъ сего<sup>26</sup> не о собѣ мльвить<sup>27</sup>, ни<sup>28</sup> Господь<sup>29</sup> бо<sup>30</sup> его преже всѣхъ<sup>31</sup> холмъ<sup>32</sup> роди, но<sup>33</sup> родися от Давыда у<sup>34</sup> Върсавѣи въ время лѣтъ<sup>35</sup>. То<sup>36</sup> се глагола Сынъ Божии о своемъ рождествѣ.

«Внегда бо, — рече<sup>37</sup>, — готоваше<sup>38</sup> небо, <sup>39</sup>бяхъ с ним<sup>40</sup>, егда<sup>41</sup> разлучаше <sup>42</sup>престоль свои<sup>43</sup> на вѣтрѣхъ<sup>44</sup>, егда<sup>45</sup> крѣпкыи творяше вышня<sup>46</sup> облакы<sup>47</sup>, внегда<sup>48</sup> полагати<sup>49</sup> морю, устрой<sup>50</sup> воды не придуть<sup>51</sup> рока<sup>52</sup> усть его, и внегда крѣпка творяше основанна земли, бяху<sup>53</sup> к нему подобен<sup>54</sup>. // Егда радовашеся, азъ бяхъ<sup>55</sup> и <sup>56</sup>на всякъ день<sup>57</sup> веселихся<sup>58</sup> предъ лицемъ его<sup>б</sup>» (Притч 8 27—30)

<sup>1 а</sup>Испр по другим спискам, в КБ ражается <sup>б</sup>Испр, в ркп ся

<sup>11</sup> <sup>2</sup>Словеса святых пророкъ о Сынѣ Божьи, о схожении его на землю и о воплощени от пречистыя Богородица и о избавлении роду христьянскому и о отвержении жидовъ и о расчотчени ихъ Я, Прорицание святых пророкъ о предвѣчномъ рождении Сына Божиа, иже от Отца, и о воплощени Христовѣ, иже от святыя Дѣвы Богородица Мариа Пророчество Соломоне, иже о Христе, и въкоризна на отметныхъ еврѣи К, Пророчества събытие святых пророкъ и о пленении Иерусалимли, еже от Тифа цара римскааго, и о разсѣянии жидовъ В, Пророчество о Христѣ, еже пророчествова Соломонъ, усты его Сынъ Божии М <sup>3-4</sup>Нет К <sup>3-12</sup>Нет В <sup>4</sup>Доб и Я <sup>5</sup>Соломони К <sup>6</sup>Доб о себе К <sup>7</sup>Нет ЯКМ <sup>8</sup>превѣченъ ЯК <sup>9</sup>Доб своего Я <sup>9-10</sup>Нет М <sup>11</sup>проповеда Я <sup>12</sup>Окончание лакуны в В <sup>13</sup>основалъ М <sup>14</sup>ме В, доб еси М <sup>15</sup>исконы В <sup>16</sup>сзданиа К <sup>16-17</sup>земле сзданиа В <sup>17</sup>земли Я, доб и ЯК <sup>18</sup>бездны ЯВ, безднь КМ <sup>19</sup>потечениа ЯКМ, нет В <sup>20-21</sup>Нет К <sup>22</sup>все К <sup>23</sup>хльмовъ В <sup>24</sup>Против этой фразы в В на правом поле стоит помета той же руки «Сказание» <sup>25</sup>се Я, иже В, еже М <sup>26</sup>Нет ЯМ, то К, сие В <sup>27</sup>рече ЯКМ <sup>28</sup>нынѣ К <sup>29</sup>Нет К <sup>30</sup>Нет Я <sup>31</sup>Доб вынь В <sup>32-81</sup>Нет (большая лакуна в тексте) В <sup>33</sup>Доб Соломон Я <sup>34</sup>во К <sup>35</sup>Доб г (или +) Я, доб в М <sup>36</sup>Но ЯК, И осе М <sup>37</sup>Нет М <sup>38</sup>готовляше М <sup>39-40</sup>с ним бяхъ К, с нимъ бѣхъ М <sup>40</sup>Доб и Я <sup>41</sup>внегда К, доб бо М <sup>42-43</sup>свои престоль К <sup>44</sup>твердех К <sup>45</sup>внегда же вышня К, доб бо М <sup>46</sup>Нет К <sup>47-50</sup>поднебеснеи К <sup>48</sup>егда Я <sup>49</sup>полагаи Я <sup>50</sup>Доб свои ЯМ <sup>51</sup>преидут К <sup>52</sup>рука КМ <sup>53</sup>бяхъ Я, бѣхъ М <sup>54</sup>Доб и М <sup>55</sup>бѣхъ М <sup>56-57</sup>по вся дни М <sup>58</sup>веселить М

Тоть<sup>59</sup>, вѣде<sup>60</sup>, жидовине<sup>61</sup>, не Соломонъ бѣше <sup>62</sup>с нимъ преже всеа твари<sup>63</sup>, небеса<sup>64</sup> и земли<sup>65</sup>, горь, ни были подобень ему, то<sup>66</sup> бо<sup>67</sup> не смѣлъ<sup>69</sup> о томъ<sup>71</sup> ни помышляти<sup>72</sup>, зане согрѣши<sup>73</sup> акы<sup>74</sup> челоувѣкъ. Но сии глаголи<sup>75</sup> суть Сына Божиа, еже<sup>76</sup> есть<sup>77</sup> равнопрестолень<sup>78</sup> Отцу и подобиемъ<sup>79</sup> подобень. А<sup>80</sup> почто<sup>81</sup>, оканне<sup>82</sup>, лжею<sup>83</sup> наводиши о Соломонѣ, <sup>84</sup>та слова<sup>85</sup> <sup>86</sup>лѣпишь, а но роспадывается<sup>87</sup>, и<sup>88</sup> молвиши<sup>89</sup> — не придетъ слово къ слову<sup>90</sup>. Како можеша си<sup>91</sup> слова Господьска<sup>92</sup> къ Соломону прилѣпити<sup>93</sup>? Поистинѣ<sup>94</sup> погыблѣ еси, о<sup>95</sup> жидовине, не вѣруа<sup>96</sup> рожеству Сына Божиа, знаа<sup>97</sup> и вѣдаа<sup>98</sup>, блудиши<sup>99</sup> с<sup>99</sup> пути<sup>100</sup> праваго<sup>101</sup> и не хощеша покоритиса<sup>102</sup> злосердиемъ<sup>103</sup>. Послушаи же<sup>104</sup> дале<sup>105</sup> пророчества Соломоня<sup>106</sup> премудраго.

Соломонъ велику<sup>7</sup> премудрость<sup>8</sup> от Бога<sup>9</sup> приа<sup>10</sup>, провѣдны Духомъ, яко снити Господу на землю // и родитися от Дѣвы<sup>11</sup>. Образ исхода<sup>12</sup> его явля<sup>13</sup>, л 2  
устрои Церковь по повелению Божию и нарече ю<sup>14</sup> Святаа Святыхъ. Святую<sup>15</sup> наречеть<sup>16</sup> Дѣву Богородицю, а еже Святыхъ — трилично Божество<sup>17</sup> изьявѣ<sup>18</sup> Святыа Троица, яко<sup>19</sup> хощеть Богъ вселитися<sup>20</sup> и пожити в неи. <sup>20</sup>По тому<sup>21</sup> образу устрои Соломон церковь<sup>22</sup>, учини <sup>23</sup>же и<sup>24</sup> потирь на службу Богу, проавляя рожество его, <sup>25</sup>яко от Дѣвы<sup>26</sup> родитися ему. Бѣше<sup>27</sup> же<sup>28</sup> <sup>29</sup>створена чаша та<sup>30</sup> тричястно<sup>31</sup> на три грань<sup>32</sup> по Троицескому<sup>33</sup> же<sup>33</sup> образу.

На первой грань<sup>34</sup> написа<sup>35</sup> жидовьскою грамотою: «Чаша моа, прорицаи<sup>36</sup>, дондеже звѣзда въ пиво буди<sup>37</sup> Господеви, первенцю бдящу<sup>38</sup> ношь».

Послушаи<sup>39</sup>, жидовине, пророчества и мудрости<sup>40</sup> Соломоня<sup>41</sup>. Чашу здѣла<sup>42</sup> въ камени сапѣфѣръ<sup>43</sup>, на немже первыи Законъ Моисиови въписа<sup>44</sup> Богъ<sup>45</sup>. В том же камени Соломонъ чашу <sup>46</sup>учини, от Бога<sup>47</sup> умудрився<sup>48</sup>, провѣдны Духомъ, яко въторому Закону быти, а вашему отвержену<sup>49</sup>. Тогда<sup>50</sup> Скрижаль — образъ бысть Дѣвы<sup>51</sup>, // на неижѣ<sup>52</sup> Богъ Законъ<sup>53</sup> своимъ прѣстомъ вписа<sup>54</sup>, сдѣ же<sup>55</sup> чяшею назнамена<sup>56</sup> Дѣву, камень же — Христоръ, вино же въ л 2 об

<sup>1</sup>Испр по другим спискам, в КБ блудить <sup>2</sup>Испр, в ркп устои <sup>3</sup>Испр по другим спискам, в КБ родитися <sup>4</sup>Восстановлено по В и М, в КБ пропуск <sup>5</sup>Испр, в ркп Троицескому <sup>6</sup>Испр, в ркп немже <sup>7</sup>Восстановлено по М, в КБ пропуск

<sup>59</sup>То Я, тои К, кто М <sup>60</sup>вижѣ Я, видѣ М <sup>61</sup>Нет К <sup>62</sup> <sup>63</sup>преже всеа твари с нимъ Я <sup>64</sup>неба Я <sup>65</sup>Доб и ЯКМ <sup>66</sup>тои ЯМ <sup>67</sup>Нет К <sup>68</sup> <sup>71</sup>о том не смѣлъ Я <sup>69</sup>смей К <sup>70</sup> <sup>71</sup>убо с К <sup>72</sup>Доб о том К <sup>73</sup>согрѣшаи К <sup>74</sup>Доб и Я <sup>75</sup>гласъ М <sup>76</sup>иже К <sup>77</sup>Нет М <sup>78</sup>равень престолень М <sup>79</sup>побие К <sup>80</sup>Да К <sup>81</sup>Окончание лакуны в В <sup>82</sup>окакаанне и В <sup>83</sup>лжеши и Я <sup>84</sup> <sup>85</sup>Нет В <sup>85</sup>слова М <sup>86</sup>лѣпшаа В, пишешъ М <sup>86</sup> <sup>90</sup>Нет Я <sup>87</sup>съ распадываетъ К, распадываетсе В, ся распадываетъ М <sup>88</sup>Нет КВ <sup>89</sup>молчиши К, мѣчти чиниши В, доб а КМ, доб а но В <sup>90</sup>Окончание лакуны в Я <sup>91</sup>сии В нет М <sup>92</sup>Осподская Я <sup>93</sup>приложити Я <sup>94</sup>погубилъ В, паки былъ М <sup>94</sup> <sup>711</sup> <sup>75</sup>Большая лакуна в К <sup>95</sup>Нет В <sup>96</sup>вѣруе В <sup>97</sup>знае В <sup>98</sup>вѣдае В <sup>99</sup>от В <sup>100</sup>путы В <sup>100</sup>—<sup>111</sup> <sup>1</sup>праваго пути М <sup>2</sup>покоритисе В, доб своим Я <sup>3</sup>праваа В <sup>4</sup>жидовине ЯМ <sup>5</sup>Нет Я <sup>6</sup>Соломона ЯМ, Солома В <sup>7</sup>великии М <sup>8</sup>премудрости М <sup>9</sup>Доб даръ М <sup>10</sup>прие В <sup>11</sup>Доб и В <sup>12</sup>схода Я <sup>13</sup>являе В <sup>14</sup>Нет ВМ <sup>15</sup>Доб же В <sup>16</sup>нарече ВМ <sup>17</sup>Духъ Божества В <sup>18</sup>изьявыи В <sup>19</sup>якоже В <sup>20</sup>—<sup>22</sup> <sup>22</sup>Нет Я <sup>21</sup>Доб же М <sup>22</sup>Доб и ВМ <sup>23</sup>—<sup>24</sup> <sup>24</sup>Нет М <sup>25</sup> <sup>26</sup>от Дѣвы яко В <sup>27</sup>Бѣше В <sup>28</sup>бо В <sup>29</sup> <sup>30</sup>чаша та сѣтворена М <sup>29</sup> <sup>31</sup>чаша та тричястно сотворена Я <sup>32</sup>граны В <sup>33</sup>Нет ВМ <sup>34</sup>Нет В <sup>35</sup>написано М <sup>36</sup>прорицае и В <sup>37</sup>будеть В <sup>38</sup>бдещу В <sup>39</sup>Доб же В <sup>40</sup>премудрости ЯМ, мудросты В <sup>41</sup>Соломоне В, Соломона М <sup>42</sup>сѣдѣлова М <sup>43</sup>самфира ЯМ, самфире В <sup>44</sup>написа В <sup>44</sup>—<sup>45</sup> <sup>45</sup>Богъ вписа М <sup>46</sup>—<sup>48</sup> <sup>48</sup>от Бога умудрився учини Я <sup>47</sup>Господа В <sup>48</sup>умудрися М <sup>49</sup>Доб быти М <sup>50</sup>Доб бо ЯВМ <sup>51</sup>о Дѣвъ М <sup>52</sup>немже В <sup>53</sup>Нет ЯВ <sup>54</sup>написа ВМ <sup>55</sup>Нет В <sup>56</sup>знаменуя В

неи — Божественая кровь его, еже есть Новыи<sup>57</sup> Завѣтъ<sup>58</sup>. Того ради<sup>59</sup> чашею образова<sup>60</sup>, прозря<sup>61</sup> Духомъ ону чашу, юже Христось на вечерѣ<sup>62</sup> вда ученикомъ<sup>63</sup>, рекъ: «Си<sup>64</sup> чаша Новыи<sup>65</sup> Завѣтъ о моеи крови, се творите въ мою память». (1 Кор 11 25) Якоже рече той<sup>66</sup> же Соломон: «И<sup>67</sup> черпа въ чаши свои вино<sup>68</sup>». (Притч 9 2) О той чяши<sup>69</sup> цѣ не рече<sup>70</sup> Давыдъ въ 74-мъ<sup>71</sup> псалмѣ<sup>72</sup>: «Яко чаша въ руцѣ Господни, вина неразтворена<sup>73</sup> исполнь<sup>74</sup> растворения<sup>75</sup>». (Пс 74 9)?<sup>75</sup> До страсти бо кровь его неразтворена<sup>76</sup> бысть<sup>77</sup>, и<sup>78</sup> егда же<sup>79</sup> излияся от<sup>80</sup> ребръ его, всѣмъ вѣрнымъ дасться. «И<sup>81</sup> уклони, — рече, —<sup>82</sup> от сеа<sup>83</sup> въ ону<sup>84</sup>». (Пс 74 9), сѣрѣчь<sup>85</sup> прѣлься<sup>86</sup>, жидове<sup>87</sup>, чаша от васъ к намъ за невѣрство ваше. К той чаши нас призва<sup>88</sup>: «Иже есть, — рече<sup>89</sup>, — безумень, да уклонитя ко мнѣ». (Притч 9 4) Безумни<sup>90</sup> бяху<sup>91</sup> невѣрованиемъ<sup>92</sup>, но<sup>93</sup> призываны<sup>94</sup>, рекъ: «Аще и<sup>95</sup> грѣшнии есте<sup>96</sup>, придете, азъ Богъ вашъ». (Ср Лк 5 32), —

л 3

и в той чаши // приахом<sup>97</sup> духовное питие Божественна его<sup>98</sup> крови. О тѣи же<sup>99</sup> чаши Давыдъ<sup>100</sup> еще глагола<sup>101</sup>: «Чашу спасения прииму и<sup>2</sup> имя<sup>3</sup> Господне призову». (Пс 115 4) Чаша<sup>4</sup> спасения<sup>5</sup> — Дѣва чистаа, вѣрующи в ню<sup>6</sup> спасутся именемъ Господнимъ. Велитъ же Соломонъ чаши<sup>7</sup> прирѣцати<sup>8</sup>, от Духа Божиа провѣды<sup>9</sup>, яко Богородица пророчица<sup>10</sup> наречется, рече бо<sup>11</sup>: «Се<sup>12</sup> отселѣ блажат мя<sup>13</sup> вси роди». (Лк 1 48)

<sup>14</sup>А еже<sup>15</sup> пишеть «дондеже звѣзда во пиво буди<sup>16</sup> Господеви» — предзрѣ ону, приведешею<sup>17</sup> волхвы<sup>18</sup> с дары<sup>19</sup> въ невѣрство ваше<sup>20</sup>, жидове, иже есть пиво<sup>21</sup>. «Первенцу же<sup>22</sup>, бдящу нощию»: <sup>23</sup>первенець — Христось, бдѣ бо в ту ночь<sup>24</sup>, в нюже вечеря<sup>25</sup> со ученикы<sup>26</sup> и преданъ бысть.

На<sup>27</sup> вторѣи гранѣ въписа<sup>28</sup> самарѣскою<sup>29</sup> грамотою: «На вкушение створена<sup>30</sup> от древа инога, пиво, въспѣ<sup>31</sup> „Аллилуиа“, и<sup>32</sup> уписа<sup>33</sup> съ веселиемъ» Се паки<sup>34</sup> прорече о страсти его<sup>35</sup>, тою же<sup>36</sup> чяшею прозря на<sup>37</sup> предняа<sup>38</sup>, иже<sup>39</sup> Христось възгласи<sup>40</sup> на крестѣ<sup>41</sup>, глаголя: «Отче, аще<sup>43</sup> есть мощно<sup>44</sup>, да придетъ<sup>45</sup> чаша сиа<sup>47</sup> от мене<sup>48</sup>. Аще не испию<sup>49</sup> еа<sup>50</sup>, буди воля твоя». (Мф 26 39) //

л 3 об

Якоже<sup>51</sup> и Давыдомъ рече<sup>52</sup> въ 22-мъ<sup>53</sup> псалмѣ: «И чаша<sup>54</sup> твоя уповающи<sup>55</sup> мя<sup>56</sup>,

\*Восстановлено по другим спискам, в ркп пропуск <sup>1</sup>Испр по другим спискам, в КБ прѣлься  
<sup>2</sup>Испр по В, в КБ вы

<sup>57</sup>Новы В <sup>58</sup>Доб его М <sup>59</sup>Доб и В <sup>60</sup>прообразова М <sup>61</sup>прозрѣ В <sup>62</sup>вдасть В, вдавъ М  
<sup>62-63</sup>ученикомъ вда Я <sup>63</sup>Доб своим В, доб и М <sup>64</sup>Сиа ВМ <sup>65</sup>Новы В <sup>66</sup>тотъ М <sup>67</sup>Нет М  
<sup>68</sup>Доб И В <sup>69</sup>70 не рече ли М <sup>71</sup>71 Я, четвертомъ В <sup>71</sup>72 псалмѣ 74-мъ М <sup>73</sup>Доб и М <sup>74</sup>испол-  
ни М <sup>75</sup>76 Нет В <sup>77</sup>суть М <sup>78</sup>Нет ЯВМ <sup>79</sup>Нет В <sup>80</sup>нзъ Я <sup>81</sup>Нет ВМ <sup>82</sup>84 въ ону от  
сея М <sup>83</sup>сие В <sup>85</sup>сииречь ВМ <sup>86</sup>пролияшяся В, пролияся М <sup>87</sup>Доб та ВМ <sup>88</sup>Доб рекъ В  
<sup>89</sup>Нет ВМ <sup>90</sup>Доб бо КМ <sup>91</sup>бяхом мы Я, бехом В, быхом М <sup>92</sup>невѣрствиемъ М <sup>93</sup>94 призва-  
ниемъ М <sup>95</sup>Нет М <sup>96</sup>Нет М <sup>97</sup>приехом В <sup>98</sup>Нет В <sup>99</sup>Нет М <sup>100</sup>Доб и В  
<sup>101</sup>1 глаголаше М <sup>2</sup>Нет М <sup>3</sup>име В <sup>4</sup>Чашу М <sup>5</sup>спасеная Я <sup>6</sup>нея Я <sup>7</sup>чашю Я, чашу В  
<sup>8</sup>прирѣцати М <sup>9</sup>проповѣды В <sup>10</sup>прорицае В <sup>11</sup>Нет В <sup>12</sup>Доб бо ЯМ <sup>13</sup>те В <sup>14</sup>15 Се же М  
<sup>16</sup>будеть ЯВ <sup>17</sup>приведеную В, приведшую М <sup>18</sup>въвльфи В <sup>19</sup>20 вы не вѣрствовавшие Я <sup>21</sup>пы-  
во В <sup>22</sup>Нет В <sup>23</sup>24 Нет В <sup>25</sup>вечера В <sup>26</sup>Доб своими В <sup>27</sup>А на ВМ <sup>28</sup>Нет Я  
<sup>29</sup>самаранскою В <sup>30</sup>сотворенаго Я, нет В <sup>31</sup>въспивъ М <sup>32</sup>Нет М <sup>33</sup>упивсе В, упився М  
<sup>34</sup>Нет М <sup>35</sup>еже В <sup>36</sup>Нет В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>предание его М <sup>39</sup>и М <sup>40</sup>възглагола Я, выгласы В,  
въспи М <sup>41</sup>42 въ молитвѣ Я <sup>43</sup>Нет В <sup>43-44</sup>мощно есть М <sup>45</sup>идеть М <sup>46</sup>47 си чаша М  
<sup>47</sup>сыи В <sup>48</sup>Доб и В <sup>49</sup>пью Я <sup>50</sup>ее В <sup>51</sup>Яко В <sup>52</sup>Нет В <sup>53</sup>22 В <sup>54</sup>ча В <sup>55</sup>уповающи ЯВ,  
уповающи М <sup>56</sup>ме В

коль державна<sup>57</sup> есть». (Пс 22 5) Сынъ же къ Отцу възгласи пророческы<sup>58</sup> усты: упитье<sup>59</sup> смерть мѣнить<sup>60</sup>, <sup>61</sup>юже приа за миръ в державу до вѣка<sup>62</sup>, вкушение<sup>63</sup> же мѣнить распятие, а древо ино — крестъ, на немже плотию распять бысть. А еже «пивъ, въспи<sup>64</sup>» — възпи бо по челоувѣческу<sup>65</sup> естеству Христосъ<sup>66</sup>: «Или<sup>67</sup>, Или<sup>68</sup>! лема<sup>69</sup> завакъфани<sup>70?</sup> — Боже, Боже мои! въскую, — рече<sup>71</sup>, — <sup>72</sup>остави мя<sup>73?</sup>» (Мф 27 46), — Сынъ Отцу възглашаетъ<sup>74</sup>. А<sup>75</sup> еже «упися<sup>76</sup>», <sup>77</sup>а реку<sup>78</sup>, и<sup>79</sup> до смерти страда, акы<sup>80</sup> челоувѣкъ, но Божескы сошед въ преисподняя, Ада связа и душа<sup>81</sup>, держимыа<sup>82</sup> от вѣка, съ собою<sup>83</sup> изведи<sup>84</sup> — <sup>85</sup>есть «веселие»<sup>86</sup>, <sup>87</sup>а реку<sup>88</sup>, свобода<sup>89</sup> душамъ<sup>90</sup>.

На<sup>91</sup> третии<sup>92</sup> грани въображено<sup>93</sup> жидовски<sup>94</sup> же<sup>95</sup> писмены: «Се<sup>96</sup> князь зрить<sup>97</sup>, и <sup>98</sup>весь сборъ видит<sup>99</sup> славу его, и<sup>100</sup> Давыдъ царь посреди ихъ<sup>IV,1</sup>». <sup>2</sup>Князь зрить — Пилатъ<sup>3</sup>, а зборъ — жидове<sup>4</sup>, узрѣша славу его<sup>5</sup>, <sup>6</sup>а реку<sup>7</sup>, въскресение его видивше, узасоша<sup>8</sup>. // «Давыдъ же<sup>9</sup> царь посреди ихъ<sup>10</sup>» — <sup>11</sup>Христос<sup>11</sup> от племени<sup>12</sup> Давыдова<sup>12</sup> плотию<sup>13</sup> распятие приа<sup>14</sup> <sup>15</sup>посреди васъ, жидове<sup>16</sup>. <sup>17</sup>Паки же<sup>18</sup> и<sup>19</sup> посему<sup>20</sup> Давыда помяну, зане<sup>21</sup> провидя образъ<sup>22</sup> въскресения<sup>23</sup>: пред сѣнным ковчегомъ скакаше, играа<sup>24</sup>, веселяшеся, акы <sup>25</sup>въ день<sup>26</sup> въстания<sup>27</sup> Христова<sup>28</sup>. Ковчегъ бо<sup>29</sup> — образъ бысть<sup>30</sup> Христовъ, от плена<sup>31</sup> иноплеменикъ свободися<sup>32</sup>, тѣмъ радовашеся<sup>33</sup> Давыдъ. Нынѣ<sup>34</sup> тому ковчегу образовану открывшуся, явися Истинна<sup>35</sup>, реку, Христу<sup>36</sup> от гроба въставшю, акы <sup>37</sup>от ковчега<sup>38</sup> плѣна<sup>39</sup> дьявола<sup>40</sup> свободихомся<sup>41</sup> <sup>42</sup>и възрадованомся<sup>43</sup>, <sup>44</sup>видѣвше того образа сбытие<sup>45</sup>. А вы, жидове, <sup>46</sup>не вѣровавше<sup>47</sup>, всплачется<sup>48</sup> <sup>49</sup>и горко<sup>50</sup> отмщение приясте.

Разумѣи<sup>o</sup>, иновѣрнице<sup>51</sup>, како ти чисто<sup>52</sup> изъяви<sup>n</sup> Соломонъ<sup>53</sup> о Христвѣ<sup>54</sup>, но <sup>55</sup>и еще ктому<sup>56</sup> <sup>57</sup>лѣта повѣде<sup>58</sup>, по колѣцѣ прити ему<sup>59</sup> на землю<sup>60</sup>: в той же чаши посреди <sup>61</sup>ее днѣ<sup>62</sup> написа<sup>63</sup> число <sup>64</sup>900 и <sup>9</sup>р <sup>65</sup>лѣт<sup>66</sup>, *яже<sup>67</sup> толкуеться от 12<sup>68</sup>*

<sup>o</sup>Испр в ркп пламени    <sup>o</sup>Испр, в ркп разумѣ    <sup>n</sup>Испр, в ркп явися    <sup>o</sup>Испр по М, в КБ 10 100 9

<sup>57</sup>Доб ми В    <sup>58</sup>пророческими В, пророческими М, доб глаголы и В    <sup>59</sup> <sup>60</sup>менить смерть М  
<sup>61</sup> <sup>62</sup>Нет В    <sup>63</sup>вкушениемъ Я    <sup>64</sup>въспѣ В, въспѣвъ М    <sup>65</sup>челоувѣчю ЯМ, челоувѣчьскому В    <sup>66</sup>Доб глаголе В    <sup>67</sup>Илии Я, Или М    <sup>68</sup>Илии Я    <sup>69</sup>лима В, елима М    <sup>70</sup>сахватаны В, савахвани М, доб еже есть Я    <sup>71</sup>Нет М    <sup>72</sup> <sup>73</sup>мя остави М    <sup>74</sup>глаголашеть М    <sup>75</sup>И М    <sup>76</sup>упысе В, упися М  
<sup>77</sup>—<sup>78</sup>сиречь Я    <sup>79</sup>Нет В    <sup>80</sup>яко ЯК    <sup>81</sup>душе В    <sup>82</sup>дрѣжимых М    <sup>83</sup>Доб своди и В    <sup>84</sup>Доб се Я  
<sup>85</sup> <sup>86</sup>а веселие есть В    <sup>85</sup> <sup>90</sup>а веселие свобода есть душамъ М    <sup>87</sup> <sup>88</sup>Нет ЯВ    <sup>89</sup>свода В    <sup>91</sup>А на ВМ  
<sup>92</sup>третъи М    <sup>93</sup>въобразы В, въобрази М    <sup>94</sup>жидовскими ЯВ    <sup>95</sup>Нет ВМ    <sup>96</sup>Нет М  
<sup>97</sup>Доб Пилат В    <sup>98</sup> <sup>99</sup>в суд вить В    <sup>100</sup>Нет М

<sup>IV</sup> <sup>1</sup>Доб Сказание М    <sup>2</sup>—<sup>3</sup>Нет В    <sup>4</sup>жидовъ В    <sup>5</sup>Нет В    <sup>6</sup> <sup>7</sup>Нет Я    <sup>8</sup>Нет М    <sup>8</sup>ужасошася Я, ужасошесе В    <sup>9</sup>Нет В    <sup>10</sup>Доб то убо мною М    <sup>11</sup>Исус М, доб же Я, доб посреди жидовъ стояше на судѣ В    <sup>12</sup>Доб родися М    <sup>13</sup>Доб и М    <sup>14</sup>приат М    <sup>15</sup>—<sup>16</sup>Нет М    <sup>17</sup>—<sup>19</sup>И паки же М  
<sup>18</sup>иже В    <sup>19</sup>—<sup>20</sup>посему и Я    <sup>21</sup>занеже В    <sup>22</sup>Духомъ М    <sup>23</sup>въскресение М    <sup>24</sup>играе В доб и Я  
<sup>25</sup>—<sup>26</sup>Нет В    <sup>27</sup>въскресения ВМ    <sup>28</sup>Доб Сказание М    <sup>29</sup>Нет М    <sup>30</sup>есть ВМ    <sup>31</sup>племена В  
<sup>32</sup>сводысе В    <sup>33</sup>Доб духомъ М    <sup>34</sup>Доб же ЯВМ    <sup>35</sup>Доб а ЯВМ    <sup>36</sup>Нет М    <sup>37</sup> <sup>38</sup>ковчегъ М  
<sup>39</sup>плѣмене В    <sup>40</sup>диавола М    <sup>41</sup>сводыхомсе В    <sup>42</sup> <sup>43</sup>Нет ЯК    <sup>44</sup>—<sup>45</sup>Нет М    <sup>46</sup> <sup>47</sup>Нет В  
<sup>48</sup>въсплакасте ЯВ, плакасте М    <sup>49</sup> <sup>50</sup>горко и М    <sup>51</sup>Доб о жидовине М    <sup>52</sup>Нет Я    <sup>52</sup> <sup>53</sup>Соломонъ чисто изъяви М    <sup>53</sup> <sup>54</sup>о Христе Соломонъ В    <sup>55</sup>Нет М    <sup>55</sup> <sup>56</sup>еще ктому и ЯВ    <sup>57</sup> <sup>58</sup>проповѣда лѣта М    <sup>58</sup>повѣда В    <sup>59</sup>Доб къ нам ВМ    <sup>60</sup>Доб к нам Я    <sup>61</sup>на В    <sup>61</sup> <sup>62</sup>едина М    <sup>62</sup>дна Я  
<sup>63</sup>написано ЯМ    <sup>64</sup> <sup>65</sup>10 100 9 Я    <sup>64</sup> <sup>66</sup>лѣт 500 и 9 В    <sup>66</sup>Нет ЯМ    <sup>67</sup>иже В

лѣтъ<sup>69</sup> Соломонова<sup>70</sup> царства до <sup>71</sup>Христово рожества<sup>72</sup> <sup>73</sup>и 909<sup>с</sup> <sup>74</sup>И<sup>75</sup> к тому числу приписа<sup>76</sup> Соломонъ<sup>7</sup> въ той же чяши: «Се есть<sup>77</sup> пророчество о Христъ». // Знаи, жидовине, яко по тѣх лѣтех родися Христо<sup>с</sup>ъ и распять от васъ и въскресь<sup>78</sup> <sup>79</sup>379 день, якоже счетше<sup>80</sup> обрѣтохомъ истинно.

Паки<sup>81</sup> Соломонъ о Христъ пишетъ <sup>82</sup>въ Пѣснех<sup>83</sup>, плотное <sup>84</sup>рожество его<sup>85</sup> повѣдаа<sup>86</sup>: «Братъ мой <sup>87</sup>добрь и красенъ<sup>88</sup>, и одръ его соосѣненъ<sup>89</sup>» (Песн 1 15) <sup>90</sup>Братомъ наречеть<sup>91</sup> Соломонъ Христа, яко от племени его родися, одръ же — тѣло Христово, а «осѣненъ»<sup>92</sup> являеть <sup>93</sup>дѣяние плотного подобия<sup>94</sup>, якоже<sup>95</sup> невозможно<sup>96</sup> видити челоувѣчю образу<sup>97</sup>, Божества бо<sup>у</sup> чиста<sup>98</sup> никакъ<sup>99</sup> челоувѣкъ видѣти можеть<sup>100</sup> Добрь же — въ пророцѣхъ<sup>у</sup> <sup>1</sup>и, красенъ<sup>2</sup> — въ апостолехъ<sup>3</sup>, ихже <sup>и</sup>4 мы учении<sup>5</sup> притекъше къ Христу, бремя грѣховное отложше<sup>6</sup>, почи- хомъ<sup>7</sup> и <sup>8</sup>покои обрѣтохомъ<sup>9</sup>, акы<sup>10</sup> на одръ А вы, жидовине<sup>11</sup>, <sup>12</sup>не вѣровавш<sup>е</sup><sup>13</sup>, безупокоини бысть<sup>14</sup>, остависте Христа, покоа<sup>15</sup> своего, и<sup>16</sup> лишистеся его, тѣмъ покоа не обрѣтаете, на чемъ почити.

<sup>17</sup>И паки <sup>18</sup>о Христъ <sup>19</sup>рече Соломонъ<sup>20</sup>: // «Брат мой бѣлъ и<sup>ф</sup> чермень, избранъ от темъ<sup>21</sup>». (Песн 5 10) Христа<sup>22</sup> же<sup>23</sup> <sup>24</sup>мнѣнъ<sup>25</sup> бѣлъ плоти ради<sup>26</sup>, чермен же крови дѣля<sup>27</sup>, <sup>28</sup>яже от ребрь его излияся<sup>29</sup>, а еже<sup>30</sup> «избранъ от темъ», того бо<sup>31</sup> рожество выше всех<sup>32</sup> — от Святыя Дѣвы безъ сѣмени, избрано не токмо от темъ челоувѣкъ, но<sup>33</sup> от темъ аггель.

Възвѣщает <sup>34</sup>бо и еще<sup>35</sup> о немъ, глаголя<sup>36</sup>: «Яко яблоко въ дрѣвѣхъ<sup>37</sup>, тако и<sup>38</sup> брат мой посреди<sup>39</sup> сыновъ<sup>40</sup>». (Ср Песн 2 3) Яблоко три чювства<sup>41</sup> иматъ брашно, питье<sup>42</sup>, благоухание, — да то тричисленное Христось исполни<sup>43</sup>, дасть бо вѣрнымъ<sup>44</sup> пити<sup>45</sup> <sup>46</sup>и<sup>х</sup> ести<sup>47</sup> тѣло и кровь свою<sup>и</sup> <sup>48</sup>и, обоня благоуханиемъ миръ, <sup>49</sup>а реку<sup>50</sup>, безъчисленными чюдесы вѣрнаы<sup>51</sup>. «Яблоко» наречеть<sup>52</sup> челоувѣческыи домъ<sup>53</sup>, въ нь<sup>54</sup> же<sup>55</sup> вселися Христось, «акы<sup>56</sup> въ дрѣвѣхъ дубравныхъ» —

<sup>с</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>т</sup>Испр, в ркп приписаломонъ <sup>у</sup>Над бо в ркп проставлено титло <sup>ф</sup>В ркп бѣлъ и повторено дважды <sup>х</sup>Испр, в ркп ти <sup>и</sup>Испр, в ркп мою

<sup>68</sup>второго на десяте М <sup>69</sup>в лѣто М <sup>70</sup>Соломоня ВМ <sup>71</sup> <sup>72</sup>рожества Христова М <sup>72</sup>Доб лѣт В <sup>73</sup>Нет Я <sup>73</sup> <sup>74</sup>900 и 9 В, 1000 и 9 лѣтъ М <sup>75</sup>Нет В <sup>76</sup>приписа ВМ <sup>77</sup>Доб рече (глагола на поле) В <sup>78</sup>въскресе М, доб въ ВМ <sup>79</sup>трет В, третин М <sup>80</sup>исчѣтши В, четше М <sup>81</sup>Доб той же В <sup>82</sup> <sup>83</sup>Нет В <sup>84</sup> <sup>85</sup>его рожество М <sup>86</sup>повѣдае В, доб рече ВМ <sup>87</sup> <sup>88</sup>красенъ добрь бѣ М <sup>89</sup>осѣнен ЯВ оселенъ М, доб Сказание М <sup>90</sup> <sup>92</sup>Нет В <sup>91</sup>нарече М <sup>92</sup>осѣнение М <sup>93</sup>одѣние М <sup>93</sup>— <sup>94</sup>подобие плотнаго одѣния ЯВ <sup>95</sup>яко ЯМ <sup>96</sup>възможно М <sup>97</sup>зраку ЯМ, естеству В <sup>98</sup>чисту М <sup>99</sup>никако ВМ <sup>100</sup>не можеть М

<sup>1</sup>Доб и Я <sup>2</sup>Доб же ВМ <sup>3</sup>псалмѣх М <sup>4</sup>Нет ЯВМ <sup>5</sup>учены В <sup>6</sup>отложивше ВМ <sup>7</sup>почи- немъ В <sup>8</sup>в М <sup>9</sup>Доб и М <sup>10</sup>Нет В <sup>11</sup>жидове ЯВМ <sup>12</sup> <sup>13</sup>Нет В <sup>14</sup>бысте ВМ <sup>15</sup>упокоя Я <sup>16</sup>Нет М <sup>17</sup>Нет ВМ <sup>18</sup> <sup>20</sup>Соломонъ рече о Христъ М <sup>19</sup> <sup>20</sup>Соломон глаголетъ Я <sup>21</sup>Доб Сказание Видиши ли, жидовине, пророкъ Соломонъ ясно повѣдаеть М <sup>22</sup>о Христъ М <sup>23</sup>Нет ВМ <sup>24</sup>— <sup>26</sup>плоти дѣля мѣнитъ его бѣлъ М <sup>25</sup>— <sup>26</sup>бѣла по плъты дѣля В <sup>27</sup>рады В, доб да Я <sup>28</sup>— <sup>29</sup>Нет В, еже излияся от ребрь его М <sup>30</sup>иже М <sup>31</sup>Нет М <sup>32</sup>Доб нь В, доб есть М <sup>33</sup>Доб и ЯВ <sup>34</sup>же ЯВ <sup>34</sup>— <sup>35</sup>Нет М <sup>36</sup>Нет Я, глаголе В <sup>37</sup>дрѣвѣ М <sup>38</sup>Нет ЯМ <sup>39</sup>Доб васъ М <sup>40</sup>сынъ В <sup>41</sup>числьства В <sup>42</sup>Доб и В <sup>43</sup>исплъныи В <sup>44</sup>Нет М <sup>45</sup>питы В <sup>46</sup> <sup>47</sup>то есть Я <sup>47</sup>ясты В, ясти М <sup>48</sup>Доб и ВМ <sup>49</sup>Нет М <sup>49</sup>— <sup>50</sup>и Я <sup>51</sup>Доб Сказание М <sup>52</sup>нарече В, нари- цаеть М <sup>53</sup>род Я <sup>54</sup>Нет М <sup>55</sup>иже М <sup>56</sup>яко В

посреди вас, жидове<sup>57</sup>, рече бо: «Сыны родихъ и <sup>58</sup>възнесохъ, тѣ же<sup>4,59</sup> мене<sup>60</sup> отвергоша<sup>61</sup>», (Ис 1 2)

И<sup>62</sup> паки Соломонъ вѣща<sup>63</sup> о Христѣ: «Даи же ми бѣлость и<sup>64</sup> огонь избранни<sup>65</sup>», — от Мариа<sup>66</sup> чистѣ явѣ, от Дѣвы, // его рожество<sup>67</sup>, бѣлость 1 5 об бо — челоувѣчество<sup>68</sup>, огонь<sup>69</sup> — Божество: двоеестественна<sup>70</sup> его<sup>71</sup> повѣдѣ<sup>72</sup>. О страшнемъ же<sup>73</sup> его въплочении<sup>74 75</sup> цѣ не<sup>76</sup> повѣда притчею<sup>77 78</sup> то же<sup>79</sup> Соломонъ<sup>80 81</sup> и удивлься<sup>82</sup> рече: «Аще и<sup>83</sup> вся мудростънаа вдаль<sup>84 85</sup> ми Господь<sup>86</sup> вѣдати<sup>87</sup>, гадания и<sup>88</sup> притчя извитиа, и темнословаиа, но<sup>89</sup> во<sup>90</sup> всеи мудрости четвера не могу разумѣти». (Ср Притч 1 3, 6, 30 18) 91 Рцѣ, Соломоне, чего не разумеѣши<sup>92</sup> — «Стопъ<sup>ш,93</sup> орла летяща, и<sup>94</sup> пути<sup>95</sup> змие<sup>96</sup> по камени, и<sup>97</sup> стезѣ лодие<sup>98</sup> по водѣ, и<sup>99</sup> пути мужа въ уности». (Притч 30 19)

Послушаи <sup>100</sup>же, о<sup>VI 1</sup> жидовине: орель<sup>2</sup> вѣсмъ птицамъ<sup>4</sup> старѣшина есть<sup>6</sup>, да подобить<sup>7</sup> Соломонъ <sup>8</sup>Сына Божиа высоколетѣниемъ<sup>9</sup>, сниде бо с высоты, рекше, <sup>10</sup>со Небесе от Отца<sup>11</sup>, и родися от Дѣвы. Слѣда<sup>12</sup> же его не видити бысть<sup>13</sup>, понеже <sup>14</sup>и по<sup>15</sup> рожествѣ чисту<sup>16</sup> сохрани<sup>17</sup> ю<sup>18</sup>. Божие бо рожество прочее<sup>19</sup> челоувѣческа<sup>20</sup>, понеже<sup>21</sup> «не от похоти, ни от крови, но<sup>22</sup> от Бога Отца родися» (Ин 1 13), по всему бо <sup>23</sup>намъ бысть<sup>24</sup> подобен // прочее<sup>25</sup> грѣха Родися<sup>26</sup> 7 6 яко<sup>27</sup> челоувѣкъ, но вхождение его въ Дѣву и исхожение<sup>28</sup> аггеломъ<sup>29</sup> недовидомо<sup>30</sup>, якоже пишеть<sup>31</sup>: «Преже рожества Дѣва, и<sup>32</sup> въ рожествѣ Дѣва, <sup>33</sup>и по рожествѣ Дѣва<sup>34</sup>». То како можетъ<sup>35</sup> тлѣма худость челоувѣческа<sup>36</sup> вѣдати<sup>37</sup>? «Кто бо, — рече, — ислѣдит<sup>38</sup> пути Божиа<sup>39</sup>», (Ср Рим 11 33), якоже пишеть: «Неислѣдному<sup>40</sup> Божию свѣту, еже от Дѣвы въплочение». И паки: «О выше ума рожество ти чюдеси!». И паки: «Страшна<sup>41 42</sup> и преславна<sup>43 44</sup> велья таина». (Ср Еф 5 32) И паки: «О таинства<sup>45</sup> страшнаго, еже разумѣваемъ<sup>46</sup>, неизреченно пребываетъ<sup>47</sup>». 48 И паки: «И<sup>49</sup> чюдеси рожества твоего сказати языкъ<sup>50</sup> не можетъ<sup>51</sup>». Соломонъ бо<sup>52</sup> снити<sup>53</sup> его<sup>54</sup> повѣдаше Духомъ, а дѣлъ его страш-

<sup>4</sup>Испр по другим спискам, в КБ ся <sup>100</sup>Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск <sup>11</sup>Испр по другим спискам, в ркп Столпѣ

<sup>57</sup>жидовъ В <sup>58</sup>възвиси их В <sup>58—59</sup>възнесох ти ся Я <sup>60</sup>Нет В <sup>61</sup>отвергошесе В <sup>62</sup>Нет ВМ <sup>63</sup>отвѣща В <sup>64</sup>Нет М <sup>65</sup>избра М <sup>66</sup>Доб се и В <sup>67</sup>Доб Сказание М <sup>68</sup>Доб а ВМ <sup>69</sup>Доб же Я <sup>70</sup>двоеестественнаго ВМ <sup>71</sup>Нет ЯВ <sup>72</sup>Доб а ВМ <sup>73</sup>Нет В <sup>74</sup>повѣдени В <sup>75—76</sup>цѣну В, нет М <sup>77</sup>Нет В <sup>78</sup>тои В, тотъ М <sup>78—79</sup>юже Я <sup>80</sup>Доб нь притчею В <sup>81</sup>Нет ВМ <sup>81 82</sup>удивлься и Я <sup>82</sup>удивляся М <sup>83</sup>Нет ЯВ <sup>84</sup>вдавъ М <sup>85</sup>Нет В <sup>85—87</sup>Господь вѣдати ми М <sup>86</sup>Богъ Я <sup>88</sup>Нет М <sup>89</sup>нь В <sup>90</sup>Нет В <sup>91 92</sup>Нет ЯВ <sup>93</sup>Слѣду В <sup>94</sup>Нет М <sup>95</sup>путь М <sup>96</sup>змиина Я, змию В, змѣи М <sup>97</sup>Нет М <sup>98</sup>слѣд иже В <sup>99</sup>Нет ВМ <sup>100</sup>VI 1 Нет ЯВМ

<sup>VI 2</sup>орль В <sup>3</sup>птицамъ вѣсм М <sup>5</sup>страшень ЯМ <sup>5</sup>бестъ страшнь В <sup>7</sup>оподобить В, подобить М <sup>8 9</sup>летѣниемъ Сына Божиа М <sup>10 11</sup>о Отца съ Небесъ В <sup>12</sup>дѣ В <sup>13</sup>Нет М <sup>14</sup>Нет ВМ <sup>14 16</sup>чисту и по рожестве Я <sup>15 16</sup>чисту по рожествѣ В <sup>15 18</sup>чисту съхранивъ ю по рожествѣ М <sup>17</sup>сохранивъ В <sup>19</sup>кромѣ М <sup>20</sup>челоувѣча ЯВМ <sup>21</sup>Доб бо М <sup>22</sup>нь В <sup>23 24</sup>бысть намъ В <sup>25</sup>развѣ Я, кроме В <sup>26</sup>Роди бо се В <sup>27</sup>аки М <sup>28</sup>Доб ни ЯМ, доб его ни В <sup>29</sup>аггелы М <sup>30</sup>невѣдомо В <sup>31</sup>Нет М <sup>32</sup>Нет ЯМ <sup>33</sup>Нет М <sup>33 34</sup>Нет В <sup>35</sup>Доб Дѣва М <sup>36</sup>челоувѣча ВМ <sup>37</sup>видѣти М <sup>38</sup>слѣдитъ Я <sup>39</sup>Господне В <sup>40</sup>Неслѣдному Я, Неислѣдимому В <sup>41</sup>Страшнаа В <sup>42</sup>Нет Я <sup>42 44</sup>Нет М <sup>43</sup>прѣславнаа В <sup>45</sup>таинство Я <sup>46</sup>разумѣти ЯВ, доб а М <sup>47</sup>разумѣваемъ М <sup>48</sup>Нет Я <sup>48—51</sup>Нет М <sup>49</sup>Нет ЯВ <sup>50</sup>езыкъ В <sup>52</sup>же В <sup>53</sup>снити ЯВМ <sup>54</sup>Доб и В

ныхъ не вѣдаше. Тотъ<sup>55</sup> первѣе<sup>56</sup> того<sup>57</sup> уразумѣти<sup>58</sup> не можетъ, якоже бо<sup>59</sup> по<sup>60</sup> орлѣ слѣда не знати есть, тако<sup>61</sup> и <sup>62</sup>Христова воплощенія<sup>63</sup> недовѣдати<sup>64</sup> чело-  
вѣчю естеству.

л. б об.

А<sup>65</sup> 2-е<sup>66</sup> — «пути змиѣ<sup>67</sup> по камени»: змиа<sup>68</sup> — Дьяволь, а камень — Христос,  
а путь — иску//шение Христово от него. Не вѣдяше<sup>69</sup> бо Дьяволь, яко<sup>70</sup> Сынъ  
Божии естъ, но мя<sup>71</sup> проста челоѣка, грѣха в немъ стрѣжаше, но не обрѣте  
<sup>72</sup>по реченному<sup>73</sup>, ибо<sup>74</sup> «грѣха не створи<sup>75</sup>, ни лсти<sup>76</sup> бысть<sup>77</sup> во устѣхъ<sup>78</sup>  
его». (1 Петр. 2: 22) Дивляше<sup>79</sup> бо ся<sup>80</sup> Дьяволь, помышляя<sup>81</sup>: кто можетъ то<sup>82</sup> быти?  
Ястъ и пиетъ и спитъ яко<sup>83</sup> челоѣкъ, плоть нося<sup>84</sup>, — дѣла Божья<sup>85</sup> дѣетъ<sup>86</sup>. Да  
яко<sup>87</sup> змѣя<sup>88</sup> пути по камени<sup>89</sup> <sup>90</sup>не можетъ творити<sup>91</sup>, <sup>92</sup>и тако<sup>93</sup> Дьяволь о  
тѣлѣ<sup>94</sup> Христови грѣха <sup>95</sup>не може<sup>96</sup> налѣсти<sup>97</sup>.

<sup>98</sup>Не возможе<sup>99</sup> 3-е<sup>100</sup>: «VII.1 стѣзи лодиное<sup>2</sup> в<sup>3</sup> водѣ». Вода<sup>4</sup> — миръ, а лодия —  
владычестово<sup>5</sup> Божия изволения. Во мѣрѣ<sup>6</sup> бо<sup>7</sup> семь<sup>8</sup> Христоръ шествуя<sup>9</sup>, насъ  
научи<sup>10</sup>, да тоя носимыя Божия плоти<sup>11</sup> челоѣколюбныя <sup>11</sup>Адъ истлѣти<sup>11,12</sup> не  
можетъ<sup>13</sup>. Но якоже стези лодиной не вѣдѣти<sup>14</sup> естъ на<sup>15</sup> водѣ, тако<sup>16</sup> Божия  
снитія<sup>17</sup> <sup>18</sup>не може Адъ на се<sup>19</sup> увѣдати. И<sup>20</sup> яко в лодыи от бури<sup>21</sup> потопа избы-  
вають, тако<sup>22</sup> во Христа вѣрующыи<sup>23</sup> спасаются, избывають идольския лести<sup>24</sup>  
вашего невѣрства, о жидовине<sup>25</sup>, еже<sup>26</sup> естъ<sup>27</sup> буря, яко<sup>28</sup> потопъ.

<sup>429</sup>: пути<sup>30</sup> мужа в уности. Се слово двоитъся<sup>31</sup>: рекше мужа<sup>32</sup>, речи же бѣше  
от уности. <sup>33</sup>Вомѣнвише уность<sup>34</sup>, приречи<sup>35</sup> бѣше<sup>36</sup> отрока, зане отрокъ в уности  
дѣвствуетъ<sup>37</sup>, мужъ же по уности начинаетъ мужествовати, уносная<sup>38</sup> бо дѣла  
млада суть, мужеская — совершена. Да<sup>39</sup> се обое разное естъ, но разумѣ, оже  
ти<sup>40</sup> мужа нарече в уности, а не отрока. Мужа — <sup>41</sup>мни то<sup>42</sup> Христа, иже  
мощно дѣствовати всегда<sup>43</sup>, в уности и по уности. Тѣмъ тако <sup>44</sup>Соломонъ  
вѣща<sup>45</sup>, <sup>46</sup>помысли всѣ ти<sup>47</sup> обѣ<sup>48</sup> слове единаче о Бозѣ, челоѣчъ<sup>49</sup> бо смыслъ<sup>50</sup>  
въ <sup>51</sup>30 лѣтъ<sup>52</sup> утверждается, Божии же разумъ<sup>53</sup> всегда утвержень и свершенъ. Но

<sup>12</sup>В Я здесь ошибочно повторно написано слово носимыя. <sup>14</sup>Испр. по М, в Я лстити  
Адамъ. <sup>16</sup>Испр. по М, в Я плодъ. <sup>2</sup>В КБ большая лакуна, вызванная, возможно, утратой листа в его  
стиксе-протографе, текст восстановлен по Я.

<sup>55</sup>То В; Тот и М. <sup>56</sup>первое Я; перваго М. <sup>57</sup>Нет Я; его В. <sup>58</sup>вразумѣти В. <sup>59</sup>Нет М. <sup>60</sup>о Я.  
<sup>61</sup>Нет М. <sup>62—63</sup>Нет М. <sup>64</sup>Доб. естъ В. <sup>65</sup>Нет Я. <sup>66</sup>другое В; другому М. <sup>67</sup>зминна В; змѣи М.  
<sup>68</sup>змѣи М. <sup>69</sup>видѣше В. <sup>70</sup>Доб. Христос М. <sup>71</sup>Доб. его В; доб. яко М. <sup>72—73</sup>прочену Я.  
<sup>74</sup>Нет М. <sup>75</sup>творити М. <sup>76</sup>льсть В. <sup>77</sup>Нет В. <sup>78</sup>устну В. <sup>79</sup>Не вѣдяше В; Дивляше М. <sup>80</sup>Нет В.  
<sup>81</sup>Нет В. <sup>82</sup>сын В; се М. <sup>83</sup>аки М. <sup>84</sup>Доб. а ВМ. <sup>85</sup>Божьская В; Божьски М. <sup>86</sup>дѣласть В.  
<sup>87</sup>якоже ВМ. <sup>88</sup>Нет М. <sup>88—89</sup>по камени пути В. <sup>90—91</sup>творити не можетъ М. <sup>92</sup>Нет М.  
<sup>92—93</sup>тако и В. <sup>94</sup>дѣли М. <sup>95—97</sup>налѣсти не можетъ М. <sup>96</sup>можетъ В. <sup>98—99</sup>А ВМ. <sup>100</sup>третии В;  
третее М; доб. естъ В.

<sup>111,1—112</sup>безъ лодыи В. <sup>3</sup>по ВМ. <sup>4</sup>Нет В. <sup>5</sup>челоѣчество ВМ. <sup>6</sup>мире В; миру М. <sup>7</sup>Нет В.  
<sup>8</sup>Доб. яко М. <sup>9</sup>шествуе В; ходяи М. <sup>10</sup>учи М. <sup>11—12</sup>лстити Адамъ Я. <sup>11—13</sup>истлыти не можетъ  
Адъ В. <sup>14</sup>видѣти М. <sup>15</sup>по В. <sup>16</sup>Доб. и В. <sup>17</sup>съхожденна В; доб. во Адъ М. <sup>18—19</sup>Ад на се и не мо-  
жетъ В. <sup>18—VIII,69</sup>Нет (большая лакуна) М. <sup>20</sup>Нет В. <sup>21</sup>боры В; доб. от В. <sup>22</sup>Доб. и В.  
<sup>23</sup>вѣрующыи В. <sup>24</sup>Доб. и В. <sup>25</sup>жидове В. <sup>26</sup>иже В. <sup>27</sup>Доб. акы В. <sup>28</sup>и В. <sup>29</sup>А четвертое В.  
<sup>30</sup>Нет В. <sup>31</sup>двоица В. <sup>32</sup>Доб. а В. <sup>33—34</sup>Нет В. <sup>35</sup>причиташе В. <sup>36</sup>Нет В. <sup>37</sup>денствуетъ В.  
<sup>38</sup>юносна В. <sup>39</sup>Нет В. <sup>40</sup>ти В. <sup>41—42</sup>менить В. <sup>43</sup>Нет В. <sup>44—45</sup>вѣща Соломонъ Я. <sup>46—47</sup>по-  
мысли всѣи тѣ Я. <sup>48</sup>Нет В. <sup>49</sup>челоѣчьскыи В. <sup>50</sup>Доб. въ челоѣцѣ В. <sup>51—52</sup>тридесетое лѣто В.  
<sup>53</sup>Нет В.

зане<sup>54</sup> плоть нашу<sup>55</sup> приа<sup>56</sup>, <sup>57</sup>того ради<sup>58</sup> <sup>59</sup>по челоувѣчю еству ожидаше<sup>60</sup> свершена възраста. Чюдомъ, да вся младыа<sup>61</sup> врѣсты<sup>62</sup> пришед<sup>63</sup>, нача дѣствовати<sup>64</sup> от 30 лѣт, до туда<sup>65</sup> бо младыи възраст челоувѣка<sup>66</sup>, въ 30-е<sup>67</sup> же лѣто уностына стають<sup>68</sup> и прѣспѣть мужество<sup>69</sup>, еже есть смыслу исполнение. Того дѣла Христос по челоувѣчеству вси<sup>70</sup> сдѣла<sup>71</sup>, могыи всегда дѣствовати, но<sup>72</sup> по 30 лѣтах преславна<sup>73</sup> дѣла начинание<sup>74</sup> свершаше и<sup>75</sup> неизрекомъ<sup>76</sup>, <sup>77</sup>ни скажемъ<sup>78</sup>. Да добръ рече Соломонъ: «4-ра<sup>ю</sup>.<sup>79</sup> не могах<sup>80</sup> уразумѣти<sup>81</sup>» (Ср.: Притч 30 18) и<sup>82</sup>: «Неислѣдовани<sup>83</sup> бо<sup>84</sup> пути Вышняго, еже<sup>85</sup> сдѣа в мирѣ». (Ср. Рим 11: 33)

Послушаи предивных<sup>86</sup> дѣлъ его: пришедъ<sup>87</sup> и<sup>88</sup> // идольскыи мракъ прогна<sup>89</sup> и вся<sup>90</sup> и всяко<sup>91</sup> души свѣтъ пода<sup>92</sup>, многобожиа тму Божественными зарями просвѣти, на зиму идольскую небесныа хляби<sup>93</sup> отверзе, на ледь невѣрствиа еваггелскыа теплоты<sup>94</sup> излиа, студень грѣховною апостольскыи учении<sup>95</sup> огрѣ<sup>96</sup> и<sup>97</sup> мразъ бѣсныи солнечными лучыи изгуби, тольстоту дѣволя насилья истонць<sup>98</sup>, глубину кумирьскую<sup>99</sup>, потопляющу<sup>100</sup> миръ, пресуши, волны, вѣстающаа<sup>101</sup> на ны, утѣши<sup>2</sup>, неукротимыа буря уложи<sup>3</sup>, <sup>4</sup>пагубныи трус<sup>5</sup> уста-ви, остроту вражию притупи, война<sup>6</sup> хитрого <sup>7</sup>без орудия побѣди<sup>8</sup>, старого злодѣа связа, исконыаго<sup>9</sup> Сотону, льстиваго, мерзьского<sup>10</sup> врага, мысленаго фараона, Князя<sup>11</sup> темного, самарийского губителя<sup>12</sup>, неистоваго мучителя<sup>13</sup>, несытого властеля<sup>14</sup>, немилостива<sup>15</sup> // грабителя<sup>16</sup>, зломилостиваго<sup>17</sup> томителя, судию злодѣива<sup>18</sup> и<sup>19</sup> вся<sup>20</sup> его <sup>21</sup>лукавыа козни<sup>22</sup> побѣди крестною дѣтелию, истонци<sup>23</sup> силу<sup>24</sup> его и все древнее падение оправя<sup>25</sup>.

А<sup>26</sup> кто изглаголетъ многочюднаа Божиа<sup>27</sup>, ли<sup>28</sup> кто исповѣсть <sup>29</sup>вредныа и<sup>30</sup> болезни<sup>31</sup>? <sup>32</sup>От него здравых<sup>33</sup> безъ числа<sup>34</sup>: слѣпнии прозрѣша и<sup>35</sup> хромии протекоша<sup>36</sup>, Богъ бо и<sup>37</sup> Божескаа<sup>38</sup> сдѣа. Да кто ислѣдуетъ<sup>39</sup> предивных<sup>40</sup> путии его<sup>41</sup> безчисленаа чюдеса, яже сотвори в нас? Вашъ<sup>42</sup> же<sup>43</sup> Законъ отвергъ<sup>44</sup>, Новый Завѣтъ<sup>45</sup> постави, «ветхаа минуша<sup>46</sup> <sup>47</sup>и вся быша<sup>48</sup> но-

<sup>10</sup>Слово четвера дано в ркп в цифирном написании: «д» под титлом, после чего следует «ра», причем также (ошибочно) помещенное под титлом. <sup>11</sup>Испр. по другим спискам, в ркп. ошибочно повторно губителя.

<sup>54</sup>за ны В <sup>55</sup>Нет В <sup>56</sup>приеть В. <sup>57</sup> <sup>58</sup>инога дѣла В. <sup>59</sup> <sup>60</sup>ожидаше по челоувѣчю еству В <sup>61</sup>плоды В. <sup>62</sup>Доб. съпрѣсти В <sup>63</sup>приведше Я <sup>64</sup>чюдодѣствовати ЯВ <sup>65</sup>гудо В <sup>66</sup>челоувѣч Я. <sup>67</sup>тридесетое В. <sup>68</sup>оставляють В. <sup>69</sup>мужествовати В. <sup>70</sup>всегда В. <sup>71</sup>сдѣа В; доб а ЯВ <sup>72</sup>ино Я. <sup>73</sup>преславнаа В. <sup>74</sup>начинае В. <sup>75</sup>Нет В; здесь оканчивается большая лакуна в К. <sup>76</sup>не зракомъ Я; неизрекомый и К; неизреченнаа и В. <sup>77</sup> <sup>78</sup>нѣисказаем К, неказаемаа В. <sup>79</sup>4 Я; четвера КВ. <sup>80</sup>могу КВ. <sup>81</sup>разумѣти В. <sup>82</sup>Нет К. <sup>83</sup>Неслѣдовании Я. <sup>84</sup>Нет ЯВ. <sup>85</sup>яже ЯКВ <sup>86</sup>праведныхъ Я <sup>87</sup>Доб. бо на землю К; доб. бо въ миръ В. <sup>88</sup>Нет ЯКВ. <sup>89</sup> <sup>90</sup>Нет ЯКВ. <sup>91</sup>всякой ЯК; въсакон В. <sup>92</sup>подавъ В. <sup>93</sup>хлѣбы В. <sup>94</sup>топлоты В. <sup>95</sup>учѣньми Я; учеными В. <sup>96</sup>огрѣа В. <sup>97</sup>Нет ЯКВ. <sup>98</sup>истонци К; истынчи В. <sup>99</sup>морскую Я; морскую В. <sup>100</sup>потопляющи В.   
VIII. <sup>1</sup>вѣстающее В. <sup>2</sup>утѣши В. <sup>3</sup>уловы В. <sup>4</sup>наглыни Я. <sup>4-5</sup>пагубныи трусъ В. <sup>6</sup>рати В. <sup>7-8</sup>погуби безъ орудия Я. <sup>9</sup>начелнаго В. <sup>10</sup>мрьскаго В. <sup>11</sup>кнеза В. <sup>12</sup>Доб. и К. <sup>13-14</sup>Нет Я. <sup>13-16</sup>Нет К. <sup>14</sup>властельнаа В. <sup>15</sup>немилостиваго В. <sup>17</sup>злочестиваго ЯКВ <sup>18</sup>злѣденаго К; злодѣиваго В. <sup>19</sup>Нет В. <sup>20</sup>все В. <sup>21-22</sup>козни лукавыа ЯВ. <sup>23</sup>источи КВ. <sup>24</sup>сполу К. <sup>25</sup>исправы В. <sup>26</sup>Да К; О В. <sup>27</sup>Доб. чюдеса В. <sup>28</sup>или ЯКВ. <sup>29-34</sup>Нет Я. <sup>30</sup>Нет В. <sup>31</sup>болезныа К; болѣзныи В. <sup>32-33</sup>Здравыи от него В. <sup>33</sup>здравы К. <sup>34</sup>счисла В. <sup>35</sup>Нет ЯКВ. <sup>36</sup>потекоша ЯКВ; доб. мертвни востаха КВ. <sup>37</sup>Нет ЯКВ. <sup>38</sup>Божественаа В. <sup>39</sup>сслѣдуетъ Я. <sup>40</sup>праведныхъ Я. <sup>41</sup>Доб. и КВ. <sup>42</sup>Вашъ Я. <sup>43</sup>Нет В. <sup>44</sup>Доб. а ЯВ. <sup>45</sup>Нет ЯКВ. <sup>46</sup>минуша К; мымоидоше В. <sup>47-48</sup>явися Я.

ва<sup>49</sup>» (2 Кор 5 17) о Христѣ, вам бѣ<sup>50</sup> обрѣзание вдаль<sup>51</sup>, а намъ крещение. По Закону же не лишися обрѣзаниа<sup>52</sup>, понеже самъ <sup>53</sup>бѣ и<sup>54</sup> узаконилъ<sup>55</sup>, а по отступленью вашему избра крещение Вся предняя отложи<sup>56</sup> <sup>57</sup>с вами<sup>58</sup>, обрѣзание и суботство, и<sup>59</sup> вда<sup>60</sup> намъ, новымъ людемъ, Нов<sup>61</sup> Закон<sup>62</sup> // — крещение, да<sup>63</sup> 7 8  
вашъ Законъ изнеможе за невѣрство ваше, а нашъ силенъ бѣ<sup>64</sup>. Вы бо не<sup>11</sup> а послушасте Христа, а мы с радостию притекохомъ, васъ учивъ не научи, а насъ <sup>65</sup>не<sup>6</sup> учивъ<sup>66</sup> спасе. Тѣмъ<sup>67</sup> вас отверже<sup>68</sup>, а<sup>69</sup> <sup>70</sup>нас призва, вас отступи, а нас помилова, вас лишися, а насъ усвои<sup>71</sup>. Вы, вся <sup>72</sup>предивнаа благаа<sup>73</sup> видѣвше<sup>74</sup>, не вѣровасте<sup>75</sup>, а мы, не видѣвше<sup>76</sup>, вѣровахомъ<sup>77</sup>, — тѣмъ вся <sup>78</sup>добраа приахомъ<sup>79</sup>, а вы — злаа. Да что ми<sup>80</sup> хочещи <sup>81</sup>противу сему<sup>82</sup> реши<sup>83</sup>, о жидовине<sup>84</sup>?

И паки Соломонъ вѣща<sup>85</sup> о воплощении Христовѣ<sup>86</sup>. «Премудрость созда себѣ храмъ». (Притч 9 1) Христось — Премудрость, а храм — Дѣва, юже создавъ<sup>87</sup>, плотию из неа изыиде «И утверди столпъ 7» (Притч 9 1) — <sup>88</sup>сѣмъ даръ<sup>89</sup> показаны<sup>90</sup> и<sup>91</sup> своего челоувѣколюбия: крещение<sup>92</sup>, покаяние<sup>93</sup>, спасение, милость<sup>94</sup>, щедроты, любовь, миръ — <sup>95</sup>и цѣлениа<sup>96</sup>, имже<sup>97</sup> подобя<sup>98</sup> и<sup>99</sup> <sup>7100</sup>Сборъ отеческихъ указаний<sup>IX 1</sup> утверди вѣру И<sup>2</sup> «закла своа // жертвенаа» (Притч 9 2), сирѣчь тѣло<sup>3</sup> <sup>4</sup>на крестѣ за ны<sup>5</sup> закла. «И<sup>6</sup> черпа въ чаши своеи вино» (Притч 9 2) — изъ пречистыхъ<sup>7</sup> ребръ<sup>8</sup> источи намъ кровь и воду «Уготова свою трапезу» (Притч 9 2) — <sup>9</sup>си рече<sup>10</sup> <sup>11</sup>Новаго Завѣта<sup>12</sup> новую службу, юже дасть нам, рекъ «Примете, се<sup>13</sup> тѣло мое и кровь моа<sup>14</sup>». (Ср Мф 26 26–28) «Посла<sup>15</sup> своа рабы» (Притч 9 3) — преже пророки<sup>16</sup>, нынѣ<sup>17</sup> же<sup>18</sup> апостолы, да онѣми ны<sup>19</sup> призва, сими же спасе. «Созывающа<sup>20</sup> с высокымъ проповѣданиемъ <sup>21</sup>на чяшу<sup>22</sup>, глаголюще<sup>23</sup>». (Притч 9 3) «Высокое проповѣдание» разумѣи Троическое Божество, Отца и<sup>24</sup> Сына и<sup>25</sup> Святаго Духа, в нюже учяще<sup>26</sup>, крещяхуть<sup>27</sup> <sup>28</sup>вся. А<sup>29</sup> еже «на чяшу глаголюще», <sup>30</sup>а рекъ<sup>31</sup>, страсть<sup>32</sup> Христовѣ зовуще и веляще<sup>33</sup> всѣмъ<sup>34</sup> в распятаго Христа<sup>35</sup> вѣровати «Иже<sup>36</sup> есть безумен, да уклонится ко мне!» (Притч 9 4): «Идолослужители и <sup>37</sup>вси грѣшницѣ<sup>38</sup>, придете, — рече, — азъ

<sup>11</sup> Восстановлено по другим спискам, в ркп пропуск <sup>6</sup> Испр по другим спискам, в ркп научивъ <sup>8</sup> В КБ здесь ошибочно повторено ми <sup>7</sup> Испр, в ркп к нимъ

<sup>48–49</sup> нова быша К <sup>50</sup> бо ЯВ <sup>51</sup> даль В <sup>52</sup> обрѣзание К <sup>53</sup> <sup>54</sup> Нет В <sup>55</sup> узаконил К <sup>56</sup> оложи В <sup>57</sup> <sup>58</sup> своим и К <sup>59</sup> а Я <sup>60</sup> Нет Я <sup>61</sup> Новы В <sup>62</sup> Доб и КВ <sup>63</sup> Нет Я <sup>64</sup> Доб а КВ <sup>65</sup> <sup>66</sup> научивъ В <sup>67</sup> Нет В <sup>68</sup> отверзе Я <sup>69</sup> Окончание лакуны в М <sup>70</sup> <sup>71</sup> Насъ помилова, а васъ лишися, насъ призва и усвои М <sup>72</sup> Нет М <sup>73</sup> благаа предивная Я <sup>74</sup> <sup>75</sup> видѣвше от него не вѣровасте и благаа В <sup>76</sup> Доб а М <sup>77</sup> видѣхомъ М <sup>78</sup> Доб в него М <sup>79</sup> благаа Я <sup>80</sup> <sup>81</sup> вѣсприехом благаа В <sup>82</sup> Нет ЯКВМ <sup>83</sup> <sup>84</sup> реши противу сему М <sup>85</sup> Доб ми К <sup>86</sup> Доб оканне и безумне М, окончание текста Пророчества Соломона в списке М <sup>87</sup> вѣщавъ В <sup>88</sup> Доб сице К <sup>89</sup> създа В <sup>90</sup> <sup>91</sup> семиро Я, 7 бо даровъ К, нет В <sup>92</sup> на К, Богъ В <sup>93</sup> Нет ЯКВ <sup>94</sup> Доб и В <sup>95</sup> Нет В <sup>96</sup> Доб и В <sup>97</sup> исцѣлениа В <sup>98</sup> сему же Я же В <sup>99</sup> подобно Я, подобя К <sup>100</sup> Нет ЯКВ <sup>101</sup> семь В

<sup>1</sup> <sup>2</sup> узаконии В, доб и КВ <sup>3</sup> Нет В <sup>4</sup> Доб свое ЯКВ <sup>5</sup> <sup>6</sup> за ны на крестѣ В <sup>7</sup> Нет КВ <sup>8</sup> прествятихъ Я <sup>9</sup> Доб своих В <sup>10</sup> <sup>11</sup> сиречь КВ <sup>12</sup> <sup>13</sup> Нет К <sup>14</sup> Доб есть В <sup>15</sup> Доб Новаго Завѣта К <sup>16</sup> Пославъ В <sup>17</sup> Доб а В <sup>18</sup> мнѣ Я, ныня В <sup>19</sup> Нет В <sup>20</sup> насъ В, нет Я, доб и К <sup>21</sup> <sup>22</sup> Възывающи В <sup>23</sup> <sup>24</sup> начала Я <sup>25</sup> глаголющихъ В <sup>26</sup> Доб и Я <sup>27</sup> Нет Я <sup>28</sup> учухуть В <sup>29</sup> <sup>30</sup> крещаша В <sup>31</sup> <sup>32</sup> Нет В <sup>33</sup> <sup>34</sup> Нет Я <sup>35</sup> <sup>36</sup> реку К <sup>37</sup> <sup>38</sup> къ страсти ЯКВ <sup>39</sup> <sup>40</sup> веселеше В <sup>41</sup> <sup>42</sup> Нет В <sup>43</sup> <sup>44</sup> Нет ЯКВ <sup>45</sup> <sup>46</sup> и еже К <sup>47</sup> <sup>48</sup> грѣшници въси Я

Богъ вашъ» (Ср Лк 5 32) «Требующимъ ума<sup>39</sup>» (Притч 9 5) — к<sup>40</sup> намъ слово се<sup>41</sup>, въстребохомъ бо новое<sup>42</sup> вѣры Христовѣ. // «Приидете и<sup>43</sup> ядите мои хлѣбъ и пиите<sup>д</sup> вино, еже черпах вамъ» (Притч 9 5) — нас зоветъ, христьяны<sup>44</sup>, и дает ны<sup>45</sup> и<sup>46</sup> пречистое тѣло свое и Божественую кровь<sup>47</sup> ясти и пити въ оставлени грѣховъ<sup>48</sup>. Да кого<sup>49</sup> тако възлюби, яко<sup>50</sup> нас<sup>51</sup>? «Оставьте безумие и живи будете» (Притч 9 6) — сиречь оставите прежде<sup>52</sup> невѣрство и вѣруите въ Христа чистѣ, да получите<sup>53</sup> вѣчныи животъ<sup>54</sup>. «Взыщеть<sup>55</sup> премудрость<sup>56</sup> — да поживете» (Притч 9 6) <sup>57</sup>Премудрость — Христорь, обрѣтши и<sup>58</sup> поживеть<sup>59</sup>, а оставивъ<sup>60</sup> его<sup>61</sup> — умереть. То<sup>е</sup> <sup>62</sup>мы и<sup>64</sup> <sup>65</sup>живемъ, обрѣтше и<sup>66</sup>, а вы погыбосте, оставше<sup>67</sup> его. «Исправите въ свѣденыи разумъ» (Притч 9 6), а<sup>68</sup> реку<sup>69</sup> — <sup>70</sup>вѣру Христову<sup>71</sup> въ души и въ<sup>72</sup> сердци исправити ны<sup>73</sup> велить. «Каже<sup>74</sup> злыа, приемлеть собѣ<sup>75</sup> досаждение» (Притч 9 7): Христорь, учя вас, жидовъ<sup>76</sup>, приа досаду и<sup>77</sup> смерть. Такоже<sup>78</sup> пророцѣ и апостоли, кажаше<sup>79</sup> васъ, много<sup>80</sup> досажениа приа-ша. «Обличяа нечестива, поречеть себе» (Притч 9 7) — Илья пророкъ, обличяа Ахава // царя, Иезавельи<sup>81</sup> бѣгаа<sup>ж</sup> жены<sup>82</sup>, порече<sup>83</sup> себѣ. Река<sup>84</sup>: «Обличяа<sup>85</sup> нечестивыа<sup>86</sup>, мозолье имыи<sup>87</sup>» (Притч 9 7) — Христу обличяющу<sup>88</sup> ваше<sup>89</sup> злонравие<sup>90</sup>, и не послушавше, расточени бысте<sup>91</sup>. «Не обличии<sup>92</sup> злых, да не възненавидятъ<sup>93</sup> тебе<sup>94</sup>» (Притч 9 8) — многожды бо<sup>95</sup> Христорь и<sup>96</sup> мольчяше вам, не обличаа вас, но <sup>97</sup>и молчя<sup>98</sup> не<sup>99</sup> угоди вам, якоже<sup>100</sup> самъ рече: «Възненавидиша мя без ума». (Ср Ин 15 25) «Обличии<sup>х</sup> <sup>1</sup>премудра<sup>2</sup>, възлюбить тя» (Притч 9 8) — <sup>3</sup>се рече<sup>4</sup> Соломонъ, помянувъ отца<sup>5</sup> Давыда, обличень бо<sup>6</sup> Нафаномъ<sup>7</sup>, възлюби<sup>8</sup> покаание, прозря<sup>9</sup> Духомъ<sup>10</sup> на Петра, егоже Христорь обличи, рек: «Трикра-тый отвержешися мене» (Мф 26 34 75 Мк 14 30 72 Лк 22 34), еже<sup>11</sup> помяня<sup>12</sup>, плакася «Безумна<sup>13</sup> же, — <sup>14</sup>рече, — обличишь<sup>15</sup>, — възненавидит<sup>16</sup> тя» (Притч 9 8) Июда на вечери рече въ<sup>17</sup> вопрошении<sup>18</sup> и<sup>19</sup> ученикъ<sup>20</sup>: «Еда<sup>21</sup> азъ есмь<sup>22</sup>» (Мф 26 25). Исусъ<sup>23</sup> обличии ты<sup>24</sup>, рече. «И<sup>25</sup> по вечери вниде в онъ Сотона» (Ин 13 27), и възненавидѣ Господа, и<sup>26</sup> бысть предатель<sup>27</sup>. «Даи премудру вину — и<sup>28</sup> премудрѣе будетъ», (Притч 9 9) се есть Павелъ<sup>29</sup>, егоже ослѣпни Христорь, идуща //

<sup>а</sup>Испр, в ркп пииде <sup>с</sup>Испр, в ркп тотъ <sup>ж</sup>Испр, в ркп бѣа

<sup>39</sup>Доб рече Я, доб рече се КВ <sup>40</sup>Нет К <sup>41</sup>сие В <sup>42</sup>Нет К <sup>43</sup>Нет Я <sup>44</sup>хрьстьяны ЯК <sup>45</sup>Нет В <sup>46</sup>Нет ЯКВ <sup>47</sup>Доб свою В <sup>48</sup>грѣхом К <sup>49</sup>когого В <sup>50</sup>якоже В <sup>51</sup>вас В, доб и В <sup>52</sup>Доб безумие и Я <sup>53</sup> <sup>54</sup>животъ вѣчныи и В <sup>55</sup>Изыщете ЯК, Взыщете В <sup>56</sup>премудрости КВ <sup>57</sup>—<sup>59</sup>Нет Я <sup>58</sup>его В <sup>60</sup>оставивы В <sup>61</sup>Нет Я <sup>62</sup>То ть К, Того В <sup>63</sup>— <sup>64</sup>и мы В <sup>64</sup>Нет ЯК <sup>65</sup> <sup>66</sup>обрѣтше живемъ Я, обрѣтше его жывы В <sup>67</sup>остависте К, оставивше В <sup>68</sup>Нет Я <sup>69</sup>рекъ В <sup>70</sup>—<sup>71</sup>Христову вѣру К <sup>72</sup>Нет Я <sup>73</sup>но Я <sup>74</sup>(на)казуя К, кажеи В <sup>75</sup>Нет Я <sup>76</sup>жиды КВ <sup>77</sup>Нет Я <sup>78</sup>Тако В <sup>79</sup>кажюше К, наказуюше В <sup>80</sup>многоа В <sup>81</sup>Иезавель В <sup>82</sup>Доб его Я <sup>83</sup>поречеть В <sup>84</sup>Рака Я, нет К, Рехъ В <sup>85</sup>Обличае В <sup>86</sup>нечестива К, нечестиваго В <sup>87</sup>имъ ЯК, ему В <sup>88</sup>обличаше Я, обличаюше К <sup>89</sup>Нет Я <sup>90</sup>зловѣрие Я <sup>91</sup>Доб и Я <sup>92</sup>обличаи ЯКВ <sup>93</sup>възненавидит К <sup>94</sup>тя К, те В <sup>95</sup>и К, нет В <sup>96</sup>Нет ЯКВ <sup>97</sup>Нет Я <sup>97</sup> <sup>98</sup>ни мльчаниемъ В <sup>99</sup>Нет В <sup>100</sup>яко В

<sup>х</sup> <sup>1</sup>Обличаи ЯК, Обличаеи В <sup>2</sup>Доб и В <sup>3</sup>Доб же Я <sup>3</sup>—<sup>4</sup>сирѣчь К <sup>5</sup>Доб своего В <sup>6</sup>бысть В <sup>7</sup>Нафаном К <sup>8</sup>възлюбивъ В <sup>9</sup>предзря Я, доб бо Я, доб же В <sup>10</sup>Доб и КВ <sup>11</sup>егоже Я <sup>12</sup>помянувъ КВ <sup>13</sup>Безумень К <sup>14</sup>—<sup>15</sup>обличиши рече В <sup>16</sup>възненавидятъ К <sup>17</sup>Нет Я <sup>17</sup> <sup>18</sup>въпрошенны В <sup>18</sup>въпрошении К <sup>19</sup>Нет ЯКВ <sup>20</sup>ученики В <sup>21</sup>Егда К <sup>22</sup>Нет В <sup>23</sup>Доб же КВ <sup>24</sup>ть и К <sup>25</sup>Нет Я <sup>26</sup>Нет Я <sup>27</sup>продатель К доб и В <sup>28</sup>Нет ЯК <sup>29</sup>о Павле К

л 10 в Дамаскъ, и<sup>30</sup> глас Божии слыша<sup>31</sup>: «Аще не покаешия злых дѣлъ, не будешь живъ». Он же не рече<sup>3</sup> супротивно: «Чему<sup>32</sup> мя ослѣпни?», но рече: «Кто еси, Господи?» (Деян 9 5) Научи мя в<sup>33</sup> волю твою», и приемъ крещение, бысть<sup>34</sup> премудреи. (Ср Деян 9) «Каже<sup>и</sup>,<sup>35</sup> же праведнымъ<sup>36</sup> — и приложить<sup>37</sup> внимати» (Притч 9 9) — намъ, крестьяномъ<sup>38</sup>, сказала апостоли вся, яже о Христѣ, и приложихомъ внимати<sup>39</sup> въ умъ вѣру<sup>40</sup> Святыя Троица. А вы, жидове худоумнии, слышаще Христа учаще<sup>41</sup>, рекосте: «Что его послушаете, яко бѣсъ иматъ?» (Ср Ин 10 20) Инии же<sup>42</sup> глаголаху<sup>43</sup>: «Сии глаголи<sup>44</sup> суть не<sup>45</sup> бѣснующагося (Ин 10 21), но от Вышнихъ учить<sup>46</sup>».

«Начало<sup>47</sup> премудрости — <sup>48</sup>боязнь Господня<sup>49</sup>» (Притч 9 10), а реку — вѣра<sup>50</sup> въ Христа. Проповѣдыи<sup>51</sup> Соломонъ, яко вашимъ фаресѣомъ<sup>52</sup> злѣ мудрствовати<sup>53</sup> о Христѣ, тѣмъ то слово рече<sup>54</sup>, мудрость<sup>55</sup> бо двояся<sup>56</sup>: добрая яже<sup>57</sup> вѣровати въ Сына Божиа, иже<sup>58</sup> блажена<sup>59</sup> есть, злобная же<sup>60</sup> отлучаетъ, еюже мнозии погыбоша, развращающе с вами, о жидовине<sup>61</sup>. Богъ бо<sup>62</sup> хоцеть // от всякого челоуѣка боязни, нежели<sup>63</sup> ваша мудрости. «И<sup>64</sup> совѣтъ<sup>65</sup> — <sup>66</sup>разумъ святыхъ<sup>67</sup>» (Притч 9 10) — и<sup>68</sup> святии бо вси, разумѣше<sup>69</sup> Христа Сына Божиа<sup>70</sup>, спасошася<sup>71</sup>, а еже<sup>72</sup> разумѣти Законъ — помышления суть блага<sup>73</sup>. «Симъ бо, — рече<sup>74</sup>, — коварствомъ много поживеши лѣтъ, и<sup>75</sup> приложить<sup>76</sup> ти ся лѣта животу». (Притч 9 11) Коварство<sup>77</sup> тлѣкуеться<sup>78</sup> разумъ, то же<sup>79</sup> есть и<sup>80</sup> дѣйство, да егоже<sup>81</sup> будетъ разумъ<sup>82</sup> и<sup>83</sup> дѣла чиста къ Христу вѣроу, то<sup>84</sup> приложатся ему<sup>85</sup> лѣта животу<sup>86</sup>. Сице Соломонъ пророчествова о Христѣ<sup>87</sup>.

Нафанъ<sup>88</sup> пророкъ въ царство Давыдово<sup>89</sup> сице прорече<sup>90</sup> о Христѣ, яко родитися ему от Дѣвы<sup>91</sup>. «Видѣх, — рече, — дѣвицу, держащу<sup>92</sup> младенецъ без посяга мужеска» Видѣши, жидовине, страшно повѣдаетъ пророкъ, предвидя Духомъ<sup>93</sup> Христово рождество<sup>94</sup>, яко Дѣвъ родити Бога и рождши пребывати<sup>95</sup> Дѣвою. Котора<sup>96</sup> бо дѣва иная, коли<sup>97</sup> родила<sup>98</sup> сына<sup>99</sup> или родити<sup>100</sup> иматъ<sup>101</sup>, развѣи Пречистой<sup>2</sup> Марьи Богородици, та бо<sup>3</sup> едина роди<sup>4</sup> безъ мужа, рекше<sup>5</sup>, л 11 не // от плотного<sup>6</sup> зачатиа, но от Духа Свята недовидомо<sup>7</sup>, ни сказаемо<sup>8</sup>.

<sup>3</sup>Испр, в ркп речешь    <sup>и</sup>Испр, в ркп Каже

<sup>30</sup>Нет ЯК    <sup>31</sup>слышавъ К    <sup>32</sup>Чесому В    <sup>33</sup>У, творити В    <sup>34</sup>Доб и Я    <sup>35</sup>Скажи К, Сказа В  
<sup>36</sup>правѣдному В    <sup>37</sup>приложить В    <sup>38</sup>Доб и Я, христианом КВ    <sup>39</sup>унимати Я, вниити В  
<sup>40</sup>Нет ЯК    <sup>41</sup>Доб и В    <sup>42</sup>Нет В    <sup>43</sup>глаголахуть К    <sup>44-45</sup>не суть Я    <sup>46</sup>учитель В    <sup>47</sup>Зачало КВ  
<sup>48</sup>страхъ Господень В    <sup>49</sup>вѣрова ЯК, вѣруе В    <sup>51</sup>Приведы К, Провѣды В, доб бо ЯВ, доб ибо К  
<sup>52-53</sup>зломудрствовати Я    <sup>54</sup>рекъ В    <sup>55</sup>мудрство Я    <sup>56</sup>Нет В    <sup>57</sup>Нет В    <sup>58</sup>Доб и Я    <sup>59</sup>Божиа К  
<sup>60</sup>яже В    <sup>61</sup>жидове В    <sup>62</sup>Нет Я    <sup>63</sup>неже В    <sup>64</sup>Нет К    <sup>65</sup>свѣтъ ЯВ    <sup>66</sup>святыхъ разум ЯКВ  
<sup>68</sup>Нет К    <sup>69</sup>разумѣмъ В    <sup>70</sup>Доб и В    <sup>71</sup>спасашасе В    <sup>72</sup>иже Я    <sup>73</sup>Доб Разуме(ти) писаниа про-  
роческаа о Христѣ и вѣровати та(ко) помышления суть блага КВ    <sup>74</sup>Нет К    <sup>75</sup>Нет Я    <sup>76</sup>прило-  
жить Я    <sup>77</sup>Коварством В    <sup>78</sup>тулкуеться Я, толкуеть К    <sup>79</sup>Нет Я    <sup>80</sup>Нет ЯВ    <sup>81</sup>и<sup>82</sup>разумъ буд-  
детъ В, доб часть то В    <sup>83-86</sup>Нет К    <sup>84</sup>тою В    <sup>85</sup>тя Я    <sup>87</sup>Доб Прорече и списано вкратце и  
истолковано ясно еже въ святыхъ отцемъ Мефедиемъ епископом Патрьским К    <sup>88</sup>А Нафанъ В  
<sup>89-90</sup>прорече сице Я, тако пророчествова К    <sup>90</sup>пророчествова В    <sup>91</sup>Дѣвиы В    <sup>92</sup>держаше Я  
<sup>93</sup>рождество Христово К    <sup>95</sup>пребыти Я    <sup>96</sup>Каа В    <sup>97</sup>яко Я, нет КВ    <sup>98</sup>роди Я, доб есть В  
<sup>99</sup>сынъ К    <sup>100</sup>роди Я

<sup>101</sup>Нет Я    <sup>2</sup>Доб Дѣвы В    <sup>3</sup>роди едина Я    <sup>5</sup>рекша К    <sup>6</sup>плотна К, плоднаго В    <sup>7</sup>нидовѣ-  
домаа В    <sup>8</sup>сказаема В

<sup>9</sup>Исаия великий<sup>10</sup> о <sup>11</sup>Христовѣ рожествѣ<sup>12</sup> тако прорече<sup>13</sup>: «Изыидеть<sup>14</sup> жезль ис<sup>15</sup> корени Иесѣове<sup>16</sup>, и цвѣтъ от корени<sup>17</sup> възидеть<sup>18</sup>». (Ис 11 1) Жезль мѣнить Давыда въцарившагося<sup>19</sup>, зане великъ царь бысть, от Июды<sup>20</sup> прошед, и царство его силно наста, а цвѣтъ — Христось изъ роду Давыда<sup>21</sup> възиде<sup>22</sup>. «И почиеть, — рече, — на немъ Духъ Божии, Духъ премудрости и разума, Духъ свѣта<sup>к</sup> и крѣпости, Духъ свѣдения и<sup>23</sup> благовѣрья<sup>24</sup>, Духъ страха Божия исполнители<sup>25</sup>». (Ис 11 2—3) Видишь, иновѣрнице, <sup>26</sup>о жидовине<sup>27</sup>, о Сыну Божии<sup>28</sup> молвит: Духъ Божии <sup>29</sup>на немъ<sup>30</sup> повѣдаеть<sup>31</sup> пророкъ, иже<sup>32 33</sup>от Бога<sup>34</sup> Отца исходитъ и на<sup>л</sup> Сыну почиваеть. Разумѣи<sup>35</sup> же<sup>36</sup>, чего ти<sup>37</sup> есть исполненъ<sup>38</sup>: премудрость в нем указать<sup>39</sup> и разумъ. Кто бо ислѣдитъ<sup>40</sup> Божию мудрость или чии разумъ болии Божии? Якоже то<sup>41</sup> же<sup>42</sup> Исаиа рече: «Кто свѣдаеть разумъ Господень?» (Ис 40 13). Свѣтъ мѣнить и крѣпость, того<sup>43</sup> свѣтъ<sup>44</sup> неизмѣненъ<sup>м</sup> и той<sup>45</sup> // единъ<sup>46</sup> крѣпокъ: «<sup>47</sup>Господь бо<sup>48</sup>, — рече, — крѣпок<sup>49</sup> и силенъ». (Ср Апок 18 8) л 11 об

А<sup>50</sup> еже <sup>51</sup>глаголетъ «свѣдение<sup>52</sup> и<sup>53</sup> благовѣрие», тотъ<sup>54</sup> свѣдаеть всяческаа и то<sup>55</sup> глава всему<sup>56</sup>, начало и<sup>57</sup> свершение<sup>58</sup>. Благовѣрье<sup>59</sup> же<sup>60</sup> — понеже по челоуколюбью<sup>н</sup> смирен и благъ и «страха Божии наполнен<sup>61</sup>». (Ср Ис 11 3), сирѣчь Отцу<sup>62</sup> волю створяти<sup>63</sup> и Святаго Духа дѣство.

Видишь, иновѣрныи<sup>64</sup> жидовине<sup>65</sup>, вси<sup>66</sup> Божескыи<sup>67</sup> дѣтели <sup>68</sup>в немъ указа<sup>69</sup> пророкъ<sup>70</sup>, и по всему боголѣпному<sup>71</sup> подобию изъявъ, и<sup>72</sup> Бога суца въ плоти сѣмъдарныи<sup>73</sup> дѣтели<sup>74</sup> от Отца приемъша, <sup>75</sup>якоже и 7 даровъ ны<sup>76</sup> пода<sup>77</sup> <sup>78</sup>своего челоуколюбиа<sup>79</sup>, 7 дни миротворения показа, 7-ю<sup>80</sup> же <sup>81</sup>святыхъ сборъ<sup>82</sup> весь миръ научи, имиже грѣхы вселеныа очисти. Рекше<sup>83</sup> ли, жидовине, Давыду<sup>84</sup> молвить или<sup>85</sup> Соломону<sup>86</sup>, то лжеши, оканне, та бо въ царствѣ судила еста, въ славѣ, <sup>87</sup>а о семъ<sup>88</sup> Исаиа молвить<sup>89</sup>: «Не во<sup>90</sup> славѣ судить<sup>91</sup>, ни по бесѣди обли//чить<sup>92</sup>». (Ис 11 3), рекше по рѣчемъ, иже<sup>93</sup> есть<sup>94</sup> спирание, «но судить л 12  
въ правду<sup>95</sup>». (Ис 11 4), а<sup>96</sup> реку, на сердца<sup>97</sup>. Видишь, жидовине, не тако суд его повѣдаеть, акы и<sup>98</sup> земного<sup>99</sup> царя, на лица судящаго<sup>100</sup> и на рѣчь<sup>XII 1</sup> смотря-

<sup>к</sup>Испр., в ркп свѣтъ <sup>л</sup>Восстановлено по другимъ спискам, в КБ пропуск <sup>м</sup>Испр., в ркп измѣненъ <sup>н</sup>Испр., в ркп челоуку любовью

<sup>9</sup> <sup>10</sup>Кая велико си Я <sup>10</sup>Доб пророкъ КВ <sup>11 12</sup>рожествѣ Христове К, рождествѣ Христовѣ В <sup>13</sup>Доб сказаа К <sup>14</sup>Изыиде ЯВ <sup>15</sup>от Я <sup>16</sup>Осѣва Я, Иосеева К <sup>17</sup>него В <sup>18</sup>изыидеть ЯКВ <sup>19</sup>воцарившася К, въцарившасе В <sup>20</sup>Иосеа К, Иесея В <sup>21</sup>Давыдова ЯК <sup>22</sup>изыиде ЯКВ <sup>23</sup>Нет КВ <sup>24</sup>Нет В <sup>25</sup>исполнить и КВ <sup>26 27</sup>Нет ЯКВ <sup>28</sup>Нет В <sup>29 30</sup>ин на онем В <sup>29 31</sup>повѣдуеть на немъ Я <sup>32</sup>Доб и В <sup>33 34</sup>Нет Я <sup>34</sup>Нет В <sup>35</sup>Нет В <sup>36</sup>Нет Я, и В <sup>37</sup>Нет Я <sup>38</sup>Доб и В <sup>39</sup>въказуеть Я, указуеть В <sup>40</sup>слѣдитъ Я, иследуеть КВ <sup>41</sup>тотъ К, тыи В <sup>42</sup>Нет К <sup>43</sup>тъ В, доб бо ЯК, доб бо се В <sup>44</sup>зоветь В <sup>45</sup>то Я, тыи В <sup>46</sup>едины В <sup>47 49</sup>Нет В <sup>48</sup>Нет Я <sup>50</sup>и К <sup>51 52</sup>свѣдение глаголетъ В <sup>52</sup>Доб и разумъ Я <sup>53</sup>Нет КВ <sup>54</sup>то Я, тыи той В, доб бо К <sup>55</sup>тыи В <sup>56</sup>Доб и В <sup>57</sup>Нет Я <sup>58</sup>совершенно Я <sup>59</sup>Благое В <sup>60</sup>Нет В <sup>61</sup>испълненъ В <sup>62</sup>Отчю ЯКВ <sup>63</sup>сполнити Я, творе В <sup>64</sup>иновѣрнице КВ <sup>65</sup>Нет КВ <sup>66</sup>вся В <sup>67</sup>Божески есть Я <sup>68 69</sup>повѣдаеть в нем К <sup>69 70</sup>пророкъ повѣдаеть В <sup>71</sup>благолепному КВ <sup>72</sup>Нет ЯВ <sup>73</sup>седмъдарныи В <sup>74</sup>дѣтелю В <sup>75 77</sup>яко сым даром подае намъ В <sup>76</sup>Нет Я, ны и К <sup>78 79</sup>своим челоуколюбием В <sup>80</sup>седмю В <sup>81- 82</sup>съборъ святыхъ В <sup>82</sup>изборъ Я <sup>83</sup>Речеши ЯК <sup>84</sup>Давыдъ Я <sup>85</sup>аль В <sup>86</sup>Соломонъ Я <sup>87</sup>Нет В <sup>87-88</sup>Нет Я <sup>89</sup>рече В <sup>90</sup>по В <sup>91</sup>судите Я, нет К <sup>92</sup>обличѣте Я <sup>93</sup>еже К <sup>94</sup>е Я <sup>95</sup>Доб судъ В <sup>96</sup>Доб не В <sup>97</sup>сердци К <sup>98</sup>Нет ЯКВ <sup>99</sup>земльнаго В <sup>100</sup>судяща К, судеща В XII 1 ре К

ща<sup>2</sup>, но воплотившася<sup>3</sup> Бога<sup>4</sup> в наше<sup>5</sup> подобие нашего дѣля<sup>6</sup> спасения Божьским суд его повѣдаеть, на сердца судяща, зане прозритъ всѣхъ сердца, <sup>7</sup>да вашу<sup>8</sup> злобу<sup>9</sup> прозря, отврѣже<sup>10</sup> <sup>11</sup>вы и<sup>12</sup>, а насъ приа. «Судитъ<sup>13</sup> бо, — рече, — смиреннымъ<sup>14</sup> да<sup>15</sup> въ правду суд». (Ис 11 4)

Смирени<sup>16</sup> быхом<sup>17</sup> властью<sup>18</sup> бѣсовьськую, но проповѣды<sup>19</sup> праведны суд<sup>20</sup> и<sup>21</sup> наша сердца пожалова<sup>22</sup>, насъ приведы<sup>23</sup> къ собѣ, вѣды, яко намъ<sup>24</sup> <sup>25</sup>во нь<sup>26</sup> вѣровати<sup>27</sup> усердно<sup>28</sup> «Обличить, — рече, — правдою славныа<sup>29</sup> земли» (Ис 11 4), — ваши князи<sup>30</sup>, архѣреи, ти бо славнии бяху тогда. «И поразить словомъ усть своихъ» (Ис 11 4), сирѣчь Новымъ Закономъ Еваггельскимъ<sup>31</sup> поразить идольскыа требища. «И<sup>32</sup> духомъ усть своихъ<sup>33</sup> убьеть // нечестива» (Ис 11 4), рекше, Дьявола, вси бо въ прельсти его бяху. «И будетъ<sup>34</sup> правдою препоясанъ въ чресла своа» (Ис 11 5), сирѣчь челоувѣчествомъ<sup>35</sup>, ки<sup>36</sup> истинною<sup>37</sup> обить<sup>38</sup> въ ребра своа<sup>39</sup>» (Ис 11 5), поистѣнѣ бо<sup>40</sup> челоувѣкъ бысть<sup>41</sup>, понеже нѣльзѣ<sup>42</sup> бѣ стерпѣти челоувѣчю естеству нага Бога видѣти<sup>43</sup>, и<sup>44</sup> тѣмъ<sup>45</sup> плотию приодѣвъ ся<sup>46</sup>, приде<sup>47</sup> к нам.

«Тогда напасетсѣя<sup>48</sup> вкупѣ<sup>49</sup> волкъ<sup>50</sup> со агньцемъ» (Ис 11 6), — когда<sup>51</sup>, не въ Христово ли<sup>52</sup> рожество вся ки свершишася? Послушаи<sup>o</sup>, жидовине, мудраго Исаи<sup>53</sup> и разумѣи<sup>54</sup>, жидовине<sup>55</sup>, <sup>56</sup>оже ти<sup>57</sup> сего<sup>58</sup> не звѣремъ молвитъ<sup>59</sup>, но челоувѣкомъ, провѣды, яко <sup>60</sup>Богу снити<sup>61</sup> на землю и<sup>62</sup> вся<sup>63</sup> челоувѣкы, различныа<sup>64</sup> нравомъ<sup>n</sup>, привести к себѣ въ святое крещение Волку<sup>p</sup> <sup>65</sup>прилагаетъ норовъ<sup>66</sup> ожиривого<sup>67</sup> челоувѣка, <sup>68</sup>а кроткого ко агньцю<sup>c</sup> <sup>69</sup>«И<sup>70</sup> рысь<sup>71</sup> почиеть<sup>72</sup> с козлищемъ» (Ис 11 6), — лукавы с мерзскимъ, рысь бо<sup>73</sup> пестро ест, якоже<sup>74</sup> и<sup>75</sup> ум лукаваго, испестренъ<sup>76</sup> злобою, а мерзского<sup>77</sup> козлищъ<sup>78</sup> подобитъ<sup>79</sup> // про<sup>80</sup> мерзость<sup>81</sup>. «Телець и левъ<sup>82</sup> и унець<sup>83</sup> <sup>84</sup>вкупѣ напасутсѣя<sup>85</sup>» (Ис 11 6) телець<sup>86</sup> — иерѣи и<sup>87</sup> всякъ<sup>88</sup> безлюбивыи<sup>89</sup> и<sup>90</sup> простыи<sup>91</sup> челоувѣкъ, тѣля бо гнѣва<sup>92</sup> и насилия<sup>93</sup> не имѣеть<sup>94</sup>, тѣмъ к теляти подобитъ<sup>95</sup> а<sup>96</sup>. Лва же<sup>97</sup> царя наречеть<sup>98</sup>, а унца лютаго

<sup>o</sup>В ркп в слове первая буква отсутствует, но для нее оставлено место (предполагалась кишварная букваца), в дальнейшем в сходной ситуации буквы в тексте восстанавливаются без указания на исправление <sup>n</sup>Испр, в ркп нравовомъ <sup>p</sup>Испр, в ркп колку <sup>c</sup>Восстановлено по К, в КБ пропуск

<sup>2</sup>смотряща К, сматрающа В <sup>3</sup>воплотивша К <sup>4</sup>нашего Я <sup>6</sup>ради В <sup>7</sup>давшию Я <sup>9</sup>зло В <sup>10</sup>поверже Я, отврѣгъ В <sup>11</sup> <sup>12</sup>Нет В <sup>12</sup>Нет Я <sup>13</sup>Суд В <sup>14</sup>мырнымъ В <sup>15</sup>Нет ЯКВ <sup>16</sup>Доб бо КВ <sup>17</sup>бяхомъ ЯК, бѣху В <sup>18</sup>власти К <sup>19</sup>провѣды В <sup>20</sup>судии ЯК, судиа В <sup>21</sup>Нет ЯКВ <sup>22</sup>помилова В <sup>23</sup>праведныи Я <sup>24</sup>имамаы В <sup>25</sup>—<sup>26</sup>Нет В <sup>25</sup> <sup>27</sup>вѣровати во нь ЯК <sup>28</sup>Доб и КВ <sup>29</sup>славныи а К, славныхъ В <sup>30</sup>Доб и КВ <sup>31</sup>Доб и В <sup>32</sup>Нет Я <sup>33</sup>его Я <sup>34</sup>буде Я <sup>35</sup>челоувѣчество В <sup>36</sup>Нет ЯКВ <sup>37</sup>истинную К <sup>38</sup>объявит В <sup>39</sup>Доб и Я <sup>40</sup>убо В <sup>41</sup>естъ В <sup>42</sup>нолозѣ Я <sup>43</sup>вѣдѣти Я <sup>44</sup>Нет Я <sup>45</sup> <sup>46</sup>прѣодѣвъ се плтию В <sup>47</sup>приде К, приидѣтъ В <sup>48</sup>не пасетсѣя Я, напасетъ В <sup>49</sup>Нет В <sup>50</sup>воль Я, воль В <sup>51</sup>тогда К <sup>52</sup>Доб ть Я <sup>53</sup>Исаию В <sup>54</sup>разумѣти Я <sup>55</sup>Нет ЯКВ <sup>56</sup>яже В <sup>56</sup>—<sup>57</sup>о житии К <sup>57</sup>ть В <sup>58</sup>Нет В <sup>59</sup>молвится Я, глаголетъ В <sup>60</sup> <sup>61</sup>снити Богу В <sup>61</sup>—<sup>62</sup>на землю и снити Я <sup>63</sup>всѣ В <sup>64</sup>различно и Я различныи К, различнымъ В <sup>65</sup>К волку ЯВ, А волку К <sup>66</sup>нравъ В <sup>67</sup>Голодиваго К, огладнаго В <sup>68</sup>—<sup>69</sup>Нет Я <sup>70</sup>Нет Я, А КВ <sup>71</sup>рисъ К <sup>72</sup>почитаеть Я <sup>73</sup>Нет В <sup>74</sup>яко ЯВ <sup>75</sup>Нет ЯВ нь К <sup>76</sup>исперстенъ Я, испещренъ КВ <sup>77</sup>мерзко К <sup>78</sup>козлищу ЯКВ <sup>79</sup>уподобить Я <sup>80</sup>Нет ЯКВ <sup>81</sup>Нет Я, доб и КВ <sup>82</sup> <sup>83</sup>Нет В <sup>84</sup>—<sup>85</sup>напасутсе въкупѣ В <sup>85</sup>не пасутсѣя Я <sup>86</sup>телецы Я <sup>87</sup>Нет Я <sup>88</sup>вся Я <sup>89</sup>незლობь В <sup>90</sup>Нет ЯКВ <sup>91</sup>Нет КВ <sup>92</sup> <sup>93</sup>не имѣеть, ни насилия Я <sup>92</sup> <sup>94</sup>не имать и насилия В <sup>94</sup>маеть К <sup>95</sup>подобя К <sup>96</sup>Нет КВ <sup>97</sup>Нет В <sup>98</sup>нарицаеть Я, именует К

<sup>99</sup>державству властеля менишь<sup>7,100</sup>, яже<sup>XIII,1</sup> убо<sup>2</sup> унець ярок и лють, тако<sup>3</sup> и<sup>4</sup> властелеве<sup>5</sup> зль<sup>6</sup> и бояровъ<sup>7</sup> 8лютьи и<sup>9</sup> опалчиви<sup>10</sup>. 11«И отроча, — рече, — младо поведеть я»(Ис 11 6) отроча младоу — Учитель благозаконень, младуа<sup>12</sup> на злобу, си рече, — самъ смиряся со человекы, величавыи и<sup>13</sup> горьдыи, <sup>14</sup>и богатыи<sup>15</sup>, лукавыи<sup>16</sup>, злыи — повелениемъ Христовомъ поведеть и<sup>17</sup> напасеть, рекше, наставит на путь Закону къ вѣрѣ Христовѣ<sup>18</sup>. А «воль и медвидь одинь<sup>19</sup>, — рече<sup>20</sup>, — напасутся<sup>21</sup>»(Ис 11 7) — незлобивы и ожиривыи<sup>22</sup>, рекше, несытыи. Вола<sup>23</sup> и<sup>24</sup> мѣнить<sup>25</sup> доброго<sup>26</sup>, незлобиваго человекъ, а<sup>27</sup> медвѣдь<sup>28</sup> же — злого и несытого<sup>29</sup>: «вкупѣ чада их будутъ<sup>30</sup>».(Ис 11 7)

Видишь<sup>31</sup>, <sup>32</sup>жидовине, // оже<sup>33</sup> не скоть<sup>34</sup> мѣнить<sup>35</sup>, ни звѣрь<sup>36</sup>: како бо<sup>37</sup> можеть воль с медвѣдемъ во<sup>38</sup> единомъ<sup>39</sup> мѣстѣ<sup>40</sup> кормитися, и левъ с телцем, и волкъ<sup>41</sup> со овчею? «И чадомъ их, — повѣдаеть пророкъ, — <sup>42</sup>вкупѣ быти<sup>43</sup>»(Ис 11 7) — да сами не могутъ <sup>44</sup>вкупѣ быти<sup>45</sup>, <sup>46</sup>аже не<sup>47</sup> чяда их. Уразумѣи<sup>48</sup>, жидовине<sup>49</sup>, человекескыи<sup>50</sup> и<sup>51</sup> мѣнить — богатыи<sup>52</sup> и убогъ<sup>53</sup>, добрыи<sup>54</sup> и злыи<sup>55</sup>, а чада — не волчья, ни<sup>56</sup> медвѣжаа, но<sup>57</sup> тѣхъ человекъ различныхъ<sup>58</sup> нравы<sup>59</sup>, вси бо въ<sup>60</sup> пришествие<sup>61</sup> Христова равно примутъ<sup>62</sup> святое крещение, <sup>63</sup>еже есть пажить духовнаа<sup>64</sup> и пища сладкаа. Христось бо, пришедь, <sup>65</sup>вся сии<sup>66</sup> приведе<sup>67</sup> к собѣ<sup>68</sup> крещениемъ и покааниемъ, никогоже<sup>69</sup> гнушаасы, ни<sup>70</sup> отлучаасы<sup>71</sup> злыхъ, <sup>72</sup>си рече<sup>73</sup> грѣшныхъ. По томъ же внуцѣ ихъ и правнуцѣ ихъ<sup>74</sup>, то<sup>75</sup>

л 13 об

<sup>†</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск    <sup>‡</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск

<sup>99</sup>—100 Нет Я

XIII <sup>1</sup>якоже ЯКВ, далее в Я следует перебивка текста, возникающая, видимо, вследствие путаницы листов его протографа здесь помещен большой фрагмент, соответствующий в настоящем издании границам XXII,6—XXIII,18, отсутствующий на «положенном» ему месте, разночтения приводятся в соответствии с верным расположением текста <sup>2</sup>бо Я, нет В <sup>3</sup>такоже К <sup>4</sup>Нет Я <sup>5</sup>волостилеве Я, волостели К <sup>6</sup>злии ЯК <sup>7</sup>бояре ЯКВ <sup>8</sup>без ссуда К <sup>9</sup>Нет Я <sup>10</sup>опалчивни К, доб А имъ въздасть мечь Вышнии, а Суд его готовъ есть, якоже рече 34 псаломъ «Суди обидящим мя» И рече в 52 псалмѣ «Рече законопреступникъ безумныи, помышляя въ сердци своемъ нѣсть Бога» А Суд Божии пред нимъ есть, якоже рече Соломонъ «Опроверже Богъ престоль силныхъ» О вас бо, гордящихся въ власти, премудрыи рече К <sup>11</sup> <sup>18</sup>Младенець бысть иже преже векъ Богъ сын, тотъ вась поведеть, млад бо злобою, а преже векъ Богъ нашъ есть И тотъ придет со славою судить, якоже възнесенныи показаша аггели апостоломъ Отроча младо Богъ есть, добрыи Учитель Закону, онъ бо есть Вседержитель и всему Сътворитель И о на(с) сам ся смирилъ и бысть человекъ на(с) дѣля, яко велегласныи ажъ вселенныи учитѣли Павелъ рече «За нас, — рече, — грѣшныхъ, сам ся даль на умученье» А уча нас доброе нузу паку мы, а мало будемъ его заповедемъ послушници, горди смирился, а богатии накажемся, яко же рече «богатии обнищаша и възалкаша», а з(л)ые будимо блази, поидемъ в путь заповеденъ Христовыхъ, самъ бо онъ нас ведеть и напасеть, рекше, на путь свои истинныи, онъ бо есть самъ Истина К <sup>12</sup>младенствуе В <sup>13</sup>Нет ЯВ <sup>14</sup>—<sup>15</sup>вельмужи В <sup>15</sup> <sup>16</sup>Нет Я <sup>16</sup>Доб и В <sup>17</sup>Нет Я <sup>19</sup>единъ КВ, доб день К, доб где В <sup>20</sup>Нет В <sup>21</sup>напасуть Я <sup>22</sup>объядивыи К, объядливы В <sup>23</sup>Воль Я <sup>24</sup>а Я, нет КВ <sup>25</sup>медвѣдь Я <sup>26</sup>Доб и КВ <sup>27</sup>Нет К <sup>28</sup>медвѣда В <sup>29</sup>Доб человекъ К, доб человекъ В <sup>30</sup>будъ Я <sup>31</sup>Вижъ Я, доб ли В <sup>32</sup>—<sup>33</sup>Нет В <sup>34</sup>ската В <sup>35</sup>Доб и Я <sup>36</sup>звѣра В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>Нет К <sup>39</sup>одномъ Я <sup>40</sup>вмѣсте К <sup>41</sup>воль В <sup>42</sup>—<sup>43</sup>быти въкупѣ В <sup>44</sup>—<sup>45</sup>быти въкупѣ В <sup>46</sup>—<sup>47</sup>ажно Я <sup>47</sup>нь В <sup>48</sup>Не разумѣи Я, Но разумей К, Нъ разумѣи В <sup>49</sup>Доб яже се В <sup>50</sup>и о человекы К, человекы В <sup>51</sup>Нет ЯКВ <sup>52</sup>богатыя Я, Богъ тъ а К <sup>53</sup>убогия ЯК, убогыи В <sup>54</sup>доброе Я, добрыя К <sup>55</sup>злое Я, злыя К <sup>56</sup>и Я <sup>57</sup>Нет В <sup>58</sup>различныи К, различныи В <sup>59</sup>нравъ К <sup>60</sup>Нет ЯВ <sup>61</sup>прихождение В <sup>62</sup>Доб и Я <sup>63</sup>—<sup>64</sup>Нет В <sup>65</sup> <sup>66</sup>и вся Я <sup>66</sup>Нет КВ <sup>67</sup>приведесть К <sup>68</sup>Доб святымъ К <sup>69</sup>Доб не К <sup>70</sup>и Я <sup>71</sup>отрѣвая Я, отметаасы К <sup>72</sup>сиречь К <sup>74</sup>Нет К <sup>75</sup>та К, и В

л 14 все<sup>76</sup> чада их, и ти въ<sup>77</sup> крещении изродившеся<sup>78</sup>, отьнимъ<sup>79</sup> <sup>80</sup>и дѣднимъ<sup>81</sup> путемъ<sup>82</sup> вѣслѣдуютъ<sup>82</sup>, законнымъ // путемъ<sup>83</sup>, поражающеся<sup>84</sup> в купель<sup>85</sup> святаго<sup>86</sup> крещениа<sup>87</sup>, — ти вси «вкупѣ будутъ», <sup>88</sup>сии, — рече<sup>89</sup>, — въ единой вѣрѣ. То<sup>90</sup> прозря, пророкъ вѣща<sup>91</sup>, прииде бо пророчество<sup>92</sup>, болшее<sup>93</sup> собрание въ Божиихъ церквахъ<sup>94</sup>, князи <sup>95</sup>и бояре<sup>96</sup>, и <sup>97</sup>воеводы<sup>98</sup>, и <sup>99</sup>судьи<sup>100</sup>, и <sup>XIV</sup>1 <sup>2</sup>селяны, и <sup>3</sup>рабы<sup>4</sup>, вкупѣ обще приступающе<sup>5</sup> къ святѣи Божии<sup>6</sup> трапезѣ и невѣзбранно<sup>7</sup> приемлюще пречистое<sup>8</sup> тѣло и <sup>9</sup>кровь Христову<sup>10</sup>, вся<sup>11</sup> бо зоветь и вся<sup>12</sup> милуеть и приемлетъ любезно<sup>13</sup> притекающаа<sup>14</sup> к нему<sup>15</sup>. А иже<sup>16</sup> рече «левъ изъѣсть<sup>17</sup> плевы<sup>18</sup>» (Ис 11 7), <sup>19</sup>си рече<sup>20</sup> — царь<sup>21</sup>, богатый<sup>22</sup> со<sup>23</sup> простыми<sup>24</sup> человекы равно <sup>25</sup>примутъ вси<sup>26</sup> постъ Господень законный<sup>27</sup>, оставше<sup>28</sup> сладко<sup>29</sup> вкушенаа<sup>30</sup> <sup>31</sup>брашна и <sup>32</sup>различнаа<sup>33</sup>, якоже<sup>34</sup> и <sup>35</sup><sup>36</sup>нынѣ по<sup>37</sup> повелению Божию свершаемъ пощение<sup>38</sup>. Мнози бо<sup>39</sup> богатии, избыли<sup>40</sup> имуще пищу<sup>41</sup>, постъ паче избирають <sup>42</sup>и кое есть присвоение къ Богу<sup>43</sup>, подражаи<sup>44</sup> <sup>45</sup>лва, въ обилии<sup>46</sup> <sup>47</sup>полову зобати паче<sup>48</sup> мяса<sup>49</sup>.

л 14 об Видишь<sup>50</sup>, жидовине, весь приходе<sup>51</sup> Христовъ Исаиа прозря повѣдуетъ<sup>52</sup>. «Отрочя, — рече, — // младо въ гнѣздо<sup>53</sup> аспидомъ<sup>54</sup> отдоено<sup>55</sup> нынѣ вложи<sup>56</sup>, дѣти<sup>57</sup> аспидомъ<sup>58</sup> руку<sup>59</sup> вложить — и не сотворить<sup>59</sup> ему зла». (Ис 11 8—9) Отроча младо Павла мѣнит, <sup>60</sup>зане со<sup>61</sup> всѣми спирашеся со<sup>62</sup> злыми<sup>63</sup> вашими<sup>63</sup> лукавыми <sup>64</sup>философы и <sup>65</sup>, и <sup>66</sup>«отдоеное»<sup>66</sup> — оста бо ся<sup>67</sup> прежнихъ<sup>68</sup> дѣлъ<sup>69</sup>, вложи акы руку слово Божие правое<sup>70</sup> въ сердца<sup>71</sup> их. А си<sup>72</sup> «въ гнѣздо ядовитымъ<sup>73</sup> зъмѣемъ<sup>74</sup>», — тѣхъ бо<sup>75</sup> сердца гнѣзда<sup>76</sup> бяху<sup>77</sup> бѣсом невѣрнымъ<sup>78</sup>, — и не вредиша его николиже, рекше, не могоша се<sup>79</sup> склонити<sup>80</sup> <sup>81</sup>с вѣры<sup>82</sup>. «Ни имут, — рече, — погубити ни единого на горѣ святѣи моеи». (Ис 11 9) Гору мѣнить<sup>83</sup> <sup>84</sup>Закон

Ф<sup>Испр по другим спискам, в КБ</sup> обитель \*<sup>Испр по другим спискам, в КБ</sup> в руку <sup>Испр по другим спискам, в КБ</sup> слезы <sup>Испр по другим спискам, в КБ</sup> от единое

<sup>76</sup>вся К <sup>77</sup>Доб святомъ Я <sup>78</sup>породишася Я, възродишесе и В <sup>79</sup>отець своихъ Я, очиним КВ <sup>80</sup> <sup>81</sup>Нет Я <sup>81</sup>дедни К <sup>82</sup>послѣдуютъ В <sup>83</sup>Нет ЯКВ <sup>84</sup>погружающесе В <sup>85</sup>купели К, кулы В <sup>86</sup>святомъ Я <sup>87</sup>крещении Я <sup>88</sup> <sup>89</sup>сирѣчь К <sup>90</sup>Тое В <sup>91</sup>вѣка В <sup>92</sup>пророчеству К, доб въ В <sup>93</sup>больше К <sup>94</sup>Доб цари Я <sup>95</sup>Нет В <sup>95</sup> <sup>97</sup>Нет Я <sup>96</sup>боляри К <sup>97</sup>Нет КВ <sup>98</sup>велможи Я <sup>99</sup>Нет Я <sup>100</sup>суды В

<sup>XIV</sup>1 <sup>1</sup>Нет КВ <sup>2</sup> <sup>3</sup>Нет Я, силнии КВ <sup>4</sup>Доб и свободы Я, доб вси К <sup>5</sup>преступление Я <sup>6</sup>Божие К <sup>7</sup>Доб приступаючи Я <sup>8</sup>пречестное К <sup>9</sup>Доб честную Я <sup>10</sup>Доб святую Я <sup>11</sup>всѣ В <sup>12</sup>всѣхъ В <sup>13</sup>Доб вся К <sup>14</sup>притекающее В <sup>15</sup>тобѣ Я <sup>16</sup>еже КВ <sup>17</sup>Нет В <sup>18</sup>половыи В <sup>19</sup> <sup>20</sup>сиречь К <sup>21</sup>цари Я, доб и КВ <sup>22</sup>богати ЯК, доб и КВ <sup>23</sup>и Я <sup>24</sup>прости Я <sup>25</sup> <sup>27</sup>святые постъ Господень примутъ Я <sup>26</sup>Нет В <sup>28</sup>оставивше ЯК, оставльшии В <sup>29</sup>сладостная Я <sup>30</sup>укушения Я, укушение К <sup>31</sup>Нет Я <sup>31</sup>—<sup>33</sup>и различнаа брашна К <sup>32</sup>Нет В <sup>34</sup>яко Я <sup>35</sup>инь Я <sup>36</sup> <sup>37</sup>Нет Я <sup>38</sup>пощения В <sup>39</sup>Нет КВ <sup>40</sup>изобилуи Я, избылино К <sup>41</sup>Доб но Я, доб и В <sup>42</sup> <sup>43</sup>Нет Я <sup>44</sup>подержа и К <sup>45</sup>—<sup>46</sup>лова во обилии и Я <sup>46</sup>обиль К, обыли В <sup>47</sup> <sup>49</sup>Нет К <sup>48</sup> <sup>49</sup>меса паче В <sup>50</sup>Виждь В <sup>51</sup>придох Я <sup>52</sup>Доб А еже К доб а В <sup>53</sup>о гнѣздо Я <sup>54</sup>аспыдово В <sup>55</sup>въ отдоеное К, одоенное В <sup>56</sup>вуложе К, вложе К <sup>57</sup>дитя Я, дѣтии К, дѣтеи В <sup>58</sup>аспиду Я, аспидов КВ <sup>59</sup>сотворять ЯК <sup>60</sup>—<sup>61</sup>за него К <sup>62</sup>и Я <sup>63</sup>Доб и В <sup>64</sup> <sup>65</sup>фарисѣи книжники Я <sup>65</sup>спирашесе К <sup>66</sup>а К <sup>67</sup>Нет К, се В <sup>68</sup>преднихъ К <sup>69</sup>Доб и К <sup>70</sup>Нет Я <sup>71</sup>сердцахъ К <sup>72</sup>Нет КВ <sup>73</sup>ядовитыхъ ЯКВ <sup>74</sup>змиевъ КВ <sup>75</sup>Нет В <sup>76</sup>гнѣздо Я <sup>77</sup>Нет Я <sup>78</sup>Нет ЯВ <sup>79</sup>Нет ЯКВ <sup>80</sup>исклонити К <sup>81</sup> <sup>82</sup>звѣры В <sup>82</sup>Доб Христовы К <sup>83</sup>повѣдаетъ Я доб пророкъ Я <sup>84</sup>Нет К <sup>84</sup>—<sup>85</sup>Христовъ Законъ Я, Христовъ Законы апостольскыи В

Христовъ<sup>85</sup>, Завѣтъ<sup>86</sup> Еваггелскыи<sup>87</sup>, святу<sup>88</sup> же наречеть, зане<sup>89</sup> Духомъ Святымъ<sup>90</sup> узаконеныи<sup>91</sup> достоящим ны и<sup>92</sup> въ Законѣ Христовѣ.

<sup>93</sup>И паки Исаиа рече<sup>94</sup>: «Акы вода многа<sup>95</sup> покрыеть море<sup>96</sup>», (Ис 11 9) Море миръ наречеть<sup>97</sup>, а води — учение книжное, еже<sup>98</sup> излися на весь миръ, имже научени<sup>99</sup>, познахомъ Господа<sup>100</sup>. «Встанеть же // в ты дни корень Иосѣов<sup>XV 1</sup>, 7 15 вставляя власти языкомъ». (Ис 11 10) Видишь, жидовине, честно<sup>2</sup> изъявѣ Исаиа прихоть Христовъ и наше приведение к нему. Корень Иосѣов — Христось, от Оса убо<sup>3 4</sup> по роду приде<sup>5</sup>. В кыа<sup>6</sup> же дни вѣста, — рече, — не егда ли апостолы<sup>7</sup> розосла<sup>8</sup> по миру, иже учение акы<sup>9</sup> вода, <sup>10</sup>въ вселеннѣи<sup>11</sup> и власти намъ, языкомъ, дарова. «На нь бо, — рече, — языцѣ надѣются» (Ис 11 10) — тотъ <sup>12</sup>вѣде не<sup>ш.13</sup> на<sup>14</sup> васъ мѣнить, о<sup>15</sup> жидовине<sup>16</sup>, не<sup>17</sup> вы бо на нь<sup>18</sup> надѣстесь, ни уповасте, но мы, языцѣ. «И будетъ покой его<sup>19</sup> честь» (Ис 11 10) — и<sup>20</sup> проявѣ<sup>21</sup> смерть Христову и въскресеи<sup>ш</sup>. *Смерть — покои, а въскресеи<sup>ш</sup> — честь*, преже убо<sup>22</sup> успениа его непрославлен бысть Христось<sup>23</sup>, зане и<sup>24</sup> еще не въскресль бѣше, а<sup>25</sup> егда <sup>26</sup>въскресеи<sup>е</sup> — и<sup>27</sup> успение его<sup>28</sup> со<sup>в</sup> всѣмъ<sup>29</sup> страхомъ славимъ<sup>30</sup>, а въскресеи<sup>е</sup> его чтымъ<sup>31</sup>, успениемъ бо<sup>32</sup> своим покой намъ <sup>33</sup>благъ дарова<sup>34</sup>, а въскресеи<sup>емъ</sup> радосты<sup>35</sup> и веселья исполни ны<sup>36</sup>. Да<sup>37</sup> добръ о Христвѣ истинствова Исаиа<sup>38</sup> пророкъ<sup>39</sup>.

Паки <sup>40</sup>Исаиа // вѣща<sup>41</sup>: «Отрочя родися, сынъ данъ бысть намъ». (Ис 9 6) 7 15 об  
Отрочя — Христосъ естъ<sup>42</sup>, Сынъ Божии, Богомъ Отцемъ<sup>43</sup> данъ<sup>44</sup> намъ<sup>45</sup>. «Ему же, — рече<sup>46</sup>, — власть бысть<sup>47</sup> на рамѣ его» (Ис 9 6) — <sup>48</sup>идя<sup>ш</sup> бо на распятие, понесе на раму крестъ, то естъ власть его, тѣмъ бо побѣди Ада<sup>49</sup>.

<sup>50</sup>По всимъ<sup>51</sup> же<sup>52</sup> пророкъ пророчествѣ и<sup>53</sup> вся<sup>54</sup> царствиа<sup>55</sup> къ исходу идяку и<sup>56</sup> начаша кончатися, а<sup>57</sup> Римъ одинъ<sup>58</sup> нача сильнити<sup>59</sup>, уже бо<sup>60</sup> хотяше<sup>61</sup> снити на землю Небесныи Царь. Да<sup>62</sup> скажу, како Римъ сталъ значала, коли

<sup>ш</sup>Испр., в ркп написано дважды на <sup>ш</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>в</sup>Испр., в ркп от <sup>ш</sup>Испр., в ркп буква и в слове отсутствует, хотя для нее оставлено место в строке

<sup>86</sup>Нет ЯВ <sup>87</sup>апостольскыи К, нет В <sup>88</sup>и святую В <sup>89</sup>Нет В <sup>90</sup>Нет В <sup>91</sup>узаконена Я, узаконенным В <sup>92</sup>Нет ЯКВ <sup>93–94</sup>Нет КВ <sup>95</sup>Нет КВ <sup>96</sup>моря К <sup>97</sup>нарече В, доб пророкъ Я <sup>98</sup>Нет Я <sup>99</sup>вънаучены В <sup>100</sup>Доб и В

<sup>XV 1</sup>Осеемъ К <sup>2</sup>и что К, что В <sup>3</sup>бо К <sup>4–5</sup>приде по роду К <sup>6</sup>сия Я <sup>7</sup>апостольскаа К <sup>8</sup>росла К <sup>9</sup>яко В <sup>10–11</sup>излися по вселеннѣи В <sup>12–13</sup>вѣдеен Я <sup>14</sup>Нет КВ <sup>15</sup>Нет КВ <sup>16</sup>жииды В <sup>17</sup>Нет К <sup>18</sup>него В <sup>19</sup>Доб и В <sup>20</sup>Нет Я, то К, а се В <sup>21</sup>Доб пророкъ Я <sup>22</sup>бо ЯКВ <sup>23</sup>Нет Я <sup>24</sup>Нет ЯВ <sup>25</sup>Нет Я <sup>26</sup>въскресе КВ <sup>26 28</sup>успение его и воскресеи<sup>е</sup> Я, доб от всѣхъ Я <sup>27</sup>то КВ <sup>28</sup>Доб от всехъ КВ <sup>29</sup>Нет ЯКВ <sup>30</sup>славимо ЯК <sup>31</sup>чтимо К, честно В <sup>32</sup>Нет В <sup>33</sup>Нет Я <sup>33 34</sup>благодарова К <sup>35 36</sup>исполни нас и веселия К <sup>36</sup>нас В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>Доб великии Я <sup>39</sup>Доб И КВ <sup>40 41</sup>рече Исаиа В <sup>41</sup>Доб О К <sup>42</sup>Нет КВ <sup>43</sup>Оце К <sup>44</sup>Доб бысть В <sup>45</sup>на К <sup>46</sup>Нет ЯВ <sup>47</sup>Нет КВ <sup>48 49</sup>Се же его Крестъ, на немже распяше и, самъ бо изнесе из града, егда осудиша и, и на раме своемъ взя прегрешени нашихъ болезни Сему же детищу имена наречеть по деломъ его Мир, дасе бо свои миръ всемъ, Анггелъ велика свѣта, свѣти бо его проповеда всемъ волю своего Отца, свѣдѣи все Отчее и у него сыи присно К, Се естъ Крестъ, на немже распяше и, самъ бо изнесе из града, егда осудише и, и на рамѣ своемъ вѣзе прѣгрѣшениа наша и болѣзныи И сему дѣтищу имена наречеть по дѣломъ его и миръ подасть, свои миръ всѣмъ, аггѣла великаа свѣта, съ вести бо его проповѣда всѣмъ волю своего Отца, свѣдѣи все Отчее и у него сыи присно В <sup>50 53</sup>По томъ же КВ <sup>51</sup>всѣхъ Я <sup>52</sup>бо Я <sup>53 54</sup>явися Я <sup>55</sup>царства К <sup>56</sup>Нет Я <sup>57</sup>Нет КВ <sup>58</sup>Нет Я, единъ К, единъ В <sup>59</sup>силнетися К, силити се В <sup>60</sup>Доб не В <sup>61</sup>Доб Христось Я <sup>62</sup>Доб и Я

царствовалъ<sup>63</sup> Езекии въ Иерусалѣмъ. В то время<sup>64</sup> бяста два брата близнеца во<sup>65</sup> западныхъ странах<sup>66</sup>, Ромъ и Рим<sup>67</sup>, Ромъ старее Рима<sup>68</sup>. Создаста градъ и<sup>69</sup> нарекоста имя ему Римъ. И уби Ромъ брата Рима<sup>70</sup>, и царствова в немъ<sup>71</sup>. По том же царства<sup>72</sup> инѣх<sup>73</sup> 6 до Тракуниа, по Тракуни же не<sup>6</sup> бысть царя, но строахуть Римъ упати<sup>74</sup> за<sup>75</sup> 460 и 476 лѣта<sup>77</sup>. И<sup>78</sup> по томъ царствова Иульи не//роженыи: матери его умеръши, <sup>979</sup>мѣсяць<sup>80</sup> заченши еи<sup>81</sup>, проповорше<sup>82</sup> ю<sup>83</sup>, взяша<sup>84</sup> из неа<sup>85</sup>, тѣм и<sup>86</sup> Кесарь наречется<sup>87</sup> Римъскый, испоротокъ<sup>88</sup>, от негоже вси царие земстии<sup>89</sup> кесари нарѣцахуся. И <sup>90</sup>тыи Ульи<sup>91</sup> законъ<sup>92</sup> и високоствнаа лѣта<sup>93</sup> устави римляном, и ть<sup>94</sup> поа Клеопатру, дщерь Птоломѣа<sup>95</sup>, царя негипетъска<sup>96</sup>, изгнавъ брата<sup>97</sup> еа от царства, <sup>98</sup>идя въ<sup>99</sup> Египеть<sup>100</sup>, — юже<sup>XVI.1</sup> убивъ<sup>2</sup> Августъ, и все<sup>3</sup> 4 царство египетское отъа<sup>5</sup>. Ту<sup>6</sup> бо до Августа вся царства кончашася<sup>7</sup>, а Римское царство и<sup>8</sup> въцарися и бысть надо <sup>9</sup>всѣми царствы<sup>10</sup>.

И<sup>11</sup> по Ульи бо<sup>12</sup> царствова Августъ<sup>13</sup>, сыновець его<sup>14</sup>. Тыи обладаи<sup>15</sup> всюю землею, от начала бо царства его почя<sup>16</sup> Римъ силнети<sup>3</sup>, зане уже приспѣ время<sup>17</sup> сбытиа<sup>18</sup> пророкъ — и хоцеть Богъ вся царства<sup>10</sup> свести<sup>19</sup> въ<sup>20</sup> 21едино римское<sup>22</sup> и въцаритися в немъ до вѣка. Тѣм вся царства оскудиша, единъ же Август великый<sup>23</sup> и<sup>24</sup> славенъ и единовластець<sup>25</sup> а бысть<sup>26</sup> // 27силнее всѣх. Нарѣцашется<sup>28</sup> тако и<sup>29</sup> по вселении славныи Августъ<sup>30</sup> Кесарь<sup>31</sup> Октауио<sup>32</sup>, рекъ<sup>33</sup>, спобѣдникъ<sup>34</sup> честныхъ<sup>35</sup> и<sup>36</sup> державныхъ<sup>37</sup>, Филизь Утораторъ<sup>38</sup>, еже есть самодръжець<sup>39</sup>, облада бо<sup>40</sup> царьствы. И<sup>41</sup> Египетское царство отъа, бывшее за 300 лѣтъ<sup>42</sup>, Асурское<sup>43</sup> царство<sup>III.а</sup> отъа<sup>44</sup>, бывшее за полѣтретья<sup>45</sup> ста<sup>46</sup> лѣтъ, и прочья<sup>47</sup> страны и<sup>48</sup> земли прилучи<sup>49</sup> 50 промысломъ Вышняго<sup>51</sup>, и<sup>52</sup> владѣша<sup>53</sup> ими<sup>54</sup>, и<sup>55</sup> царь единъ<sup>56</sup> 57 наречеса всѣмъ<sup>58</sup>.

Бяше же<sup>59</sup> Августъ низокъ и<sup>60</sup> тонокъ<sup>61</sup>, просты власы имѣа, чернъ<sup>62</sup>, тонокъ<sup>63</sup> лицемъ<sup>64</sup>, лѣпъ образом и<sup>65</sup> грозенъ взоромъ<sup>66</sup>. Въ<sup>67</sup> 6830 же<sup>69</sup> 70 лѣто 9-е<sup>71</sup>,

<sup>63</sup>Восстановлено, в ркп пропуск <sup>7</sup>Испр, в ркп силнети <sup>10</sup>Восстановлено по другим спискам в КБ пропуск <sup>2</sup>Испр, в ркп единовластець

<sup>111</sup>а Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>6</sup>Испр, в ркп просья <sup>8</sup>Испр по Я, в ркп примучи

<sup>63</sup>царствова КВ <sup>64</sup>времена Я <sup>65-66</sup>западной странѣ В <sup>67</sup>Рима К <sup>68</sup>Доб И КВ <sup>69</sup>Нет Я <sup>70</sup>сворима В <sup>71</sup>Римѣ Я <sup>72</sup>царствова КВ <sup>73</sup>Доб царей К <sup>74</sup>упаспи К, ипати В <sup>75</sup>400 и 60 КВ <sup>75-76</sup>464 Я <sup>77</sup>Нет Я <sup>78</sup>Нет Я <sup>79</sup>деветы В, доб и К <sup>80</sup>Доб и К <sup>81</sup>его и В <sup>82</sup>пропроправше В <sup>83</sup>Доб и К <sup>84</sup>изъяше Я, изъяша К, изеше и В <sup>85</sup>Доб отроча Я <sup>86</sup>Нет ЯВ <sup>87</sup>начесе В <sup>88</sup>споротокъ В, испраткъ В <sup>89</sup>римсти ЯК, римстии В <sup>90</sup> 91тои ли В <sup>92</sup> 93Нет КВ <sup>94</sup>Нет В <sup>95</sup>Потоломиа К <sup>96</sup>Египта и К <sup>97</sup>братъ Я <sup>98</sup> 99и даи еи Я, да еи К, и да неи В <sup>100</sup>Египе К

<sup>XVI</sup> и уже Я <sup>2</sup>уби Я, убиль В <sup>3</sup>Нет ЯКВ <sup>4-5</sup>отъа царство егупетъско ЯКВ <sup>6</sup>То Я <sup>7</sup>скончашесе В <sup>8</sup>Нет ЯКВ <sup>9-10</sup>всѣмъ царством В <sup>11</sup>Доб у К <sup>12</sup>Нет КВ <sup>13</sup>Аусть Я <sup>14</sup>Доб и В <sup>15</sup>обладая К <sup>16</sup>наче В <sup>17</sup>вѣмъ Я <sup>18</sup>избытъя Я, избытъя К, избытию В <sup>19</sup>извести В <sup>20</sup>Нет К <sup>21</sup>Доб царство Я <sup>21-22</sup>римское едино В <sup>23</sup>великъ ЯВ <sup>24</sup>Нет К <sup>25</sup>единовластецъ К, единъ владелець В <sup>26</sup>Доб и Я <sup>27-30</sup>Нет Я <sup>28</sup>Нарицашесе К, Нарцицашесе В <sup>29</sup>Нет КВ <sup>31</sup>Нет К <sup>32</sup>Окипиануо Я, Октаи В <sup>33</sup>рекше ЯК, рекшии В <sup>34</sup>исповѣдникъ КВ <sup>35</sup>честныи Я, честныи К, честень В <sup>36</sup>Нет К <sup>37</sup>державныи ЯК, дръжавнъ В <sup>38</sup>Уторитор В <sup>39</sup>самодръжавнъ В <sup>40</sup>Нет Я, доб всеми Я, доб всеми КВ <sup>41</sup>Нет ЯВ <sup>42</sup>Нет В <sup>43</sup>Асурейское К, Асирское В <sup>44</sup>отъего В <sup>45</sup>полѣтретие В <sup>46</sup>сто В <sup>47</sup>Доб съ К <sup>48</sup>Нет Я <sup>49</sup>примири К, примучи В <sup>50-51</sup>Вышняго промысломъ ЯВ <sup>52</sup>Нет В <sup>53</sup>владѣше Я, владѣшь К <sup>54</sup>ми Я, нет КВ <sup>55</sup>Нет К <sup>56</sup>Нет В <sup>57-58</sup>всемъ наречеса КВ <sup>58</sup>Доб и Я <sup>59</sup>Нет Я <sup>60</sup>Нет К <sup>61</sup>Доб и Я <sup>62</sup>чермень К, чърмень В <sup>63</sup>тонькимъ ЯК, тьнкым В <sup>64</sup>Доб и В <sup>65</sup>Нет КВ <sup>66</sup>воззьромъ К <sup>67</sup>Нет Я <sup>68</sup>тридесетое В <sup>68</sup> 7139 лѣтъ Я <sup>69</sup>Доб и КВ <sup>70</sup> 71500-е лѣто К, 9-е лѣто В

въ <sup>72</sup>месяць <sup>10</sup><sup>73</sup> уставѣ въ <sup>74</sup> вселении написатися всякой души въ <sup>75</sup>его власть <sup>76</sup> по всѣи <sup>77</sup> от <sup>78</sup> него <sup>79</sup> земли, яко <sup>80</sup> и мѣнит<sup>81</sup> того единого<sup>82</sup> царя, и знатися под его<sup>83</sup> рукою <sup>84</sup>всѣмъ, и <sup>85</sup>работати ему<sup>86</sup>. И <sup>87</sup>строаства повеление кесарево Еумени<sup>88</sup> и <sup>89</sup>Ауталь<sup>90</sup>, боярина<sup>91</sup> римскаа, самого бо // бѣ<sup>92</sup> боязнь велика, лють<sup>93</sup> а <sup>17</sup> бо<sup>94</sup> бѣ<sup>94</sup> зѣло<sup>95</sup>. Та<sup>96</sup> розослася<sup>97</sup> всюду<sup>98</sup>, а к вамъ<sup>99</sup>, жидовине<sup>100</sup>, посланъ бысть въ Иерусалимъ Кириинъ<sup>XVII 1</sup>, написатися вам в римской власти и <sup>2</sup> <sup>3</sup>работати имъ<sup>4</sup>. Се<sup>5</sup> бысть<sup>6</sup> первой<sup>7</sup> начало пагубѣ вашей, хотя бо<sup>8</sup> уже Богъ <sup>9</sup>лишити ти ся<sup>10</sup> васъ: первое работу наводити, хотя<sup>11</sup> кончяти вы<sup>12</sup> за грѣхы ваша<sup>13</sup>.

И<sup>14</sup> отголѣ начая и<sup>15</sup> 4-е<sup>16</sup> царство Римское, <sup>17</sup>силное и<sup>18</sup> великое. Вавилонское мину, такоже<sup>19</sup> и<sup>20</sup> Перское и Елинское, и<sup>21</sup> *се наста Римское*<sup>е</sup>, иже<sup>22</sup> <sup>23</sup>Данилъ видѣ<sup>24</sup> 4-го<sup>ж.</sup><sup>25</sup> звѣре нѣизрекомаго<sup>26</sup>, егоже въдению образно<sup>27</sup> боле инѣх именована. Трем<sup>28</sup> бо<sup>29</sup> имена повѣда: 1<sup>30</sup> — лѣвица<sup>3</sup> <sup>31</sup>, <sup>32</sup> — медведица<sup>33</sup>, <sup>34</sup> — рысь (Ср Дан 7 2—6), а сему имени не повѣда, какъ<sup>35</sup> бѣ звѣрь, но рече<sup>36</sup>: «Великъ<sup>37</sup> и<sup>38</sup> страшень, <sup>39</sup>и дивень, и<sup>40</sup> крѣпокъ<sup>и</sup> зѣло». (Ср Дан 7 7) Великъ властину<sup>41</sup>, страшень противнымъ, не стерпѣ бо никто<sup>42</sup> силъ<sup>43</sup> его, дивен же, <sup>44</sup>зане бѣ надо всѣми цари, а крѣпокъ<sup>45</sup> — ни одинъ<sup>46</sup> можаше<sup>47</sup> с него<sup>48</sup>. «Ему же<sup>49</sup> зубы<sup>50</sup> бяху<sup>51</sup> желѣзны, // а<sup>52</sup> ногти мѣдянь, снѣдаа и<sup>53</sup> исьтончивая<sup>к</sup> <sup>54</sup>, а прокъ<sup>55</sup> а <sup>17 об</sup> ногами топташе<sup>56</sup>». (Дан 7 19 ср Дан 7 7) Великую силу<sup>57</sup> <sup>58</sup> и крѣпку<sup>59</sup> указа<sup>60</sup>, акы желѣзо<sup>61</sup> се<sup>л</sup> <sup>62</sup> всемогуще<sup>63</sup>, прилучи<sup>м.</sup><sup>64</sup> бо <sup>65</sup>въ <sup>66</sup>едино власть<sup>67</sup> вся страны и<sup>68</sup> поаде всю землю, и потопта<sup>69</sup> ю, и<sup>70</sup> истни<sup>71</sup> силою своею<sup>72</sup>, прокъ<sup>73</sup> же<sup>74</sup> и<sup>75</sup> ногами топташе<sup>76</sup>. Перваа<sup>77</sup> бо<sup>78</sup> царства мала бяху<sup>79</sup> и<sup>80</sup> от одного<sup>81</sup> языка, тѣмъ и<sup>82</sup> воименишася<sup>и.</sup><sup>83</sup> звѣри<sup>84</sup>, а сему пророкъ<sup>85</sup> не нарече имени того дѣля<sup>86</sup>, понеже не от единого языка бяше<sup>87</sup> власть его римскаа: <sup>88</sup>не<sup>о</sup> одное<sup>89</sup> земли<sup>90</sup>, но

<sup>1</sup>Испр, в ркп уставъ <sup>а</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>б</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>в</sup>Испр по К, в КБ 4-ю <sup>г</sup>Слово в ркп правлено <sup>д</sup>Слово в ркп написано дважды <sup>е</sup>Испр по другим спискам, в ркп слово недописано («исъ») <sup>ж</sup>Испр, в ркп со <sup>з</sup>Испр по Я, в ркп примочи <sup>и</sup>Испр по другим спискам, в ркп вон мнишася <sup>к</sup>Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск

<sup>72</sup> <sup>73</sup>10 месяць Я <sup>73</sup>10-тый К <sup>74</sup>по ЯКВ <sup>75</sup> <sup>79</sup>Нет Я <sup>76</sup>области В <sup>77</sup>Доб одержимеи КВ <sup>78</sup>Нет КВ <sup>79</sup>его КВ <sup>80</sup> <sup>81</sup>имѣти ЯКВ <sup>82</sup>Нет В <sup>83</sup>Нет К <sup>84</sup> <sup>86</sup>и работы ему всѣмъ В <sup>85</sup>Нет Я <sup>87</sup>Нет Я <sup>88</sup>Иоицеумени В <sup>89</sup>Нет Я <sup>90</sup>Неутавъ Я <sup>91</sup>старейшины Я, боярина В <sup>92</sup>Нет В <sup>93</sup>люта В <sup>94</sup>Нет В <sup>95</sup>Доб Но К, доб Нь В <sup>96</sup>Тѣхъ Я <sup>97</sup>посла Я, расласта К, расласта В <sup>98</sup>повсуду В <sup>99</sup>ва К <sup>100</sup>жидове КВ

<sup>XVII 1</sup> Куриининъ ЯК, Кириинен В <sup>2</sup>Нет Я <sup>3</sup> <sup>4</sup>Нет В <sup>5</sup>И К <sup>6</sup>зъбыся К <sup>7</sup>первое КВ <sup>8</sup>Нет Я <sup>9</sup> <sup>10</sup>лишити ЯВ, лишитися К <sup>11</sup>хотяи Я <sup>12</sup>вас В <sup>13</sup>ваши К <sup>14</sup>Нет Я <sup>15</sup>Нет ЯКВ <sup>16</sup>четвертое КВ <sup>17</sup> <sup>18</sup>Нет Я <sup>18</sup>Нет К, а В <sup>19</sup>якоже В <sup>20</sup>Нет ЯК <sup>21</sup>а КВ <sup>22</sup>яже К, а еже В <sup>23</sup>видение К <sup>23</sup> <sup>24</sup>видѣ Данил КВ <sup>25</sup>четвертого ЯВ <sup>26</sup>и не изрекомъ его Я <sup>27</sup>образа В <sup>28</sup>3 Я, Трех К <sup>29</sup>Нет Я <sup>30</sup>1-вому К, прьвому В <sup>31</sup>лвица К <sup>32</sup>2-рому К, другому В <sup>33</sup>медведици К <sup>34</sup>3-му К, третьему В <sup>35</sup>каковъ Я, каковы В <sup>36</sup>Нет В <sup>37</sup>Великыи К <sup>38</sup>Нет ЯК <sup>39</sup> <sup>40</sup>Нет Я <sup>41</sup>властелинь В <sup>42</sup>никтоже В <sup>43</sup>силы ЯКВ <sup>44</sup> <sup>45</sup>над всеми цари, зане бѣ крѣпкъ В <sup>46</sup>единъ КВ, доб не Я, доб бо КВ <sup>47</sup>можеть К <sup>48</sup>онъ Я <sup>49</sup>Доб рече В <sup>50</sup>Доб рече К <sup>51</sup>Нет КВ <sup>52</sup>и КВ <sup>53</sup>Нет Я <sup>54</sup>стончаа К, истънчае В <sup>55</sup>останкы Я <sup>56</sup>попираше Я, потопташе К <sup>57</sup>Доб его КВ <sup>58</sup> <sup>59</sup>Нет В <sup>59</sup>крѣпкого его Я <sup>60</sup>указуе В <sup>61</sup>же зело Я, железу К <sup>62</sup>со К <sup>63</sup>всемогущую К, всемогущу В <sup>64</sup>примири К, примучи В <sup>65</sup> <sup>67</sup>Нет В <sup>66</sup> <sup>67</sup>единовластие К <sup>68</sup>Нет Я <sup>69</sup>попра КВ <sup>70</sup>Нет Я <sup>71</sup>истънчи В <sup>72</sup>Доб и В <sup>73</sup>останокъ Я <sup>74</sup>Нет В <sup>75</sup>Нет ЯКВ <sup>76</sup>птопташе Я <sup>77</sup>Первого Я <sup>78</sup>Нет Я <sup>79</sup>бише В <sup>80</sup>Нет В <sup>81</sup>единого ЯК <sup>82</sup>же В <sup>83</sup>въмѣнише В <sup>84</sup>звѣра В <sup>85</sup>пророкы К <sup>86</sup>ради В <sup>87</sup>Нет КВ <sup>88</sup>—<sup>89</sup>Ни от единое страны КВ <sup>90</sup>земля К, земле В

всѣхъ странъ языцѣ поработаша ему, да нелзѣ<sup>91</sup> бяше звѣри<sup>92</sup> тому подобия<sup>93</sup> привести<sup>94</sup>. Тѣмъ<sup>л</sup> удивися<sup>95</sup> пророкъ<sup>96</sup>, не нарече ему имени, но дивися<sup>97</sup>, глаголаше: «Устрашися духъ мой<sup>98</sup> въ нравъ моему<sup>99</sup>, и видѣние главы моя смятсѣя<sup>100</sup>», (Дан 7 15)

л 18  
Послушан, жидовине, пророческа<sup>XVIII 1</sup> слова: *то*<sup>p.2</sup> звѣрь великыи<sup>3</sup> — царьство Римское великое, иже стоить<sup>4</sup> *и*<sup>c</sup> // донинѣ. <sup>5</sup>Тѣмъ великъ вѣдися<sup>6</sup>, сведе бо Богъ<sup>7</sup> всѣ стороны<sup>8</sup> земли<sup>9</sup> въ едину власть<sup>10</sup> Римскую<sup>11</sup>, хотя<sup>12</sup> спасти тварь<sup>13</sup> своимъ пришествиемъ<sup>14</sup>. Вам же<sup>15</sup> уже<sup>16</sup>, жидовине<sup>17</sup>, много согрѣшающимъ, Богъ<sup>18</sup> <sup>19</sup>не терпя<sup>20</sup> видити досажениа вашего<sup>21</sup> боле, не отда вы<sup>22</sup> и<sup>23</sup> хотя отсѣчи<sup>24</sup> вы со<sup>25</sup> Закономъ вашимъ<sup>26</sup>, предать<sup>27</sup> вы<sup>28</sup> в руцѣ тѣмже<sup>29</sup> римлянѣмъ. Посла<sup>30</sup> <sup>31</sup>на васъ<sup>32</sup> Августъ<sup>33</sup> Помпиа<sup>34</sup> <sup>35</sup>воеводу римска<sup>36</sup> со мною силою, поплени<sup>37</sup> весь градъ вашъ<sup>39</sup> Иерусалимъ и церковь<sup>40</sup> разори, а васъ изби, <sup>41</sup>а прокъ<sup>42</sup> поработи<sup>43</sup>. Тогда сбьсться<sup>44</sup> <sup>45</sup>пророчество Данилово<sup>46</sup>, уже бо «кончашася<sup>47</sup> лѣта седмичь<sup>48</sup>», (Ср Дан 9 24), рече бо: «Познаеши<sup>49</sup>, разумѣши от исхода словесъ отвѣщати<sup>50</sup>, создану быти Иерусалиму<sup>51</sup> по седми<sup>52</sup> седмиць», (Ср Дан 9 25), еже бысть при Зоровавели созданъ<sup>53</sup>, «а по 60 *и*<sup>54</sup> <sup>55</sup>опять, — рече, — погубленъ будетъ», (Ср Дан 9 25—26), — се же<sup>56</sup> есть при Августѣ<sup>57</sup> разоренъ. «И<sup>57</sup> помазание, — рече, — святи//тель<sup>58</sup> отъимется<sup>59</sup>, судъ<sup>60</sup> и святое ислѣть<sup>61</sup> с вожемъ грядущемъ» (Дан 9 26) Кончаша бо ся ту и<sup>62</sup> властели <sup>63</sup>ваши, ерѣи<sup>64</sup>, иже судяху вам, помазани<sup>65</sup> масломъ святымъ. Тогда бо<sup>66</sup> возьмъ Иерусалимъ стратигъ<sup>67</sup> римскыи<sup>68</sup>, рекше воевода, вашего властеля и вѣжа, архѣереа Аристовула<sup>69</sup>, брата<sup>70</sup> Урканя, оковавъ<sup>71</sup>, посла<sup>72</sup> въ Римъ, и тамо убьенъ бысть от парфиръ<sup>73</sup>, от<sup>74</sup> Пакура и Варзафана<sup>75</sup> воеводы, якоже оскудити вашему иерѣиству и Закону И<sup>76</sup> оттолѣ бысте под римляныи<sup>77</sup>, <sup>78</sup>всю бо<sup>79</sup> страну вашу римляне <sup>80</sup>свою створиша по Божию попущению<sup>81</sup>. И дасть <sup>82</sup>владѣти *вами*<sup>83</sup> Августъ<sup>84</sup> Ироду, иноплеменнику<sup>85</sup>, а не жидовину<sup>86</sup>, сыну Антипатрову<sup>87</sup>, матери Купиады<sup>88</sup>,

<sup>1</sup>Испр, в ркп Тѣ <sup>2</sup>Испр, в ркп но <sup>3</sup>Союз и в ркп написан дважды <sup>4</sup>В ркп над и ошибочно поставлено титло <sup>5</sup>Испр, в ркп Августъ <sup>6</sup>Испр, в ркп намъ Августу

<sup>91</sup>не злѣи Я <sup>92</sup>звѣрвы В <sup>93</sup>Доб тому Я <sup>94</sup>Доб и В <sup>95</sup>удысе В <sup>96</sup>Доб и Я <sup>97</sup>дивися Я, дивяшесе К, удывисе В <sup>98—99</sup>Нет Я <sup>100</sup>смутисе В

<sup>XVIII 1</sup>пророческаго В <sup>2</sup>Тоть КВ <sup>3</sup>великъ В <sup>4</sup>достоить К <sup>5</sup>Нет КВ <sup>6</sup>Нет КВ <sup>7</sup>Нет КВ <sup>8</sup>страны ЯКВ <sup>9</sup>зѣмныя К, нет В <sup>10</sup>Нет В <sup>11</sup>Доб Богъ К <sup>12</sup>хотя и К, хотѣ В <sup>13</sup>Доб свою Я <sup>14</sup>Доб а В <sup>15</sup>Нет В <sup>16</sup>Нет Я <sup>17</sup>жидове КВ <sup>18</sup>Нет К <sup>19</sup>23Нет Я <sup>20</sup>хотѣ В <sup>21</sup>Доб не трпя В <sup>22</sup>вам В <sup>24</sup>отречи К <sup>25</sup>Нет Я, за К <sup>26</sup>Доб и ЯВ <sup>27</sup>предать Я, предани КВ <sup>28</sup>бысте КВ <sup>29</sup>Нет КВ <sup>30</sup>Пославъ В <sup>31—32</sup>нас В <sup>33</sup>Августа В <sup>34</sup>Помѣплия Я <sup>35</sup>36римскааго воеводу В <sup>36</sup>римского К, доб и Я <sup>37</sup>пополони К <sup>38</sup>39вашъ градъ Я <sup>40</sup>Нет Я церкви КВ <sup>41—43</sup>Нет В <sup>42</sup>пророкъ К <sup>44</sup>избься Я <sup>45</sup>46Данилово пророчество К Данилово слово и пророчество В <sup>47</sup>скончашася Я, скончашесе В <sup>48</sup>седмичь ЯКВ <sup>49</sup>Доб и ЯВ <sup>50</sup>вѣщаше Я <sup>51</sup>52по седы Я <sup>52</sup>Доб и К <sup>53</sup>Доб бысть Я <sup>54</sup>Нет Я, доб по КВ <sup>55</sup>двою К, доб лѣту В <sup>56</sup>еже Я <sup>57</sup>Нет ЯВ <sup>58</sup>святители В <sup>59</sup>Доб и КВ <sup>60</sup>Нет Я, еудъ В <sup>61</sup>стлѣ и Я <sup>62</sup>Нет ЯКВ <sup>63</sup>64и ереи ваши В <sup>65</sup>мазани КВ <sup>66</sup>Нет К <sup>67</sup>тратигъ Я, страти К <sup>68</sup>Доб и К <sup>69</sup>Аристула Я, Аристула В <sup>70</sup>Доб и К <sup>71</sup>Якова во Я, оковаше К, оковаше и В <sup>72</sup>послаше КВ <sup>73</sup>парфъ Я, епарха К, епарфа В <sup>74</sup>Нет КВ <sup>75</sup>Варзана Я, Варзафа В <sup>76</sup>Нет Я <sup>77</sup>римляны ЯК <sup>78</sup>79всуду Я <sup>79</sup>Нет В <sup>80</sup>своею Я <sup>80</sup>81по Божию попущению свою створише В <sup>82</sup>83вами владѣти К <sup>82</sup>84вами Августъ владати В <sup>84</sup>Аусту Я, Августу К <sup>85</sup>Доб же КВ <sup>86</sup>Доб асколонитину КВ <sup>87</sup>Аньтопатову и Я, Антипатрину В <sup>88</sup>Комиады Я Купреяды В

идумьянину<sup>89</sup> родомъ<sup>90</sup>, от Аравия<sup>91</sup> свободиму<sup>92</sup>. И<sup>93</sup> обрезався, нача владѣти вами. И<sup>94</sup> тѣ паки и<sup>95</sup> // <sup>96</sup>уби другого иерѣя<sup>97</sup> вашего, добраго Уркана, братъ<sup>98</sup> л 19  
Аристоуля<sup>99</sup>, и<sup>100</sup> на XIX<sup>1</sup> его мѣстѣ<sup>2</sup> постави иерѣиствовати<sup>3</sup> от всѣх<sup>4</sup> иноплеменника<sup>5</sup> же<sup>6</sup> Анинола<sup>7</sup> И тако погыбе ваше святительство, держаша<sup>x</sup><sup>8</sup> бо<sup>9</sup> въ<sup>10</sup> вас власти<sup>11</sup> архѣрѣи за 400<sup>12</sup> и за<sup>13</sup> 1430 и за<sup>15</sup> 416 лѣта, и ту<sup>17</sup> кончяшася<sup>18</sup> при Иродѣ<sup>19</sup>.

Видишь<sup>20</sup>, жидовине, Богъ позрѣ<sup>21</sup> за<sup>22</sup> неправду вашу и<sup>23</sup> отверже святительство ваше<sup>24</sup>, преже ти<sup>25</sup>, потомъ хоцеть<sup>26</sup> <sup>27</sup>кончяти вы<sup>28</sup> судомъ праведнымъ<sup>29</sup>. И<sup>30</sup> се вы<sup>31</sup> первое знамение вдасть<sup>32</sup>, иноплеменничю власть<sup>33</sup> оканного<sup>34</sup> Ирода<sup>34</sup>, тогда бо при немъ оскудѣша<sup>35</sup> и кончяшася<sup>36</sup> властели<sup>37</sup> Июдина колѣна<sup>38</sup> и Левгина И<sup>39</sup> ту преста власть ваша иудѣиска роду, зане оба иноплеменника владѣста, иерѣи и<sup>40</sup> царь. Но<sup>41</sup> <sup>42</sup>гдѣ и<sup>43</sup> того Уркана уби Ирод — и<sup>44</sup> ту<sup>45</sup> абие Христово <sup>46</sup>рожество приближися<sup>47</sup>, человекѡлюбець бо<sup>48</sup> Богъ, исполняя про//рочество патриарха Иакова<sup>49</sup>, родися<sup>50</sup> от Дѣвы Мариа въ 42-е<sup>ш.51</sup> лѣто<sup>52</sup> царства Августова<sup>53</sup>, Иродово<sup>ш</sup><sup>54</sup> въ 5530 и въ 356 лѣто. Тѣмъ паки не оскуди<sup>57</sup> колѣно Иудино по проречении<sup>58</sup> великого Иакова, иже прорече преже 2000<sup>59</sup> лѣт: «Не оскудѣть, — рече<sup>60</sup>, — властель<sup>61</sup> от Июды, ни святитель от плода<sup>62</sup> его» (Быт 49 10) л 19 об

Разумѣи, жидовине, събытие<sup>63</sup> проречению<sup>64</sup>. Царь и Святитель Христось<sup>65</sup> приде, правый Властель<sup>66</sup>, по Июде царь<sup>67</sup> и<sup>68</sup> по Левгии ерѣи<sup>69</sup>, смѣсили <sup>70</sup>бо ся<sup>71</sup> бѣста<sup>72</sup> тѣ<sup>73</sup> обѣ<sup>74</sup> племени, <sup>75</sup>иерѣиское и<sup>76</sup> царское<sup>77</sup> *Аще оскудѣ<sup>78</sup> I<sup>79</sup> власть царя вашего Июдина племени, но възиде на святители, и<sup>80</sup> тѣмъ паки<sup>81</sup> неоскудно бысть<sup>82</sup>*, бяху бо от Юды цареви<sup>82</sup>, а от Левгья иереи<sup>83</sup>. Смишишася<sup>84</sup> потому<sup>85</sup> Арон великийи архиереи<sup>85</sup>, братъ Моисиовъ, поа себѣ жену<sup>86</sup> Июдина племени Иелисавефъ<sup>87</sup> <sup>88</sup>и, дщерь Аминодавлю, егоже<sup>88</sup> в родо//словьи поминаеть, от него- л 20

\*Испр в ркп держашаго <sup>1</sup>Испр в ркп вдасть <sup>2</sup>Испр по Я, в КБ рода <sup>3</sup>В ркп е ошибочно помещено под титулом причем между ним и числом 42 читается союз и <sup>4</sup>Восстановлено по другим спискам в ркп пропуск <sup>5</sup>Испр, в ркп нарушен порядок слов но възиде на святители и тѣмъ паки иерѣиское и царское, аще оскудѣ I власть царя вашего Июдина племени неоскудно бысть <sup>6</sup>Испр по другим спискам в КБ по томъ <sup>7</sup>Испр в ркп Иелисафъ

<sup>89</sup>домѣяну Я <sup>90</sup>роду имь Я <sup>91</sup>Ария Я <sup>92</sup>сводиму Я <sup>93</sup>Нет Я, доб тѣи КВ <sup>94</sup>Нет Я <sup>95</sup>Нет ЯКВ <sup>96</sup> <sup>97</sup>другаго иерѣа уби К <sup>98</sup>брата ЯКВ <sup>99</sup>Аристоура В <sup>100</sup>Нет В XIX<sup>1</sup> <sup>2</sup>мѣсте его К <sup>2</sup>мѣсто В <sup>3</sup> <sup>4</sup>Нет Я <sup>4</sup>своих КВ <sup>5</sup>иноплеменникъ К <sup>6</sup>Доб от своихъ Я <sup>7</sup>Ананилона ЯВ, Аниниллона К <sup>8</sup>держше Я <sup>9</sup>же В <sup>10</sup>у КВ <sup>11</sup>волости КВ, доб и К <sup>12</sup>Доб лѣт Я <sup>13</sup>Нет В <sup>14</sup>1634 Я <sup>15</sup>Нет В <sup>17</sup>такое В <sup>18</sup>скончашася Я, скончашесе В <sup>19</sup>родѣ К <sup>20</sup>Видѣ В <sup>21</sup>прозрѣвъ К <sup>22</sup>на Я <sup>23</sup>Нет Я <sup>24</sup>аше Я <sup>25</sup>и В <sup>26</sup>Нет К <sup>27</sup>покончати К <sup>27</sup> <sup>28</sup>вы кончати В <sup>29</sup>Доб хоцеть К <sup>30</sup>Нет Я <sup>31</sup>вамъ КВ <sup>32</sup>вдалѣ КВ <sup>33</sup>от каанного К <sup>34</sup>рода К <sup>35</sup>оскудѣ ваша власть В <sup>36</sup>скончашася ЯВ <sup>37</sup>Доб ваши К, нет В <sup>38</sup>Нет Я <sup>39</sup>Нет Я <sup>40</sup>Нет Я <sup>41</sup>Нет КВ <sup>42—43</sup>и гдѣ Я <sup>43</sup>бо КВ <sup>44</sup>Нет ЯКВ <sup>45</sup>то Я <sup>46—47</sup>приблизися рожество К <sup>48</sup>Нет ЯВ <sup>49</sup>Доб яко К <sup>50</sup>родитися КВ, доб ему К <sup>51</sup>47-е К, 45 В <sup>52</sup>Доб въ К <sup>53</sup>Доб а К, доб и В <sup>54</sup>Иродова КВ <sup>55—56</sup>33-е ЯКВ <sup>57</sup>оскудѣ В <sup>58</sup>прорицании Я, прорицанию КВ <sup>59</sup>2 К <sup>60</sup>Нет Я <sup>61</sup>властитель Я <sup>62</sup>сѣмены В <sup>63</sup>избытью Я, не избытие ль К <sup>64</sup>прорицанию ЯКВ <sup>65—66</sup>правии прииде властель В <sup>66</sup>властитель К, доб и В <sup>67</sup>Доб бысть К <sup>68</sup>а ЯКВ <sup>69</sup>Доб бысть К, доб и В <sup>70—71</sup>ся бо К <sup>72</sup>бѣста КВ <sup>73</sup>та В <sup>74</sup>оба ЯВ <sup>75—77</sup>царское со святительским да КВ <sup>76</sup>Нет Я <sup>78</sup>оскудѣет В <sup>79</sup>первая ЯК, прѣваа В <sup>80</sup>Нет Я <sup>81</sup>Нет Я <sup>82</sup>цари В <sup>83</sup>еврееве Я, доб и В <sup>84</sup>Смѣшиша бо ся Я, смѣша бо ся К <sup>85</sup>Нет В <sup>86</sup>Доб и К <sup>87</sup>Елисаветъ В <sup>88</sup>и его В

же<sup>89</sup> <sup>90</sup>род свободится<sup>91</sup> Давыда царя, а <sup>92</sup>по томъ иерѣи Иодаи<sup>93</sup>, отець<sup>90</sup> Захариа<sup>94</sup> пророка<sup>95</sup>, поа жену<sup>96</sup> Июдина же<sup>97</sup> племени, сестру Охозьеву<sup>98</sup>, — потому смѣсися царское колѣно<sup>99</sup> съ<sup>100</sup> святительскимъ, и<sup>XX 1</sup> тѣмъ не оскудѣ власть их до Христова прихода<sup>2</sup>. А<sup>3</sup> Христово<sup>4</sup> рожество оскуди<sup>5</sup> иже<sup>6</sup> и Левгина<sup>7</sup> <sup>8</sup>племени власть<sup>9</sup>, оба бо ваша <sup>10</sup>иерѣа добраа<sup>11</sup> убита быста, Аристовуль<sup>12</sup> и Уркан, а възиде власть на<sup>13</sup> иноплеменники. И<sup>14</sup> прииде великий<sup>15</sup> Властьтель<sup>16</sup> Христос, и<sup>17</sup> тѣмъ<sup>18</sup> не оскудѣ, понеже изъ<sup>19</sup> обою племени<sup>20</sup> просиа<sup>21</sup>, ото Июдина<sup>22</sup> и Левгина<sup>23</sup>, якоже смѣсился бяхуть<sup>24</sup>. И тѣи бы<sup>25</sup> правыи Царь, и<sup>26</sup> Властель<sup>27</sup>, <sup>28</sup>и Ереи истинныи<sup>29</sup>. То<sup>30</sup> прозря, патриархъ<sup>31</sup> Духомъ прорече: «Не оскудѣть<sup>32</sup> властель<sup>33</sup> <sup>34</sup>от Июды<sup>35</sup>, ни святитель от плода его». (Быт 49 10) Извѣсто<sup>36</sup> бо прояви<sup>37</sup> Христось<sup>38</sup> изъ Мариа<sup>39</sup> Дѣвы<sup>40</sup> по<sup>41</sup> плоти родъсловомъ<sup>42</sup> сяко<sup>43</sup> царь, // зане от царьска рода, <sup>44</sup>а сяко<sup>45</sup> — иерѣиска рода, Царь вѣчень<sup>46</sup> и Ерѣи вѣчныи, якоже пишеть<sup>47</sup>: «Ты еси ерѣи в вѣкы по чину Мелхиседекову». (Пс 109 4)

Видишь<sup>48</sup>, жидовине, Христось пришелъ есть, Иерѣи вѣчныи и<sup>49</sup> Царь, якоже рече Лисаниемъ<sup>IV a 50</sup>, глаголя: «Сосъставлю<sup>51</sup> себѣ ерѣа вѣрна, иже вся въ сердци моемъ и<sup>52</sup> въ души моеи сотворить», <sup>53</sup>и созижу<sup>54</sup> ему<sup>55</sup> тѣло Христово<sup>56</sup> — домъ вѣренъ<sup>57</sup>» (1 Цар 2 35) до вѣка. Разумѣи, жидовине, яко<sup>58</sup> прииде Христос, вѣрныи Святитель, то<sup>59</sup> уже не надо бѣ<sup>60</sup> ерѣи<sup>61</sup>, царь, но то <sup>62</sup>правыи Царь царемъ<sup>63</sup>, Иерѣи иерѣемъ приде, поне<sup>64</sup> бо<sup>65</sup> приде къ намъ<sup>66</sup>, отголъ не бысть <sup>67</sup>инога царства<sup>68</sup>, и того Царство<sup>69</sup> донынѣ стоитъ въ<sup>70</sup> нас. Именемъ его нарекохомся христьянѣ, и<sup>71</sup> земля наша расилнѣ<sup>72</sup>, понюда<sup>73</sup> приде к намъ.

Послушаи, жидовине, <sup>74</sup>яко <sup>75</sup>пришелъ есть Христось<sup>76</sup> по Урканѣ<sup>77</sup> бо<sup>78</sup> нашем, егоже убии Иродъ, не бысть <sup>79</sup>у васъ отголъ праваго ерѣа<sup>80</sup>, но бяхуть<sup>81</sup> // незаконни и<sup>82</sup> нарочити<sup>83 84</sup> и нѣцѣ<sup>85</sup> иноплеменницѣ, иногда <sup>86</sup>инѣ, а нии<sup>87</sup> временни на лѣта, якоже и о<sup>88</sup> Каиафѣ рече: «И тѣ бѣ архиерѣи лѣту тому». (Ин 18 13)

<sup>3</sup>Испр., в ркп сводится <sup>90</sup>Испр по другим спискам, в КБ царь <sup>94</sup>Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск

<sup>IV a</sup>Испр по Я, в ркп Исаемъ <sup>6</sup>Испр., в ркп разрочити

<sup>89</sup>него К <sup>90</sup>роду К <sup>90-91</sup>родословитсе В <sup>91</sup>Доб до КВ <sup>92 93</sup>пом и рече отдаи Я <sup>94</sup>Захарынѣ Я, Захары В <sup>95</sup>пророкъ К, пророку В <sup>96</sup>Доб себѣ В <sup>97</sup>Нет Я <sup>98</sup>Охониеву КВ <sup>99</sup>племѣя Я <sup>100</sup>Нет Я

<sup>XX 1</sup>Нет Я <sup>2</sup>пришествиа К <sup>3</sup>Въ КВ <sup>4</sup>Доб же В <sup>5</sup>оскудѣ В <sup>6</sup>уже К, же В <sup>7</sup>Левгина Я <sup>8</sup>колена В <sup>9</sup>власть племени Я <sup>10 11</sup>добраа иереа КВ <sup>12</sup>Аристуль В <sup>13</sup>Нет В <sup>14</sup>Нет Я <sup>15</sup>Нет В <sup>16</sup>Доб и В <sup>17</sup>Нет Я <sup>18</sup>Доб же Я <sup>19</sup>зо Я <sup>20</sup>колѣну КВ <sup>21</sup>провосия Я <sup>22</sup>Доб колена К <sup>23</sup>Левгина В <sup>24</sup>бяху К, бѣху В <sup>25</sup>бысть Я, нет КВ <sup>26</sup>Нет Я <sup>27</sup>властелинѣ В <sup>28 29</sup>ерѣисти иныи Я <sup>30</sup>Тъ В <sup>31</sup>на патриархы В <sup>32</sup>оскудѣ В <sup>33</sup>властитель Я <sup>34 35</sup>Нет В <sup>36</sup>Извѣстно К <sup>37</sup>просиа КВ <sup>38</sup>Христа Я <sup>39</sup>Марьи К <sup>40</sup>Дѣвици К, доб и В <sup>41</sup>пот К <sup>42</sup>род тѣи словеть Я, род славим К, родословимъ В <sup>43</sup>а секъ В <sup>44 45</sup>се яко Я <sup>45</sup>секъ В, доб иерѣи КВ <sup>46</sup>вѣчныи К <sup>47</sup>пишеть Я <sup>48</sup>Виждь В <sup>49</sup>Нет ЯК <sup>50</sup>Исаемъ пророкомъ КВ <sup>51</sup>Воставлю Я, Уставаю К, Уставлю В <sup>52</sup>Нет Я <sup>53 54</sup>Нет Я <sup>55</sup>сеуму Я <sup>56</sup>Христось В <sup>57</sup>Нет К <sup>58</sup>якоже К <sup>59</sup>Доб и В <sup>60</sup>Доб ни Я <sup>61</sup>Доб и ЯВ <sup>62-63</sup>Царь царемъ правы В <sup>64</sup>иже Я, отнедеже К, понеже В <sup>65</sup>Нет В <sup>66</sup>Доб и В <sup>67-68</sup>царства инога КВ <sup>69</sup>Доб и К <sup>70</sup>у В <sup>71</sup>Нет Я <sup>72</sup>сила К, силнаа В <sup>73</sup>како Я, по Июде К, понеже и В <sup>74-76</sup>Нет Я <sup>75-76</sup>Христос пришелъ есть К <sup>77</sup>Урканѣсть Я <sup>78</sup>Нет В <sup>79-80</sup>отголе праваго иерея у вас К, отголе у вас иереа праваго В <sup>81</sup>бѣше В <sup>82</sup>Нет В <sup>83</sup>нарочитыи В <sup>84-85</sup>Нет В <sup>86 88</sup>Нет Я <sup>87</sup>инаи К, инныи В

Инии<sup>89</sup> же<sup>90</sup> от римлянъ мздами святителство<sup>91</sup> купяхуть, и<sup>92</sup> тако доидосте<sup>93</sup> конечного<sup>94</sup> своего погыбенья.

Послушай, жидовине, аже<sup>95</sup> Христось пришелъ<sup>96</sup>, и<sup>97</sup> како<sup>98</sup> ти<sup>99</sup> по томъ рече патриархъ<sup>100</sup>: «Дондеже приидеть емуже щадится». (Быт 49 10) Кому ущадится<sup>XXI</sup> 1 власть и царство, развѣ Христа единого? То<sup>2</sup> бо<sup>3</sup> пришедъ не Давыдъ<sup>4</sup>, престоль възлюбий тлѣнныи, но царствова<sup>5</sup> надъ грѣхом, погубляя неправды яко Царь вѣрныи<sup>6</sup>, очища<sup>7</sup> грѣхы яко Святитель вѣрныи и истинныи. Аще ли, жидовине, не вѣруеши Христову<sup>8</sup> приходу, <sup>9</sup>то кѣто<sup>10</sup> в та лѣта приде<sup>11</sup> 12 тако, при Августѣ и<sup>13</sup> при Иродѣ<sup>14</sup>, аще не Христось? То ть<sup>15</sup> уже ложь будетъ патриархъ Иаков и<sup>16</sup> Даниль пророкъ и Гаврил Архангель, // глаголевыи<sup>17</sup> лѣта л 21 об прихода его, рече бо: «По 69<sup>18</sup> седмиць приде<sup>19</sup> Месиа» — Христось. Да та лѣта седмичнаа кончашася при Августѣ<sup>20</sup>, престаша ту<sup>21</sup> гласи пророчь<sup>22</sup>. По том<sup>23</sup> болѣ кое бысть<sup>24</sup> пророкъ<sup>25</sup>? Уже бо<sup>26</sup> не надо бѣ суть<sup>27</sup> пророцѣ, пришедши Правдѣ вѣчнии, Христу. «Ту<sup>28</sup> ся кончаша<sup>29</sup> грѣси» (Дан 9 24) идолослужения<sup>30</sup> и Новыи Законъ просия<sup>31</sup>, а вашъ оттолѣ погыбе, и<sup>32</sup> сами<sup>33</sup> бысте оттолѣ расчочени<sup>34</sup>, а<sup>35</sup> мы и<sup>36</sup> 37 помиловании оттолѣ<sup>38</sup> же<sup>39</sup> быхом<sup>40</sup>. Аще<sup>41</sup> 42 бы ть не<sup>43</sup> Христос, то оттолѣ бысте росилнилѣ<sup>44</sup>, а не погыбли, понеже акы<sup>45</sup> злодѣя ркуще<sup>46</sup>, убисте<sup>47</sup> и<sup>48</sup>.

Разумѣи<sup>49</sup>, жидовине, аще бы то<sup>50</sup> злодѣи былъ, то доброе бысте<sup>51</sup> приалѣ<sup>52</sup> от Бога, а<sup>53</sup> не<sup>54</sup> злое, никто<sup>55</sup> бо про злодѣя погыбаеть, а пророци и<sup>56</sup> еще быша<sup>57</sup> прорицали прити Христу, но<sup>58</sup>, уже пришедши<sup>59</sup> ему<sup>60</sup>, чему пророци<sup>61</sup> суть<sup>62</sup>? Нась же пакы<sup>63</sup> како быг<sup>64</sup> моглѣ<sup>65</sup> помиловати, аще бы злодѣи // былъ? л 22 Но нашъ нелестныи<sup>66</sup> Христось приде — «не<sup>67</sup> посоль<sup>68</sup>, ни ходатаи, но<sup>69</sup> сам Господинъ<sup>70</sup> пришед<sup>71</sup>, спасе ны<sup>72</sup>» (Ис 63 9), и<sup>73</sup> умножихомся о имени<sup>74</sup> его. А вамъ свое дѣло<sup>75</sup> невѣрство есть<sup>76</sup>, о васъ бо<sup>77</sup> рече Исаиа пророкъ<sup>78</sup>: «Прогнѣваша<sup>79</sup> Духъ Святыи и<sup>80</sup> обратися имъ въ<sup>81</sup> вражду<sup>82</sup>». (Ис 63 10) Въправду отвратися от васъ<sup>83</sup>, оттолѣ бо и доселе<sup>84</sup> раби есте всѣмъ языкомъ. А мы в него<sup>85</sup> вѣруемъ, наше<sup>86</sup> бо<sup>87</sup> чаяние и спасение<sup>88</sup> то<sup>89</sup> приде, якоже кончая<sup>90</sup>, тотъ ж же

<sup>a</sup>Испр., в ркп токѣмо <sup>г</sup>Испр., в ркп по <sup>д</sup>Испр., в ркп нелестных <sup>е</sup>Испр., в ркп ваше <sup>ж</sup>Испр., в ркп конца отъять

<sup>89</sup>А ины В <sup>90</sup>Нет В <sup>91</sup>купующе В <sup>91-93</sup>Нет К <sup>92</sup>Нет Я <sup>94</sup>кончанаго В <sup>95</sup>оже Я, уже К, еже В <sup>96</sup>Доб есть К <sup>97</sup>Нет Я <sup>98</sup>скажу В <sup>99-100</sup>Нет В

<sup>XXI</sup>1 ущадится Я, щадится К, щедитсе В <sup>2</sup>Тоть КВ <sup>3</sup>Нет В <sup>4</sup>Давыдовъ КВ <sup>5</sup>царство КВ <sup>6</sup>вечныи КВ, доб и К <sup>7</sup>очищаа К <sup>8</sup>Христово К <sup>9</sup>но Я <sup>9-10</sup>тъкмо ины В <sup>10</sup>Доб инъ ЯК <sup>11</sup>приидеть Я <sup>12</sup>Нет Я, такъ К <sup>12-14</sup>Нет В <sup>13</sup>Нет Я <sup>15</sup>Нет В <sup>16</sup>Нет Я <sup>17</sup>Господи главы Я, главы и К <sup>18</sup>60 и 9 КВ <sup>19</sup>придет К, приидеть В <sup>20</sup>Доб и КВ <sup>21</sup>Нет В <sup>22</sup>пророчстии ЯК, пророчщии В <sup>23-24</sup>елико есть В <sup>23-25</sup>виши пророкъ кое бысть Я <sup>26</sup>Нет В <sup>27</sup>Нет КВ <sup>28</sup>29 скончашесе В <sup>30</sup>и идолослужение В <sup>31</sup>Месиа Я <sup>32</sup>а Я <sup>33</sup>34 оттолѣ рсточени бысте К <sup>34</sup>Доб бысте Я <sup>35</sup>и К <sup>36</sup>Нет ЯКВ <sup>37</sup>38 оттолѣ помиловани КВ <sup>38</sup>40 Нет Я <sup>39</sup>Нет КВ <sup>41</sup>А не К, То аще В <sup>42</sup>43 не бы то Я <sup>44</sup>расилнѣ Я, росилиели К, роисыльнѣли В <sup>45</sup>яко ЯВ <sup>46</sup>Доб и Я <sup>47</sup>убыли В <sup>48</sup>Нет В <sup>49</sup>Рамѣи В <sup>50</sup>тои В <sup>51</sup>есте Я, нет В <sup>52</sup>прие В <sup>53</sup>и В <sup>54</sup>Нет В <sup>55</sup>никтоже К <sup>56</sup>бы Я, нет В <sup>57</sup>Нет Я <sup>58</sup>то КВ <sup>59</sup>пришедшо КВ <sup>60</sup>чему К, Христу В <sup>61</sup>пророкъ К, пророкы В <sup>62</sup>естъ К, избыли есте В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>Нет В <sup>65</sup>могли бысте В <sup>66</sup>нелѣжныи В <sup>67</sup>но Я <sup>68</sup>аггель В <sup>69</sup>Доб ты В <sup>70</sup>Господь ЯКВ, доб нашъ Я <sup>71</sup>приде Я <sup>72</sup>нас КВ <sup>73</sup>Нет Я <sup>74</sup>мени К <sup>75</sup>76 есть невѣрство В <sup>77</sup>78 пророкъ Исаиа рече КВ <sup>79</sup>Прогнѣше В <sup>80</sup>Нет Я <sup>81</sup>Нет Я <sup>82</sup>Доб и В <sup>83</sup>Доб и В <sup>84</sup>доныня В <sup>85</sup>нѣ ЯВ, онъ К <sup>86</sup>Нет Я <sup>87</sup>88 спасенье и чаянье Я <sup>89</sup>тоть К <sup>90</sup>скончая Я, кончае В

патриархъ рече: «И то<sup>91</sup> чаание языкомъ». (Быт 49 10) Кому рече<sup>92</sup> развѣ<sup>93</sup> нас<sup>94?</sup> Того есмь<sup>95</sup> чяали<sup>96</sup>, то<sup>97</sup> Богъ нашъ, и мы есмь<sup>98</sup> люди его, якоже Исаиа вѣщае<sup>99</sup>: «Въстанеть, — рече<sup>100</sup>, — во дни оныи корень Иосѣвъ<sup>XXII 1</sup>, властелинъ языкомъ<sup>2</sup>, на того языцѣ уповають». (Ис 11 10)

Видиши<sup>3</sup> ли, жидовине<sup>5</sup>, нашъ<sup>6</sup> Властель<sup>7</sup> Христось приде<sup>8</sup> от Иосѣа по<sup>9</sup> плоти, того бо сождахомъ<sup>3,10</sup> и на нь уповаемъ<sup>11</sup>. И<sup>12</sup> якоже от Давыда по плоти произыде<sup>13</sup> Христось<sup>14</sup>, // и<sup>15</sup> Царь бысть<sup>16</sup> нам, а<sup>17</sup> о том рече Еремѣа<sup>18</sup> пророкъ: «Се дние<sup>19</sup> приидуть, — рече<sup>20</sup>, — глаголетъ Господь: Въздвигну храмъ<sup>21</sup> Давыдовъ падшии<sup>22 23</sup> и въставлю Давыду востокъ<sup>24</sup> праведень, и<sup>25</sup> царствуетъ Царь вѣченъ». (Ср Иер 23 5, Амос 9 11, Деян 15 16) Христось, сынъ Давыдовъ<sup>26</sup>, Богъ над азыкы. «И створи судъ и<sup>27</sup> правду посреди земля». (Ср Пс 118 121, 73 12) Разумѣи, жидовине: Давыдово царство скончало<sup>28</sup> ся бѣ, но Христовымъ пришествиемъ въздвижеса. Христось, «иже<sup>29 30</sup> имя Вѣстокъ<sup>31</sup>» (Ср Зах 6 12), сотворить<sup>32</sup> суд и<sup>33</sup> правду<sup>34</sup>, и<sup>35</sup> того Царство ста<sup>36</sup> до вѣка.

Послушай, жидовине, яко пришелъ естъ Христось, како<sup>37</sup> ти Даниль пророкъ о приходѣ его чисто<sup>38</sup> изьявѣ<sup>39</sup>, повѣде<sup>40 41</sup> бо ему<sup>42</sup> ангель въ Вавилонѣ, <sup>43</sup>коли бясте въ плѣни<sup>44 45</sup> въ 20<sup>46</sup> лѣто<sup>47</sup> работы вашей, яви ему Богъ, яко по 48<sup>60</sup> и 9<sup>49</sup> седмиць Христось приде<sup>50</sup>, Месия. Тако бо рече Даниль во десять<sup>51</sup> видѣнии (Дан 9). «Во<sup>к</sup> 152 лѣто царства<sup>53</sup> Дарья<sup>54</sup> Мидянина<sup>55</sup>, сына Асорова<sup>56</sup>, азъ, Даниль, смотрихъ<sup>57</sup> въ книгахъ число<sup>58</sup> лѣт, речено<sup>59</sup> Господомъ<sup>60</sup> къ<sup>61</sup> пророку Иеремии, яко по 70 лѣтъ<sup>62</sup> булдетъ пущение вамъ из Вавилона<sup>63</sup>. (Ср Дан 9 1—2, Иер 25 12, 29 10) Постихся<sup>64</sup> людии дѣля<sup>65</sup> согрѣшшимъ<sup>66</sup> и<sup>67</sup> положихъ<sup>68 69</sup> къ Богу лице свое<sup>70</sup> на молитву<sup>71</sup>. Молящу же<sup>72 73</sup> ми ся<sup>74</sup>, и<sup>75</sup> се мужъ Гавриль<sup>76</sup>, и<sup>77</sup> егоже вѣдихъ<sup>78</sup> въ 179 видѣнии летяща, и<sup>80</sup> ят<sup>л</sup> 81<sup>81</sup> мя въ часъ молитвы вечерняя, и рече ми: „Даниле, мужу<sup>82</sup> похотѣнья<sup>83</sup>. (Дан 9 21 23) Услыши<sup>84</sup> Богъ 85 молитву твою<sup>86</sup>, и<sup>87</sup> посланъ есмь разумна тя сотворити и<sup>88</sup> повѣдати<sup>89</sup> отпушение ваше<sup>90</sup> и<sup>91</sup> приходе<sup>92</sup> Христовъ<sup>93</sup>, да не ищещи<sup>94</sup> лѣтъ преже

<sup>3</sup>Испр по другимъ спискам, в КБ съождаху <sup>4</sup>Испр, в ркп повели <sup>5</sup>Восстановлено по Я и К, в КБ пропуск <sup>11</sup>Испр по другимъ спискам, в КБ порча текста видѣны аетяща и я <sup>12</sup>Испр по другимъ спискам, в КБ мою

<sup>91</sup>тъи К <sup>92</sup>Доб то КВ <sup>93</sup>Доб грѣха и Я <sup>94</sup>нам В <sup>95</sup>есмо Я, есми К <sup>96</sup>Доб и ЯВ <sup>97</sup>тъи В, доб бо К <sup>98</sup>есмо Я, есмы К <sup>99</sup>възвещаетъ КВ <sup>100</sup>Нет В

<sup>XXII 1</sup>Доб и В <sup>2</sup>Доб и ЯК <sup>3</sup>Виждь В <sup>4</sup>Нет В <sup>4—5</sup>Нет Я <sup>6—XXIII 18</sup>Вследствие перебивки текста в Я этот фрагмент читается ранее (см XIII, 1) <sup>7</sup>властитель Я, власть К <sup>8</sup>приишдъ В <sup>9</sup>Нет В <sup>10</sup>дождахомъ В <sup>11</sup>уповахомъ В <sup>12</sup>Нет ЯВ, А К <sup>13</sup>изыиде Я, нетъ КВ <sup>14</sup>Нет В <sup>15</sup>Нет ЯК <sup>16</sup>бы К <sup>17</sup>и В <sup>18</sup>Еремѣи Я <sup>19</sup>денье Я <sup>20</sup>Нет В <sup>21 22</sup>падшии Давыдовъ В <sup>23 26</sup>Нет В <sup>24</sup>устокъ Я <sup>25</sup>Нет Я <sup>27</sup>во Я <sup>28</sup>искончало К <sup>29</sup>же Я, нетъ КВ <sup>30 31</sup>Востокъ имя ему ЯК, Вѣстокъ име В <sup>32</sup>створи ЯКВ <sup>33</sup>Нет К <sup>34</sup>правды К <sup>35</sup>Нет КВ <sup>36</sup>свято В <sup>37</sup>такъ В <sup>38</sup>честно К <sup>39</sup>изьявыи В <sup>40</sup>повѣда К <sup>41 42</sup>ему бо К <sup>43 44</sup>Нет Я <sup>45—46</sup>Исуса В <sup>46 21</sup>К <sup>47</sup>Нет В <sup>48—49 60 500</sup>Я <sup>50</sup>приидетъ КВ <sup>51</sup>десятемъ К, 10 В <sup>52</sup>пръвое В <sup>53</sup>Нет В <sup>54</sup>Доб царя КВ <sup>55</sup>Мидания Я <sup>56</sup>Асарова Я, Асырова В <sup>57</sup>смотряхъ К <sup>58</sup>числа К <sup>59</sup>речено есмь Я <sup>60</sup>Нет Я <sup>61</sup>по В <sup>62</sup>лѣтѣхъ К <sup>63</sup>Доб и ЯКВ <sup>64</sup>Пасохся Я <sup>65</sup>дѣло В <sup>66</sup>согрѣшшихъ ЯВ, согрѣшивши К <sup>67</sup>Нет Я <sup>68</sup>положышихъ В <sup>69 70</sup>лице свое къ Богу К <sup>69 71</sup>лице свое на землю къ Богу на молитву В <sup>70</sup>Доб ко Богу Я <sup>72</sup>Нет В <sup>73—74</sup>ся ими К <sup>75</sup>Нет Я <sup>76</sup>страшень Я <sup>77</sup>Нет ЯКВ <sup>78</sup>видѣхъ К <sup>79</sup>первомъ ЯВ, 1-омъ К <sup>80</sup>Нет Я <sup>81</sup>я К <sup>82</sup>можю Я, муже К <sup>83</sup>желанию Я, желаниа и В <sup>84</sup>Услыша ЯК <sup>85 86</sup>молитвы твоя К <sup>86</sup>мою Я <sup>87</sup>Нет Я <sup>88</sup>Нет Я <sup>89</sup>повѣхъ ти то бо Я <sup>90</sup>ваша К <sup>91</sup>Нет Я <sup>92</sup>придохъ Я <sup>93</sup>Христовымъ Я <sup>94</sup>ищещи Я

времени<sup>64</sup>. И<sup>95</sup> нача глаголати ангель: „Седмьдесят<sup>96</sup> седмиць минувшийи на люди сиа и<sup>97</sup> на град святыи, и<sup>98</sup> съкончяются, — <sup>99</sup>рече, — грѣси, и<sup>100</sup> запечатлѣются<sup>XXIII,1</sup> безаконья<sup>2</sup>, поглядятя неправды, и притии Правдѣи<sup>3</sup> вѣчнии, и<sup>4</sup> запечатлѣти видѣниа<sup>н</sup> пророкъ, и<sup>5</sup> помазать Святаго святымъ<sup>64</sup>». (Дан 9 24)

<sup>7</sup>Видиши, жидовине<sup>8</sup>: разумѣи Даниле здание<sup>9</sup> Иерусалимово до Христа старѣишины<sup>10</sup> по <sup>711</sup> седмиць, а по 62-ю<sup>12</sup> Месиа // приидеть<sup>13</sup>, Святитель <sup>14</sup>святителем, нарцѣ святого<sup>15</sup> святымъ. Видишь, жидовине, како ти<sup>16</sup> честно<sup>17</sup> повѣдаетъ Христовъ приходъ преже<sup>18</sup> ту<sup>19</sup> <sup>7020</sup> седмиць вѣкупъ намѣнивъ<sup>21</sup>, та<sup>22</sup> паки раздѣли<sup>23</sup> надъвое; въ одной<sup>24</sup> части<sup>25</sup> положи 7, а в другой<sup>26</sup> <sup>6227</sup>, да разумно будеть, по колѣцѣхъ лѣтехъ отдание вамъ<sup>28</sup>, по колѣци<sup>29</sup> лѣт<sup>30</sup> Христовъ приходъ, того дѣля раздѣли. Сочти<sup>31</sup> седмиць<sup>32</sup>: въ<sup>33</sup> <sup>734</sup> седмиць <sup>3550</sup> лѣтъ безъ<sup>36</sup> лѣта, а въ <sup>2137</sup> лѣто откровено бысть Данилу се<sup>38</sup> видѣние въ Вавилонѣ въ плѣнъ<sup>39</sup> сущимъ<sup>40</sup>, да сложше<sup>41</sup> та<sup>42</sup> обое, <sup>7043</sup> лѣтъ полна<sup>44</sup> работы вашае. То<sup>45</sup> ци не<sup>0</sup> тако свершися? По <sup>70</sup> лѣтехъ пущени бысте изъ Вавилона и<sup>46</sup> создасте Иерусалимъ до Христа старейшины<sup>н</sup> Христа же<sup>47</sup> старейшину мѣнить<sup>48</sup> Исуса<sup>49</sup> иерѣя<sup>50</sup>, сына Седекова<sup>51</sup>, вси бо ерѣи и<sup>52</sup> Христоси<sup>53</sup> нарѣцахутся<sup>54</sup>, зане мазани<sup>55</sup> бяху<sup>56</sup> маслом // святымъ, якоже и<sup>57</sup> преже Моисиемъ узакони<sup>58</sup> Богъ, <sup>л 24</sup> то<sup>59</sup> бо первое<sup>60</sup> помаза брата<sup>р</sup> Арона. А еже<sup>61</sup> <sup>62</sup>по <sup>6360</sup> и <sup>264</sup> <sup>65</sup>седмиць Месиа приидеть, по 62 седмицу<sup>66</sup> лѣт 400 и<sup>67</sup> <sup>6830</sup> и<sup>69</sup> 4 лѣта, от вашего бо<sup>70</sup> вѣхода<sup>с</sup> <sup>71</sup> въ Иерусалимъ толико<sup>72</sup> лѣт изыде<sup>73</sup>, Христоръ родися.

Разумѣи<sup>74</sup>, жидовине, аже<sup>75</sup> Христоръ уже<sup>76</sup> пришелъ естъ<sup>77</sup> по <sup>6978</sup> седмиць, отнелѣже Данилу <sup>79</sup>изъявѣ ангель<sup>80</sup>. <sup>81</sup>Да аще вѣруеши, жидовине, Данилу<sup>82</sup>, вѣруи <sup>83</sup>пришествию Христову<sup>84</sup>. Аще<sup>85</sup> бы не пришелъ Христоръ, проповѣдавыи<sup>86</sup> Закономъ и<sup>87</sup> пророкы, тѣ прославилъ бы ся<sup>88</sup> языкъ вашъ и вы и<sup>89</sup> възнеслися<sup>90</sup> бысте, и пророчествовали есте<sup>91</sup>, яко благопротивника<sup>92</sup> и лестыца<sup>93</sup> пропенше<sup>94</sup>. Но колѣ<sup>95</sup> пропясте<sup>96</sup> <sup>97</sup>Христа, в<sup>98</sup> пагубѣ<sup>99</sup> и в бещестыи<sup>100</sup> бысте<sup>XXIV,1</sup>

<sup>1</sup>Испр, в ркп видѣа <sup>2</sup>В ркп не написано над строкой <sup>3</sup>Испр, в ркп старейшинъ <sup>4</sup>Испр по другим спискам, в КБ брать <sup>5</sup>Испр во В, в КБ лѣта

<sup>95</sup>Нет Я <sup>96</sup>Седемьдесятъ Я, 70 К <sup>97</sup>Нет Я <sup>98</sup>Нет Я <sup>99</sup> XXIII <sup>1</sup>Нет В <sup>100</sup>Нет Я  
XXIII <sup>2</sup>Доб и КВ <sup>3</sup>правде ЯК <sup>4</sup>Нет Я <sup>5</sup>Нет Я <sup>6</sup>святыхъ В <sup>7</sup> <sup>8</sup>Нет ЯКВ <sup>9</sup>создание КВ  
<sup>10</sup>страшныи Я <sup>11</sup>седми КВ <sup>12</sup>60 и двою К, 60 и по двою В <sup>13</sup>Доб Христос В <sup>14</sup>святымъ Я, доб  
и того Я, доб и того нарци К <sup>14</sup> <sup>15</sup>Нет В <sup>16</sup>Нет В <sup>17</sup>чисто ЯВ <sup>18</sup>Окончание фрагмента в Я,  
перемещенного вследствие перебивки текста в другое место (см XXII,6) <sup>19</sup>Доб 9 В <sup>20</sup>седмьде-  
сетъ В <sup>21</sup>намены В <sup>22</sup>то К <sup>23</sup>раздѣливъ Я <sup>24</sup>единои К, дно В <sup>25</sup>Нет Я, чаши В <sup>26</sup>друзѣи В  
<sup>27</sup>60 и 2 В <sup>28</sup>Доб и К <sup>29</sup>колѣцехъ Я <sup>30</sup>Нет Я, ли К <sup>31</sup>Сочьсти К <sup>32</sup>Доб 7 К <sup>33</sup>Нет В <sup>34</sup>7-ми  
К, семь В <sup>35</sup> <sup>36</sup>Нет В <sup>37</sup>20 Я 21-е В <sup>38</sup>сие В <sup>39</sup>полонѣ В <sup>40</sup>будишиимъ В <sup>41</sup>служаше К  
<sup>42</sup>тое ЯВ <sup>43</sup>10 В <sup>44</sup>Нет В <sup>45</sup>Но В <sup>46</sup>Нет Я <sup>47</sup>Нет ЯВ <sup>48</sup>имѣти Я <sup>49</sup>Исус В <sup>50</sup>Нет Я  
<sup>51</sup>Ледекова иерѣя Я <sup>52</sup>Нет ЯКВ <sup>53</sup>Христовъ К, Христос В <sup>54</sup>нарицахусе В <sup>55</sup>помазани Я  
<sup>56</sup>Нет Я <sup>57</sup>Нет ЯВ <sup>58</sup>взакони К, умазаны В <sup>59</sup>тоѣ КВ <sup>60</sup>Нет Я, преже В <sup>61</sup>же Я  
<sup>62</sup>—77 Нет К <sup>63</sup>—64 62 Я <sup>64</sup>2-ю В <sup>65</sup>Доб лѣт Я <sup>65</sup> <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>Нет Я <sup>68</sup>—69 Нет В <sup>69</sup>Нет Я  
<sup>70</sup>Нет В <sup>71</sup>лѣта Я <sup>72</sup>Доб лѣко Я <sup>73</sup>Доб и В <sup>74</sup>Да разумѣи В <sup>75</sup>уже Я <sup>76</sup>Нет Я <sup>77</sup>Оконча-  
ние лакуны в К <sup>78</sup>60 и 9 КВ <sup>79</sup> <sup>80</sup>аггелъ изъяви К <sup>81</sup>—82 Нет КВ <sup>83</sup> <sup>84</sup>Христову пришествию Я  
<sup>85</sup>Доб ли ЯК <sup>86</sup>проповѣдая ны Я, проповѣданныи К, проповѣда ны В <sup>87</sup>Нет Я <sup>88</sup>Нет Я  
<sup>89</sup>Нет ЯВ <sup>90</sup>възвеселися К <sup>91</sup>Нет ЯКВ, доб и еще вы же Христа К, доб и еще В <sup>92</sup>бгопро-  
тивника ЯКВ <sup>93</sup>Доб нарѣкоша и К <sup>94</sup>пропястѣ и К <sup>95</sup>Доб и К <sup>96</sup>распясте К <sup>97</sup>его В, доб  
сами Я <sup>97</sup> XXIV <sup>1</sup>Нет К <sup>98</sup> XXIV <sup>1</sup>Нет В <sup>99</sup> <sup>100</sup>Нет Я

и<sup>2</sup> болми<sup>3</sup> египетское работѣ<sup>4</sup>. Разгнѣваша<sup>5</sup> на вы<sup>7</sup> и<sup>8</sup> Богъ<sup>9</sup> и вавилоньскаго плѣна<sup>10</sup> тогда бо отда<sup>11</sup> вы<sup>12</sup>, а нынѣ<sup>13</sup> весь<sup>14</sup> Законъ вашъ изверже. <sup>15</sup>Ваши бо // л 24 об отци<sup>16</sup> соблазнишася<sup>17</sup>, погубивше<sup>18</sup> умъ свои злонравиемъ и<sup>19</sup> забывша числа<sup>20</sup> лѣтъ седьмичныхъ, убиша Сына Божия и<sup>21</sup> дошедше<sup>22</sup> зла, и васъ научиша безаконьствовати<sup>23</sup> неправдѣ<sup>24</sup>. Прозря бо ангель наше вѣрование, а ваше невѣрование<sup>25</sup>, цѣ<sup>26</sup> не повѣда Данилу<sup>27</sup> обоего<sup>28</sup>, яко <sup>29</sup>вѣровати намъ<sup>30</sup> во нь<sup>31</sup>, а вамъ не вѣровати Христу: «Скончуются<sup>32</sup> грѣси и<sup>33</sup> запечатлѣются неправды»<sup>34</sup> (Ср Дан 9 24) Тутъ<sup>34</sup> наши грѣси скончуются<sup>35</sup>, понеже вѣровахомъ ему, а ваши<sup>36</sup> неправды запечатлѣшася, хранимы до дне суднаго, зане не вѣровасте в онь. В день же судный открыются<sup>37</sup> — и<sup>38</sup> тогда предани будете<sup>39</sup> муцѣ вѣчни, якоже Захарья <sup>40</sup>пророкъ рече<sup>41</sup>: «Взрять на нь, егоже прободоша, и възплачуются»<sup>42</sup> (Зах 12 10), но плачь уже<sup>42</sup> вашъ<sup>43</sup> ничтоже<sup>44</sup> <sup>45</sup>тогда поможеть<sup>46</sup>. А вѣровавшихъ<sup>47</sup> въ Христа — тѣмъ<sup>48</sup> грѣси погла//дятся и неправды, пришед бо<sup>49</sup> Христосъ, <sup>50</sup>поглади грѣхы наша<sup>51</sup>, рекше, очисти<sup>52</sup>. Еже рече<sup>53</sup> Данилу ангель «запечатлѣти вѣдние пророка», рекше, пророческимъ гласомъ престати<sup>54</sup> уже, Христовымъ пришествиемъ<sup>55</sup> свершиша бо ся прорицания ихъ, рекше<sup>56</sup>, сбывшася<sup>57</sup>; вси бо пророцѣ<sup>58</sup>, видѣнни<sup>59</sup> их до Христа быша и ту сташа, конецъ бо Закону и пророкомъ <sup>60</sup>исполни дание<sup>61</sup> самъ Христосъ, приде бо кончавшимся лѣтомъ Даниловыхъ<sup>62</sup> седмицъ<sup>63</sup>, наречеса<sup>64</sup> Святыи<sup>65</sup> Святымъ<sup>66</sup>, Христосъ<sup>67</sup> Сынъ Божии. *Христосъ* же толкуется<sup>68</sup> помазаныи<sup>69</sup>: помазанъ<sup>70</sup> Отцемъ и<sup>71</sup> пущень в<sup>72</sup> миръ, якоже Давыдъ рече: «Сего ради помаза тя, Боже, Богъ мой<sup>73</sup> масломъ радости»<sup>74</sup> (Пс 44 8), рекше, <sup>74</sup>Духа Святаго<sup>75</sup> дѣствомъ. Якоже Исаиемъ пророкомъ<sup>76</sup> рече: «<sup>77</sup>Духъ Господень на мнѣ, сего<sup>78</sup> ради помаза мя<sup>x</sup>, благовистити<sup>79</sup> нищимъ посла мя и цѣлители<sup>80</sup> скрушенныя сердца<sup>81</sup>, проповѣдати пленникомъ отпущение<sup>82</sup>, слѣпымъ прозрѣние». (Ис 61 1) Нищии бо бяхомъ<sup>84</sup> мы и скрушеннии, // и<sup>83</sup> пленении от врага, <sup>84</sup>и слѣпыи невѣрованиемъ<sup>85</sup>, но прозрѣхом Христовымъ пришествиемъ, якоже Исаиемъ<sup>86</sup> рече<sup>87</sup>, приидя<sup>88</sup> к намъ: «Сущии<sup>89</sup> въ узахъ, изыидете, и<sup>90</sup> въ тмѣ — просвѣтятся<sup>91</sup>». (Ис 49 9)

<sup>1</sup>Испр, в ркп Тотъ <sup>9</sup>Восстановлено, в ркп слово Христосъ представлено лишь начальной буквой Х, без ера и титла <sup>ф</sup>В ркп слово толкуется обозначено буквой т в круге <sup>х</sup>Испр по К, в КБ тя <sup>и</sup>Испр, в ркп нищимъ боляхомъ

xxiv <sup>2</sup>Нет Я <sup>3</sup>болше Я, болшии В <sup>4</sup>работы ЯКВ <sup>5</sup>Разгнѣвася Я, Разгнѣвасе В <sup>6-7</sup>нас В <sup>7</sup>васъ Я <sup>8</sup>Нет ЯКВ <sup>9</sup>Доб по В <sup>9-12</sup>Нет Я <sup>10</sup>пленения В <sup>11</sup>отдаль В <sup>12</sup>вам В, доб и Богъ К, доб Богъ В <sup>13</sup>не В <sup>14</sup>Доб вашъ Я <sup>15-16</sup>Отци бо ваши Я <sup>17</sup>Доб и КВ <sup>18</sup>погубиша К, погубишь В <sup>19</sup>Нет Я <sup>20</sup>Нет КВ <sup>21</sup>Нет ЯВ <sup>22</sup>дошедша К <sup>23</sup>безаконьствоваше Я <sup>24</sup>неправдѣ не КВ <sup>25</sup>невѣрство КВ <sup>26</sup>чи К <sup>27</sup>Нет Я <sup>28</sup>бо его Я <sup>29</sup>намъ вѣровати ЯКВ <sup>30</sup>него В <sup>31</sup>него В <sup>32</sup>Скончати В, доб рече КВ <sup>33</sup>Нет Я <sup>34</sup>Тот К, Тоты В <sup>35</sup>скончашеса ЯКВ <sup>36</sup>ваша К <sup>37</sup>открытесе В <sup>38</sup>Нет ЯК <sup>39</sup>будуть Я <sup>40-41</sup>рече пророкъ Я <sup>42</sup>Нет В <sup>43</sup>от вас К <sup>44</sup>ничесоже Я доб вам В <sup>45</sup>Нет КВ <sup>45-46</sup>поможеть тогда Я <sup>46</sup>поможе К <sup>47</sup>вѣровавшихъ В <sup>48</sup>тѣхъ ЯВ <sup>49</sup>Нет Я <sup>50</sup>Нет К <sup>50</sup> <sup>51</sup>грѣхы наши полады В <sup>52</sup>Доб А КВ <sup>53</sup>Нет В <sup>54</sup>причисти К <sup>55</sup>приштвиемъ Я <sup>56</sup>Доб бо Я, нет В <sup>57</sup>избышася Я <sup>58</sup>Доб и К <sup>59</sup>видение К <sup>60</sup> <sup>61</sup>исполнение КВ <sup>62</sup>Даниловы В <sup>63</sup>седмици В доб и КВ <sup>64</sup>нарече Я <sup>65</sup>Святымъ и К <sup>66</sup>Святыихъ В <sup>67</sup>Доб и К <sup>68</sup>Доб то Я <sup>69</sup>Нет В <sup>70</sup>помазаныи К <sup>71</sup>Нет Я <sup>72</sup>у Я <sup>73</sup>твой ЯКВ <sup>74-75</sup>Святаго Духа В <sup>76</sup>Нет ЯКВ <sup>77-87</sup>Нет Я <sup>78</sup>егоже КВ <sup>79</sup>благовѣстити К <sup>80</sup>исцелити К <sup>81</sup>сердцемъ КВ <sup>82</sup>Доб и В <sup>83</sup>Нет К <sup>84-85</sup>Нет КВ <sup>86</sup>Исаиа КВ <sup>87</sup>Окончание лакуны в Я <sup>88</sup>приидя Я, приидѣ КВ <sup>89</sup>Сущимъ Я, нет В <sup>90</sup>Нет Я <sup>91</sup>просветитесе КВ

Разумѣи, жидовине, яко пришесть<sup>92</sup> Христось, <sup>93</sup>паки ли а<sup>94</sup> <sup>95</sup>кто по<sup>1</sup> тѣх лѣтех<sup>96</sup> инь<sup>97</sup> от вас помазанъ бысть святыи, оже не Христось<sup>98</sup>? Кое ли по томъ пророкъ бысть<sup>99</sup>, кто <sup>100</sup>по Христѣ прииде<sup>XXV 1</sup>, абы рекль: «Осе<sup>2</sup> идѣ<sup>3</sup> Христось», якоже и<sup>4</sup> преже рекоша. Знаи, жидовине, оже<sup>5</sup> уже<sup>6</sup> не <sup>7</sup>надо бѣ<sup>8</sup> пророци<sup>9</sup>, <sup>10</sup>пришедшу Христу<sup>11</sup> Пророци бо<sup>12</sup> прорицаша<sup>13</sup> о воплощении его<sup>14</sup>, о распятїи и<sup>15</sup> о въскресении, такоже<sup>16</sup> пророчества их<sup>17</sup> законнаа и видѣнна<sup>18</sup> <sup>19</sup>их истиннаа<sup>20</sup>, аки запечатлѣнна бяху, рекше, невидома<sup>21</sup>, еще Христу не пришедшу, а и<sup>22</sup> въ<sup>23</sup> Христово рожество и<sup>24</sup> вся<sup>25</sup> отвори<sup>26</sup>. приде бо самъ, свершеннаа печать и ключъ, иже от Давыда<sup>27</sup>, вся отворяя, <sup>28</sup>и никто<sup>29</sup> можетъ утаити прихода его и рожества<sup>30</sup>, // створи бо силы великы и<sup>31</sup> чюдеса многа<sup>32</sup> показа пода<sup>33</sup> слѣпымъ зрѣние<sup>34</sup> и<sup>35</sup> хромымъ течение<sup>36</sup>, бѣсы изгна<sup>37</sup>, мертвыя въскреси и<sup>38</sup> ина<sup>39</sup>. Жидовине<sup>40</sup>, кто тако<sup>41</sup> изьявѣ чюдеса, яко<sup>42</sup> Христось<sup>9</sup> И<sup>43</sup> <sup>44</sup>от того<sup>45</sup> болѣ<sup>46</sup> пророка не бысть, <sup>47</sup>о чемъ бо речемъ<sup>48</sup>, яко<sup>49</sup> Христось *уже пришел*<sup>7</sup> <sup>50</sup>

Разумѣи, жидовине, яко съ есть истинныи Христось, иже от святыа Мариа родися и насъ <sup>51</sup>къ Богу<sup>52</sup> приведе, вѣдѣние<sup>53</sup> и<sup>54</sup> Новыи Законъ дасть<sup>55</sup> ны<sup>56</sup>. Посему бо<sup>57</sup>, жидовине, увѣрися<sup>58</sup>, якоже первыи Законъ вамъ<sup>59</sup> данъ<sup>60</sup> бша по <sup>61</sup>400 лѣтех<sup>62</sup> и по<sup>63</sup> 30 и 4-хъ<sup>64</sup>, тому подобя<sup>65</sup> и<sup>66</sup> <sup>267</sup> паки<sup>68</sup> Законъ нынѣ намъ <sup>69</sup>вда по толѣцех же лѣтех<sup>70</sup>, вами преже искушавъ. Оже<sup>71</sup> бы<sup>72</sup> вашъ<sup>73</sup> Законъ первыи<sup>74</sup> бес порока<sup>75</sup>, и<sup>76</sup> вы бысте управили<sup>77</sup> в немъ, то не бы ся нашему 2-му<sup>78</sup> мѣсто у<sup>79</sup> искало<sup>80</sup>, вашимъ бо невѣрованиемъ мы<sup>81</sup> спасохомся. Вашу злобу и непокоренье<sup>82</sup> Исаиа проповѣды рече: «Людие непокориви // суть, *сынове*<sup>81</sup> лживии, глаголюще пророкомъ: не възвѣщайте намъ <sup>83</sup>и сонья видящимъ<sup>84</sup>, не глаголете намъ<sup>85</sup> праваго<sup>86</sup>, но<sup>87</sup> вѣщайте намъ глаголы лестныи<sup>88</sup>». (Ис 30 9—10)

Видишь<sup>89</sup>, жидовине, они правое мльвяху, а вы лукавати<sup>90</sup> велите<sup>91</sup>, тацїа<sup>92</sup> же и<sup>93</sup> сами есть лукави. О вашемъ лукавствѣ Давыдъ <sup>94</sup>ци не<sup>95</sup> рече: «И<sup>96</sup> възг-

<sup>1</sup>Восстановлено, в ркп пропуск <sup>2</sup>Испр, в ркп бы <sup>3</sup>Испр, в ркп я <sup>4</sup>Восстановлено по К, в КБ пропуск <sup>5</sup>Испр по другим спискам, в КБ тебе <sup>6</sup>Испр по Ки и В, в КБ а ци

<sup>92</sup>Доб есть Я <sup>93</sup> <sup>98</sup>Нет В <sup>94</sup>и Я, нет К <sup>95</sup> <sup>96</sup>по тех лѣтех кто К <sup>97</sup>инныи К <sup>99</sup>есть былъ и В <sup>100</sup> XXV <sup>1</sup>приде по Христѣ ЯКВ

XXV <sup>2</sup>А се В <sup>3</sup>идет КВ <sup>4</sup>же Я, нет В <sup>5</sup>Нет Я, А В <sup>6</sup>Нет К, еже В <sup>7</sup> <sup>8</sup>требѣ Я <sup>9</sup>Доб уже К <sup>10</sup> <sup>11</sup>Христу пришедшу К <sup>10</sup> <sup>12</sup>Нет В <sup>12</sup>же Я, нет К <sup>13</sup>прорица К, прорицаху В <sup>14</sup>Доб а К, доб и В <sup>15</sup>Нет Я <sup>16</sup>таже ЯК, кажутъ В <sup>17</sup>Нет В <sup>18</sup>видѣннаа КВ <sup>19</sup> <sup>20</sup>Нет КВ <sup>20</sup>истинная Я <sup>21</sup>Доб и К, невѣдомаа и В <sup>22</sup>Нет КВ <sup>23</sup>Нет В <sup>24</sup>Нет ЯКВ <sup>25</sup>Нет В <sup>26</sup>отворишася ЯК, отворисе В, доб о чемъ бо то ни рекоша, то вся избы Я, доб о чемъ бо рекоша, то все сбься К, доб о чемъ бо рекоша, то се все събысть В <sup>27</sup>Дѣвы В <sup>28</sup>Нет Я <sup>28</sup> <sup>29</sup>ино кто В <sup>30</sup>Доб его Я <sup>31</sup>Нет Я <sup>32</sup>многа К <sup>33</sup>подасть Я, подае В <sup>34</sup>прозрѣние ЯК <sup>35</sup>Нет Я <sup>36</sup>Доб и В <sup>37</sup>Доб и ЯКВ <sup>38</sup>Нет Я <sup>38—39</sup>Нет КВ <sup>39</sup>инь Я, доб Знаи КВ <sup>40</sup>Нет Я <sup>41</sup>такова Я <sup>42</sup>якоже ЯКВ <sup>43</sup>Нет ЯВ <sup>44—45</sup>оттолѣ В <sup>46</sup>бо В <sup>47—50</sup>Нет Я <sup>48</sup>рещи КВ, доб нам К, доб им В <sup>49</sup>Нет К, а В <sup>51</sup>Доб во видѣние Я <sup>51—52</sup>въ благоведение К, Богъ въ видѣние В <sup>53</sup>Нет ЯКВ <sup>54</sup>Нет ЯВ <sup>55</sup>дал В <sup>56</sup>нам В <sup>57</sup>Нет КВ <sup>58</sup>разумеи В <sup>59</sup>Нет Я <sup>60</sup>даль В <sup>61</sup> <sup>64</sup>34 лѣта Я <sup>62</sup>Нет В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>лѣтех КВ, доб по К <sup>65</sup>подобися Я <sup>66</sup>Нет Я <sup>67</sup>во вторыи Я, вторыи КВ <sup>68</sup>Нет В <sup>69</sup>даль В <sup>69—70</sup>по толице же лѣтъ дал К <sup>71</sup>Уже В <sup>72</sup>бо К <sup>73</sup>Доб бы К <sup>74</sup>Нет В <sup>75</sup>Доб был К <sup>76</sup>а К <sup>77</sup>въправили К <sup>78</sup>второму Я, второму КВ <sup>79</sup>Нет ЯВ, во К <sup>80</sup>възыскало В <sup>81</sup>Доб и Я, нет В <sup>82</sup>некорение В <sup>83</sup> <sup>84</sup>Нет Я <sup>84</sup>видеще В <sup>85</sup>Нет Я <sup>86</sup>права ЯВ <sup>87</sup>Нет КВ <sup>88</sup>истины Я, лестныа К <sup>89</sup>Видь В <sup>90</sup>лукавствовати Я <sup>91</sup>всяите К <sup>92</sup>аци Я <sup>93</sup>Нет Я <sup>94</sup> <sup>95</sup>Нет К <sup>96</sup>Нет ЯКВ

лаша <sup>97</sup>на мя<sup>98</sup> языки льстивыми<sup>99</sup> и<sup>100</sup> словесы ненавистны<sup>XXVI.1</sup>?(Пс 108 2—3) Видишь<sup>2</sup>, пророцъ вам добра<sup>3</sup> хотяше<sup>4</sup>, молвяху<sup>5</sup>, встыгающе<sup>6</sup> васъ, а<sup>7</sup> бысте<sup>8</sup> не кланялися<sup>9</sup> болваномъ, ни<sup>10</sup> вошли бысте<sup>11</sup> во зло, вы же их не слышасте<sup>12</sup>. Богъ же, познав<sup>13</sup> вашу злобу, вѣда<sup>14</sup>, оже<sup>15</sup> вамъ не вѣровати во нь, повелѣ пророкомъ прорицати о пришествии своемъ, яко<sup>16</sup> прити ему<sup>17</sup>, възлюбити ему<sup>18</sup> насъ, а васъ лишитися. А и<sup>19</sup> они почяша<sup>20</sup> прорицати, и вамъ бы<sup>21</sup> не любо, и ркосте: лихое<sup>22</sup> мълвять и<sup>23</sup> неправое<sup>24</sup>. И про то паки убивасте е<sup>25</sup>, а их<sup>26</sup> рече//ниа сбышася<sup>27</sup>.

Исаия, великого <sup>28</sup>пророка дивного<sup>29</sup>, не про то ли убисте<sup>30</sup>, оже<sup>31</sup> <sup>32</sup>лааше вы<sup>33</sup>, обличяя вы<sup>34</sup> про безаконие ваше<sup>35</sup>, вѣдаа, оже<sup>36</sup> вам не послушати<sup>37</sup> и распяти<sup>38</sup> Христа<sup>39</sup>, бъя вы<sup>40</sup> <sup>41</sup>акы плетию<sup>42</sup> словесы<sup>43</sup> и<sup>44</sup> Божию<sup>45</sup>. Не мълвяше ли<sup>46</sup> вамъ: «Придете, сынове безаконнии, племя<sup>9</sup> любодѣнное<sup>47</sup>, татие, блудницѣ! Кымъ възпитастеся и на кого<sup>48</sup> отвористе уста своа, и на кого обострите<sup>49</sup> языки<sup>50</sup> своа<sup>51</sup>?»(Ис 57 3—4) Чему не помянете<sup>52</sup> Господа<sup>53</sup>, чада пагубьнаа<sup>54</sup>, племя безаконное?! «Жадавше<sup>55</sup> вы<sup>56</sup> свѣта, бысть<sup>57</sup> тма, чаявше зорь<sup>58</sup>, въ тмѣ ходите<sup>59</sup>». (Ис 59 9) Вы же бъясте<sup>60</sup> и<sup>61</sup> про то и безчестовасте<sup>62</sup>, а <sup>63</sup>онъ свое дѣлаше<sup>64</sup>, Христовъ приход повѣдаа<sup>65</sup>: «Богъ мой великъ есть, не минеть мене Господь, <sup>66</sup>Князь нашъ, Господь<sup>67</sup> и<sup>68</sup> Царь нашъ приидеть». И паки лааше<sup>69</sup> вы<sup>70</sup>: «Горе<sup>71</sup> вамъ, <sup>72</sup>языче грѣшень<sup>73</sup>, людие, исполнени грѣха<sup>74</sup>, сѣмя злое, сынове безакониа, почто остависте Господа и прогнѣвасте святаго <sup>75</sup>и // прогнѣвасте<sup>76</sup> Израилева?»(Ис 1 4) <sup>77</sup>Что и<sup>78</sup> еще уязвистеся<sup>79</sup>, прилагающе безаконие от главы<sup>80</sup> до ногу?».(Ср Ис 1 5—6) Голову<sup>81</sup> мѣнить <sup>82</sup>царь вашъ<sup>83</sup>, ноги же<sup>84</sup> — васъ, вси бо не вѣровасте<sup>85</sup>

Цѣ дали<sup>85</sup>, жидовине<sup>86</sup>, лжею<sup>87</sup> ухитряя речеша: «То<sup>88</sup> мълвить<sup>89</sup> Исаиа не намъ<sup>90</sup>, но вам<sup>91</sup> молвить<sup>92</sup>: вы есте языцѣ<sup>93</sup>». А<sup>94</sup> послушай, оже о вашемъ языцѣ молвить: «Иже есть въ устехъ вашихъ, имже не молвисте праваго, но хулнаа вся износясте<sup>95</sup>». (Ср Ис 59 3—4) О вашемъ бо языцѣ злонѣмъ и<sup>96</sup> Давидъ пишетъ<sup>97</sup>: «Поострѣша <sup>98</sup>языки своа<sup>99</sup>, яко оружье<sup>100</sup>» (Пс 63 4) *И паки рече: «По-*

<sup>97</sup>Испр. в ркп млемя <sup>100</sup>Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск <sup>85</sup>Испр. в ркп на немъ

<sup>97</sup> <sup>98</sup>намъ К <sup>99</sup>льстивы КВ <sup>100</sup>Нет Я

XXVI <sup>1</sup>ненавистными В <sup>2</sup>Вижъ ЯВ, доб жидовине ЯК <sup>3</sup>добраа В <sup>4</sup>хотяху Я <sup>5</sup>молвяще Я <sup>6</sup>устегаяще В <sup>7</sup>и К, да В <sup>8</sup>бы есте Я <sup>9</sup>кланали Я <sup>10</sup>но Я <sup>11</sup>бы Я <sup>12</sup>послушасте ЯКВ <sup>13</sup>позна ЯКВ <sup>14</sup>вѣдѣаше В <sup>15</sup>яже В <sup>16</sup>Нет В <sup>17</sup>Доб и ЯК <sup>18</sup>Нет К <sup>19</sup>Нет В <sup>20</sup>начаша ЯКВ <sup>21</sup>Нет Я, бысть К <sup>22</sup>лихо ЯКВ <sup>23</sup>Нет Я <sup>24</sup>неправедно В <sup>25</sup>ихъ ЯВ, и К <sup>26</sup>Доб же В <sup>27</sup>избышася Я <sup>28</sup> <sup>29</sup>и дывнааго пророка В <sup>30</sup>Доб его В <sup>31</sup>якоже В <sup>32</sup>глаголаше В <sup>32</sup> <sup>33</sup>Нет Я <sup>33</sup>Нет В <sup>34</sup>Нет К, вас В <sup>35</sup>вашем В <sup>36</sup>яже В <sup>37</sup>слушати ЯКВ <sup>38</sup>распята К <sup>39</sup>Доб акы В <sup>40</sup>васъ КВ <sup>41</sup>—<sup>42</sup>чимъ В <sup>42</sup>прашею Я <sup>43</sup>слова К <sup>44</sup>Нет ЯКВ <sup>45</sup>Божим В <sup>46</sup>бо К <sup>47</sup>прѣлюбодѣнное В <sup>48</sup>него Я <sup>49</sup>обострестеся К <sup>50</sup>языкъ Я <sup>51</sup>свои Я, своими К <sup>52</sup>помянусте В <sup>53</sup>Нет Я, Бога К <sup>54</sup>Доб и Я <sup>55</sup>Жедавше К <sup>56</sup>Нет В <sup>57</sup>будеть К, будете В <sup>58</sup>зори К <sup>59</sup>ходять Я, ходисте В <sup>60</sup>боясте Я, бысте В <sup>61</sup>Исаию КВ <sup>62</sup>беществовасте К, доб его В <sup>63</sup> <sup>64</sup>про-рокъ прорицания Я <sup>65</sup>Доб рече В <sup>66</sup>—<sup>68</sup>Нет Я <sup>67</sup>Нет В <sup>69</sup>глаголаше ЯВ <sup>70</sup>вамъ В <sup>71</sup>Коре В <sup>72</sup>—<sup>73</sup>языци грѣшни ЯВ <sup>73</sup>грешныи К <sup>74</sup>Нет В, доб и В <sup>75</sup>—<sup>76</sup>Нет ЯКВ <sup>77</sup> <sup>78</sup>И чьто Я <sup>79</sup>уязвисте Я, узыстесе В <sup>80</sup>Доб и ЯКВ <sup>81</sup>Главу КВ <sup>82</sup> <sup>83</sup>цари ваши ЯК, царих ваша, а В <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>далече В <sup>86</sup>Доб и Я <sup>87</sup>лжю Я <sup>88</sup>Тое В <sup>89</sup>мовить В <sup>90</sup>на К <sup>91</sup>ва К <sup>92</sup>Нет В <sup>93</sup>Нет К <sup>94</sup>И К, нет В <sup>95</sup>изношасте К, износисте В <sup>96</sup>Нет ЯВ <sup>97</sup>глаголетъ Я <sup>98</sup>—XXVII <sup>1</sup>Нет К <sup>99</sup>Нет В <sup>100</sup>Доб свое В

остриша<sup>XXVII,1</sup> языкъ свои<sup>V,4</sup>, яко зъминь, <sup>2</sup>и ядъ<sup>3</sup> астидовъ<sup>6,4</sup> под устнами<sup>5</sup> их». (Пс 139 3) И<sup>6</sup> паки: «Языкъ<sup>7</sup> их — мечь остръ». (Пс 56 5) И<sup>8</sup> паки: «И<sup>9</sup> языки своими лстѣху<sup>10</sup>. Суди имъ, Боже» (Пс 5 10—11). А<sup>11</sup> поистинѣ осужени есте вы<sup>12</sup>, жидове<sup>13</sup>, <sup>14</sup>от Бога<sup>15</sup> за <sup>16</sup>неправду свою<sup>17</sup>, намъ же, христьяном, Христа исповѣдающимъ пришедша<sup>18</sup> на землю. Вы же<sup>19</sup>, жидови<sup>20</sup>, притесе с нами, не творите его пришедша, мните <sup>21</sup>то пръвое<sup>22</sup> прити ему<sup>23</sup>, безаконьствующе<sup>24</sup>, правого не // молвите<sup>25</sup>: Христось пришелъ<sup>26</sup> по Даниловых седмицахъ<sup>27</sup>. Мнози бо <sup>28</sup>от вас самѣх, счетше<sup>29</sup> та лѣта<sup>30</sup>, увѣдаша<sup>31</sup> такоже, яко уже пришел есть. А от начяла миротворенья приде по 5000 лѣтъ и по пятьсот<sup>32</sup>: въ 6<sup>33</sup> день Адама созда<sup>34</sup>, въ 6<sup>35</sup> же<sup>36</sup> тысящу<sup>37</sup> Христось приде. Адама полудне<sup>37</sup> созда, а<sup>38</sup> самъ <sup>39</sup>въ пол шестой<sup>40</sup> тысяще приде. Адаму бо<sup>41</sup> согрѣшьшу<sup>42</sup>, умножися<sup>43</sup> грѣхъ, Богъ же, не терпя<sup>44</sup> твари своеа въ грѣсех<sup>45</sup>, сниде на землю и<sup>46</sup> все <sup>47</sup>Адамово падение<sup>48</sup> исправи, да <sup>49</sup>оно ветъхьи<sup>50</sup> Адамъ тлѣемъ, Христось же <sup>51</sup>нарече новии Адамъ<sup>52</sup> нетлѣемъ<sup>53</sup>, приде бо обновить тлѣнного<sup>54</sup>. От<sup>55</sup> ветхого<sup>56</sup> простресе «грѣхъ и<sup>57</sup> умножися» (Ср Рим 5 20), а от<sup>58</sup> новогот «простресе благодать» (Ср Рим 5 20) и<sup>59</sup> потреби грѣховное естество, да все сдѣа <sup>60</sup>въ откупѣ<sup>61</sup> за Адамово<sup>62</sup> согрѣшение<sup>63</sup>.

Аще ли по толѣцѣх лѣтех не вѣруеши<sup>64</sup> Христову приходу, да и то скажу<sup>65</sup> ти, иновѣрнице: самъ Господинъ<sup>66</sup> цѣ<sup>67</sup> не про//явѣ<sup>68</sup> Моисиови, яко в <sup>69</sup>половину <sup>70</sup>тысящи<sup>71</sup> хошетъ снити<sup>71</sup> на землю? Рече Моисиови тако: «Сотъвори<sup>72</sup> себѣ ковчегъ, иже есть скиния, от древа негнѣюща и<sup>73</sup> позолоти ѣ<sup>74</sup>, — рече, — изъвну<sup>75</sup>, извону<sup>76</sup> златом чистымъ, и чинѣ<sup>77</sup> долготу его полутретьа<sup>78</sup> лактеи<sup>79</sup>, а<sup>80</sup> възвыше<sup>81</sup> полутора<sup>82</sup> лактеи<sup>83</sup>, <sup>84</sup>а в широту полутора же локти<sup>85</sup>», (Ср Исх 25 10, 11) Ти<sup>86</sup> тако <sup>87</sup>Моисии учини<sup>88</sup> по словеси Господню. <sup>89</sup>Было ли то, о<sup>90</sup> жидовине<sup>91</sup>? Сего<sup>92</sup> дѣля измѣри<sup>93</sup> локтемъ, показаа<sup>94</sup> в том лѣтъ<sup>95</sup> 5000 <sup>96</sup>и 500<sup>97</sup>, измѣри бо<sup>98</sup> <sup>99</sup>миръ сии<sup>100</sup> акы локтемъ, даа вамъ разумъ<sup>XXVIII 1</sup>

<sup>V</sup> Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>6</sup> Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск <sup>8</sup> Испр по другим спискам, в КБ день <sup>1</sup> Испр, в ркп ного <sup>14</sup> Испр по другим спискам, в КБ адово <sup>6</sup> Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск

XXVII 2 <sup>3</sup> Нет Я <sup>3</sup> адъ К <sup>4</sup> аспидень К <sup>5</sup> устны Я, усты К <sup>6</sup> Нет Я <sup>7</sup> Нет В <sup>8</sup> Нет Я <sup>9</sup> Нет ЯКВ <sup>10</sup> лшахауса К, лшахау В <sup>11</sup> Да В <sup>12</sup> Нет ЯКВ <sup>13</sup> жидовине К <sup>14—15</sup> Нет В <sup>16</sup> <sup>17</sup> неправды ваша К <sup>17</sup> вашу В <sup>18</sup> пришедши К <sup>19</sup> Нет В <sup>20</sup> жидове ЯКВ <sup>21</sup> <sup>22</sup> теперь В <sup>23</sup> Доб есть ЯКВ <sup>24</sup> безаконьствущего Я, безаконствуеете В <sup>25</sup> глаголете а КВ <sup>26</sup> Доб есть КВ <sup>27</sup> седмицам В <sup>28</sup> Нет ЯКВ <sup>29</sup> чѣтше В <sup>30</sup> Доб и Я <sup>31</sup> уведати К <sup>32</sup> 500 ЯК, 9 В <sup>33</sup> шестии Я <sup>34</sup> Доб и В <sup>35</sup> шестую ЯВ, 6-ю К <sup>36</sup> Нет КВ <sup>37</sup> у полудень Я <sup>38</sup> Нет Я <sup>39—40</sup> у поль шести Я <sup>40</sup> е К, шести В <sup>41</sup> Нет ЯВ <sup>42</sup> съгрѣшившу КВ <sup>43</sup> умножишася Я <sup>44</sup> сътрѣпъ В <sup>45</sup> Доб виде-ти КВ <sup>46</sup> Нет Я <sup>47—48</sup> падение Адамово Я <sup>49</sup> онъ В <sup>49</sup> <sup>50</sup> о новыхъ тии К <sup>51</sup> наречесе Я <sup>51</sup> <sup>52</sup> новии Адам наречесе В <sup>51—53</sup> новии Адамъ нетлеемъ наречесе К <sup>54</sup> тлѣмаго В <sup>55</sup> Нет Я <sup>56</sup> ветхии бо Я <sup>57</sup> Нет Я <sup>58</sup> Нет ЯВ <sup>59</sup> Нет Я <sup>60</sup> <sup>61</sup> вокупу Я <sup>61</sup> откупъ К <sup>62</sup> Адамова В <sup>63</sup> съгрѣшениа В <sup>64</sup> вѣрующе К <sup>65</sup> скаю Я <sup>66</sup> бо Я, Господь К <sup>67</sup> ци Я, чи К, нет В <sup>68</sup> Доб ли В <sup>69</sup> <sup>70</sup> поль шести ЯВ, поль 6-е К, доб тысуци В <sup>71</sup> приити В <sup>72</sup> Сотвори КВ <sup>73</sup> Нет Я <sup>74</sup> Нет ЯВ <sup>75</sup> извдну Я, изодну К, изднуръ В доб и КВ <sup>76</sup> изовну К, изъвну В <sup>77</sup> учини ЯКВ, доб и К <sup>78</sup> пол третиаго В <sup>79</sup> локѣтя ЯКВ, доб ти поль В <sup>80</sup> и В <sup>81</sup> възвышьше К <sup>82</sup> поль втораго В <sup>83</sup> локѣтя ЯК, лакти В <sup>84</sup> <sup>85</sup> Нет ЯКВ <sup>86</sup> То ти ЯК, и В <sup>87</sup> Доб и К <sup>87</sup> <sup>88</sup> учини Моиси В <sup>89</sup> <sup>91</sup> Нет Я <sup>90</sup> Нет КВ <sup>92</sup> Чего ЯВ <sup>93</sup> измеривии К доб ему Я <sup>94</sup> покаа В <sup>95</sup> лѣтъ К <sup>96</sup> <sup>97</sup> 26 В <sup>98</sup> ему Я <sup>99</sup> <sup>100</sup> житие мира всего КВ

XXVIII | Нет Я

смотриши будущи. Давыдъ бо<sup>2</sup> рече: «Се пядью измѣрены<sup>3</sup> положи<sup>4</sup>, Господи, дни мои<sup>5</sup>» (Пс 38 6), рекше, <sup>6</sup>не вѣчна<sup>7</sup> мя еси<sup>8</sup> сотворилъ<sup>9</sup>, но акы<sup>10</sup> пядию<sup>11</sup> и локтемъ измѣри<sup>12</sup> время мое, локоть бо и пядь — одно<sup>13</sup> мѣрило. Се есть, <sup>14</sup>жидовине, измѣрение мира сего: локоть *от\** Адама<sup>14</sup> до Ноа, // <sup>15</sup>2<sup>15</sup> — от Ноа до Авраама, <sup>16</sup>3<sup>16</sup> — а<sup>17</sup> от Авѣрама до Моисѣа, <sup>18</sup>4<sup>18</sup> — от Моисиа до Давыда, <sup>19</sup>5<sup>19</sup> — от Давыда до преселения <sup>20</sup>вашего въ Вавилонъ<sup>21</sup>. Да то образова лѣтъ 5000, а поль <sup>22</sup>6<sup>22</sup> локти — от преселения вашего<sup>23</sup> до Христа, еже есть 500<sup>24</sup> лѣт. А <sup>25</sup>25<sup>25</sup> кде<sup>26</sup> кончашася<sup>27</sup> лѣта, ту обнажися киоть и открыся, по тѣх бо лѣтѣхъ пришедь<sup>28</sup> бо<sup>29</sup> Христось, изнесе<sup>30</sup> свое тѣло в мирь, акы<sup>31</sup> и<sup>32</sup> ис ковчега, изъ Пречистыа своеа<sup>33</sup> Матере<sup>34</sup>. Ковчегом<sup>35</sup> бо<sup>36</sup> образова Дѣву, то есть кивоть древа нетлѣюща<sup>37</sup> — Дѣва<sup>38</sup> чиста, из неяже нетлѣнное<sup>39</sup> тѣло Христово<sup>40</sup> проиде, украшено акы<sup>41</sup> златомъ извну<sup>42</sup> челоувѣчествомъ, а<sup>43</sup> издну<sup>44</sup> — Духомъ Святымъ, якоже Моисиови рече: «Позлати изьдну<sup>45</sup>, изьвну». (Исх 25 11) <sup>46</sup>И<sup>46</sup> издну<sup>47</sup>, <sup>48</sup>48<sup>48</sup> бысть бо<sup>49</sup> Богъ Божествомъ, <sup>50</sup>а *изовно*<sup>51</sup> — челоувѣкъ челоувѣчествомъ<sup>52</sup>, обое пришед сверши. Да<sup>53</sup> того дѣля<sup>54</sup>, жидовине<sup>55</sup>, повели Богъ Моисиови сътворити кивоть: <sup>56</sup>56<sup>56</sup> то же образъ // бысть<sup>57</sup>, истина свершися пришествиемъ его. И<sup>58</sup> ту кивоть увидѣнъ<sup>59</sup> бысть и<sup>60</sup> познанъ, да преже кивотомъ<sup>61</sup> образова <sup>62</sup>Дѣву Богъ<sup>63</sup>, нынѣ же, прошедь<sup>64</sup> из неа, Церковью<sup>65</sup> чистою<sup>66</sup> нарече ю. Тогда левгыты и<sup>67</sup> отлучивъ, повели служити <sup>68</sup>тому ковчегу<sup>69</sup> единому, нынѣ же честным церквамъ безъчисленнымъ правовѣрныа<sup>70</sup> святителя избрав служение и<sup>71</sup> украси<sup>72</sup> Домъ Матери своеа, из нееже<sup>73</sup> нетлѣнное <sup>74</sup>тѣло его<sup>75</sup> проиде<sup>76</sup>, да передѣ<sup>77</sup> тѣмъ кивотомъ образова<sup>78</sup> Богъ<sup>79</sup> своего прихода<sup>80</sup> събытие<sup>81</sup>

Познаи, жидовине, кивоть — Христу<sup>82</sup> от Дѣвы плотию пришедша, и<sup>83</sup> увѣри свое безумие, уже бо не надо бѣ<sup>84</sup> есть образованыи<sup>85</sup> ковчегъ, понеже сам пришедь<sup>86</sup>, Христось собою<sup>87</sup> сверши. Аще ли<sup>88</sup> и<sup>89</sup> тому<sup>90</sup> еще<sup>91</sup> не вѣруеши<sup>92</sup>, оже<sup>93</sup> по <sup>94</sup>94<sup>94</sup> толѣ лѣтъ<sup>95</sup> пришелъ есть Христось, а<sup>96</sup> скажу ти<sup>97</sup> вся лѣта по // роду словью прьвых муж. Васъ бо<sup>98</sup>, каменосердных<sup>99</sup>, тяжко увѣрити, понеже всѣми путыи невѣрни есте. Напѣваеъ<sup>100</sup> ХХІХ <sup>1</sup>въ Пѣснех<sup>2</sup> мудрыи<sup>3</sup> Соломонъ<sup>4</sup>: «Се, одръ Со-

\*Испр., в ркп до <sup>3</sup>Восстановлено по К, в КБ пропуск <sup>4</sup>Испр по В, в КБ негоже

<sup>2</sup>Нет ЯКВ <sup>3</sup>змѣри ны Я, измерены К <sup>4</sup>положилъ еси К <sup>5</sup>моя К <sup>6</sup>7чечна В <sup>8</sup>Нет В <sup>9</sup>отворилъ Я, сътворивъ В <sup>10</sup>Нет В <sup>11</sup>пядь Я <sup>12</sup>змѣривы Я, доб дни мое и В <sup>13</sup>едино В <sup>14</sup>Доб и В <sup>15</sup>други К <sup>16</sup>4 Я, третии К, три В <sup>17</sup>Нет К <sup>18</sup>четвертое К <sup>19</sup>пятое К <sup>20</sup>21 Вавилонскаго вашего В <sup>22</sup>шеста Я, 6-го КВ <sup>23</sup>Доб въ Вавилонъ В <sup>24</sup>9 Я <sup>25</sup>Нет Я, доб и К, И В <sup>26</sup>где ЯК <sup>27</sup>скончашася Я, доб та В <sup>28</sup>приде Я <sup>29</sup>Нет ЯКВ <sup>30</sup>и снесе К <sup>31</sup>яко Я <sup>32</sup>Нет ЯКВ <sup>33</sup>Нет Я <sup>34</sup>Матаре Я <sup>35</sup>Ковчег В <sup>36</sup>Нет Я <sup>37</sup>негниюша ЯКВ <sup>38</sup>Нет В <sup>39</sup>нетлѣние Я <sup>40</sup>Нет К <sup>41</sup>яко В <sup>42</sup>изовну К <sup>43</sup>Нет Я <sup>44</sup>изьвнутрь В <sup>45</sup>Доб и КВ <sup>46</sup>Нет ЯК <sup>47</sup>изодно К, доб убо В <sup>48-49</sup>бо бысть К <sup>49</sup>Нет ЯВ <sup>50-52</sup>Нет В <sup>51</sup>не Я <sup>53</sup>Нет В <sup>54</sup>ради К <sup>55</sup>о жидовине Я <sup>56-57</sup>и се образъ тотъ же бысть К, и се образ то же есть, а В <sup>58</sup>Нет Я <sup>59</sup>удивльень В <sup>60</sup>Нет В <sup>61</sup>кивот К <sup>62-63</sup>Богъ Дѣву КВ <sup>63</sup>Нет Я <sup>64</sup>пришедь В <sup>65</sup>Церковь В <sup>66</sup>чистую В <sup>67</sup>Нет ЯВ <sup>68-69</sup>ковчегу тому В <sup>69</sup>ковчегу Я <sup>70</sup>православны В <sup>71</sup>Нет Я <sup>72</sup>украшивъ Я <sup>73</sup>негоже ЯК <sup>74-75</sup>его тѣло Я <sup>75</sup>Нет К <sup>76</sup>прондетъ В <sup>77</sup>напреди К <sup>78</sup>образовавъ Я <sup>79</sup>Нет Я <sup>80</sup>Доб иг Я <sup>81</sup>изьбыть Я <sup>82</sup>Христа ЯКВ <sup>83</sup>Нет Я <sup>84</sup>Нет Я <sup>84</sup> <sup>85</sup>образовати есть В <sup>86</sup>пришьль есть В <sup>87</sup>Доб все КВ <sup>88</sup>Нет В <sup>89</sup>Нет Я <sup>90</sup>томо Я <sup>91</sup>Нет КВ <sup>92</sup>имеши веры КВ <sup>93</sup>яже В <sup>94-95</sup>толцехъ лѣтѣхъ Я, толцихъ лѣтъ К, лыцехъ лѣтѣхъ В <sup>96</sup>Нет Я <sup>97</sup>Доб то Я, нет В <sup>98</sup>Нет Я <sup>99</sup>каменосерды К, каменосердии В <sup>100</sup>Напевае К  
ХХІХ 1-2 пѣснми Я, пѣхъ К, мудрыи въ Пѣснех В <sup>3</sup>Нет В <sup>4</sup>лаголя К, глаголе В

ломонъ, около его 60 силныхъ<sup>5</sup> от силныхъ<sup>6</sup> Израилевъ<sup>7</sup>», (Песн 3 7) Повѣдаеть 60 роди<sup>8</sup>: от Адама до Христа<sup>9</sup> лѣтъ 5500<sup>10</sup>; аще почтеши<sup>11</sup> всѣ роды, обрящет-ся<sup>12</sup> Христось<sup>13</sup> 60-нын<sup>14</sup>, да <sup>15</sup>сочту вся<sup>16</sup> лѣта и самѣхъ и<sup>17</sup> повѣмъ, кто кого ро- дилъ<sup>к</sup>.

Послушаи, жидовине: «Адамъ былъ<sup>18</sup> лѣт 230<sup>л</sup>, роди Сифа<sup>(Быт 5 3)</sup>, а<sup>19</sup> Сифъ бывъ<sup>20</sup> лѣтъ<sup>21</sup> 205<sup>22</sup>, роди <sup>23</sup>Еноса<sup>(Быт 5 6)</sup>, Енось бывъ лѣт 109<sup>24</sup>, ро- ди<sup>25</sup> Каинана<sup>26(Быт 5 9)</sup>, Каинанъ<sup>27</sup> бывъ лѣт 170<sup>28</sup>, роди Малелеила<sup>29(Быт 5 12)</sup>, Малелеило<sup>30</sup> бывъ лѣтъ 165<sup>31</sup>, роди Ареда<sup>(Быт 5 15)</sup>, Аредь бывъ лѣтъ 262<sup>32</sup>, роди Еноха<sup>(Быт 5 18)</sup>, Енох же<sup>33</sup> бывъ лѣтъ 165<sup>34</sup>, роди Масуфаила<sup>35(Быт 5 21)</sup>, Мафусаиль<sup>36</sup> бывъ лѣтъ 167<sup>37</sup>, роди Ламеха<sup>38(Быт 5 25)</sup>, Ламех<sup>39</sup> бывъ лѣтъ 188<sup>40</sup>, роди Ноа<sup>(Быт 5 28—29)</sup>, Нои бывъ лѣтъ 500, роди Сима». <sup>(Быт 5 32)</sup> Вотъ<sup>41</sup>, жидовине, 10<sup>42</sup> роди<sup>43</sup>, а лѣтъ 2142 лѣта<sup>44</sup>. // «Сим же бывъ лѣт 100<sup>45</sup>, роди Арфакъсада <sup>л 30 об</sup> на <sup>246</sup> лѣтъ по потопѣ». <sup>(Быт 11 10)</sup> Видиши<sup>47</sup>, жидовине, от Адама до потопа<sup>48</sup> лѣтъ<sup>49</sup> 2242 лѣта<sup>50</sup>.

<sup>51</sup>Послушаи же, жидовине, дале<sup>52</sup>: «Арфаксаидъ<sup>53</sup> бывъ лѣтъ 135<sup>54</sup>, роди Каи- нана<sup>55(Быт 11 12)</sup>, Каинанъ<sup>56</sup> бывъ лѣтъ 132<sup>57</sup>, роди <sup>58</sup>Сала<sup>(Быт 11 13)</sup>, Сала<sup>59</sup> бывъ лѣтъ 131<sup>60</sup>, роди Евара<sup>61(Быт 11 14)</sup>, Еварь<sup>62</sup> бывъ лѣтъ 130, роди Фалекъ». <sup>(Быт 11 16)</sup> <sup>63</sup>Фалекъво на третье лѣто<sup>64</sup> <sup>65</sup>раздѣли Богъ<sup>66</sup> языкъ<sup>67</sup>. «Фалекъ бывъ лѣт <sup>68</sup>130, роди Рагава<sup>(Быт 11 18)</sup>, Рагалъ<sup>69</sup> бывъ лѣт<sup>70</sup> 132, роди Сехура<sup>71(Быт 11 20)</sup>, Сехуръ<sup>72</sup> бывъ лѣтъ <sup>73</sup>131, <sup>74</sup>роди и <sup>75</sup>Нахора<sup>76(Быт 11 22)</sup>, Нахоръ<sup>77</sup> бывъ лѣтъ<sup>78</sup> 79<sup>79</sup>, роди Фарю<sup>80(Быт 11 24)</sup>, Фаря<sup>81</sup> бывъ лѣт 100<sup>82</sup>, роди Авраама<sup>83</sup>». <sup>(Быт 11 26)</sup> Тотъ<sup>84</sup> <sup>85</sup>другаа, жидовине<sup>86</sup>, 10<sup>87</sup> роди<sup>88</sup>, <sup>89</sup>а лѣтъ<sup>90</sup> от Адама до Авраама 3412<sup>91</sup>. А от Авраама<sup>м</sup> до Давыда<sup>92</sup> роды 14<sup>93</sup>, лѣтъ же<sup>94</sup> 1043<sup>95</sup>, <sup>96</sup>а от Давыда до преселения вашего у<sup>97</sup> Вавилонъ <sup>98</sup>роди 14<sup>99</sup>, а лѣт 451<sup>н</sup> <sup>100</sup>межи<sup>xxx</sup> <sup>1</sup>ими, доколѣ<sup>2</sup> кто<sup>3</sup> их<sup>4</sup> родилъ<sup>5</sup> <sup>первородный</sup><sup>о.б</sup> сынъ. И<sup>7</sup> от преселения Вавилоньского до // Христова <sup>л 31</sup>

\*Испр, в ркп родимъ <sup>1</sup>Испр по другим спискам, в КБ 205 <sup>2</sup>Испр по другим спискам, в КБ Адама <sup>3</sup>Восстановлено по К и В, в КБ пропуск <sup>4</sup>Восстановлено по К и В, в КБ пропуск

<sup>5</sup>силны К <sup>6</sup>Доб и К <sup>7</sup>Израилевыхъ К, доб То КВ <sup>8</sup>родъ Я, родовъ В <sup>9</sup>Доб и тии жиша КВ <sup>10</sup>5009 Я, 5000 и 500 КВ <sup>11</sup>счѣтеши и В <sup>12</sup>обрѣщеши тако В <sup>13</sup>Христа В <sup>14</sup>пятьтысщ- нии Я, доб род К <sup>15</sup>сочтуть Я, сочтутся К <sup>16</sup>сочтутсе В <sup>17</sup>Нет К <sup>18</sup>бывъ ЯК, бысть В <sup>19</sup>Нет ЯВ <sup>20</sup>быль В <sup>21</sup>Нет КВ <sup>22</sup>215 В <sup>23</sup>25 Нет В <sup>24</sup>190 Я, 200 К <sup>26</sup>Каина ЯКВ <sup>27</sup>Каинъ ЯКВ <sup>28</sup>100 и 70 КВ <sup>29</sup>Малелѣя Я <sup>30</sup>Малелѣи Я, Малѣлеиль КВ <sup>31</sup>100 и 60 и 200 К, 172 В <sup>32</sup>182 В <sup>33</sup>Нет ЯКВ <sup>34</sup>160 К, 170 В <sup>35</sup>Мафусалу К, Мефусаила В <sup>36</sup>Мафусала К, Мефусаиль В <sup>37</sup>160 КВ <sup>38</sup>Малеха В <sup>39</sup>Малех В <sup>40</sup>138 В <sup>41</sup>Тотъ К, То ты В <sup>42</sup>десять Я <sup>43</sup>родовъ ЯВ, родъ К <sup>44</sup>Нет Я, лѣте К <sup>45</sup>Доб и В <sup>46</sup>е К, второе В <sup>47</sup>Виждь В <sup>48</sup>Доб 10 ро- довъ, а В <sup>49</sup>Нет К <sup>50</sup>Нет Я, лѣте К <sup>51—52</sup>Нет ЯКВ <sup>53</sup>Арьфьсаданъ Я, Арфаксад КВ, доб же В <sup>54</sup>130 и 5 К <sup>55</sup>Каина ЯВ <sup>56</sup>Каинъ ЯВ <sup>57</sup>232 В <sup>58</sup>Сила Я, Саллу К <sup>59</sup>Самалалла В <sup>60</sup>134 Я, 130 и 4 К, 34 В <sup>61</sup>Авера Я, Евера КВ <sup>62</sup>Аверъ Я, Еверъ КВ <sup>63—64</sup>На 3-е лѣто Фалеково КВ <sup>65—66</sup>Нет Я <sup>67—68</sup>раздѣливъ В <sup>69</sup>Нет В <sup>70</sup>Рогавъ ЯК <sup>71</sup>Серуха Я, Серруха К, Серуфы В <sup>72</sup>Серуха Я, Серрухъ К, Серуфъ В <sup>73</sup>130 КВ <sup>74—78</sup>Нет Я <sup>79—80</sup>роди К <sup>81</sup>Нет В <sup>82</sup>Нафоръ В <sup>83</sup>Нафоръ В <sup>84</sup>109 В <sup>85</sup>Фарру К, Фара В <sup>86</sup>Фарру К, Фара В <sup>87</sup>70 ЯКВ <sup>88</sup>Доб Аврамъ бывъ лѣт Я <sup>89</sup>Вотъ Я, То ты В <sup>90</sup>Нет Я <sup>91</sup>85—86 жидовине друга В <sup>92</sup>Нет К <sup>93</sup>десять Я <sup>94</sup>родовъ ЯВ, родъ К <sup>95</sup>89—90 Нет Я <sup>96</sup>3000 и 12 В, доб лѣт КВ <sup>97</sup>вда Я <sup>98</sup>Доб а КВ <sup>99</sup>Нет ЯКВ <sup>100</sup>1042 В <sup>1</sup>96—100 Нет Я <sup>2</sup>въ В <sup>3</sup>98—99 родов 13 В <sup>xxx</sup> <sup>1</sup>между В <sup>2</sup>ктого Я <sup>3</sup>кто Я <sup>4</sup>Нет Я, доб кто К <sup>5</sup>ридилъ Я, роды В <sup>6</sup>Нет Я <sup>7</sup>Нет Я, А КВ

рожества <sup>8</sup>13 роды<sup>9</sup>, лѣтъ <sup>10</sup>500 и<sup>11</sup> 4 п.<sup>12</sup> лѣтъ<sup>13</sup>, доколе кто<sup>14</sup> родиль<sup>15</sup> <sup>16</sup>первородный сын<sup>17</sup>. Почти<sup>18</sup> и<sup>19</sup> же, жидовине<sup>20</sup>, то все, да будет род<sup>21</sup> <sup>60</sup> р<sup>22</sup> от Адама до Христа<sup>23</sup> лѣтъ <sup>5500</sup> полна<sup>с.24</sup>, да будет<sup>25</sup> Христось въ<sup>26</sup> шестьдесятныи<sup>27</sup> родь<sup>т</sup>.

То почто, оканныи жидовине, не вѣруеши? «Авраамъ роди Исаака<sup>28</sup>, и<sup>29</sup> Исак роди Якова, <sup>30</sup>Иаковъ же<sup>31</sup> роди Июду, <sup>32</sup>от негоже вы, жидове, поидосте<sup>33</sup>. Июда же<sup>34</sup> роди Фареса и Зару от Фамары, Фаресь же<sup>35</sup> роди<sup>36</sup> <sup>37</sup>Есѣрома, Есром роди<sup>38</sup> Арама<sup>39</sup>, Арам<sup>40</sup> же<sup>41</sup> роди Аминадава, Аминадав же<sup>42</sup> роди Насона, Насонъ же<sup>43</sup> роди Салмона, Салмонъ же<sup>44</sup> роди Воаза<sup>45</sup> от Рахавы<sup>ф</sup>, Въозъ же<sup>46</sup> роди Овида<sup>47</sup>, Овид же роди Осѣа, Иосѣа<sup>48</sup> же<sup>49</sup> роди Давыда царя<sup>50</sup>, Давыдъ <sup>51</sup>же царь<sup>52</sup> роди Соломона от Уриинныи<sup>53</sup>, Соломон же<sup>54</sup> роди Ровоама<sup>55</sup>, Ровоам<sup>56</sup> же роди Авиа<sup>57</sup>, Авия<sup>58</sup> же <sup>59</sup>роди Аса<sup>60</sup>, Асат<sup>61</sup> же<sup>62</sup> роди<sup>63</sup> // Асафата, Асафать же<sup>64</sup> роди Иарама, Иарам же<sup>65</sup> роди<sup>66</sup> Озию, Озия же<sup>67</sup> роди Оафама<sup>68</sup>, Иоафам<sup>69</sup> же<sup>70</sup> роди Ахаза<sup>71</sup>, Ахазъ<sup>72</sup> же<sup>73</sup> роди Езекию, Иезекии же<sup>74</sup> роди Манасию, Манасиа же<sup>75</sup> роди Амоса, Амось же<sup>76</sup> роди Осѣа, Осѣа же<sup>77</sup> роди <sup>78</sup>Акыма, Акым же роди<sup>79</sup> Охонью<sup>80</sup> и<sup>81</sup> братью<sup>82</sup> его въ преселении<sup>83</sup> Вавилонском<sup>84</sup>. <sup>85</sup>По преселении<sup>86</sup> Вавилонском<sup>87</sup> Охонья<sup>88</sup> же<sup>89</sup> роди Салафилия, Салафиль<sup>90</sup> же<sup>91</sup> роди Азоровеля<sup>92</sup>, Азоровавель<sup>93</sup> же<sup>94</sup> роди Авиуда<sup>95</sup>, Авиуд <sup>96</sup>же роди<sup>97</sup> Елиакыма, Елиакым же<sup>98</sup> роди Азора, Азоръ же<sup>99</sup> роди Садока<sup>100</sup>, Садокъ<sup>XXXI</sup> <sup>1</sup> же<sup>2</sup> роди<sup>3</sup> Ахима, Ахима<sup>4</sup> же роди Елиуда, Елиуд же<sup>5</sup> Елиазара<sup>6</sup>, Елиазаръ же<sup>7</sup> роди<sup>8</sup> Матфана<sup>9</sup>, Матъфан<sup>10</sup> же<sup>11</sup> роди Якова, Иаковъ же<sup>12</sup> роди Иосифа, мужа Марыина, изъ неже родися Исусъ, нарѣцаемыи Христось». (Мф 1 2—16)

Но<sup>13</sup> и<sup>14</sup> еще <sup>15</sup>от пророческихъ усть<sup>16</sup> скажу ти<sup>17</sup> о рожествѣ Христовѣ, вси бо<sup>18</sup> пророць // преже проповѣда<sup>19</sup> многыми лѣты, яко приити ему на землю:

<sup>п</sup>Испр по К, в КБ 451 <sup>р</sup>Испр по К, в КБ 13 <sup>с</sup>Испр, в ркп 500 5000 долна <sup>1</sup>В ркп фраза «От Адама до Христа лѣтъ 5500 полна, да будетъ Христось 60 родь» повторяется с небольшими вариантами дважды <sup>1</sup>Восстановлено по К, в КБ пропуск <sup>ф</sup>Испр, в ркп Рахава

<sup>8</sup>14 К <sup>8</sup>—<sup>9</sup>родовъ 13 Я <sup>9</sup>Доб а КВ <sup>10</sup>—12451 Я <sup>11</sup>90 В <sup>13</sup>Нет ЯКВ <sup>14</sup>Нет К <sup>15</sup>роди КВ <sup>16</sup>—<sup>17</sup>сынъ первыи КВ <sup>18</sup>Почъто Я, Сочти КВ <sup>19</sup>Нет ЯКВ <sup>20</sup>Нет КВ <sup>21</sup>родовъ ЯВ <sup>22</sup>13 Я <sup>23</sup>Христова К, доб а К <sup>24</sup>Нет В <sup>25</sup>буть ЯВ <sup>26</sup>Нет ЯВ <sup>27</sup>60 Я, 60-ныи К, 60-тны В <sup>28</sup>Исаика К <sup>29</sup>Нет ЯКВ <sup>30</sup>—<sup>33</sup>от негоже поидосте вы, жидове Яковъ роди Июду Я <sup>31</sup>Нет КВ <sup>32</sup>—<sup>33</sup>Нет КВ <sup>34</sup>Нет ЯВ <sup>35</sup>Нет ЯКВ <sup>36</sup>Нет В <sup>37</sup>—<sup>38</sup>Нет Я <sup>39</sup>Аврама Я, Араама К <sup>40</sup>Авраам Я, Араамъ К <sup>41</sup>Нет ЯКВ <sup>42</sup>Нет ЯВ <sup>43</sup>Нет ЯВ <sup>44</sup>Нет ЯВ <sup>45</sup>Воозата К <sup>46</sup>Нет В <sup>47</sup>Доб от Руфы ЯКВ <sup>48</sup>Иесѣи В <sup>49</sup>Нет Я <sup>50</sup>Нет Я <sup>51</sup>—<sup>52</sup>Нет Я <sup>52</sup>Нет КВ <sup>53</sup>Урии Я, Версауи К, Урины В <sup>54</sup>Нет ЯВ <sup>55</sup>Ровоамама В <sup>56</sup>Нет В <sup>57</sup>Авида КВ <sup>58</sup>Овид КВ <sup>59</sup>—<sup>63</sup>Нет В <sup>60</sup>Авиаса К <sup>61</sup>Ась Я, Авиясь К <sup>62</sup>Нет Я <sup>64</sup>Нет Я <sup>65</sup>Нет ЯВ <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>Нет Я <sup>68</sup>Ахама Я, Иафама В <sup>69</sup>Ахамъ Я, Афам В <sup>70</sup>Нет ЯВ <sup>71</sup>Азара В <sup>72</sup>Азар В <sup>73</sup>Нет Я <sup>74</sup>Нет ЯВ <sup>75</sup>Нет Я <sup>76</sup>Нет ЯВ <sup>77</sup>Нет ЯВ <sup>78</sup> <sup>79</sup>Нет КВ <sup>80</sup>Ехонию В <sup>81</sup>Нет Я <sup>82</sup>брата Я <sup>83</sup>пресѣлние ЯК <sup>84</sup>Вавилонское ЯКВ <sup>85</sup> <sup>87</sup>Нет В <sup>86</sup>Доб же К <sup>88</sup>Охия Я, Ехония В <sup>89</sup>Нет ЯКВ <sup>90</sup>Салафъ Я <sup>91</sup>Нет ЯВ <sup>92</sup>Зоровавеля ЯКВ <sup>93</sup>Зоровавель ЯКВ <sup>94</sup>Нет Я <sup>95</sup>Нет В <sup>96</sup> <sup>97</sup>Нет Я <sup>98</sup>Нет К <sup>99</sup>Нет Я <sup>100</sup>Садука К

<sup>XXXI</sup> <sup>1</sup>Садукъ К <sup>2</sup>Нет Я <sup>3</sup>Нет В <sup>4</sup>Ахимъ ЯК <sup>5</sup>Нет Я, доб роди К <sup>6</sup>Азара В <sup>7</sup>Нет Я <sup>8</sup>Нет В <sup>9</sup>Матфѣя Я <sup>10</sup>Матфѣя Я <sup>11</sup>Нет Я <sup>12</sup>Нет Я <sup>13</sup>Се КВ <sup>14</sup>Нет Я, же КВ <sup>15</sup> <sup>17</sup>скажу ти от пророческихъ усть В <sup>16</sup>Доб и Я <sup>18</sup>Доб то В <sup>19</sup>проповѣдаша ЯКВ

Моисии прорече *преже* 1000<sup>20</sup> *лѣт*<sup>21</sup> и *Царство*<sup>22</sup>, *Давыдъ*<sup>x 23</sup> *преже* 1070<sup>24</sup> *лѣтъ*<sup>25</sup>, Соломонъ<sup>26 27</sup> пророчествова *преже*<sup>28</sup> 900 и<sup>29</sup> 930 *лѣтъ*<sup>31</sup>, Исаиа<sup>32</sup> *преже* 700<sup>33</sup> *лѣтъ*, тогда ти<sup>34</sup> бяхуть пророци<sup>35</sup> недалече по<sup>36</sup> собѣ, Осѣи, Мѣхии, Амось, Авдѣи, Иона<sup>37</sup> Иеремиа<sup>38</sup> же прорече за<sup>39</sup> 40600 и<sup>41</sup> 2042<sup>43</sup> *лѣтъ*, а Данил *преже*<sup>44</sup> 45400 и 30 и 446 *лѣта*<sup>47</sup>. 48 Вѣ та же времена бяхуть пророци недалече<sup>49</sup> по собѣ<sup>50</sup>, Езекиль, Ездра, Малахиа, Наумъ, Софониа, Амбакунъ<sup>51</sup>, Аггѣи<sup>ч</sup>, Захарья, <sup>52</sup>и ти<sup>53</sup> вси<sup>54</sup> пророчествоваша<sup>55</sup> о снитии его и<sup>56</sup> о рожествѣ.

Моисии, законодавецъ вашъ, цѣ<sup>57</sup> не рече<sup>58</sup>: «Се азъ послу, — рече<sup>59</sup>, — глаголетъ Господь, духъ сыновьства отъ Дѣвы: безъ рала<sup>60</sup> и безъ сѣмени мужеска родить младенецъ»? Видишь, жидовине, како ти Моисии<sup>61</sup> повѣда<sup>62</sup>, яко отъ Дѣвы родитися Христу<sup>63</sup>, не отъ мужа, но отъ Духа Свята. И<sup>64</sup> паки тотъ же Моисии <sup>65</sup>въ Чи//слѣхъ <sup>66</sup>о немъ глаголетъ<sup>67</sup>: «Изыдетъ<sup>68</sup> человекъ отъ сѣмени Израилева и<sup>69</sup> огосподьствитъ<sup>70</sup> языкомъ многимъ<sup>71</sup>, и<sup>72</sup> възнесетъ царство его и възрастетъ, и<sup>73</sup> изъѣстъ<sup>74</sup> языкъ<sup>75</sup> врагъ своихъ, и толстость<sup>76</sup> ихъ истинитъ<sup>77</sup>, и<sup>78</sup> стрѣлами своими устрѣлитъ<sup>79</sup> врага<sup>80</sup>». (Ср Числа 24 7—8)

Видѣ<sup>81</sup>, жидовине<sup>82</sup>, Моисии повѣди<sup>83</sup> вы<sup>84</sup> и<sup>85</sup>, яко отъ племени Ияковля родитися Христу. Человекомъ<sup>86</sup> нарече<sup>87</sup>, понѣ<sup>88</sup> бо<sup>89</sup> человекъ бысть<sup>90</sup> непревратен, и<sup>91</sup> господуетъ намъ<sup>92</sup>, языкомъ<sup>93</sup>, и<sup>94</sup> Царство его възвысится до конца, и тѣи<sup>95</sup> умножи<sup>96</sup> ны<sup>97</sup>, а васъ умали<sup>98</sup>, акы врага<sup>99</sup> невѣрныа, бясте<sup>100</sup> бо XXXII I яко пѣсокъ морьскый, но<sup>2</sup> то<sup>3</sup> силу вашу поясть и<sup>4</sup> толщю<sup>5</sup> истьни<sup>6</sup>. И<sup>7</sup> паки въ<sup>8</sup> Вторѣмъ Законѣ Моисии цѣ не повѣда о Христвѣ, *еже*<sup>ч 9</sup> прити ему, и<sup>10</sup> велѣ<sup>11</sup> вы<sup>12 13</sup> блюсти своего<sup>14</sup> Закона<sup>15</sup>, донележе<sup>16 17</sup> приде Христосъ<sup>18</sup>, учя вы<sup>19</sup>, глаголаше: «Сохраните<sup>20</sup> Законъ, егоже вы<sup>21</sup> Господь<sup>22</sup> // <sup>23</sup>мною дасть<sup>24</sup>, — и<sup>25</sup> живи

<sup>\*</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>ч</sup>Испр, в ркп Аггѣ <sup>ч</sup>Испр по другим спискам, в КБ *преже* <sup>ш</sup>Испр по другим спискам в КБ *въниде*

<sup>20</sup>Доб и осми сот К, доб и 8 В <sup>21—22</sup>Нет КВ <sup>23</sup>и Давыдъ К <sup>24</sup>1000 В <sup>25</sup>Нет ЯВ, лѣты К <sup>26</sup>Доб же В <sup>27</sup>Нет ЯВ <sup>27—28</sup>Нет К <sup>29</sup>Нет ЯКВ <sup>30</sup>Нет В <sup>31</sup>Нет К <sup>32</sup>и Исаиа К <sup>33</sup>800 сот Я, 80 В <sup>34—35</sup>пророци бяху ЯВ, пророци бяхуть К <sup>36</sup>Нет ЯКВ <sup>37</sup>Нет КВ <sup>38 39</sup>Нет В <sup>39</sup>преже К <sup>40—42</sup>400 2 В <sup>41</sup>Нет ЯК <sup>43 50</sup>Нет В <sup>44</sup>Доб рече Я <sup>45—46</sup>434 ЯК <sup>47</sup>Нет Я, летъ К <sup>48—50</sup>Нет К <sup>49</sup>Нет Я <sup>51</sup>Авакумъ ЯВ <sup>52—53</sup>Сии В <sup>54</sup>Доб пророци К <sup>55</sup>пророчествоваху Я, пророчествовавшие К <sup>56</sup>Нет Я <sup>57</sup>ци Я, чи К <sup>58</sup>речеть В, доб такъ В <sup>59</sup>Нет В <sup>60</sup>рака К, начела В <sup>61</sup>Доб законодавецъ вашъ не рече тако и В <sup>62</sup>повѣдаеть К <sup>63</sup>ему В <sup>64</sup>Нет ЯК <sup>65</sup>у Я <sup>65—67</sup>глаголетъ въ Чыслех о немъ В <sup>66—67</sup>глаголетъ о немъ К <sup>68</sup>Изыде Я <sup>69</sup>Нет Я <sup>70</sup>осподьствитъ Я, огосподьствитъ К, въгосподитъ В <sup>71</sup>многимъ ЯК <sup>72</sup>Нет Я <sup>73</sup>Нет Я <sup>74</sup>поясть К <sup>75</sup>языки ЯКВ <sup>76</sup>толсть Я, толщю КВ <sup>77</sup>снѣсть Я <sup>78</sup>Нет Я <sup>79</sup>устрѣляетъ В <sup>80</sup>врагъ К <sup>81</sup>Видишь Я, Видиши К, Видждъ В <sup>82</sup>Доб како В <sup>83</sup>поведа К <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>Нет ЯВ <sup>86</sup>человекъ К <sup>87</sup>наречеть КВ <sup>88</sup>поистинне К, поистынѣ В <sup>89</sup>Нет В <sup>90</sup>бы К <sup>91</sup>Нет Я <sup>92</sup>надъ ЯВ <sup>93</sup>языки Я <sup>94</sup>Нет Я <sup>95</sup>то Я <sup>96</sup>умножить В <sup>97</sup>нас КВ <sup>98</sup>умалитъ В <sup>99</sup>враги ЯКВ <sup>100</sup>бысте Я XXXII I <sup>ч</sup>Нет Я <sup>2</sup>и КВ <sup>3</sup>тои ЯК, тѣи В <sup>4</sup>Нет Я <sup>5</sup>Доб вашу КВ <sup>6</sup>истынитъ В <sup>7</sup>Нет Я <sup>8</sup>Нет К <sup>9</sup>оже К <sup>10</sup>Нет ЯКВ <sup>11</sup>повеле КВ <sup>12</sup>вам КВ <sup>13—15</sup>Закона блюсти В <sup>14</sup>Нет Я <sup>14—15</sup>Закона своего К <sup>15</sup>Законъ Я <sup>16</sup>дондеже ЯВ <sup>17</sup>приидете К <sup>17 18</sup>Христосъ придетъ В <sup>19</sup>вас КВ <sup>20</sup>Хранитъ В <sup>21</sup>вам В <sup>22</sup>Нет Я <sup>23—24</sup>дасть мною Я <sup>24</sup>далъ КВ <sup>25</sup>Нет Я <sup>26</sup>иже ЯКВ <sup>27</sup>Но Я <sup>27 33</sup>Нет КВ <sup>28</sup>языки Я <sup>29 30</sup>ради бо Я <sup>31</sup>ихъ Я

и<sup>32</sup> погубить а Господь». (Ср Втор 30 16—18) «Въздвигнетъ Господь<sup>33</sup> Богъ<sup>34</sup> про- рока велика от <sup>35</sup>братья ваша<sup>36</sup>, яко и<sup>37</sup> мене, законоположника дивна<sup>38</sup>, хо- дата<sup>39</sup> от Бога ко<sup>ш.40</sup> человеком, того послушайте <sup>41</sup>во всемъ<sup>42</sup>, что <sup>43</sup>вы ре- четь<sup>44</sup>». (Ср Втор 18 15)

Видишь, жидовине, Моисии <sup>45</sup>по собѣ<sup>46</sup> повѣда вы<sup>47</sup> втораго<sup>48</sup> Законодавца велика<sup>49</sup> и того<sup>50</sup> <sup>51</sup>вы повелѣ слушать<sup>52</sup>. То кто инъ<sup>53</sup> приде по<sup>54</sup> Моисии Зако- нодавецъ развѣ<sup>55</sup> Христа? «Дасть бо<sup>56</sup>, — рече<sup>57</sup>, — пророка акы<sup>58</sup> мене» (Втор 18 15), рекше<sup>59</sup> <sup>60</sup>2-го Законодавца<sup>61</sup>, тѣтъ<sup>62</sup> бо<sup>63</sup> от васъ по плоти изыде<sup>64</sup>, Законъ Нов<sup>65</sup> да<sup>66</sup>, никто бо инъ въда<sup>67</sup> Закона, но токмо Моисии вда Законъ Ветхыи<sup>68</sup>, Хрис- тось же<sup>69</sup> <sup>70</sup>Новыи да<sup>71</sup> Законъ, Новыи<sup>72</sup> Завѣтъ Еваггелскыи. Той<sup>73</sup> бысть пра- выи<sup>74</sup> и дивныи Законоположникъ, Христось Сынъ Божии, человекъ бывъ по//истинѣ нелестенъ, от Бога Отца ходатаиствуа<sup>75</sup> к намъ. То чему<sup>76</sup> не послу- шасте, жидове<sup>77</sup>, по всему словесъ<sup>78</sup> пришедшаго<sup>79</sup> Христа<sup>80</sup> Паки просто<sup>81</sup> провѣди<sup>82</sup> Богъ Моисии о Христѣ и<sup>83</sup> разумно ведаа<sup>84</sup>, оже<sup>85</sup> вамъ<sup>86</sup> не послу- шати Христа, — и казнъ вы явѣ<sup>87</sup> «Пророка, — рече, — въставлю<sup>88</sup> им от среды братиа их, акы<sup>89</sup> тебе», рекше, 2-го<sup>90</sup> Законодавца, «и<sup>91</sup> дамъ, — рече, — глаголы моа въ уста его, да глаголетъ <sup>92</sup>имъ, якоже<sup>93</sup> заповѣмъ ему. Да кто не послушаетъ<sup>94</sup> словесъ его, елико рече<sup>95</sup> пророкъ той<sup>96</sup> о имени моемъ, <sup>97</sup>азъ же<sup>98</sup> мещу<sup>99</sup> от него». (Втор 18 18—19)

Видишь, жидовине, Богъ о Сыну своемъ молвить<sup>100</sup>, повѣдаа<sup>xxxiii.1</sup> при- ходъ его, приде<sup>2</sup> бо Христось, Слово Божие, иже со Богомъ всегда сый, приодѣвса плотию, от васъ по роду<sup>3</sup> акы человекъ. Приде, учя васъ<sup>4</sup> тайны Божиа трисоставно Божество исповѣдати, единого Бога въ трилична имена его<sup>5</sup>: Бога Отца и Сына и Святаго Духа<sup>6</sup>, тому самому со От//цемъ и Духомъ поклонятися, и Царство Небесное повѣдаа<sup>7</sup>, Святымъ Еваггелиемъ Законъ Новъ даа намъ яко Законоположникъ<sup>8</sup> силенъ дѣлом и словомъ. Его<sup>9</sup> мы слуша- хомъ, а вы, невѣрующе, мсти злѣ приасте, пророкомъ же нарече ѥ, зане въсть<sup>10</sup> вся будущаа, овогда бо аггелом <sup>11</sup>именова ѥ<sup>12</sup>, овогда же человекомъ, понеже и еще не<sup>б1</sup> въплотился бѣ. И<sup>13</sup> да то прорече Моисии о Христѣ.

<sup>ш</sup>В ркп ко написано над строкой <sup>в</sup>Испр по другим спискам, в КБ и даа вам, оже <sup>в</sup>Восстановлено по другим спискам в КБ пропуск

<sup>32</sup>Нет Я <sup>34</sup>Доб и дасть вамъ В <sup>35</sup> <sup>36</sup>братии ваших К, братии нашей В <sup>37</sup>от В <sup>38</sup>дивно- го Я <sup>39</sup>ходатаия ЯКВ <sup>40</sup>Нет ЯВ, и К <sup>41</sup>о КВ <sup>41</sup> <sup>42</sup>Нет Я <sup>43</sup> <sup>44</sup>речеть вам В <sup>44</sup>речемъ К <sup>45</sup> <sup>46</sup>Нет КВ <sup>47</sup>вам В, доб и К <sup>48</sup>2-го Я <sup>49</sup>въликого КВ <sup>50</sup>то Я <sup>51</sup> <sup>52</sup>Послушати вам по- велѣ В <sup>52</sup>слушати К, окончание текста Пророчества Соломона в списке Я <sup>53</sup>инныи В <sup>54</sup>но В <sup>55</sup>Доб и В <sup>56</sup>Доб вы К <sup>57</sup>вам В <sup>58</sup>яко В <sup>59</sup>Нет В <sup>60</sup> <sup>61</sup>Законодавца втораго К, втораго Законодавца В <sup>62</sup>то В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>изыдетъ В, доб и КВ <sup>65</sup>Новыи В <sup>66</sup>вда К, даль В <sup>67</sup>не въда В <sup>68</sup>Доб а В <sup>69</sup>Нет КВ <sup>70—71</sup>вда Новыи В <sup>71</sup>вда К <sup>72</sup>Нет КВ <sup>73</sup>И то КВ <sup>74</sup>пръвыи В <sup>75</sup>ходатаиствуе В <sup>76</sup>почто В <sup>77</sup>жидовине КВ <sup>78</sup>словесыи В <sup>79</sup>пришедша КВ <sup>80</sup>Доб и КВ <sup>81</sup>проста К <sup>82</sup>повѣда КВ <sup>83</sup>Нет В <sup>84</sup>въдае В <sup>85</sup>яко В <sup>86</sup>ва К <sup>87</sup>явыи и В <sup>88</sup>установлю В <sup>89</sup>яко В <sup>90</sup>втораго К, нет В <sup>91</sup>Нет К <sup>92</sup> <sup>93</sup>имже В <sup>94</sup>слушаетъ К, посла- шаетъ В <sup>95</sup>речеть КВ <sup>96</sup>Нет КВ <sup>97—xxxiii.19</sup>Нет (большая лакуна) В <sup>98</sup>Нет К <sup>99</sup>мщю К <sup>100</sup>речеть К

xxxiii.1 повѣдую К <sup>2</sup>приоде К <sup>3</sup>роди К <sup>4</sup>нас К <sup>5</sup>единого К <sup>6</sup>Доб и К <sup>7</sup>Доб и К <sup>8</sup>За- коноположитель К <sup>9</sup>Егоже К <sup>10</sup>провесть К <sup>11—12</sup>именоваисъ К <sup>13</sup>Нет К

Давыд<sup>14</sup> о рожествѣ его цѣ не повѣдаетъ, яко родитися ему от Дѣвы? Въ 71 псалмѣ пишеть: «Снидетъ, — рече, — яко дождь на руно<sup>15</sup>, яко капля каплюшиа на землю, преже луны рода и рода». (Пс 71 6.5) Послушай же<sup>16</sup>, жидовине, силы псалма того<sup>17</sup>: дождь на руно идяшетъ и не гремит е<sup>18</sup>, но тихо и легко падеть, и ни чюти его<sup>19</sup>. <sup>20</sup>Капля же, <sup>21</sup>на землю кануша<sup>22</sup>, не гранеть, и<sup>23</sup> тако<sup>24</sup> и Христось сниде въ Дѣву со<sup>24</sup> Небесъ и<sup>25</sup> нечювьствено, да по//бѣдитъ<sup>26</sup> <sup>27</sup>Князя темнаго<sup>28</sup>, сирѣчь Дьявола. «И<sup>29</sup> въ дни его<sup>30</sup> вѣсияеть<sup>31</sup> правда» (Пс 71 7), сирѣчь Закон Новъ<sup>32</sup> и крещение, «и<sup>33</sup> множество мира» (Пс 71 7), смири<sup>34</sup> бо<sup>35</sup> земна<sup>36</sup> со небесными, и земь<sup>37</sup> от власти<sup>38</sup> дьяволя. «И тѣи облада<sup>39</sup> от моря до моря и от рѣкъ до конецъ<sup>40</sup> вселеняя» (Пс 71 8) — Ефиопиа<sup>41</sup> и Тарсисъ<sup>42</sup> и Аравитьсти<sup>43</sup> острови, савамѣдяне, всю землю обдержаше<sup>44</sup>, к нему припадоша<sup>45</sup>. (Ср Пс 71 9—10) Якоже Исаиа глаголетъ: «Трудить<sup>46</sup> Египеть и<sup>47</sup> скупле<sup>48</sup> Ефиопьсти<sup>49</sup>, и саитяне<sup>50</sup>, мужи висоцѣ, к тебѣ, — рече, — приидуть<sup>51</sup>, <sup>52</sup>и тобѣ будутъ<sup>53</sup> раби, и вѣслѣдъ тебе поидуть, и <sup>54</sup>поклонятъ<sup>55</sup> ти ся<sup>55</sup>, яко в<sup>56</sup> тебѣ Богъ есть». (Ис 45 14) <sup>57</sup>Словеси ради Божиа глаголетъ<sup>58</sup>, всельшагося<sup>59</sup> въ плоть: «Нѣсть<sup>60</sup> бо, — рече<sup>61</sup>, — Бога развѣ тебе, но ты Богъ Израилевъ и Спасъ». (Ср Ис 45 14—15)

Видишь, жидовине<sup>62</sup>, повѣдаетъ того истинного Христа, многии от Израила спасоша<sup>63</sup>, «емуже поклонишася вси // царие земсти<sup>64</sup>, и мы, языцѣ, тому поработяхомъ» (Пс 71 11), якоже пишеть Псаломникъ<sup>65</sup>. Аще ли, <sup>66</sup>жидовине, речеши<sup>67</sup>, о Давыдѣ молвить<sup>68</sup> или о Соломонѣ<sup>69</sup>, то тою царство низведе<sup>70</sup>, но Христось <sup>71</sup>Царь бысть<sup>72</sup> вселенни<sup>73</sup>. <sup>74</sup>Того имя<sup>75</sup> прослави<sup>76</sup> вѣсюдъ<sup>76</sup> <sup>77</sup>царствова бо<sup>78</sup> над нами, языкы<sup>76</sup>, и над вѣровавшими от васъ, иудѣи<sup>79</sup> Того бо<sup>80</sup> Законъ<sup>81</sup> на Небеси<sup>82</sup> прославися<sup>83</sup> и по вселении проповѣдася<sup>84</sup>, и тѣи избави<sup>84</sup> нища<sup>85</sup> от силна<sup>86</sup>, и<sup>87</sup> убога<sup>88</sup>, емуже<sup>89</sup> не бѣ помощника, сирѣчь насъ избави от насилия дьяволя. Уже<sup>90</sup> бо<sup>91</sup> при конци бяхомъ<sup>92</sup>, не имущи помощи <sup>93</sup>ни от когоже, но Христось, пришедъ, пожалова<sup>94</sup> насъ, нищихъ<sup>95</sup> и убогихъ, рекше, пощади<sup>96</sup> и<sup>97</sup> душа наша<sup>98</sup> спасе, нищи убо<sup>99</sup> бяху<sup>100</sup> и убози добрыми дѣлы<sup>XXXIV 1</sup>. Честно

<sup>14</sup>Испр, в ркп тато <sup>15</sup>Испр в ркп Законовъ <sup>16</sup>Испр по другим спискам, в КБ безумнаа <sup>17</sup>Испр, в ркп поклонить

<sup>71</sup>Испр, в ркп въ Иуде <sup>74</sup>Испр по Я, в КБ нашъ языкъ надъ нѣми <sup>76</sup>Испр по К и В, в КБ прославися

<sup>14</sup>А Давыдъ К <sup>15</sup>Доб и К <sup>16</sup>Нет К <sup>17</sup>сего К <sup>18</sup>Нет К <sup>19</sup>Окончаше лакуны в В <sup>20</sup> <sup>22</sup>Капле кануши на землю В <sup>21</sup> <sup>22</sup>кануши на землю К <sup>23</sup>Нет КВ <sup>24</sup>от КВ <sup>25</sup>Нет КВ <sup>26</sup>погубыт В <sup>27</sup> <sup>28</sup>темнаго Князя КВ <sup>29</sup>Нет В <sup>30</sup>Нет В <sup>31</sup>вѣсияеть В, доб звѣзда К <sup>32</sup>Новы В <sup>33</sup>Нет К <sup>34</sup>смирише В <sup>35</sup>Доб се В <sup>36</sup>земльнна В <sup>37</sup>отъем В <sup>38</sup>обласги В <sup>39</sup>область дае В <sup>40</sup>конца К <sup>41</sup>Ефиопии В <sup>42</sup>Фарсис К <sup>43</sup>Аравистии КВ <sup>44</sup>одержаше К, одръжеще и В <sup>45</sup>приипаше В <sup>46</sup>Трудитя КВ <sup>47</sup>Нет В <sup>48</sup>купле К, куплы В <sup>49</sup>Ефиопьскыи К <sup>50</sup>савантяне КВ <sup>51</sup>прииду К <sup>52</sup> <sup>53</sup>Нет В <sup>54</sup> <sup>55</sup>поклонетсе В <sup>56</sup>у В <sup>57</sup>Словеса К <sup>58</sup> <sup>58</sup>Се глаголетъ словесе деля Божиа В <sup>58</sup>благодать К <sup>59</sup>вселшася КВ <sup>60</sup> <sup>61</sup>Нет КВ <sup>62</sup>Доб не В <sup>63</sup>спасошася К <sup>64</sup>земльсци В <sup>65</sup>псаломъ К <sup>66</sup> <sup>67</sup>речеши, жидовине В <sup>68</sup>глаголетъ КВ, доб се К, доб сие В <sup>69</sup>Лоломонѣ В <sup>70</sup>низъпаде К, неиспаде В <sup>71</sup> <sup>72</sup>естъ Царь В <sup>73</sup>вселеннѣи В <sup>74</sup> <sup>75</sup>И того ме В <sup>76</sup>прославися и К <sup>77</sup>повсюду К, доб и В <sup>78</sup>Нет К <sup>79</sup>иудею В <sup>80</sup>Нет В <sup>81</sup>Доб и К <sup>82</sup>Небесѣх В <sup>83</sup>прославитсе В <sup>84</sup>възва В <sup>85</sup>нищаа В <sup>86</sup>силнаа В <sup>87</sup>Нет К <sup>88</sup>убогъ К <sup>89</sup>ему К <sup>90</sup>Иже В <sup>91</sup>убо В <sup>92</sup>бѣхом и К, бѣху В <sup>93</sup> <sup>95</sup>Нет К <sup>94</sup>помилова В <sup>96</sup>Доб насъ В <sup>97</sup>Нет К <sup>98</sup>Нет К, доб и К <sup>99</sup>бо КВ <sup>100</sup>бѣхом КВ

XXXIV 1) Доб и КВ

л 35 об бысть пред нами имя его, въ нь<sup>2</sup> же крестихомся,<sup>3</sup> и въ имя Отца и Сына и Святаго Духа<sup>4</sup>. Еже<sup>5</sup> рече «и<sup>6</sup> живъ будеть»<sup>(Пс 71 15)</sup> — образовавъ<sup>7</sup> крещение его,<sup>8</sup> и рече<sup>9</sup> «и<sup>10</sup> да//сться<sup>11</sup> ему от злата аравитьска»<sup>(Пс 71 15)</sup> — мнѣнть оны<sup>12</sup> волхвы<sup>13</sup>, принесъша<sup>14</sup> дары и поклонивъшесе<sup>15</sup> ему и славяще<sup>16</sup> отидоша. И<sup>17</sup> еже «и<sup>18</sup> будеть, — рече<sup>19</sup>, — <sup>20</sup>утвержение на земли<sup>21</sup>»<sup>(Пс 71 16)</sup>, а реку — <sup>22</sup>вѣру Христову<sup>23</sup>, и<sup>24</sup> «на версѣх<sup>25</sup> горъ»<sup>(Пс 71 16)</sup> — апостолска учения<sup>26</sup> взидоша паче пророкъ: ови<sup>27</sup> прорекоша о Христвѣ, а си самовидци быша<sup>28</sup> И превъзнесохомся<sup>29</sup> Христовою вѣрою паче вашего Закона, и сынове его нарекохомся<sup>30</sup>, и процвѣтоша в нас Христова учения, и того имя преже солнца пребываетъ, благословень<sup>31</sup> въ вѣкы.

л 36 Вы же, жидовѣ, почто сего псалма о Соломонѣ замышляете? Соломонѣ<sup>Г</sup> ли<sup>32</sup> имя преже <sup>33</sup>свѣта бысть «и преже<sup>34</sup> солнца<sup>35</sup> и преже луны и<sup>36</sup> рода<sup>37</sup> род<sup>38</sup>»<sup>(Ср Пс 71 5)?</sup> А тѣи<sup>39</sup>, 52<sup>40</sup> лѣта<sup>41</sup> поживъ<sup>42</sup>, умре — и нынѣ жива<sup>43</sup> ли и<sup>44</sup> въ плоти обрѣте<sup>45</sup>, жидовине, егоже тѣло тлѣнное<sup>46</sup> бысть порохом<sup>47</sup> Сын<sup>48</sup> ли сниде<sup>49</sup> яко дождь на руно, родився<sup>50</sup> Урсавие<sup>51</sup>, жены<sup>52</sup> Урии//ныи, и<sup>53</sup> на старость <sup>54</sup>лукавое пред Богомъ<sup>55</sup> створи, создавъ храмъ идолскыи, и<sup>56</sup> умре, оскорбивъ Бога, ни языка же<sup>57</sup> своего <sup>58</sup>обративъ къ Богу<sup>59</sup> <sup>60</sup>Да почто лжу наводиши о немъ<sup>61</sup>, оканныи жидовине? <sup>62</sup>Но сии<sup>63</sup> псаломъ въписанъ о Сыну Божии<sup>64</sup>, того бо единого рожество превѣчно, и тѣи преже солнца родися от Отца и<sup>65</sup> преже деньница<sup>66</sup> и луна<sup>67</sup>.

л 36 об По<sup>68</sup> томъ Соломонѣ пророчествова, усты его Сынъ Божии прорече, иже бѣ превѣченъ со Отцемъ, и<sup>69</sup> свое рожество от Отца исходно<sup>70</sup> повѣда<sup>71</sup> и<sup>72</sup> рече: «Преже вѣкъ основа мя искони, преже сотворения <sup>73</sup>земля, преже створения<sup>74</sup> бѣзнь<sup>75</sup>» д.<sup>(Притч 8 23—24)</sup> Но<sup>76</sup> <sup>77</sup>Исаиемъ, великимъ пророкомъ<sup>78</sup>, о послѣднемъ полонѣ<sup>79</sup> Титовѣ<sup>80</sup> тако рече, яко: «Боле уже не позрѣти на васъ, ни отдати вы<sup>81</sup>. Кто пощадить вы<sup>82</sup>, — рече, — тебе болѣ<sup>83</sup> того, Израилю, или кто въсклонить тя?»<sup>(Ср Ис 1 25 66 24)</sup> «Се азъ, — глаголетъ Господь, — простру руку и расточю<sup>84</sup> <sup>85</sup>и опять<sup>86</sup> не приведу тебе И разбью <sup>87</sup>град обитованныи<sup>88</sup>, иже дах вамъ, и паку не воставлю<sup>89</sup> его<sup>90</sup>, яко вся//кому слушающему<sup>91</sup> позвѣннть\* во ушью казни его, зане<sup>3</sup> оставиша мя и чюже створиша мѣсто се. И заколѣ<sup>92</sup> свѣтъ<sup>93</sup>

<sup>1</sup>Испр, в ркп Сомоне <sup>2</sup>Восстановлено по Я, в КБ пропуск <sup>3</sup>Испр, в ркп расточи ю <sup>4</sup>Испр по К и В, в КБ повъзносять <sup>5</sup>Испр, в ркп зане не

<sup>2</sup>не К, нем В <sup>3</sup>Нет В <sup>3-4</sup>Нет К <sup>5</sup>А еже КВ <sup>6</sup>Нет КВ <sup>7</sup>образова К <sup>8</sup> <sup>9</sup>Нет В <sup>8-10</sup>Нет К <sup>11</sup>дасть В <sup>12</sup>оныи К <sup>13</sup>воль фы В <sup>14</sup>принесоша К, доб ему КВ <sup>15</sup>помолившесе КВ <sup>16</sup>Доб его КВ <sup>17</sup>Нет К, А В <sup>18-19</sup>рече же будетъ К <sup>20-21</sup>на земли утврждение В <sup>22-23</sup>вѣра Христова КВ <sup>24</sup>А В <sup>25</sup>вѣрсѣ КВ <sup>26</sup>учение К <sup>27</sup>они бо КВ <sup>28</sup>бывше В <sup>29</sup>провознесохомся К <sup>30</sup>нарекшесе В <sup>31</sup>благословено К, благословение В <sup>32</sup>или В <sup>33</sup> <sup>34</sup>Нет КВ <sup>35</sup>Доб бысть К, доб прѣбысть В <sup>36</sup>Нет КВ <sup>37</sup>Доб и К <sup>38</sup>родовъ В <sup>39</sup>Соломонъ В <sup>40</sup>50 и 2 В <sup>41</sup>лѣтъ К, лѣте В <sup>42</sup>Доб и В <sup>43-44</sup>Нет В <sup>44</sup>его К <sup>45</sup>обрѣсти В <sup>46</sup>тлѣнно В <sup>47</sup>прахомъ К <sup>48</sup>То КВ <sup>49</sup>снидеть В <sup>50</sup>Доб в К, доб от В <sup>51</sup>Версавѣи К, Еrsa велии В <sup>52</sup>Доб и КВ <sup>53</sup>Нет В <sup>54-55</sup>пред Богомъ лукавое КВ <sup>56</sup>Нет К <sup>57</sup>Нет В <sup>58-59</sup>к Богу обрати К <sup>60-61</sup>Нет В <sup>62-63</sup>Моиси В <sup>64</sup>Божиа К, Божию В <sup>65</sup>Нет В <sup>66</sup>дннице В <sup>67</sup>луны КВ <sup>68</sup>А по К, И по В <sup>69</sup>Нет В <sup>70</sup>исходе В <sup>71</sup>повѣдая К, повѣдае В <sup>72</sup>Нет КВ <sup>73</sup> <sup>74</sup>Нет В <sup>75</sup>бѣздны В <sup>76</sup>И К <sup>77-78</sup>Нет К <sup>79</sup>плень К <sup>80</sup>Доб Исаиемъ великим пророком К <sup>81</sup>вамъ В <sup>82</sup>Нет КВ <sup>83</sup>болши В <sup>84</sup>Доб те В <sup>85-86</sup>опять и В <sup>87</sup> <sup>88</sup>грады обѣтованныи В <sup>89</sup>оставлю В <sup>90</sup>и В <sup>91</sup>слушающему КВ <sup>92</sup>заколю КВ <sup>93</sup>свѣтъ К, свѣты В

Июдовъ<sup>94</sup> и свѣтъ<sup>95</sup> Израилевъ на мѣстѣ семь, и<sup>96</sup> погублю<sup>а</sup> а<sup>97</sup> мечемъ, и дамъ мертвеца их на пищу птицамъ небеснымъ и звѣремъ земнымъ<sup>98</sup>, и створю град<sup>99</sup> сии въ исчезновение<sup>100</sup>, да вси шествующе<sup>xxxv 1</sup> по нему ужаснутся о всѣхъ казняхъ его, яко вѣтръ и зной<sup>2</sup> разсыю<sup>я</sup> предъ лицомъ врагъ их. И<sup>3</sup> покажу имъ день погыбелный, и<sup>4</sup> ясти имуть плоть сыновъ своих и дщери, и кождо<sup>5</sup> плоти<sup>6</sup> ближика<sup>7</sup> своего насытится въ осѣдѣ<sup>8</sup> и въ<sup>9</sup> плѣни, яко плѣнять а<sup>10</sup> ворози<sup>11</sup> их. И кришу град<sup>12</sup> обѣтованный<sup>13</sup>, якоже скрушается<sup>14</sup> сосуд скуделный, иже не утвердится паки, ни устроится. Тако створю, — глаголетъ Господь, — и мѣсту сему<sup>15</sup>, живущимъ в немъ, и будетъ граду сему не востати, яко и<sup>16</sup> // всяко-

а 37

му падшемуся, а людие его дамъ на расточение<sup>17</sup> всѣмъ царствомъ земнымъ<sup>18</sup>». (Ср Иер 19 3—15 18 6—7 17) Ти<sup>19</sup> тако сбься<sup>20</sup> по съловеси Господню: пришедше римляне, городъ<sup>21</sup> избиша<sup>22</sup>, а васъ изсыкоша<sup>23</sup> и распродаша и расточиша, да оттоль рсточени есте по всѣмъ землямъ и донынѣ.

Разумѣи, жидовине, <sup>24</sup>и познаи<sup>25</sup> конечнее свое погыбение<sup>26</sup>, оже <sup>27</sup>ни буде<sup>н</sup>.<sup>28</sup> ти болѣ<sup>29</sup> отданія по<sup>30</sup> семь, ни помилованія от Бога, но якоже<sup>31</sup> ти рекель<sup>32</sup> Исаемъ пророкомъ, простеръ руку «и расточю и <sup>33</sup>разсыю тя<sup>34</sup> и<sup>35</sup> опять не приведу<sup>36</sup> тебе». То ти<sup>м</sup>.<sup>37</sup> тако<sup>38</sup> учини<sup>39</sup>, Египетской бо<sup>40</sup> работѣ отданіе <sup>41</sup>самъ Богъ повѣда Аврамови, а Вавилонской<sup>42</sup> работѣ<sup>43</sup> отданіе<sup>44</sup> <sup>45</sup>повѣдѣ Иеремиемъ пророкомъ<sup>46</sup>, Антиховѣ работѣ отданіе повѣди<sup>47</sup> Даниломъ пророкомъ, а<sup>48</sup> о сѣи работѣ Титовѣ отданіе<sup>49</sup> которымъ пророкомъ повѣдивъ<sup>50</sup> или за колико лѣтъ <sup>51</sup>опять собрати вы ся<sup>52</sup> // изрече? Ону явѣ за 400<sup>53</sup> лѣтъ работу, а паки<sup>54</sup> за<sup>55</sup> 70<sup>56</sup>, а по томъ<sup>57</sup> за полъчетверта 100<sup>58</sup> лѣтъ<sup>59</sup>. По тѣхъ опять<sup>60</sup> работахъ отданіе<sup>61</sup> <sup>62</sup>опять вамъ повѣдѣ<sup>63</sup>, а по сеи работѣ отданіе <sup>64</sup>не<sup>н</sup> повѣдѣ<sup>65</sup>, но<sup>66</sup> рече: «Разсыю тя и<sup>67</sup> опять не приведу тебе». То ли твое отданіе, жидовине, от того бо полона<sup>68</sup> Титова<sup>69</sup> до нынѣшняго лѣта вамъ уже работаючи<sup>70</sup> у<sup>71</sup> насъ есть<sup>72</sup> <sup>73</sup>лѣтъ 1000 и 200 безъ *тридесатехъ*<sup>о</sup> и трехъ лѣтхъ<sup>74</sup>. Повѣждь, иновѣрниче, коли вы<sup>75</sup> <sup>76</sup>ся собрати<sup>77</sup>, а Богъ уже собрания вашего не хоцетъ. Тако рече пророкомъ Амосомъ: «Възненавидѣхъ праздники ваша<sup>78</sup> и на сонмы<sup>79</sup> ваша не презри, оставите от мене гласъ пѣснии ваших, не послушаю<sup>80</sup>». (Амос 5 21 23)

а 37 об

<sup>а</sup>Испр, в ркп погублюблю <sup>а</sup>Испр по К и В, в КБ ся <sup>а</sup>Испр по другим спискам, в КБ тутъ <sup>а</sup>В ркп ти повторено дважды <sup>а</sup>В ркп не вписано поверх строки <sup>а</sup>Испр, в ркп стридесатехъ

<sup>94</sup>Июдовъ В <sup>95</sup>свѣтъ К <sup>96</sup>Нет В <sup>97</sup>я К, е В <sup>98</sup>земльнымъ В <sup>99</sup>грады В <sup>100</sup>исчезновение КВ

<sup>xxxv 1</sup>шествующей КВ <sup>2</sup>зною К, огонь В <sup>3</sup>Нет В <sup>4</sup>Нет В <sup>5</sup>кождо К <sup>6</sup>плоть К <sup>7</sup>близока К, искрянго В <sup>8</sup>осаде КВ <sup>9</sup>Нет К <sup>10</sup>Нет К <sup>11</sup>врази КВ <sup>12</sup>грады их В <sup>13</sup>обѣтованны В <sup>14</sup>Доб и К, скрушает В <sup>15</sup>Доб и КВ <sup>16</sup>Нет В <sup>17</sup>расточения К <sup>18</sup>земльнымъ В <sup>19</sup>И В <sup>20</sup>сбьстись КВ <sup>21</sup>град КВ <sup>22</sup>разыше В <sup>23</sup>сыскоше В <sup>24</sup> <sup>25</sup>Нет В <sup>25</sup>знаи К <sup>26</sup>погыбление К <sup>27</sup> <sup>28</sup>нѣсть В <sup>28</sup>будете К <sup>29</sup>Нет В <sup>30</sup>о В <sup>31</sup>яже В <sup>32</sup>рекь В <sup>33</sup> <sup>34</sup>рассыются В <sup>35</sup>Нет В <sup>36</sup>приведутъ В <sup>37</sup>ть К, нет В <sup>38</sup>Доб и КВ <sup>39</sup>вчини К, доб и В <sup>40</sup>убо К, нет В <sup>41</sup> <sup>44</sup>Нет В <sup>42</sup>Вавилонское К <sup>43</sup>работы К <sup>45</sup>повѣда К <sup>45</sup>—<sup>46</sup>Еремиемъ пророкомъ проповѣда и В <sup>46</sup>Доб о К <sup>47</sup>повѣда КВ <sup>48</sup>Нет К <sup>49</sup>Нет В <sup>50</sup>повѣдалъ КВ <sup>51</sup> <sup>52</sup>собрати вы ся опять К, събратисе вамъ опять В <sup>53</sup>60 В <sup>54</sup>вторую К, 2-ю В <sup>55</sup>Нет К <sup>56</sup>Доб лѣтъ В <sup>57</sup>Доб третью К <sup>58</sup>Нет К, ста В <sup>59</sup>лѣта К, доб третие В <sup>60</sup>Нет КВ <sup>61</sup>Нет В <sup>62</sup> <sup>63</sup>вамъ повѣда опять К, повѣдалъ вамъ опять В <sup>64</sup>—<sup>65</sup>невѣдомо В <sup>65</sup>повѣда К <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>а В <sup>68</sup>плена К <sup>69</sup>Фитова В <sup>70</sup>работающе К, работающимъ В <sup>71</sup>в К <sup>72</sup>Нет В <sup>73</sup>—<sup>74</sup>уже болѣ 1000 лѣтъ К, болши 1000 лѣтъ В <sup>75</sup>бы К, вам В <sup>76</sup>Нет К <sup>76</sup>—<sup>77</sup>събратисе В <sup>78</sup>Нет В <sup>79</sup>призрю КВ <sup>80</sup>Доб бо их В

Видишь, жидовине, не хочеть<sup>81</sup> уже праздникъ ваших, ни<sup>82</sup> собраниа ваше-го<sup>83</sup>, ни пѣсни<sup>84</sup> ваших, ни<sup>85</sup> субот<sup>86</sup> ваших. То<sup>87</sup> кому суботствуеши, оже<sup>88</sup> Богъ л. 38 не хочеть? Понели<sup>89</sup> // лѣ<sup>90</sup> бо отци ваши распяша Христа<sup>91</sup>, оттолѣ бо и до днешнего дни раби есте всѣмъ странамъ и<sup>92</sup> во<sup>93</sup> поправление. Мънога вамъ отдалъ<sup>94</sup> и добраго<sup>95</sup> дѣаль<sup>96</sup>, и заступаль, и собираль<sup>97</sup>, и слушалъ васъ, и помагалъ вамъ<sup>98</sup> въ всякихъ<sup>99</sup> напастныхъ и<sup>100</sup> бѣдахъ<sup>101</sup>, въ тесныхъ путехъ и въ скорбныхъ мѣстехъ<sup>102</sup>. Вы же<sup>XXXVI,1</sup> добро<sup>2</sup> его ни въ чтоже<sup>3</sup> положили и отступили самовольствомъ от Бога, якоже и<sup>4</sup> рече Иеремиемъ пророкомъ: «Мене оставиша, и<sup>5</sup> источника воды живыи, и<sup>6</sup> ископаша себѣ ровы и<sup>7</sup> утлыи»<sup>(Иер. 2: 13)</sup>, рекше, впадше<sup>8</sup>, погыбосте.

Познаи, жидовине, колика<sup>9</sup> <sup>10</sup>на вас милость челоувѣколюбивого Бога<sup>11</sup>: не тако съкоро<sup>12</sup> вы погуби<sup>13</sup>, одиноа<sup>14</sup>, егоже достойни бясте, но ожидашет<sup>15</sup> вамъ<sup>16</sup>. Преже тое<sup>17</sup> и еще<sup>c,18</sup> римское рати<sup>19</sup> цѣ не показа<sup>20</sup> вы<sup>21</sup> знамение<sup>22</sup> казныхъ напередъ и<sup>23</sup> погыбельныхъ? *Забyste*<sup>т,24</sup>, видяще знамениа его, познали<sup>25</sup> казнъ Божию, хотящую на васъ быти. Вы же, видясте<sup>26</sup>, не // видѣсте<sup>у</sup>, л. 38 об а<sup>27</sup> слышасте<sup>28</sup>, не слышасте. <sup>ф</sup>

Первое знамение вы<sup>29</sup> чи не изъясни<sup>30</sup>: въсиа<sup>31</sup> звѣзда надъ<sup>х</sup> Иерусалимомъ въ образъ<sup>32</sup> копейны<sup>33</sup>? Да то прояви<sup>34</sup> Богъ Титово<sup>35</sup> прихождение съ победою<sup>41</sup> на Иерусалимъ, и тому царству римскому единому<sup>36</sup> акы<sup>37</sup> звѣздѣ<sup>38</sup> снати.

А 2-е<sup>39</sup> знамение<sup>40</sup> яви — мѣдянаа<sup>41</sup> ворота<sup>42</sup> городнаа<sup>43</sup>, желѣзными заворы<sup>44</sup> завираема, <sup>45</sup>от двадесять<sup>46</sup> мужъ отверзаема<sup>47</sup>. И та ворота<sup>48</sup> въ 8<sup>49</sup> час<sup>ч</sup> нощи явишася отворена<sup>50</sup> — да то прояви Богъ, яко<sup>51</sup> предати хочеть<sup>52</sup> Иерусалимъ в руцѣ римлянѣмъ за грѣхы ваша.

А 3<sup>53</sup> знаменья не показа<sup>54</sup> ли вы<sup>55</sup> — преже солнечнаго захожения<sup>56</sup>, акы и<sup>57</sup> колесницѣ<sup>58</sup> на высоту течяхуть<sup>59</sup>, и на нихъ полци възружи<sup>60</sup>, <sup>61</sup>к вамъ<sup>62</sup> видимо<sup>63</sup> истовую рать явѣ и брань лютую?

А 4<sup>64</sup> знаменье ци не бяшетъ<sup>65</sup>: челоувѣкъ ходя по Иерусалиму по вся дни и нощи, вопиаше беспресътани<sup>66</sup>, глаголя<sup>67</sup>: «Глас от востока<sup>68</sup>, глас // от запад<sup>69</sup>,

<sup>а</sup>Восстановлено по другим спискам, в ркп. пропуск. <sup>в</sup>Испр. по К и В, в КБ бы. <sup>г</sup>Испр. по другим спискам, в КБ еспе. <sup>д</sup>Испр. по К, в ркп. а бысте. <sup>е</sup>Испр. по другим спискам, в КБ ненавидѣсте. <sup>ф</sup>Восстановлено по другим спискам, в КБ пропуск. <sup>х</sup>Испр., в ркп. на. <sup>и</sup>Испр. по другим спискам, в КБ сподоби ю. <sup>к</sup>Восстановлено, в ркп. пропуск.

<sup>81</sup>хощь Богъ В. <sup>82-83</sup>собрания ваших К. <sup>84-85</sup>Нет К. <sup>85</sup> <sup>87</sup>Нет В. <sup>86</sup>суть бо К. <sup>88</sup>аже В. <sup>89</sup>Отнели В. <sup>90</sup>Нет КВ. <sup>91</sup>Доб. и В. <sup>92</sup>Нет В. <sup>93</sup>отдавалъ К; одавалъ В; доб. Богъ К. <sup>94</sup>добро К; добраа В. <sup>95</sup>Доб. вамъ В. <sup>96</sup>збирал К; избираль В. <sup>97</sup>всех В. <sup>98</sup>Доб. въ В. <sup>99</sup>Доб. и В. <sup>100</sup>Доб. и В. <sup>XXXVI,1</sup>Нет К. <sup>2</sup>доброе В. <sup>3</sup>что К. <sup>4</sup>Нет КВ. <sup>5</sup>Нет КВ. <sup>6</sup>Нет КВ. <sup>7</sup>Нет КВ. <sup>8</sup>впадоше В. <sup>9</sup>колико В. <sup>10-11</sup>милость челоувѣколюбивого Бога на вас КВ. <sup>12-13</sup>погуби вас КВ. <sup>14</sup>о единая К; единою В. <sup>15</sup>жидаяше К; ожидааше В. <sup>16</sup>вас В. <sup>17-18</sup>Нет В. <sup>19</sup>вои В. <sup>20</sup>повѣда К. <sup>21</sup>вам КВ. <sup>22</sup>знамении К. <sup>23</sup>Нет КВ. <sup>24</sup>А бысте В. <sup>25</sup>Доб. бысте В. <sup>26</sup>видяще КВ. <sup>27</sup>и В. <sup>28</sup>слышеша В. <sup>29</sup>вам КВ. <sup>30</sup>изъяви КВ. <sup>31</sup>Нет В. <sup>32</sup>образъ В. <sup>33</sup>купины В. <sup>34</sup>проповѣда В. <sup>35</sup>Фитово В. <sup>36</sup>Нет КВ. <sup>37</sup>яко В. <sup>38</sup>звѣзда В. <sup>39</sup>второе КВ. <sup>40</sup> <sup>41</sup>Нет К. <sup>42</sup>врата КВ. <sup>43</sup>градная КВ; доб. съ К. <sup>44</sup>заклепми К. <sup>45-46</sup>одва 30-ю К; еда 30-ю В. <sup>47</sup>отвараемаа В. <sup>48</sup>врата КВ. <sup>49</sup>осмыи К. <sup>50</sup>отвѣрста К. <sup>51-52</sup>хощеть прѣдати В. <sup>53</sup>третнего К; третиаго В. <sup>54</sup>яви В. <sup>55</sup>вам КВ; доб. Богъ В. <sup>56</sup>захода КВ. <sup>57</sup>Нет КВ. <sup>58</sup>колесница К; колесницы В. <sup>59</sup>течя В. <sup>60</sup>во оружьи К; въ оружьи В. <sup>61-62</sup>въ око В. <sup>63</sup>видены В. <sup>64</sup>четвертое КВ. <sup>65</sup>бѣше В. <sup>66</sup>безпрѣстанныи В. <sup>67</sup>Нет В. <sup>68</sup>востока КВ. <sup>69</sup>запада КВ.

гласъ от четыре<sup>70</sup> вѣтръ, гласъ на Иерусалимъ и на всѣх людехъ»? Вы<sup>71</sup> же<sup>72</sup> бьасте и<sup>73</sup>, онъ же преклѣняяся къ своимъ ранамъ, мольвяше<sup>74</sup>: «Увы мнѣ<sup>75</sup>, увы мнѣ<sup>76</sup>, о лютѣ Иерусалиму!». Ци не было<sup>77</sup> того, о<sup>78</sup> жидовине? Тотъ<sup>79</sup> видѣ<sup>80</sup>, слышаше, не слышаше<sup>ш</sup>.

А 5<sup>81</sup> знаменье — телець, приведенъ на<sup>82</sup> жертву въ<sup>83</sup> праздникъ вашъ<sup>84</sup>, роди агнецъ посреди церкви, являя многыя мужа<sup>85</sup> и плачь вам, жидовѣ<sup>86</sup>, имже роди неподобно кромѣ естественого рожества, агнецем же проявѣ отмѣтающъ<sup>87</sup> Законъ вашъ<sup>88</sup>. И ту быти службѣ Божии<sup>89</sup>, възнестися Агнцу Божию, <sup>90</sup>за весь миръ закалаему<sup>91</sup>, — Христу<sup>92</sup>, а вашему Закону, тельцу<sup>93</sup>, — отврѣжену быти.

А 6-е знаменье не проави<sup>ш</sup> ли вы<sup>94</sup> во<sup>б</sup> оприсночньи ваш праздникъ? Въ 9 час ноци въся свѣтъ въ церкви, яко мнѣти<sup>95</sup>, день быти, и стоа час единъ, проявляя <sup>96</sup>о отвержении вашемъ<sup>97</sup> // и<sup>98</sup> Новыи нашъ Законъ крестьяньскыи<sup>99</sup>, сияющъ на мѣсти томъ. л 39 об

Та бо знамениа преже<sup>100</sup> прояви Богъ<sup>XXXVII.1</sup>. По тѣх знамениихъ наведе<sup>2</sup> римляны: пришед Титъ, сынъ Успасяна<sup>3</sup>, стоя около Иерусалима 2<sup>4</sup> лѣта. И бѣше по Божию гнѣву голод<sup>5</sup> зол на васъ, яко поасы жвати<sup>6</sup> на собѣ и сапогы и кожи щитьныя<sup>7</sup> ядясте, въздирающе<sup>8</sup> и<sup>9</sup> друг у друга, исхитше<sup>10</sup> пищу от усть. Матери же малых<sup>11</sup> чяд своих не щадяху<sup>12</sup>, но исхитающе<sup>13</sup> пищу<sup>14</sup>, не жалюще<sup>15</sup>. Друзии же, яко пси бѣснии, ристаху<sup>16</sup> утробою голодною<sup>17</sup>, рищуще<sup>18</sup>, <sup>19</sup>где бы что<sup>20</sup> похватити<sup>21</sup>. Богатии же тѣсто<sup>20</sup> ядяху, толко опаляюще<sup>22</sup> огнемъ, <sup>23</sup>инии же<sup>24</sup> отруби жвахуть<sup>25</sup>. Младенци же сохняхуть<sup>26</sup> <sup>27</sup>у материи в рукахъ<sup>28</sup> и умирахуть<sup>29</sup>, и не жаловахуть<sup>30</sup> о них матери превеликаго ради голода<sup>31</sup> и нужи, инии<sup>32</sup> же<sup>33</sup> разбиваху<sup>34</sup>, хлѣбъ из гортании исхитаю<sup>ш</sup>ще<sup>35</sup>, и старые избывающе и отимающе<sup>а</sup> у<sup>36</sup> них пищу, и жены<sup>VII.а</sup> за волосьи<sup>37</sup> емлюще, росторгываху<sup>38</sup> и младыя дѣти о землю разбивахуть<sup>39</sup>, <sup>40</sup>и многого скаредиа творяху, мучаше безъ милости, колье острое во оходы въбивахуть<sup>41</sup> одного<sup>42</sup> дѣля<sup>43</sup> укруха хлѣбнаго<sup>44</sup>. Тогда и жидовка Мариа снѣде свое дѣтя<sup>45</sup>, толь<sup>46</sup> золь бѣше на вас<sup>47</sup> голодъ<sup>48</sup> по Божию поупущению. Въ самыи праздник Паскы<sup>49</sup> оступ-

л 40

<sup>ш</sup>Испр по К и В, в КБ слышаше <sup>ш</sup>Испр, в ркп не проа <sup>б</sup>Испр, в ркп ов <sup>ш</sup>Испр, в ркп не желающе <sup>б</sup>Испр, в ркп годною <sup>с</sup>Слово в ркп правлено <sup>ш</sup>Испр по В, в КБ мѣсто <sup>а</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск

<sup>VII.а</sup>Испр по В, в КБ иныи

<sup>70</sup>четыре К, четырех В <sup>71</sup>Бых К <sup>72</sup>Нет К <sup>73</sup>Нет К, его В <sup>74</sup>глаголаше КВ <sup>75</sup>Нет КВ <sup>76</sup>Нет КВ <sup>77</sup>Доб ли В <sup>78</sup>Нет КВ <sup>79</sup>То тое В <sup>80</sup>вѣде К, видѣсте и В <sup>81</sup>пятое К, петое В <sup>82</sup>въ В <sup>83</sup>Нет В <sup>84</sup>ваша К, доб и В <sup>85</sup>нужде В <sup>86</sup>жидом КВ <sup>87</sup>отметающи В <sup>88</sup>твой В <sup>89</sup>Доб и В <sup>90—92</sup>закалаему Христу за весь миръ В <sup>91</sup>Окончание текста Пророчества Соломона в списке К <sup>93</sup>телчю В <sup>94</sup>вамъ В <sup>95</sup>менить В <sup>96</sup>отврѣжение ваше В <sup>98</sup>а В <sup>99</sup>христианьскы В <sup>100—XXXVII.1</sup> проявы Богъ прежде В

<sup>XXXVII.2</sup>наве В <sup>3</sup>Успасианъ и В <sup>4</sup>двѣ В <sup>5</sup>глад В <sup>6</sup>животи В <sup>7</sup>Доб и В <sup>8</sup>изрывающе В <sup>9</sup>Нет В <sup>10</sup>Нет В <sup>11</sup>ме мыльных В <sup>12</sup>щедещи им В <sup>13</sup>исхытааху В <sup>14</sup>Доб у нихъ В <sup>15</sup>милующе В <sup>16</sup>рыкааху В <sup>17</sup>гладныи В <sup>18</sup>ищуше В <sup>19—20</sup>что бы где В <sup>21</sup>похытити В <sup>22</sup>опаляху В <sup>23</sup>24 инныхъ В <sup>25</sup>ядяху В <sup>26</sup>сохнеху В <sup>27—28</sup>в рукахъ материи В <sup>29</sup>умырааху В <sup>30</sup>прѣгутъ В <sup>31</sup>глада В <sup>32</sup>инныхъ В <sup>33</sup>Нет В <sup>34</sup>изрывааху В <sup>35</sup>исхыщающе В <sup>36</sup>от В <sup>37</sup>власы В <sup>38</sup>разстрѣзааху В <sup>39</sup>разбиваху В <sup>40—41</sup>Нет В <sup>42</sup>единого В <sup>43</sup>рады В <sup>44</sup>хлѣба В <sup>45</sup>дѣты В <sup>46</sup>колики В <sup>47</sup>вы В <sup>48</sup>глад В <sup>49</sup>Паскы В

лень<sup>50</sup> бывъ Иерусалимъ, <sup>51</sup>отъ чина<sup>52</sup> бо вси ваши<sup>6</sup> жидовъ отселъ<sup>53</sup> въ Иерусалимъ придоша, якоже *обычай*<sup>в</sup> бяшеть<sup>54</sup> имъ сходитися, и ту яко<sup>55</sup> в темницѣ затворени быша.

Тогда сбься<sup>56</sup> и о васъ слово Божие<sup>57</sup>, реченое пророкомъ Амосомъ: «Сътворию праздники ваша во желю<sup>58</sup>, и новомъсечья ваша<sup>59</sup> въ плачь, и положу желю<sup>60</sup> акы<sup>61</sup> любимаго». (Ср Амос 8 10) Видишь, жидовине, сбьтье прорицанью: любимыи<sup>62</sup> вашъ праздникъ въ желю<sup>63</sup> <sup>64</sup>Богъ положи<sup>65</sup> за оканство ваше, та бо пагуба створися над вами въ откупу, // понеже в ты же<sup>66</sup> дни вьстасте на Христа, да не во инья дни вьстасте<sup>67</sup> злаа, но въ ты же<sup>68</sup>, бяшеть<sup>69</sup> же на васъ Божие попущение и Божие<sup>70</sup> разгнѣвание, сами<sup>71</sup> <sup>72</sup>въ градъ<sup>73</sup> избиваетесь паче<sup>74</sup> и ратных. Когда ли паки приступахуть<sup>75</sup> римляни <sup>76</sup>ко граду бится<sup>77</sup>, тогда Богъ<sup>г</sup> помогашеть имъ: буря велика приносяшеть<sup>78</sup> на васъ<sup>д</sup> стрѣлы и камень, и<sup>79</sup> еже пушахуть<sup>80</sup> римляни, а вы свою <sup>81</sup>брань пушасте<sup>82</sup> — и<sup>83</sup> обращивашеть<sup>84</sup> та буря опять с римлянъ<sup>85</sup> и<sup>86</sup> <sup>87</sup>сношашеть на сторону<sup>88</sup> далече И тако злѣ погыбосте Божиимъ гнѣвомъ, еже<sup>89</sup> уже знаасте на собѣ *Божию казнь*<sup>е</sup>. Тить же вземъ<sup>ж</sup> Иерусалимъ <sup>90</sup>весь и<sup>91</sup> пожже, и тогда сбьсться речение Божие, яко «не останеть ни<sup>92</sup> камень на камени». (Мф 24 2 Мк 13 2, Лк 19 44 21 6) Егда узрите <sup>93</sup>окружена Иерусалима<sup>94</sup> вой, тогда разумѣите, яко уже запустѣние ему, Тить бо тогда изби вас // 600 темъ, а распрода 10 тем, а 10 темъ помре<sup>95</sup> во осадѣ съ голода. И сбьстся прорицание Езекиа пророка, рече бо: «Се азъ, Иерусалимъ, наведу на тя злаа и створю посреди тебе судъ<sup>96</sup> предъ языки<sup>97</sup>. Отци изидятъ чада своа посреди тебе, и<sup>98</sup> чада изьѣдятъ отца своа<sup>99</sup>. Четверть твоа смертью<sup>100</sup> и погынетъ<sup>xxxviii, 1</sup>, четверть твоа гладомъ кончается<sup>2</sup>, и четверть твоа оружиемъ падет, и четверть твоа<sup>3</sup> во вся вѣтры расточю, и въ брань оружие *извьну*<sup>3</sup>, глад же и смерть внутрь потребить сущаа<sup>4</sup>, *иже на полы от оружиа скончאותсе, а сущии*<sup>м</sup> въ градъ — <sup>5</sup>глад же и смерть<sup>6</sup> погубить, и сотрутся<sup>7</sup> до конца, и не помилую тебе<sup>8</sup> паку». (Ср Иез 5 8, 10, 12, 7 15, 4)

Видишь, жидовине<sup>к</sup>, како ти сбьстся<sup>9</sup> <sup>10</sup>Божие слово<sup>11</sup>: измори<sup>12</sup> вы и изби, и расточи, а что<sup>13</sup> васъ оста въ Иерусалимъ, а тѣ быша под римляны, дань даюче По том же<sup>14</sup> кончя<sup>15</sup> вы<sup>16</sup> Богъ: пришед из Рима царь Андрѣанъ, изби прокъ васъ; 8 темъ въ одинь<sup>17</sup> // день изби, а прокъ<sup>18</sup> распрода и расточи. И тако злѣ по-

<sup>б</sup>Испр, в ркп вашъ <sup>в</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>в</sup>В ркп слово вписано поверх строки <sup>г</sup>Испр, в ркп васъ <sup>д</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>е</sup>Испр, в ркп вземъ <sup>ж</sup>Испр по В, в КБ язвену <sup>з</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>и</sup>Испр по В, в КБ жидови

<sup>50</sup>отступлень В <sup>51</sup>отточина В <sup>52</sup>отвселе В <sup>53</sup>бъше В <sup>54</sup>Нет В <sup>55</sup>сбьсться В <sup>56</sup>Доб о вас В <sup>57</sup>жалость В <sup>58</sup>Нет В <sup>59</sup>плачь В <sup>60</sup>любю В <sup>61</sup>жалость В <sup>62</sup>положи Богъ В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>въсприесте В <sup>65</sup>Доб дны В <sup>66</sup>бьяше В <sup>67</sup>Нет В <sup>68</sup>Нет В <sup>69</sup>72 73у городе В, доб убывастесе В <sup>70</sup>Нет В <sup>71</sup>приступаху В <sup>72</sup>73с кого роду убытисе В <sup>73</sup>приношаашесе В <sup>74</sup>Нет В <sup>75</sup>попуше В, доб вас В <sup>76</sup>81—82пушасте брань В <sup>77</sup>Нет В <sup>78</sup>обращаше В <sup>79</sup>Доб насъ В <sup>80</sup>или В <sup>81</sup>87—88на страну сношааше В <sup>82</sup>иже В <sup>83</sup>90 91и все В <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>94Иерусалима окружена В <sup>86</sup>умре В <sup>87</sup>Доб и правду В <sup>88</sup>Доб И В <sup>89</sup>Нет В <sup>90</sup>свогo В <sup>91</sup>Доб умереть В

<sup>xxxviii</sup> <sup>1</sup>Доб и В <sup>2</sup>скончатесе В. <sup>3</sup>твою В <sup>4</sup>сущии В <sup>5</sup>—6гладом съмръть скончאות и В <sup>7</sup>сьтрет В <sup>8</sup>Нет В <sup>9</sup>се събьсть В <sup>10</sup>—11слово Божие В <sup>12</sup>Доб бо В <sup>13</sup>изо се В <sup>14</sup>Нет В <sup>15</sup>сконча В <sup>16</sup>вас В <sup>17</sup>единь В <sup>18</sup>прочиих В

гыбосте за безаконную *неправду свою*<sup>1</sup>, понеже распясте Сына Божиа. И болѣ от того мѣста не помилова васъ Богъ, ни собра васъ Богъ<sup>19</sup>, но отверже васъ<sup>20</sup> безакониемъ<sup>21</sup> вашимъ за<sup>м</sup> <sup>22</sup> великое ослѣпление ваше и злое окаменение<sup>23</sup>. Переже пророкы посла к вамъ — тѣ<sup>24</sup> избисте. Перед собою же<sup>25</sup> пусти<sup>26</sup> Иоана, дивнаго постника, не ядуща, ни пиюща, и <sup>27</sup>рекосте вы<sup>28</sup>: «*Бѣсь имать*». (Мф 11 18) *Прииде же пакы Христос, яды и пие, — и вы рекосте*<sup>н</sup>: «*Се*<sup>29</sup> *человѣкъ есть и пьетъ, другъ мытарем и грѣшником*<sup>о</sup>». (Ср Мф 11 19) Да и самъ <sup>30</sup>Господень рабъ<sup>31</sup> не може<sup>32</sup> угодити <sup>33</sup>злонравию вашему<sup>34</sup>. Иоан бо<sup>35</sup> не повѣда вы<sup>36</sup> Христа, по собѣ идуща? — и вы не вѣросте. «Будеть, — рече, — по мнѣ крѣплии мене, емуже нѣсмъ достоинъ разрѣшите<sup>37</sup> ремень<sup>38</sup> сапогу его отришити<sup>39</sup>. Тѣи <sup>40</sup>вы крестить<sup>41</sup> Духомъ Святым, емуже лопата в руцѣ, потребитъ гумно свое и сберетъ пшеницу в житницу свою, а плевелы сожжетъ огнемъ<sup>42</sup>». (Лк 3 16—17, ср Мф 3 11—12)

Разумѣи, жидо//вине, реченое Иоанном<sup>43</sup>: гумно есть миръ, сотворенный от Бога, а *вѣятель* — *Христос*<sup>п</sup>, а лопата — Законъ Новыи, пшеница<sup>44</sup> же<sup>45</sup> — крестьянѣ, <sup>46</sup>а житница — вѣра<sup>47</sup>. Собра бо<sup>48</sup> ны Христось в вѣру свою, а вас отверже — акы плевелы<sup>49</sup> погыбосте за грѣхы своа сдѣ, а въ будущии вѣкъ сожжеть вы<sup>50</sup> огнемъ негасимымъ, и нѣту<sup>51</sup> вы<sup>52</sup> <sup>53</sup>отданиа, ни добра<sup>54</sup>, <sup>55</sup>ни помилованиа<sup>56</sup> от Бога ни здѣ, ни онамо.

Видишь, жидовине, како ти сбыхася<sup>57</sup> прорицаниа пророческа: переже цѣ<sup>58</sup> не прорекоша о вашей<sup>п</sup> погыбели и о вашемъ отврѣженни? И<sup>59</sup> Амосъ <sup>60</sup>ци не рече<sup>61</sup>: «Слыши, доме Израилевъ, азъ приюмлюще<sup>62</sup> на вы плачь и рыдание. Дом Израилев падеся<sup>63</sup> и не приложить востати?»<sup>(Амос 5 1)</sup> Видишь, жидовине, нѣтуть<sup>64</sup> ти уже вѣстаниа, но плач ти *поведае*<sup>с</sup> пророкъ и сѣтование и скорбь, да то<sup>65</sup> сбыхься над вами. Тако бо<sup>66</sup>, — рече, — глаголетъ Господь: «На всѣхъ путехъ будетъ плачь и рыдание и на<sup>67</sup> всѣхъ стезяхъ<sup>68</sup>». (Ср Амос 5 16—17) <sup>69</sup>Рече Господь, якоже<sup>70</sup> Богъ Отецъ о Сыну // своемъ рече пророкомъ: «Уготоваю Царствие<sup>71</sup> его, и тѣ созижетъ ми дом, исправлю престоль его въ Иерусалимѣ<sup>72</sup> до вѣка»<sup>(Ср 2 Цар 7 12—13, 3 Цар 9 5)</sup>, — *доколѣ уготовася*<sup>т</sup> <sup>73</sup>Христово Царство<sup>74</sup>, а реку, преже сложения всего мира, домъ же разумѣи <sup>75</sup>во плоть придоша Сынъ Божий<sup>76</sup>, престоль<sup>77</sup> его — Законъ Новыи, даный<sup>78</sup> намъ, иже бысть исправленъ крещениемъ и<sup>79</sup> покаяниемъ.

И тѣ Законъ Христовъ<sup>80</sup> въ Иерусалимѣ данъ бысть и ту<sup>81</sup> бысть<sup>82</sup> до вѣка. Вы же то<sup>83</sup> о Соломонѣ же<sup>84</sup> замышляете, а домъ Божии мнѣте<sup>85</sup> созданую имъ

<sup>1</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>м</sup>Испр, в ркп да <sup>н</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>о</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>п</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>т</sup>Испр по В, в КБ вашемъ <sup>с</sup>Испр по В, в КБ вѣвѣди <sup>т</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск

<sup>19</sup>Нет В <sup>20</sup>вы В <sup>21</sup>и съ Законом В <sup>22</sup>да В <sup>23</sup>окаменение В <sup>24</sup>тѣхъ В <sup>25</sup>Нет В <sup>26</sup>посла В <sup>27</sup> <sup>28</sup>вы рекосте ему В <sup>29</sup>Сен В <sup>30</sup> <sup>31</sup>Господь Богъ В <sup>32</sup>можетъ В <sup>33</sup> <sup>34</sup>вашему злонравию В <sup>35</sup>Доб ци В <sup>36</sup>вам В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>ремены В <sup>39</sup>понести и В <sup>40</sup> <sup>41</sup>крестит вы В <sup>42</sup>Доб неугасающимъ В <sup>43</sup>Нет В <sup>44</sup>житница В <sup>45</sup>Нет В <sup>46</sup> <sup>47</sup>Нет В <sup>48</sup>Нет В <sup>49</sup>Доб и В <sup>50</sup>вы и В <sup>51</sup>нѣтъ В <sup>52</sup>вамъ В <sup>53</sup> <sup>54</sup>добра и отданиа В <sup>55</sup> <sup>56</sup>Нет В <sup>57</sup>сбыхьсье В <sup>58</sup>ли В <sup>59</sup>Нет В <sup>60</sup> <sup>61</sup>не рече ли В <sup>62</sup>приемлю В <sup>63</sup>падетсе В <sup>64</sup>нѣсть В <sup>65</sup>тое В <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>о В <sup>68</sup>Нет В <sup>69</sup> <sup>70</sup>речетсе рече В <sup>71</sup>царство В <sup>72</sup>Иерусалимъ В <sup>73</sup> <sup>74</sup>Царство Христово В <sup>75</sup> <sup>76</sup>въ плоть приишдшаа Сына Божиа, а В <sup>77</sup>Доб же В <sup>78</sup>данъ В <sup>79</sup>Нет В <sup>80</sup>Нет В <sup>81</sup>тѣи В <sup>82</sup>будеть В <sup>83</sup>тое В <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>имѣте В

церковь. Но разумѣи, жидовине, оже<sup>86</sup> Вышнии не въ рукотвореныхъ церквахъ живеть, ни от рукъ чловѣческ<sup>87</sup> угроженна не<sup>88</sup> принимает<sup>89</sup>, но пребывает<sup>90</sup> въ вѣрныхъ, иже чистѣ вѣрують<sup>91</sup> во нь<sup>92</sup>. Сам бо<sup>93</sup> Богъ, плоть вашу<sup>94</sup> възлюбивъ<sup>95</sup>, въселися въ ню, а церкви<sup>96</sup> — храмъ<sup>97</sup> молитвенный естъ, Богомъ законенъ<sup>98</sup>, во нь же притѣкающе, чловѣцѣ молбу<sup>99</sup> всылают<sup>100</sup> о душахъ своихъ и от прегрѣшени // избавляются. Да<sup>XXXIX.1</sup> како не разумѣеши о<sup>2</sup> семь, оже<sup>3</sup> ти не о Соломонѣ<sup>4</sup> то естъ<sup>5</sup> речено? Соломонъ бо преже свѣта не былъ, ни престоль<sup>6</sup> его вѣченъ<sup>7</sup>, но 40 лѣт толико и<sup>8</sup> былъ въ царствѣ и слыша Божии глас, пророкомъ развергъ<sup>9</sup>: «Развергу царство твое». (Ср 3 Цар 11 31, 14 8) И<sup>10</sup> се молвить Христу<sup>11</sup>: «Исправлю престоль его до вѣка». (2 Цар 7 13) Видишь<sup>12</sup>, жидовине, не минуеще царство мнѣить, ни престающее, — Христово.

И паки Богъ усты Давыдовыхъ рече<sup>13</sup>, въ 88<sup>14</sup> псалмѣ пишетъ о Сыну своемъ: «Кляхся, — рече, — Давыду<sup>15</sup>, рабу моему: до вѣка уготоваю сѣмя твое и созижду<sup>16</sup> в род и род престоль твой». (Пс 88 4—5) Да то чи<sup>17</sup> о Соломонѣ же<sup>18</sup>, жидовине, разумѣеши, <sup>19</sup>цѣ иже<sup>20</sup> Соломонъ<sup>21</sup>, сынъ Давыдовъ<sup>22</sup>, то тому<sup>23</sup> молвить? <sup>24</sup>То чи<sup>25</sup> того престоль<sup>26</sup> в род и род? Но се глагола Богъ о Сыну своемъ: и от племени Давыдова изыиде, и тѣ бысть превѣченъ, и престоль его до вѣка. И по томъ мльвить<sup>27 28</sup> Богъ Отець<sup>29</sup> в том же пса//лмѣ, являя любовь свою къ Сынови и вся поручая<sup>30</sup>: «Твоя суть небеса и твоя естъ земля, и <sup>31</sup>вселенаа, и конецъ<sup>32</sup> еа ты основа». (Пс 88 12) Видишь, жидовине, яко вселеную създа Богъ<sup>33</sup> Сыномъ<sup>34</sup>. «Съверъ бо и море ты созда, Фаоръ и Ермон о имени твоємъ возрадовастеса<sup>35</sup>». (Пс 88 13) Проавляетъ, яко на Фаорѣ<sup>36</sup> преобразитися Христу<sup>37</sup>, еже и бысть, егда бо<sup>38</sup> ко страсти идя<sup>39</sup>, ту показа ученикомъ славу Божества своего. «Твоя<sup>40</sup> мышца с силою» (Пс 88 14) — чюдеса Христова<sup>41</sup> являетъ<sup>42</sup> превелиа<sup>43</sup>. «Да утвердится рука твоя<sup>44</sup>» (Пс 88 14) — възнесетса<sup>45</sup> вѣра Христова, и възнесетса<sup>46</sup> Законъ его<sup>47</sup> Новии<sup>48</sup>. «Правда судба<sup>49</sup> — уготовление престола<sup>50</sup> его» (Пс 88 15): правда — пророци, праваа прорекоша, а судбы — апостоли: <sup>51</sup>уготова ны<sup>52</sup> Закону его, они бо истиннаа глясяху<sup>53</sup> о пришествии его. <sup>54</sup>Сиа же състи с нимъ<sup>55</sup> в <sup>56</sup>последнии приходъ<sup>57</sup> его на 12 престолу, судяще всѣмъ языкомъ, якоже *самъ* <sup>58</sup>Господь<sup>59</sup> имъ самѣм // обща<sup>59</sup>. «Милость<sup>60</sup>, истина предидета пред лицемъ твоимъ<sup>61</sup>» (Пс 88 15) — вѣра новаа <sup>62</sup>и крещение<sup>63</sup> пред лицемъ Христовымъ. «Блажени людие, вѣдущей въскликновение» (Пс 88 16) — насъ блажить, понеже<sup>64</sup>

*Уиср, в ркп нь Ф Восстановлено по В, в КБ пропуск*

<sup>86</sup>иже В <sup>87</sup>чловѣчскихъ В <sup>88</sup>Нет В <sup>89</sup>приемлетъ В <sup>90</sup>Доб въ вышнихъ и В <sup>91</sup>вѣруеть В <sup>92</sup>него В <sup>93</sup>Нет В <sup>94</sup>нашь В <sup>95</sup>Доб и В <sup>96</sup>царскы В <sup>97</sup>дом В <sup>98</sup>узаконоены В <sup>99</sup>молитвы В <sup>100</sup>възсилающе В  
 XXXIX.1 Ка В <sup>2</sup>по В <sup>3</sup>же В <sup>4—5</sup>се реченно естъ В <sup>6</sup>вѣчнь его В <sup>8</sup>Нет В <sup>9</sup>Нет В <sup>10</sup>А В <sup>11</sup>Нет В <sup>12</sup>Доб ли В <sup>13</sup>Нет В <sup>14</sup>82-м В <sup>15</sup>Нет В <sup>16</sup>Доб (повторно) и съзыжду В <sup>17</sup>лы В <sup>18</sup>Нет В <sup>19 20</sup>же ли В <sup>21</sup>Солонь В <sup>22</sup>Давыд В <sup>23</sup>Доб ли В <sup>24—25</sup>Нет В <sup>26</sup>Доб тои В <sup>27</sup>глаголетъ В <sup>28—29</sup>Богоотець В <sup>30</sup>прочаа ему В <sup>31 32</sup>вселенные конце В <sup>33</sup>Доб съ В <sup>34</sup>Доб своимъ В <sup>35</sup>взрадовастеса В <sup>36</sup>Фаре В <sup>37</sup>ему В <sup>38</sup>Нет В <sup>39</sup>иде В <sup>40</sup>Доб (повторно) твоя В <sup>41</sup>Христос В <sup>42</sup>являе В <sup>43</sup>прѣвеликаа В <sup>44</sup>Доб и В <sup>45 46</sup>Нет В <sup>47</sup>Нет В <sup>48</sup>Доб и В <sup>49</sup>и судбы В <sup>50</sup>прѣстолу В <sup>51 52</sup>уготование В <sup>53</sup>глаголаху В <sup>54 55</sup>Съ ними же състи В <sup>56 57</sup>последнѣе пришьствие В <sup>58—59</sup>обща имъ В <sup>60</sup>Доб и В <sup>61</sup>Доб и В <sup>62 63</sup>Нет В <sup>64</sup>по нем иже В

Христовъ глас слышавше<sup>65</sup> и<sup>66</sup> въровахом. «Господи, въ свѣти лица твоего поидуть<sup>67</sup>» (Пс 88 16) и се есть просвѣщение, — рече пророкъ, — крещениемъ триличнаго Божества Святаы Троица. «И о имени твоемъ възрадутся<sup>68</sup> весь день<sup>69</sup>» (Пс 88 17) — о имени Сына Божиа възрадовахомся<sup>70</sup> до вѣка. <sup>71</sup>И по томъ<sup>72</sup>, <sup>73</sup>переступя, рече въ том же псалмѣ<sup>74</sup>: «Възнесох избранного от людии моихъ» (Пс 88 20) — да то <sup>75</sup>мѣнить Давыда<sup>76</sup>, възнесе бо и прослави паче всѣхъ, понеже <sup>77</sup>от него бѣше<sup>78</sup> Христу родитися. «И<sup>79</sup> обрѣтох, — рече<sup>80</sup>, — Давыда, раба моего<sup>81</sup>» (Пс 88 21) — обрѣте<sup>82</sup> и<sup>83</sup> вѣрна, того ради<sup>84</sup> от плода его посла Сынъ свои к намъ. «Масломъ святымъ помазах ѱ» (Пс 88 21) — Самоиломъ бо помазанъ бысть<sup>85</sup> Давыдъ на царство. «Ибо рука моа<sup>x</sup> поможет ему и мышца моа укрѣпит ѱ» (Пс 88 22) — и<sup>86</sup> // рука Отца<sup>87</sup> — Христовъ Слово Божие, вшедшее<sup>88</sup> во плоть<sup>89</sup>, и мышца его — тѣ<sup>90</sup> бо изведе<sup>91</sup> изъ Ада Давыда и <sup>92</sup>пророкы вся<sup>93</sup>. И<sup>94</sup> рече: «Ничто<sup>95</sup> успѣть<sup>96</sup> <sup>97</sup>на нь<sup>98</sup>» (Пс 88 23) — Дьяволь, человѣчески<sup>99</sup> мня Сына Божиа, посрамися. «И сынъ безакониа не приложитъ озлобити его<sup>100</sup>» (Пс 88 23) — Июда, помысливъ на Христа злаа, самъ то зло приа, якоже рече индѣ Давыдъ: «Постави на нь грѣшника» (Пс 108 6) — на Христа Июда<sup>XL 1</sup>, а еже «Дьяволь да<sup>2</sup> станеть одесную его» (Пс 108 6) — на Июду<sup>3</sup> паку <sup>4</sup>Дьявола постави<sup>5</sup> Христовъ, отметь<sup>6</sup> даа ему. Христовъ<sup>7</sup> рече бо: «Еюже<sup>8</sup> мѣрою<sup>9</sup> мѣришь, тою <sup>10</sup>отмѣрю ти<sup>11</sup>», (Ср Мф 7 2, Мк 4 24 Лк 6 38) «Отсеку<sup>12</sup> от лица его врагы его» (Пс 88 24) — се глаголетъ Отца<sup>13</sup> и<sup>14</sup> Сына ради<sup>15</sup>, врази бо<sup>16</sup> Божи<sup>17</sup> есте, жидове, исѣчени и расточени Христа ради<sup>18</sup>. «Истина <sup>19</sup>и милость моа<sup>20</sup> с нимъ» (Пс 88 25) — со Христомъ пророци и апостоли, онѣхъ бо<sup>21</sup> прорицаниа<sup>22</sup> — <sup>23</sup>то первоистина<sup>24</sup> со<sup>25</sup> Христомъ, апостоли же на вся<sup>26</sup> милостиви бяху, обращающе <sup>в</sup> въру Христову. «И въ имя мое<sup>27</sup> възнесетъ<sup>28</sup> рогъ его» (Пс 88 25) — и<sup>29</sup> въ имя Христово <sup>30</sup>вѣра наша възнесетъ<sup>31</sup>. «Положу // на морѣ руку его и на рѣкахъ десницу его» (Пс 88 26) Видишь, жидовине, Отець со<sup>32</sup> Сыномъ предивна дѣла творит: море<sup>33</sup> мѣнить васъ за умножение ваше, рѣкъ<sup>34</sup> же<sup>35</sup> — нас зане<sup>ч</sup> меньше васъ<sup>36</sup> бяхом. Да на<sup>37</sup> васъ положи акы лѣвую руку Сына своего Законъ Моисиовъ, а на<sup>38</sup> нас положи десницу, самого посла намъ Христа, иже приде, нося<sup>39</sup> <sup>40</sup>в десници Новыи<sup>41</sup> Завѣт Еваггелскыи. Тако бо<sup>42</sup> Яков образова<sup>43</sup> прежде наше бытие и ваше, благословя<sup>44</sup> вѣнука своа, сына Осифова, старѣшему сущу Мана-

л 44 об

л 45

<sup>\*</sup>Испр по В, в КБ твоа <sup>†</sup>Восстановлено в ркп пропуск <sup>‡</sup>Испр по В, в КБ за

<sup>65</sup>слышаше В <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>пойдем В <sup>68</sup>възрадуемсе В <sup>69</sup>Доб и В <sup>70</sup>възрадуемсе В <sup>71</sup>Нет В <sup>72</sup>Нет В <sup>73</sup>Въ том же псалмѣ прѣступае рече В <sup>74</sup>Давыда мѣнить В <sup>75</sup>от него В <sup>76</sup>бѣше от него В <sup>77</sup>Нет В <sup>78</sup>Нет В <sup>79</sup>Нет В <sup>80</sup>Нет В <sup>81</sup>Доб и В <sup>82</sup>обрѣтох В <sup>83</sup>его В <sup>84</sup>деля В <sup>85</sup>Нет В <sup>86</sup>Нет В <sup>87</sup>Отча В <sup>88</sup>Нет В <sup>89</sup>плты В <sup>90</sup>тои В <sup>91</sup>изведеть В <sup>92</sup>— <sup>93</sup>все пророкы В <sup>94</sup>А еже В <sup>95</sup>Ни въ чтоже В <sup>96</sup>не успѣть В <sup>97</sup>— <sup>98</sup>Нет В, доб врагъ нашъ В <sup>99</sup>человѣка В <sup>100</sup>Нет В

<sup>XL 1</sup>Июду В <sup>2</sup>Нет В <sup>3</sup>Июу В <sup>4</sup>— <sup>5</sup>постави Дьявола В <sup>6</sup>от мзды В <sup>7</sup>Нет В <sup>8</sup>Ею В <sup>9</sup>Доб (дважды) мѣрою мѣрою В <sup>10</sup>— <sup>11</sup>отмѣрить имашъ В <sup>12</sup>исъсѣку В <sup>13</sup>Отець В <sup>14</sup>Нет В <sup>15</sup>дѣля В <sup>16</sup>Нет В <sup>17</sup>Доб вы В <sup>18</sup>дѣля В <sup>19</sup>— <sup>20</sup>моа и милость В <sup>21</sup>Нет В <sup>22</sup>прорицание В <sup>23</sup>— <sup>24</sup>тои прѣво и ныня истина В <sup>25</sup>Нет В <sup>26</sup>всакъ день В <sup>27</sup>его В <sup>28</sup>възнесеть В <sup>29</sup>Нет В <sup>30</sup>— <sup>31</sup>възнесетсе вѣра наша В, доб И В <sup>32</sup>Нет В <sup>33</sup>Доб же В <sup>34</sup>рѣкы В <sup>35</sup>Нет В <sup>36</sup>Нет В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>Нет В <sup>39</sup>Доб нам В <sup>40</sup>— <sup>41</sup>Новы Законъ въ десници своеи В <sup>42</sup>Нет В <sup>43</sup>образоваше В <sup>44</sup>благослови В

сии — по праву<sup>45</sup> его, меньшему же, Ефрѣму, — олъво<sup>46</sup>. Он же, провѣдый Духомъ, яко намъ болшимъ васъ быти и Закону нашему възнестися есть паче всякого<sup>47</sup> закона, и<sup>48</sup> благослови а, преложъ руцѣ крестообразно, и положи на старѣишемъ лѣвую руку, а на меньшемъ — правую. Крестообразно<sup>49</sup> благослови того дѣла, понеже<sup>50</sup> от него<sup>51</sup> Христовымъ лю-демъ наре/чеса<sup>52</sup> намъ<sup>53</sup>. Да еще и<sup>54</sup> боли бѣше Манасии Офрѣма, но благоволениемъ Якова дѣда ею мнии бысть. (Ср Быт 48 9—20) Рекшу Иосифу: «На семь, отче, положи<sup>55</sup> десницу, имже<sup>56</sup> ть старѣи есть». (Ср Быт 48 18) Отвѣща Иакове<sup>57</sup>: «Веде, чядо, ть<sup>58</sup> будеть старѣиши сынъ твой<sup>59</sup>, въ люди многы възнесетсѣ, <sup>60</sup>но брать его мни болии его будеть<sup>61</sup>, и племя его благословено будеть» (Ср Быт 48 19), — еже<sup>62</sup> сбистся на вас и на<sup>63</sup> нас.

По том же Псаломникъ пишеть: «Тотъ<sup>64</sup> звовет мя, рече<sup>65</sup>: Отець мои<sup>ш</sup> еси ты, Богъ и<sup>66</sup> Засѣтупникъ<sup>67</sup>, Спась<sup>68</sup>». (Пс 88 27) Видишь<sup>69</sup>, како ти Сынъ всю честь на Отци положи, всегда бо, чюдодѣиствуа<sup>70</sup>, Христось Отца своего възглашаше, рече бо<sup>71</sup>: «Отець болѣи мене есть, тотъ<sup>72</sup> творить дѣла». (Ср Ин 14 28 10) И па-кы рече: «Азь творю дѣла пославашаго мя». (Ср Ин 9 4 6 38) Да еще<sup>73</sup> Богъ бысть от Бога, но Отцу<sup>74</sup> славу даетъ<sup>75</sup>, нам указаа на Отци Христось<sup>76</sup> старѣишинство имѣти, а<sup>77</sup> о своемъ существѣ // рече: «Азь и Отець единъ<sup>78</sup> есвъ». (Ин 10 30) А<sup>79</sup> па-кы<sup>80</sup>: «Аз, — рече<sup>81</sup>, — во Отцѣ, а<sup>82</sup> Отець во мнѣ» (Ин 14 10 11), тою бо свѣтъ нераздѣленъ<sup>83</sup>. Являя же<sup>84</sup> паки любовь свою къ Сынови, рече: «И азь первенца<sup>85</sup> положу ѣ». (Пс 88 28) Се слово страшно есть и дивно, за послушание Сынове<sup>86</sup> чюдныа дѣтели<sup>87</sup> подаетъ<sup>88</sup>, имже начинаеть вся и<sup>89</sup> свершаеть. Первенецъ бо твари и<sup>90</sup> прьвенецъ из мертвыхъ бысть Христось, а реку, переже всего мира<sup>91</sup> то бысть, преже вѣстаниа мертвыхъ<sup>92</sup> тотъ воста. Аще бо и<sup>93</sup> восташа мертви<sup>94</sup> преже Христа — Лазоръ и прочии — но опять умроша<sup>ш</sup>, Христось же<sup>95</sup> въскресь, боле<sup>96</sup> не умре<sup>97</sup>, и смерть не удовлѣть<sup>98</sup> ему, понеже Богъ и<sup>99</sup> Божеска сздѣа. По пророческому гласу того<sup>100</sup> ради<sup>XL1,1</sup> первьѣнецъ <sup>2</sup>наречеса Христось<sup>3</sup>. «Высока, — рече, — створю над цари земными<sup>4</sup>». (Ср Пс 88 28) То кто есть выше Христа? То<sup>5</sup> бо <sup>6</sup>Царь есть царемъ<sup>7</sup>. «Въ вѣкѣ<sup>8</sup> сохраню ему милость мою, <sup>9</sup>Завѣтъ мой вѣренъ ему<sup>10</sup>» (Пс 88 29), — вся бо Небеснаа<sup>11</sup> и земнаа соблюди, пору/чи ему до вѣка «Завѣтъ мой<sup>12</sup> вѣренъ ему» — вѣрно вѣщание Отче Сынови<sup>13</sup>, Сыновѣ<sup>14</sup> Отцу, умыслив<sup>15</sup> бо Отець преже вѣкѣ послати к намъ Сына со Закономъ Новымъ, провѣдый ваше согрѣшение. «И положу<sup>16</sup> в вѣкы племя его и

<sup>ш</sup>Испр, в ркп мо <sup>шш</sup>Испр, в ркп умноша

<sup>45</sup>правом В <sup>46</sup>по лѣву его В <sup>47</sup>вашего В <sup>48</sup>Нет В <sup>49</sup>Доб же В <sup>50</sup> <sup>51</sup>Нет В <sup>52</sup>на-рещисе В <sup>53</sup>Нет В <sup>54</sup>Нет В <sup>55</sup>положу В <sup>56</sup>имже В <sup>57</sup>Иаковъ В <sup>58</sup>тои В <sup>59</sup>Доб и В <sup>60</sup> <sup>61</sup>Нет В <sup>62</sup>Доб и В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>и то В <sup>65</sup>Нет В <sup>66</sup>мои В <sup>67</sup>Доб и В <sup>68</sup>Доб мои еси ты В <sup>69</sup>Доб жидовине В <sup>70</sup>чюдодѣиствуе В <sup>71</sup>Нет В <sup>72</sup>и ть В <sup>73</sup>Доб и В <sup>74</sup>Нет В <sup>75</sup>подаетъ В <sup>76</sup>Нет В <sup>77</sup>да В <sup>78</sup>едино В <sup>79</sup>и В <sup>80</sup>Доб рече В <sup>81</sup>Нет В <sup>82</sup>и В <sup>83</sup>Доб и В <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>прьвенецъ В <sup>86</sup>Сыновне В <sup>87</sup>дѣлы В <sup>88</sup>дѣть В <sup>89</sup>Нет В <sup>90</sup>Нет В <sup>91</sup> <sup>92</sup>Нет В <sup>93</sup> <sup>94</sup>мрътвы вѣсташе В <sup>95</sup>Нет В <sup>96</sup>опять В <sup>97</sup>умреть В <sup>98</sup>одолѣ В <sup>99</sup>Нет В <sup>100</sup>Доб бо В <sup>XL1</sup> <sup>1</sup>дѣла В <sup>2</sup> <sup>3</sup>Христос наречесе В <sup>4</sup>земльскими В <sup>5</sup>Тьи В <sup>6-7</sup>царемъ бысть Царь В <sup>8</sup>вѣкы В <sup>9-10</sup>Нет В <sup>11</sup>Доб быше В <sup>12</sup>Доб (повторно) Завѣтъ мои В <sup>13</sup>Доб и В <sup>14</sup>Сыновне В <sup>15</sup>умысли В <sup>16</sup>Доб рече В

Престоль его, яко дние Небу».<sup>(Пс 88 30)</sup> Чии престоль есть искони<sup>17</sup>, аще не<sup>18</sup> Сына Божия, приплодихомъ бо ся ему крещениемъ?

И паки <sup>19</sup>ту же, в том же псалмѣ<sup>20</sup> молвить<sup>21</sup>: «Аще оставять сынове его Законъ мой»<sup>(Пс 88 31)</sup> — и<sup>22</sup> паки мѣнить от Давыда прошедшей родъ, ихже <sup>23</sup>родъ славить<sup>24</sup> по ряду. «И в судбахъ моихъ не поидуть и заповѣдии моихъ не сохранятьъ»<sup>(Пс 88 31, 32)</sup> — ти бо быша цари и<sup>25</sup> судебъ своих не исправиша<sup>26</sup> пред Богомъ, <sup>27</sup>но оскверниша пути своа, идолослужеи. «Посѣщу же зломъ безаконна их и ранами неправды их»<sup>(Пс 88 33)</sup> — казняшеть а плѣномъ и ра//ботою за грѣхы их. «Милости же моя не разорю от них»<sup>(Пс 88 34)</sup> — казнивъ бо, но не погуби их<sup>28</sup> рода до конца того дѣля, зане из нихъ рода Христу прити есть. «Ни пребрежу въ истинѣ моеи, ни оскверню Заѣта моего»<sup>(Пс 88 34—35)</sup> — клять бо ся Господь Давыдови не погубить их, по немъ судие на Престоль его до вѣка. Ци не вѣдаа клятыя, иже от Давыда пришедшимъ родомъ согрѣшити, но имже от племени ихъ родитися Христу, того дѣля не<sup>29</sup> погуби Богъ рода их, аще и грѣшнии бяху, да Заѣтъ Божии будетъ истиненъ: «Исходящихъ бо от устъ моих не отвергуся».<sup>(Пс 88 35)</sup> Что бо не рече Богъ, то все право бысть и избытно<sup>28</sup>, <sup>29</sup>яко же и по томъ<sup>30</sup> глаголетъ: «Единою кляхся<sup>31</sup> святымъ моимъ: аще Давыдови<sup>31</sup> солжу; Сѣмя его в вѣкы пребудеть и престоль его аки солнце предо мною, и сему свѣдитель на Небеси вѣренъ».<sup>(Пс 88 36—38)</sup> Свѣдитель<sup>3</sup> вѣрен — Богъ Отець, самъ <sup>32</sup>себе в послуше//ство<sup>33</sup> приводить. Да кдѣ<sup>34</sup> тако<sup>35</sup> поручникъ, клять бо ся Давыдови и не лжеть? «От плода, — рече, — чрева моего посажу на престоль твоемъ» (Ср Пс 131 11) Кого посади? — Христа, Царя превѣчнаго, от сѣмени Давыда<sup>36</sup> ражаема. Тотъ<sup>37</sup>, виде<sup>38</sup>, жидовине, не о Соломонѣ вѣща, но равно-престолна<sup>39</sup>: <sup>40</sup>си Отець<sup>41</sup> Сына повѣде<sup>42</sup>, от Давыда по плоти рожшася, и того Престоль<sup>ю</sup> бысть аки<sup>43</sup> солнце сиаа и<sup>44</sup> до вѣка, рекше, не погыбаа<sup>45</sup>.

А ты, жидовине, безлепа развращаеши реченаа<sup>46</sup> о Сыну Божии, о томъ бо въ<sup>47 48</sup> 109 псалмѣ<sup>49</sup> рече: «Ис чрева преже деньница родих тя» (Пс 109 3) Видишь<sup>50</sup>, како ти <sup>51</sup>Богъ Отець<sup>52</sup> переже всего мира повѣдаеть того рожение. Оже<sup>53</sup> ли<sup>54</sup> Давыдовы<sup>а</sup>, речеши, мльвить, то блѣдиши ужже, жидовине, погубивъ умь свои<sup>VIII а</sup>, Давыдъ бо сынъ Осѣевъ есть, то како переже деньницѣ роженъ есть? Но<sup>55</sup> вѣруи о Христѣ реченным, въ 2-мъ псалмѣ мольвит<sup>56</sup>: «<sup>57</sup>Рече Господь<sup>58</sup> ко мнѣ: Сынъ мой еси ты и<sup>59</sup> азъ днесъ родих тя».<sup>(Пс 2 7)</sup> Се<sup>60</sup> Сынъ Божии // глагола<sup>61</sup>, звѣщаа<sup>62</sup> пророческими<sup>б</sup> усты и<sup>63</sup> рожество свое<sup>64</sup> от<sup>65</sup> Отца превѣчно. <sup>66</sup>Аже «днесъ родих тя» — то от Дѣвыа в наша лѣта. По том же молвит<sup>67</sup>: «Проси у<sup>68</sup> мене — и дам ти языкъ<sup>69</sup>, достоиние твое».<sup>(Пс 2 8)</sup> Давыдомъ преже възгласи,

<sup>17</sup>Испр. в ркп погубих <sup>18</sup>Восстановлено, в ркп пропуск <sup>19</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск  
<sup>20</sup>Испр по В, в ркп свѣтель <sup>21</sup>Испр по В, в КБ престолень <sup>22</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск  
<sup>VIII а</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>б</sup>Испр по В, в КБ пророцѣ

<sup>17</sup>испрыва В <sup>18</sup>Доб на В <sup>19—20</sup>Нет В <sup>21</sup>глаголетъ В <sup>22</sup>се В <sup>23 24</sup>родословить В <sup>25</sup>ис В  
<sup>26</sup>явише В <sup>27 28</sup>Нет (лакуна) В <sup>29 30</sup>И паки В <sup>31</sup>Давыду В <sup>32—33</sup>въ послушество себе В  
<sup>34</sup>Нет В <sup>35</sup>каковъ В <sup>36</sup>Давыдова В <sup>37</sup>Доб же В <sup>38</sup>виждь В <sup>39</sup>сыпрѣстолнаа В <sup>40 41</sup>Отець  
 сии В <sup>42</sup>повѣдалъ В <sup>43</sup>яко В <sup>44</sup>Нет В <sup>45</sup>погыбае В <sup>46</sup>Нет В <sup>47</sup>Нет В <sup>48 49</sup>псалмѣ  
 109-мъ В <sup>50</sup>Виждь В доб жидовине В <sup>51 52</sup>Отець Богъ В <sup>53</sup>Иже В <sup>54</sup>Нет В <sup>55</sup>Нет В  
<sup>56</sup>глаголетъ В <sup>57 58</sup>Господь рече В <sup>59</sup>Нет В <sup>60</sup>Доб есть В <sup>61</sup>Нет В <sup>62</sup>звѣщае В <sup>63</sup>Нет В  
<sup>64</sup>его В <sup>65</sup>Нет В <sup>66 67</sup>Нет В <sup>68</sup>От В <sup>69</sup>Доб (вписано надъ строкой) въ В

повѣдаа<sup>70</sup> приходь его, и ваше злонравие обличаа<sup>71</sup>, и веля вы<sup>72</sup> вѣровати во нь Чи и бо глас услышати вы<sup>73</sup> велѣ развѣ Христова гласа? «Егда бо, — рече, — <sup>74</sup>Христово имя услышите<sup>75</sup>, вѣруите<sup>76</sup>, а<sup>77</sup> не окамениите сердца, ни прогнѣвайте его<sup>78</sup> невѣрствѣмъ, ни искусите<sup>79</sup> мя, якоже мя искусиша *отци ваши* и<sup>80</sup> ваши прадѣди<sup>81</sup>» (Ср Пс 94 7—9 Евр 3 7—9) Вы же, жидовѣ, ожесточайте<sup>82</sup> сердца на Христа гнѣвомъ, и не гласомъ точю слышавше Христа, но<sup>83</sup> очима видевше и<sup>84</sup> чудеса, от него бывшеи<sup>85</sup>, и не вѣровасте Вам бо недивно невѣрство, зане не то первии<sup>86</sup> лукавии<sup>д</sup> и невѣрни есте, но исперва преже<sup>87</sup>

*и 48 об* Богъ вся добраа дѣла, не угодѣ вамъ. // Какихъ казнии не показа на Египтѣ васъ дѣла, но вы не разумѣисте, но то<sup>88</sup> <sup>89</sup>вы свободивы<sup>90</sup> лютаго мучителя и от работы его избави вы<sup>91</sup>. Вы же, видѣвше<sup>92</sup> чудеса его, толь<sup>93</sup> скоро забысте<sup>94</sup>, прогнѣвасте и<sup>95</sup>, входяще въ Чермное море<sup>96</sup>, не творяще<sup>97</sup> Бога со всемогуща. Богъ же, увѣряя<sup>98</sup> васъ, показа силу свою, разделѣв<sup>99</sup> море *жъзломъ*, проведе вы<sup>100</sup>, якоже<sup>XLIII 1</sup> Давыдъ поет: «Запрети Чермному морю<sup>2</sup> — исяче, и проведе а, — рече, — по безднѣ, акы<sup>3</sup> по пути<sup>4</sup>». (Ср Пс 105 9)

Вы же ту<sup>5</sup> того и забысть, Богъ же милостивъ вамъ бываше, за 40 лѣтъ которо-го<sup>6</sup> добра<sup>7</sup> не баше на<sup>8</sup> васъ и которыхъ<sup>9</sup> чудесъ не видисте<sup>10</sup> от него: горькие воды и<sup>11</sup> оследи, ис камени воду источи, врагы в руку вамъ дааше, не оружиемъ бо побѣждасте<sup>ж</sup>, ни дерзостию своею, но помощю<sup>к</sup> <sup>12</sup> Вышнего<sup>13</sup>. И<sup>14</sup> всегда помощь<sup>15</sup> знаема <sup>16</sup>с вами баше<sup>17</sup>: небеснымъ хлѣбомъ питаше вы<sup>18</sup>, акы отецъ нѣгуа<sup>19</sup> чада // <sup>н</sup> своя, сладкая брашна и любимая подаваше, <sup>20</sup>едину бо<sup>21</sup> манну всѣ ядуше, различныхъ брашенъ насыщастеся. Мяса ли кто <sup>22</sup>васъ требоваше<sup>23</sup> или сыра, да то ему брашно въ устехъ бываше, якоже рече Давыдъ: «И похоть<sup>24</sup> ихъ принесе имъ» (Пс 77 29) Порты же<sup>25</sup> за только лѣтъ не тлѣаху на васъ, ни обувь топѣташеся<sup>26</sup>, но и ту<sup>27</sup> не угодикъ вамъ. Вы же<sup>28</sup> и толка добра Божия<sup>29</sup> забывше, поклонистеся болваномъ, Валу и Велфегору, и снѣдoste жертву<sup>30</sup> мертвыхъ.

Да како<sup>31</sup> умъ имѣсте тогда, о<sup>32</sup> жидовине, чюдного Бога оставльше<sup>33</sup>, бѣсомъ поклонистеся<sup>34</sup> и, дивная <sup>35</sup>его дѣла<sup>36</sup> видяще, не вѣровасте и словесемъ его не имясте вѣры, // и роптасте на нь, и<sup>37</sup> всегда искушивасте<sup>38</sup> и<sup>39</sup>, якоже рече Да-

<sup>в</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>г</sup>В ркп здесь ошибочно повторено слово чудеса <sup>д</sup>В КБ далее ошибочно следует не ви <sup>е</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>ж</sup>Испр по В, в КБ бѣжасте <sup>з</sup>Испр, в ркп помощь <sup>к</sup>Здесь (с л 49) в КБ начинается почерк другой руки <sup>л</sup>Испр по В, в КБ уходи

<sup>70</sup>повѣдае В <sup>71</sup>обличае В <sup>72</sup>вамъ В <sup>73</sup>вамъ В <sup>74—75</sup>услышите Христово име В <sup>76</sup>вѣру имете В <sup>77</sup>и В <sup>78</sup>Нет В <sup>79</sup>искушаите В <sup>80</sup> <sup>81</sup>прѣдѣды ваши В <sup>82</sup>ожесточисте В <sup>83</sup>Доб и В <sup>84</sup>Нет В <sup>85</sup>бывша В <sup>86</sup>прѣвое В <sup>87</sup>прѣди В <sup>88</sup>ты ли В <sup>89—90</sup>свободы нас от В <sup>91</sup>вас В <sup>92</sup>видесте В <sup>93</sup>коль В <sup>94</sup>Доб и В <sup>95</sup>Нет В <sup>96</sup>Доб въ коблы их В <sup>97</sup>творе В <sup>98</sup>увѣряе В <sup>99</sup>раздѣли В <sup>100</sup>вас В

<sup>XLIII 1</sup>Доб и В <sup>2</sup>Доб и В <sup>3</sup>яко В <sup>4</sup>пустыни В <sup>5</sup>туть В <sup>6</sup>когого В <sup>7</sup>добрааго житиа В <sup>8</sup>въ В <sup>9</sup>коих В <sup>10</sup>вѣдесте В <sup>11</sup>Нет В <sup>12</sup>помощь В <sup>13</sup>Божиа В <sup>14</sup>Нет В <sup>15</sup>Нет В <sup>16—17</sup>бѣше въ вас В <sup>18</sup>вас В <sup>19</sup>годуе В <sup>20—21</sup>единою В <sup>22—23</sup>хотѣше вас ясты В, доб или янца В <sup>24</sup>желание В <sup>25</sup>Нет В <sup>26</sup>потопташеся В <sup>27</sup>тако В <sup>28</sup>Нет В <sup>29</sup>Нет В <sup>30</sup>жрѣтвы В <sup>31</sup>какы В <sup>32</sup>окаанныи В <sup>33</sup>остависте и В <sup>34</sup>поклостесе В <sup>35—36</sup>дѣла его В <sup>37</sup>Нет В <sup>38</sup>искушасте В <sup>39</sup>его В

выдѣ: «Искусиша Бога въ сердцехъ своихъ и прогнѣваша ѱ» (Ср Пс 77 18, 40, 41, 56 58), да ни тѣми первыми чудесы<sup>40</sup> Богъ<sup>41</sup> вамъ увѣрися<sup>42</sup>, ни нынѣ сими<sup>43</sup>, яже изъяви Сыномъ своимъ и болшаа чудеса: слипѣи прозрѣша, хромѣи потекоша, мертвии вѣсташа<sup>44</sup>, бѣси пробѣгоша, тмы темь челоувѣчества исцѣлиша<sup>45</sup>. Но вы не вѣроставе, якоже преже<sup>46</sup> Богу и Отцю<sup>47</sup>, тако<sup>48</sup> Сыну его, но и ктому убисте ѱ<sup>49</sup>, да аще<sup>50</sup> преже<sup>51</sup> бы ся въ плоти явил бы ся Богъ<sup>52</sup>, такоже убили бысть. Но тогда училь вы невидимо, вы же не слушасте ѱ<sup>53</sup>, да по праву<sup>54</sup>, оканнѣи, <sup>55</sup>невѣрни есте<sup>56</sup>.

«Израиль<sup>57</sup> добрѣ, — рече // Богъ, — за 40 лѣтъ» (Ср Пс 94 10), но и<sup>58</sup> въ вѣкы <sup>л 50</sup> вѣкъ<sup>59</sup> вся добрая Божия<sup>60</sup> на васъ, ваша же вся злая къ Богу, «сѣблудисте бо всегда и не познасте Божиихъ путей» (Ср Пс 94 10), — якоже рече <sup>61</sup>на концѣ псалма того<sup>62</sup>. Послушай же<sup>63</sup>, жидовине, по томъ другого псалма, 95<sup>64</sup>, иже стоитъ по немъ, онемъ бо псалмомъ васъ<sup>65</sup> обличивъ и лишився васъ, а симъ паки<sup>66</sup> псалмомъ насъ зоветь, языки, любезно къ Богу пророкъ<sup>67</sup>, воплощение Божие повѣдая<sup>68</sup> и Новый Законъ являя<sup>69</sup>: «Въспойте Господеви пѣснь нову<sup>70</sup>» (Пс 95 1), новии людие в Новѣмъ Законѣ. «Поите, — рече, — въспойте Господеви<sup>71</sup> вся земля». (Пс 95 1) Всѣхъ зоветь и всѣмъ велить пѣти Бога<sup>72</sup> и славити и вѣрovati во нь: «Въспойте Господеви и<sup>73</sup> благовѣстите имя его<sup>74</sup>». (Пс 95 2) // Почто, жидовине, <sup>л 50 об</sup> се<sup>74</sup> слово трикраты глагола? Не довлѣеть<sup>75</sup> ли единою речью<sup>76</sup> его? Но разумѣи, яко<sup>77</sup> 3-личное<sup>78</sup> имя Божие веля<sup>79</sup> въспѣвати, речью, <sup>80</sup>3-сѣставныя Святы Троица<sup>81</sup>, Отца и Сына и Святаго Духа. Камо ся хочещи дѣти, о жидовине, неправо глаголивый<sup>82</sup>, хуля Святую Троицу, юже мы, крестьяне<sup>83</sup>, благовѣстимъ и поклоняемся? «Возвѣстите<sup>84</sup> въ языцѣхъ славу его» (Пс 95 3) — апостоломъ глаголетъ, провѣдый и яко въ насъ, языцѣхъ, проповѣдати имъ Христа пришедша. «И въ всѣхъ людехъ чудеса его» (Пс 95 3) — и по вселеннѣи прославити имъ повелѣ пречюдныя Христовы дѣтели. «Яко велии Господь<sup>85</sup> хваленъ зѣло» (Пс 95 4) — Христось Богъ<sup>86</sup> великъ и хвалимъ<sup>87</sup> немолчно от аггелъ и от насъ, земныхъ<sup>88</sup>. // «Страшенъ есть надо всѣми боги» (Пс 95 4) — идеже бо слышаше бѣси<sup>89</sup> 90 имя Христово<sup>91</sup>, пробѣгають<sup>92</sup>. «Яко всѣ бозѣ языкъ дѣмонни<sup>93</sup>» (Пс 95 5) — мы бо, языкѣ, первое вѣровахомъ въ многобожие. «Исповѣданіе и красота пред нимъ» (Пс 95 6) — за *то*<sup>м</sup> нынѣ паки<sup>94</sup> крещение и покаяніе<sup>95</sup> красота намъ, хрестьяномъ. «Святыни и<sup>96</sup> велелѣпота въ святителехъ<sup>97</sup> его» (Пс 95 6) — Христова словеса и апостольская учения въ святыхъ церквахъ просияша<sup>98</sup>. «Принесѣте Господевѣ отечьствія языкъ» (Пс 95 7) — виждь<sup>99</sup>,

<sup>1</sup> Восстановлено по В в КБ пропуск <sup>2</sup> Восстановлено по В, в КБ пропуск

<sup>40</sup>словесы В <sup>41</sup>увѣры вас В <sup>43</sup>самы В <sup>44</sup>Доб и В <sup>45</sup>исцѣлеше В <sup>46</sup>Отцу Богу В <sup>48</sup>Доб и В <sup>49</sup>его В <sup>50</sup>Доб и В <sup>51–52</sup>выплтивисе бы Богъ В <sup>53</sup>его В <sup>54</sup>право В <sup>55</sup> <sup>56</sup>не вѣроставе В <sup>57</sup>Вънегда Исраилю В <sup>58</sup>Нет В <sup>59</sup>Нет В <sup>60</sup>Нет В <sup>61</sup> <sup>62</sup>въ том же псалмѣ на конце В <sup>63</sup>Нет В <sup>64</sup>99-го В <sup>65</sup>Нет В <sup>66</sup>Нет В <sup>67</sup>Доб Давыдъ В <sup>68</sup>повѣдае В <sup>69</sup>являе В, доб сице рече В <sup>70</sup>Нет В <sup>71</sup>Нет В <sup>72</sup>Богу В <sup>73</sup>Нет В <sup>74</sup>сие В <sup>75</sup>довлѣше В <sup>76</sup>речи В <sup>77</sup>Нет В <sup>78</sup>триличное В <sup>79</sup>велит В <sup>80–81</sup>трисѣставную Троицу В <sup>82</sup>главы и В <sup>83</sup>христиане В <sup>84</sup>Доб ми В <sup>85</sup>Доб нашъ и В <sup>86</sup>Нет В <sup>87</sup>хвалнь В <sup>88</sup>земльныхъ и В <sup>89</sup>Нет В <sup>90</sup> <sup>91</sup>Христово име В <sup>92</sup>пробѣгаху В <sup>93</sup>дѣмон В <sup>94</sup>Нет В <sup>95</sup>Доб и В <sup>96</sup>Нет В <sup>97</sup>светытели В <sup>98</sup>въсѣаше В <sup>99</sup>видиши В

жидовине, нас, языки, приводить пророкъ<sup>100</sup> Богу Отцю<sup>XLIII 1</sup>, веля ны<sup>2</sup> принести<sup>3</sup> вѣру<sup>4</sup> Новаго Завѣта<sup>5</sup>. «Принесите Господеву славу и честь»<sup>(Пс 95 7)</sup> — и<sup>6</sup> единочадому<sup>7</sup> Сыну его честь<sup>8</sup> въздаите<sup>9</sup>, — рече, — и прославите<sup>10</sup>. л 51 об «Принесите Господеву<sup>11</sup> славу имени его»<sup>(Пс 95 8)</sup>, // а реку, Духу Святому<sup>12</sup>, тричислени изъглагола<sup>13</sup> пророкъ, трисъставно<sup>14</sup> имя Божие прославити веля<sup>15</sup> и равну<sup>16</sup> честь и славу приносити Пресвятии Троицѣ. Тако бо<sup>17</sup> и в началѣ псалма сего трикраты же<sup>18</sup> възспѣ, единопѣсно образуя<sup>19</sup> троическое единство<sup>20</sup>.

«Възмѣте жертву и входите въ дворы его»<sup>(Пс 95 8)</sup> — не идольскыя жертвы<sup>21</sup>, Христову вѣру въ<sup>22</sup> чиста сердца. «И поклонитесь Господеву въ дворѣ святемь его»<sup>(Пс 95 9)</sup>, а реку — въ вѣри<sup>23</sup> Новаго Завѣта<sup>24</sup> и въ<sup>25</sup> чистоти телеснии, рече бо вѣрнымъ: «Вы есте церкви<sup>26</sup> живаго Бога<sup>27</sup>»,<sup>(2 Кор 6 16)</sup> «Да подвижитесь от лица его вся земля»<sup>(Пс 95 9)</sup> — Христу<sup>28</sup> пришедшу въ миръ, всяческая подвижатся<sup>29</sup>, л 52 розъсла<sup>30</sup> // бо ученики<sup>31</sup> по земли обращать от идоль<sup>32</sup>, и тѣ<sup>33</sup> приводяху въ вѣру Новаго Закона, учаще я<sup>34</sup> и крещая<sup>35</sup> ихъ<sup>36</sup>, да послушавшая<sup>37</sup> спасошася<sup>38</sup>, а не послушавшей осудишася — вы, оканнии жидове и прочии погани, не вѣрующей въ Христа, Христось бо не нужею спасаетъ<sup>39</sup>, но волею приходящая к нему. То<sup>40</sup> вы своимъ изволениемъ небрегосте его, ни<sup>40</sup> учения его приясте<sup>41</sup> со иными погаными, а мы въ нь вѣровахомъ, да мы ко добру подвижахомъ<sup>42</sup>, а вы, жидове, — ко злу<sup>43</sup>. «Рцѣте въ языцехъ, яко Господь въцарися»<sup>(Пс 95 10)</sup> — знаи<sup>44</sup> <sup>45</sup>свою погыбель и <sup>46</sup>свое отвержение от Бога, и лишение <sup>47</sup>от Бога, о л 52 об жидовене<sup>48</sup>. Познавъ<sup>49</sup> бо<sup>50</sup> // Богъ исперва <sup>51</sup>вашу злобу<sup>52</sup> и провѣды<sup>53</sup>, яко в нась<sup>54</sup>, языцехъ, въцаритися Христу, ясно повѣда<sup>55</sup> и съ<sup>56</sup> пророки веля<sup>57</sup> апостоломъ по вселеннѣи проповѣдати Христа, въцарившися<sup>58</sup> в нась<sup>59</sup>, языцехъ, ибо «исправи<sup>60</sup> вселеную, яже не подвижится»<sup>(Пс 95 10)</sup> — пришедъ бо Христось, истонци идольскыи мракъ<sup>61</sup>, не подвизашася<sup>62</sup> вѣрующи въ нь<sup>63</sup>. «Да веселятся небеса и радуется земля»<sup>(Пс 95 11)</sup> — небесна мѣнитъ<sup>64</sup>, аггельская вѣиньства на Небесѣхъ<sup>64</sup> и человекъ родъ на земли, Христовымъ пришествиемъ възрадовася<sup>65</sup>. «Да подвижитесь море, исполнение его»<sup>(Пс 95 11)</sup>; исполнение морское — умножение человекъства<sup>66</sup>, да<sup>67</sup> всѣ сущии на поморьи<sup>68</sup> къ л 53 Христову учению<sup>69</sup> подвизашася, а реку, // притекоша, понеже тудѣ ходя<sup>70</sup> Христось училь есть, и прияхомъ любезно вѣру его. «Да<sup>п</sup> възрадутся поля и

<sup>п</sup>Испр по В, в ркп Тотъ <sup>о</sup>Испр по В, в КБ не бо словесная мѣнить, но <sup>п</sup>В ркп Да написано над строкой

<sup>100</sup>Доб къ В

XLIII <sup>1</sup>Нет В <sup>2</sup>нам В <sup>3</sup>привести В <sup>4</sup>Доб къ Богу В <sup>5</sup>Закона В <sup>6</sup>Нет В <sup>7</sup>единородному В <sup>8</sup>Доб и В <sup>9</sup>въздание В <sup>10</sup>Доб и В <sup>11</sup>Нет В <sup>12</sup>Доб видыши В <sup>13</sup>възглаголаа В <sup>14</sup>Нет В <sup>15</sup>вель В <sup>16</sup>равно В <sup>17</sup>Нет В <sup>18</sup>Нет В <sup>19</sup>образуе В <sup>20</sup>Доб же В <sup>21</sup>Доб нь В <sup>22</sup>о В <sup>23</sup>Доб будете В <sup>24</sup>Закона В <sup>25</sup>Нет В <sup>26</sup> <sup>27</sup>Бога жива В <sup>28</sup>Доб бо В <sup>29</sup>подвизашасе В <sup>30</sup>расла В <sup>31</sup>Доб свое В <sup>32</sup>идольскыи лсты В <sup>33</sup>Нет В <sup>34</sup>Нет В <sup>35</sup>крестеще В <sup>36</sup>Нет В, доб и В <sup>37</sup>послушавши В <sup>38</sup>спасутсе В <sup>39</sup>спасаше В <sup>40</sup>и В <sup>41</sup>не присте В <sup>42</sup>подвизахомсе В <sup>43</sup>злomu В <sup>44</sup>Доб жидовине В <sup>45</sup> <sup>46</sup>Нет В <sup>47</sup> <sup>48</sup>Нет В <sup>49</sup>Позна В <sup>50</sup>Нет В <sup>51</sup> <sup>52</sup>злобу вашу В <sup>53</sup>Доб пророкъ Я <sup>54</sup>Доб въ В <sup>55</sup>исповѣда В <sup>56</sup>сеи В <sup>57</sup>веле В <sup>58</sup>въцарившасе В <sup>59</sup>Доб въ В <sup>60</sup>утврды <sup>в</sup>В <sup>61</sup>Доб и В <sup>62</sup>пожетсе В <sup>63</sup>Христа В <sup>64</sup>Небеси В <sup>65</sup>върадовашесе В <sup>66</sup>человекъское В <sup>67</sup>и В <sup>68</sup>моры В <sup>69</sup>Доб и В <sup>70</sup>ходе В

вся, яже на<sup>71</sup> нихъ»(Пс 95 12) — доселѣ бо вся тварь Божия мглою идольскою покрыта баше<sup>72</sup>, нынѣ же<sup>73</sup> по немѣ<sup>74</sup> свѣтъ Христовъ восия, <sup>75</sup>а реку<sup>76</sup>, Законъ Новии, да<sup>77</sup> живущая и<sup>78</sup> по<sup>79</sup> немѣ въ свѣтъ быша радующеса. «Тогда<sup>80</sup> възрадутся древа<sup>81</sup> дубравная от лица Господня, яко придетъ<sup>82</sup>». (Пс 95 12—13) Когда, не въ Христово ли пришествие<sup>83</sup> си<sup>84</sup> вся сбыхася?

Видишь, жидовине<sup>85</sup>, свѣтло повѣдаетъ пророкъ приходъ Христовъ, прозря<sup>86</sup> Духомъ, рече: «Възрадутся древа от лица Господня» (Пс 95 12—13) Пришедъ бо Христосъ на землю, на дрѣвѣхъ распяся<sup>87</sup> и освяти<sup>88</sup> ество ихъ. «Яко грядеть, — рече, — судити<sup>89</sup> землю<sup>90</sup>». (Пс 95 13) Нынѣ приде, уча<sup>91</sup> // вся и<sup>92</sup> спаса<sup>93</sup> волю приходящая к нему, а по нузи никогоже приводить к собѣ. Но<sup>94</sup> кто его послушаетъ, того спасаетъ, <sup>95</sup>кто ли<sup>96</sup> не послушаетъ<sup>97</sup>, да<sup>98</sup> второе <sup>99</sup>паки пришедъ<sup>100</sup>, въздасть по дѣломъ<sup>XLIV.1</sup>, якоже пишетъ: «Судити<sup>2</sup> вселеннѣи въ правду»(Пс 95 13), еже есть вамъ, жидомъ невѣрнымъ, и прочимъ поганымъ, судить бо по праву<sup>3</sup> — по достоянию вашему. И<sup>4</sup> еже рече<sup>5</sup> «людемъ своимъ истинною»(Пс 95 13), — се паки намъ молвить, новымъ людемъ, якоже хоцеть Господь Богъ судъ въздати вамъ<sup>6</sup>.

Видишь, жидовине, силу псалма сего, како ти честно<sup>D 7</sup> изъяви Христово пришествие? Да почто не вѣруеши, оканне? И паки Давидъ повѣдаетъ пришествие<sup>8</sup> его на зе//млю, <sup>9</sup>въ 70 девятомъ псалмѣ<sup>10</sup> рекъ<sup>11</sup>: «Сѣдѣи на хѣрувимѣхъ<sup>12</sup>, явися»(Пс 79 2) Знаи, жидовине, тамо на хѣрувимѣхъ, а *здѣ*<sup>6</sup> на вѣрныхъ почиваетъ, — на насъ, крестьянехъ<sup>13</sup>, а не на васъ, жидове<sup>14</sup>. И паки въ 171<sup>5</sup> псалмѣ пишетъ: «Преклони небеса<sup>16</sup>, сниде»(Пс 17 10), а реку, насъ дѣля<sup>17</sup>, земныхъ<sup>18</sup>, сниде и спасеть вѣрующихъ<sup>19</sup> во нь. И паки: «Богъ Господь явися намъ»(Пс 117 27) — се<sup>20</sup> явися плотью на земли<sup>21</sup>, Отца Сынъ. Сыновня же глаголы възвѣща<sup>22</sup>, Давидъ къ Богу Отцю Духомъ Святымъ рече въ 74-мъ<sup>23</sup> псалмѣ: «Исповѣмъ вся чюдеса твоя»(Пс 74 2), предивны бо дѣтели <sup>24</sup>Христосъ показа<sup>25</sup>, от Отца пришедъ на землю «Егда бо, — рече, — прииму время, азъ право<sup>26</sup> сужу». (Пс 74 3) Время — пришествие<sup>27</sup> свое<sup>28</sup> повѣда<sup>29</sup>, а судъ правыи — // <sup>30</sup>ваше отвержение<sup>31</sup>, отверже бо<sup>32</sup> вы<sup>33</sup> про злобу вашу, занѣ не вѣровасте<sup>34</sup>. «Растаяся земля и вси живущии на неи»(Пс 74 4) — *растаяшесе умножениемъ грѣха вси суици на неи тогда*<sup>T</sup> розно<sup>35</sup> съ Богомъ<sup>36</sup> бяху за служение идольское. «Азъ, — рече, — утвердихъ столпъ<sup>37</sup> ея»(Пс 74 4) — се паки честне<sup>y.38</sup> разумѣи, оже<sup>39</sup> Сынъ ко Отцю вѣщаеть, Творецъ земли сам ся повѣдая. Рече бо<sup>40</sup>: «Азъ<sup>41</sup> утвердихъ столпъ<sup>42</sup> ея»(Пс 74 4),

<sup>D</sup>Испр, в ркп чести <sup>C</sup>Испр по В, в КБ хѣрувимѣхъ яздя <sup>T</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>y</sup>Испр, в ркп честие

<sup>71</sup>въ В <sup>72</sup>покрываема В <sup>73</sup>Нет В <sup>74</sup>ныхъ В <sup>75</sup>76рекше В <sup>77</sup>а В <sup>78</sup>Нет В <sup>79</sup>въ В <sup>80</sup>Ту В <sup>81</sup>дрѣвѣса В <sup>82</sup>гредеть В <sup>83</sup>пришьствие В <sup>84</sup>сия В <sup>85</sup>Нет В <sup>86</sup>Доб бо В <sup>87</sup>распетсе В <sup>88</sup>осветысе В <sup>89</sup>Доб вси В <sup>90</sup>земли В <sup>91</sup>уче В <sup>92</sup>Нет В <sup>93</sup>спасае В <sup>94</sup>Доб тъкмо В <sup>95</sup>—<sup>96</sup>а кто В <sup>97</sup>Доб его В <sup>98</sup>Нет В <sup>99</sup>100пришьд паки В <sup>XLIV</sup>1Доб его В <sup>2</sup>Судеи В <sup>3</sup>Доб и В <sup>4</sup>А В <sup>5</sup>Нет В <sup>6</sup>Доб и нам В <sup>7</sup>чисто В <sup>8</sup>приход В <sup>9</sup>10Нет В <sup>11</sup>рече В <sup>12</sup>херувимех В <sup>13</sup>христианех В <sup>14</sup>жидех В <sup>15</sup>втором на десете В <sup>16</sup>Доб и В <sup>17</sup>ради и В <sup>18</sup>земльных В <sup>19</sup>вѣрующее В <sup>20</sup>Нет В <sup>21</sup>Доб от В <sup>22</sup>възвѣщаеть В <sup>23</sup>70 и 4 В <sup>24</sup>25показа Христос В <sup>26</sup>правду В <sup>27</sup>пришьствия В <sup>28</sup>Нет В <sup>29</sup>поведуетъ В <sup>30</sup>—<sup>31</sup>вашь отвръжень В <sup>32</sup>Доб се В <sup>33</sup>вас В <sup>34</sup>Доб въ него В <sup>35</sup>разно В <sup>36</sup>Бого В <sup>37</sup>стлпы В <sup>38</sup>чистѣ В <sup>39</sup>яже В <sup>40</sup>ибо В <sup>41</sup>Нет В <sup>42</sup>стлпы В

еже<sup>43</sup> есть Законъ Новъ<sup>44</sup>, утвержденъ<sup>ф</sup> на земли. «И рехъ<sup>45</sup> беззаконникомъ: не беззаконствуите»<sup>(Пс 74 5)</sup> — се Христось, пришедъ на землю, <sup>46</sup>васъ учааше<sup>47</sup>, но вы не послушасте. И паки Давыдъ въ 86-мъ<sup>48</sup> псалмѣ глаголетъ, <sup>49</sup>яко родитися ему от Дѣвы<sup>50</sup>: «Мати Сионъ рече: человекъ и человекъ родися в неѣ<sup>51</sup>, и тѣи основа и Вышнии»<sup>(Пс 86 5)</sup> Гласъ Христовъ // прояви<sup>52</sup>, Сионъ бо нарече Дѣву Матерь Христову, из неяже родися акы<sup>53</sup> человекъ по всему Христось Сынъ Божии, *безсеменен Отчею волею, о<sup>х</sup> бессѣменемъ* бо его рожествѣ Давыдъ <sup>54</sup>не рече ли<sup>55</sup> въ 21 псалмѣ: «Азъ бо<sup>56</sup> есмь червь, а не человекъ»<sup>(Пс 21 7)?</sup> Подобиемъ<sup>57</sup> къ<sup>58</sup> черви наводитъ, якоже<sup>59</sup> бо<sup>60</sup> червь не всѣянъ ни от когоже, но самъ ражается въ дровѣ<sup>61</sup> бес сѣмени, тако <sup>62</sup>и Христось<sup>63</sup> от Святыя Богородица<sup>64</sup> <sup>65</sup>бес сѣмни<sup>66</sup> родися. И паки: червь не селяется в тѣло<sup>67</sup> нетлѣнное, но в тѣло изгнѣвшее — ту червь вселяется. Богъ же, видѣвъ истлѣвши родъ нашъ преступлениемъ<sup>68</sup>, вселися въ утробу Дѣвичю, в<sup>69</sup> тѣло тлѣемо<sup>70</sup>, того дея<sup>71</sup> наречеся червь Христось, *своимъ вселениемъ нетлѣнно паки сътвори тѣло матери своеѣ*<sup>и</sup> и<sup>72</sup> родися<sup>73</sup> от Духа Свята и от Приснодѣвы Мариа. И<sup>74</sup> еже подписаетъ<sup>75</sup>, // рекъ: «Поношение человекомъ<sup>76</sup>, уничижение людемъ»<sup>(Пс 21 7)</sup> — нами, поношенными<sup>77</sup> языки, Слово Божие славится, а вамъ — уничижение, не въровавшимъ въ Христа. Сиче пророчествова<sup>78</sup> Давыдъ о рожествѣ его<sup>79</sup>.

Пророчество Иоилево: «И от сѣвера отжену ѣ от васъ на землю без воды, и погублю лице его в морѣ первѣмъ, и задняя его в морѣ послѣднемъ»<sup>(Иоиль 2 20)</sup> Сказание: приде бо Асурия на жиды, и пусти Богъ противу имъ аггела, и избодѣ Сурию. И по семь предасть я вавилоняномъ, вавилоняны же — персомъ. Моремъ бо воины наречеть, сѣи въеводѣ сушу Киру, взя Вавилонъ, пришедъ с персы.

Пророкъ рече: «И възыдетъ гнои его, и възыдетъ смрадъ его, // яко възвеличи дѣла своя»<sup>(Иоиль 2 20)</sup> Сказание: смрадъ глаголетъ мертвеца ихъ, яже изби Асурия аггель, 100 и 80 и 5000.

Пророчество Ионино: «Понъретъ глава моя въ пропасти горняя, снидохъ в землю, еяже верея и заклепы вѣчнии»<sup>(Иона 2 6—7)</sup> Сказание: Божиимъ повѣлѣниемъ пожретъ китъ Иону, да свершитъ имъ образъ погребения Сына Божия тридневны, и не истлѣ пророкъ, но акы въ велици простори сѣи, молитву въздасть.

«Хранящи суетная и лжею милость свою оставиша»<sup>(Иона 2 9)</sup> Сказание: сѣи прорече о воинѣхъ, иже стрегоша гробъ Христовъ, и возьмеше мзду от жидовъ, сългаша, рекуще, яко украдоша ученицъ его, и оставиша истинну и Спа/съ свои и изволиша лжу.

<sup>ф</sup>Испр., в ркп утвержденъ <sup>х</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск <sup>и</sup>Восстановлено по В, в КБ пропуск

<sup>43</sup>иже В <sup>44</sup>Новыи В <sup>45</sup>рекох В <sup>46—47</sup>учааше вас В <sup>48</sup>80 и 6-мъ В <sup>49</sup> <sup>50</sup>Нет В <sup>51</sup>немъ В <sup>52</sup>проявися В <sup>53</sup>яко В <sup>54—55</sup>ли не (ре)че В <sup>56</sup>Нет В <sup>57</sup>Подобие В <sup>58</sup>Нет В <sup>59</sup>яко В <sup>60</sup>Нет В <sup>61</sup>чрѣве В <sup>62—63</sup>Нет В <sup>64</sup>Дѣвы В <sup>65—66</sup>бессѣменныи В <sup>67</sup>чрѣво В <sup>68</sup>Доб и В <sup>69</sup>и В <sup>70</sup>нетлѣнно В <sup>71</sup>ради и В <sup>72</sup>Нет В <sup>73</sup>роди бо се В <sup>74</sup>А В <sup>75</sup>подписуетъ В <sup>76</sup>Доб и В <sup>77</sup>понашаемо В <sup>78</sup>пророчество В <sup>79</sup>Христовъ В, окончание текста Пророчества Соломона в стиске В

Пророкъ рече: «Сребро ваше непотребно, корьчмичи твои смѣшаютъ вино с водою». Сказание: книгчиямъ и судиямъ глаголетъ се, сии бо корьчминичи воду смѣшаютъ къ вину свою волю, сребромъ же наречеть словеса книжная.

---

---

А. В. ПОППЭ

## Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба\*

15 июля 1015 г. не стало киевского государя, введшего Русь в семью христианских народов. Итоги охватившего более трети столетия правления выглядят внушительно. Военно-политический союз с Византией 987 г., обеспечивший Македонской династии императорский престол, скрепленный религиозно-церковными и династическими узами, придал княжеской власти на Руси державный характер. Христианизации страны, ускоренной волей Владимира, в ее основных центрах содействовала существенная византийская помощь, поощряемая багрянородной супругой князя Анной, даже в далекой Антиохии прославившей своим храмостроительством в новообращенной Руси. Еще при жизни Владимира общавшийся с ним в 1008 г. Бруно Кверфуртский, выдающийся своим рвением «покорить истинному Богу» все народы Европы, епископ-миссионер, высоко оценил апостольский подвиг русского князя, приравнивая его к деяниям Константина Великого и Карла Великого.<sup>1</sup> Спустя десятилетия, в 35-ю годовщину кончины Владимира, отмечая у мраморного саркофага усопшего князя, вероятно, в воскресный день 15 июля 1050 г. его память, пресвитер Иларий, прославляя и приравнивая Владимира к Константину Великому, обосновывал идею его равноапостольной святости и стремился придать отмечаемой годовщине кончины «великого кагана» характер празднования памяти почитаемого и причтенно-

---

\* Представленная тут попытка реконструкции политических и церковно-религиозных событий XI в. базируется на восходящих к концу 1950-х гг. исследованиях автора, посвященных борисоглебской тематике. Результаты второго этапа этих изысканий излагались Ропре А. Spuścizna po Włodzimierzu Wielkim Walka o tron kijowski 1015—1019 // Kwartalnik Historyczny 102 Warszawa, 1995 N 3/4 S 3—22, Поппэ А. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia Mediaevalis* Munchen, 1995 8/1 S 21—68, где ссылки на историографию вопроса и на ранние труды автора по теме. Это позволяет автору не отягощать статью лишними сносками. Настоящий итоговый опыт завершает третий этап исследований автора.

<sup>1</sup> Ропре А. 1) The Political Background to the Baptism of Rus' Byzantine-Russian Relations between 986—989 // *Dumbarton Oaks Papers* Washington, 1976 30 P 197—244 (популярное изложение без аппарата в сборнике Как была крещена Русь 2-е изд. М., 1990 С 202—240), 2) How the Conversion of Rus' was Understood in the Eleventh Century // *Harvard Ukrainian Studies* 1987 Camb. Mass 11 P 187—302, Поппэ А. Князь Владимир как христианин // РЛ 1995 № 2 С 35—46

го к сонму святых крестителя Руси. Однако по обстоятельствам, о которых будет упомянуто далее, причтение Владимира к лику святых в смысле соответствующей церковной процедуры не состоялось; растущий же неприметно культ просветителя земли Русской привел к исходу XIII в., в условиях монгольского застоя, к восприятию почитания Владимира как святого с незапамятных времен. Память же о насаждавшей веру христианскую вместе с равноапостольным князем его царственной супруге, судя по полному и, казалось бы, непонятному умолчанию Иларионова «Слова о Законе и Благодати», канула безвозвратно в небытие уже в первой половине XI столетия.<sup>2</sup>

И вот это озаменованное чрезвычайными в историческом масштабе успехами правление завершается явным бунтарством двух старших и гибелью двоих младших сыновей Владимира и разразившейся в его племени междоусобицей, потрясавшей устои молодой государственности в течение десятилетия. Значительно, что в многолетней борьбе за киевский стол ни один из князей не выступил под знаменем вероотступничества, хотя язычество в широких слоях населения было далеко не искоренено. Христианство на Руси не началось, но основополагалось государственным актом Владимира, и 28 лет его внедрения при нем определили неотвратимость перемен.

Насаждение веры Христовой на Руси предшествовало государственному акту 988 г., а личный пример Владимира вызвал подражание, захватывая общественные верхи, их немалочисленную дружину и челядь, а также весомую часть населения городских центров. Глубина преобразований стала очевидна даже на полоцком княжьем дворе, где и в 30-е гг. XI в. еще не перевелись волхвы и волхвования, но надежды воинственных полоцких князей на защиту от Ярослава племени возлагались на христианское вероучение и назидание. Не случайно Всеслав Полоцкий одним из первых начнет почитать своих погибших родичей, Бориса и Глеба, и не случайно на Полоцк простиралась благосклонность Киево-Печерского монастыря.

На вопрос, почему погибли, а точнее, были потаенно убиты Борис и Глеб, мы находим простой и убедительный ответ в посвященных им произведениях зачинщик убийства, их брат Святополк, желал захватить всю власть на Руси, лишая жизни всех своих братьев. Но там не найти ответа на вопрос, почему старший из сыновей Владимира, Святополк, которому по старшинству полагался киевский стол, едва заняв его, поручает убить именно Бориса и Глеба, хотя по своей молодости они не угрожали праву Святополка на Киев. Разве что в порядке престолонаследия произошли изменения, которые и в летописи, и в их житиях обойдены молчанием. Примечательно, что, кроме обоих сыновей Владимира «от болгарыни», никто из ожесточенно борющихся за Киев его сыновей, включая и «окаянного» изгнанника Святополка, не был лишен жизни,<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> На текст «Слова» ссылаюсь по изданию Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 78—100.

<sup>3</sup> Летописное сообщение о гибели третьего Владимировича сына Святослава, появившееся в летописном тексте не ранее исхода XI в., следует считать недостоверным в свете показания Нестора-агиографа, который около 1080 г. подчеркивал, что намерению Святополка известить других братьев после убийства Бориса и Глеба не суждено было сбыться.

хотя из того, что известно о Судиславе, четверть века заключения могло стать уделом и этого князя.<sup>4</sup>

Убийство князей Бориса и Глеба было сугубо политическим преступлением, и к тому же тот факт, что они были убиты врасплох подосланными убийцами, а не в схватке, в борьбе за власть и жизнь, придал вынесенному им приговору и его не встретившему сопротивления исполнению черты мученичества, подвига смертной жертвы. И не случайно со временем в молодом христианском обществе смерть князей-мучеников, отказавшихся от сопротивления и борьбы за власть на земле в пользу Царствия Небесного, была воспринята как проявление истинной веры, требующей подтверждения слова делом, как безвинная жертва проникнутых духом христианского вероучения страстотерпцев, на деле засвидетельствовавших последование Христу. И поэтому тайный смертный приговор, хотя и был мотивирован политически, в живом предании об обстоятельствах его проведения и поведении жертв стал восприниматься как мученичество за веру, как подвиг страстотерпцев Христа ради, скреплявших своею кровью акт рождения христианской Руси.

Оформление этого предания в письменном виде и введение культа новоявленных святых Бориса и Глеба в церковно-религиозную жизнь страны произошло в пределах того же XI столетия. Сокровенную тайну безвременного ухода из жизни Бориса и Глеба, спорные обстоятельства и время признания их святыми мы попытаемся разгадать далее, но одно не вызывает сомнений: страстотерпцы Христа ради князя Бориса и Глеба, пострадавшие за воплощение идеалов христианского вероучения в жизнь, уже в XI в. стали неотторжимым достоянием христианской Руси.<sup>5</sup>

\* \* \*

Предание о князьях-мучениках — Борисе, во крещении Романе, и Глебе, во крещении Давиде, запечатлели посвященные обоим святым агиографические произведения:<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Лаврентьевская летопись // ПСРЛ Л, 1926 Т 1 Стб 151, 162, 163

<sup>5</sup> В подтверждение мнения, что Борис и Глеб не были восприняемы на Руси мучениками за веру, ради Христа, иногда ссылаются на то место Патерика, где упоминаются епископы, вышедшие из монахов Печерской обители. Среди них назван епископ ростовский Леонтий «И се третии гражданин бысть Русаго мира с онема Варягома венчася от Христа, его же ради убиена быста» (Патерик Киевского Печерского монастыря Изд Д И Абрамович СПб, 1911 С 76) Следует помнить, что уже в XIII в., когда Симон и Поликарп обменивались посланиями, затрагивающими историю Печерского монастыря, и по XX в. принято было считать, что Ростовская епархия была основана при крещении Руси, на исходе X в., и тогда понятно, что Леонтий Ростовский воспринимался третьим святым мучеником за веру вслед за пострадавшими в канун крещения Руси отцом и сыном из варягов (см ПВЛ под 983 г.) Ошибочный вывод — результат сочетания двух разных точек зрения на время учреждения епископии в Ростове, которое, как установлено, следует отнести к началу 1070-х гг. См. Приложение к кн. Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989 С 211

<sup>6</sup> Тексты публиковались многократно, все вместе изданы Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916 (репринт Мюнхен, 1967)

1. анонимное Сказание страсти и похвала святых Бориса и Глеба (далее — Сказание страсти), составленное около 1072 г. и дополненное;
2. Сказание чудес святых Романа и Давида (далее — Сказание чудес), составленное в пределах 1072—1073 гг. и продолженное около 1116 г.;<sup>7</sup>
3. Чтение о житии и погублении и о чудесах святых мучеников Бориса и Глеба (далее — Чтение), вышедшее из-под пера Нестора-агиографа около 1080 г.;<sup>8</sup>
4. древнейшая Служба святым Роману и Давиду (далее — Служба), составленная около 1084 г.;<sup>9</sup>
5. летописные статьи 1015, 1072 и 1115 г. г., находящиеся в составе Повести временных лет.<sup>10</sup>

Независимо от точки зрения на происхождение летописного рассказа «о убиении» Бориса и Глеба и их житий, а также их соотношение, летописная статья 1015 г. посвящена гибели уже признанных святых князей-страстотерпцев, и ее изложение и построение носят ярко выраженный агиографический характер.<sup>11</sup>

Учитывая, что наши сведения о событиях жизни, гибели и зарождении почитания Бориса и Глеба связаны с прославляющими их подвиг и святость произведениями, мы не должны упускать из виду, что агиография является частью истории. Помимо отсутствия в ней хронологической, топографической, а отчасти и фактографической определенности и наличия обобщений, диктуемых традицией, воспринимаемых как антиисторизм, агиография является историографической конструкцией с присущей ей идейной задачей, в нашем случае религиозно-политического разряда. Попросту говоря, тексты агиографического жанра не перестают оставаться первоклассным историческим источником и

<sup>7</sup> Poppe A. Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba. Okoliczności i czas powstania utworu // *Slavia Orientalis* 18 Warszawa, 1965 S 287—292, 353—382

<sup>8</sup> Poppe A. Chronologia utworów Nestora-hagiografa // *Slavia Orientalis* 14 Warszawa, 1965 S 287—305

<sup>9</sup> Поппэ А. О зарождении С 31—45

<sup>10</sup> Лаврентьевская летопись Стб 130—141, 181—182, 290, Ипатьевская летопись // ПСРЛ СПб, 1908 Т 2 Стб 115—129, 171—172, 280—282 О вторичности летописной статьи 1072 г см Poppe A. Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi. Cz 3 // *Przegląd Historyczny* 56 Warszawa, 1965 S 560—563

<sup>11</sup> В текстологическом плане основное расхождение сводится к отношению между анонимным Сказанием страсти и летописным рассказом под 1015 г. Признание первоначальным Сказания страсти позволяет объяснить соотношения последующих борисоглебских памятников в пределах переданной нам традиции (аргументацию см Поппэ А. О зарождении). Выдвижение на первый план летописного рассказа диктует потребность гипотезы о соединении в нем двух утерянных текстов светской и агиографической повестей, и истолковывать в таком порядке возникающие сомнения. Эта точка зрения полнее всего разработана в трудах Л. Мюллера (Мюллер Л. О времени канонизации св. Бориса и Глеба // *Russia Mediaevalis* München, 1995 8/1 S 5—21, где упомянуты и более ранние труды автора). См также Мюллер Л. Понять Россию историко-культурные исследования / Сост. Л. И. Сазонова. Авторизованные переводы с немецкого языка М., 2000 С 71—87. Обзор состояния изучения см Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996 С 184—197

подлежат, согласно правилам исследовательского ремесла, источниковедческой обработке, как и всякий другой привлекаемый историком материал. Впрочем, историографии средних веков не подобает отмежевываться от житийной письменности, ибо она, как и последняя, — и весьма литературна, и весьма назидательна, морализирующая и риторична.

Определив подход, приемы и ход наших рассуждений, мы вправе отказаться от полемики и изложения наших источниковедческих разысканий, отсылая к опубликованным нами исследованиям, дабы, учитывая их итоги, дерзнуть воссоздать по сохранившимся следам, кроха по крохе, узлы событий, которые привели к крушению плана Владимира изменить порядок престолонаследия и сквозь преходящее поражение и забвение — к небесному торжеству и духовному покровительству святых князей земли русской.

\* \* \*

Согласно достигнутому ранней осенью 987 г. соглашению, русский князь, завершив к исходу того же года срок оглашения и приняв 6 января 988 г. таинство святого крещения, летом 988 г. встретил у днепровских порогов багрянородную невесту и обвенчался в Киеве христианским браком. «Цесарица» Анна, как называет ее летопись, «дщерь Священной империи», как назвал ее будущий папа Сильвестр II, сестра предержавших власть византийских императоров Василия II и Константина VIII, стала единственной законной супругой Владимира. Родившейся 13 марта 963 г. Анне к моменту замужества шел 26-й год, — она была несколькими годами моложе Владимира, и нет оснований предполагать, несмотря на отсутствие непосредственных данных, что эта чета оставалась бездетной. Более того, загадочно умолчание летописи об Анне, упомянувшей ее лишь в рассказе о крещении Владимира и в сообщении о ее кончине в 1011 г. Это умолчание особенно странно в «Слове о Законе и Благодати», где накануне своего поставления в митрополиты киевские Иларион, прославляя Владимира и не забыв упомянуть его отца Святослава, деда Игоря и бабушку княгиню Ольгу, а также сына Ярослава с его женой Ириной и их чадами, ни словом не обмолвился о царственной супруге прочимого им в святые государя. А произносил ведь свою похвалу Иларион, стоя над мраморным саркофагом Владимира в княжьем соборе — Десятинной церкви, где еще в августе 1018 г., как известно из хроники Титмара Мерзебургского, посреди храма рядом покоился прах его византийской супруги.<sup>12</sup> Вероятно, к середине XI в. саркофаг Анны с центрального места под куполом храма был сдвинут под спуд. Создается впечатление, что как саму Анну, так и ее совместную с Владимиром просветительскую деятельность в новообращенной стране пытались, и со значительным успехом, предать забвению.

<sup>12</sup> Текст, перевод и комментарий «русских» сообщений епископа Мерзебурга см.: Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX—XI вв. М., 1993. С. 131—205, особенно с. 136, 141, 178—179.

Косвенные улики позволяют полагать, что Владимир с Анной не были бездетны. Веские данные дают основание видеть их дочь в Феофане, супруге новгородского посадника Остромира, названной так по матери Анны, императрице Феофано. Именно благодаря супруге, тетке Изяслава Ярославовича, Остромир стал его свойственником.<sup>13</sup> Подозрения и догадки насчет царственного происхождения Бориса и Глеба высказывались издавна. Уже в XV столетии летописец тверской утверждал «...да от царевны Анны Борис и Глеб». Обстоятельно оговаривал такую возможность С. М. Соловьев, отмечая, что она прояснила бы многое в событиях того времени.<sup>14</sup>

Единственным же источником, отчетливо намекающим на царственное происхождение Бориса, следует признать замечание автора древнейшей Службы: «...цесарьскимъ веньцемъ от уности украшен пребогатыи Романе: власть велия бысть своему отечеству и всеи твари».<sup>15</sup> Это крестильное имя Борис мог получить по отцу Анны, императору Роману II, князь же имя Бориса — в честь крестителя Болгарии Бориса-Михаила или современника Святослава, царя Бориса II. Борис-Роман родился около 990 г., когда Василий II, при действительном соучастии русской дружины, начинал завоевание Болгарии, и ее будущее не было предрешиено. О нем рассуждали и в Царьграде, и в Киеве. Есть основания приписывать Анне и Владимиру план обеспечения болгарского стола своему первенцу.<sup>16</sup>

Имя же библейского царя Давида, в те времена воспринимавшегося как образец христианского властителя (каждого византийского императора прославляли как «нового», «второго» Давида), данное Глебу, рожденному около 1000 г., проливает свет на планы матери. Прожив годы в Киеве, Анна прекрасно осознавала, что появление мужского потомства от ее освященного церковным бракосочетанием с Владимиром союза выдвигает на повестку дня вопрос о престолонаследии. Для цесарицы Анны было очевидным, что Владимиров стол полагался в наследство ее царственной крови сыновьям, и она прекрасно понимала, что без борьбы это право не удастся претворить в жизнь. Библейский Давид, олицетворявший царскую власть, вступил ведь на престол не как

<sup>13</sup> Поппэ А. Феофана Новгородская // Новгородский сборник 1997 Сб 6 С 102—120. Родильный возраст женщины в средневековый период доходил до 42 лет, а нередко и больше. Образ питания имел тут существенное значение. Даже способ приготовления пищи (например, входящие в употребление в X и XI вв. чугушки) мог обогащать организм железом. См. Post J. B. Ages at Menarch and Menopause. Some Medieval Authorities // Population Studies. A Journal of Demography 25 1971 N 1 P 83—87, Frish R. E. Population, Food Intake, and Fertility // Science 1978 P 22—30, Bullough V., Campbell C. Female longevity and diet in the Middle Ages // Speculum Cambri, Mass., 1980 55 P 1317—1325. Итак, можно считать, что родившаяся в 963 г. Анна могла беременеть по крайней мере до 1007 г. и, вероятно, около этого времени родила Феофану, а несколькими годами ранее — Глеба.

<sup>14</sup> Соловьев С. М. История России М., 1962 Т. I С 204, примеч 290.

<sup>15</sup> Абрамович Д. И. Жития С 136—137.

<sup>16</sup> Не говоря о давних болгарских планах Святослава, следует помнить о родственных связях Анны с болгарским домом (через бабушку Елену Лакапину). Несуразным, вопреки достоверности источников, выглядит мнение П. Димитрова (Годишник на Софийския Университет София, 1993 85 С 49—83), считающего Анну дочерью Бориса II и лишь кузиной императоров Василия II и Константина VIII.

законный наследник, но как избранник и помазанник Божий в результате единоробства с Голиафом. В чувственном восприятии Анны как матери это имя имело характер хранящего сына наузафилактерия. Стремление королевы-матери обеспечить трон своим сыновьям было столь обычно (например, матери Карла Лысого),<sup>17</sup> что это желание следует впрямь признать морально-политическим императивом. Византийский институт цесаря-соправителя подсказывал, как гармонично сочетать интересы обоих сыновей Владимира и Анны.<sup>18</sup> Именно обеспечение несовершеннолетнему Глебу места соправителя, т. е. и прямого наследника, объясняет, почему подосланные исполнители приговора вслед за Борисом «заклали» юного князя.

\* \* \*

На стремление, в первую очередь Анны, византизировать наследование киевского стола указывает еще одна существенная подробность, не обратившая на себя достойного внимания.

Вступление князя на стол в христианской Руси стало торжественной религиозно-церковной церемонией. Обряд настолования князя совершался в той основной части храма, где находился княжий стол-трон. Можно обоснованно утверждать, что церковная практика церемониала при посадении на трон в своих существенных чертах была воспринята в готовом виде, привнесенном на Русь багрянородной супругой киевского государя.<sup>19</sup>

Но если так успешно внедрился на Руси христианский обряд интронизации, то возникает вопрос, почему не привился в Киеве обряд венчания на княжение, тем паче что уже в X в. варвары-язычники, в том числе и русы, восприимчивые к знакам царского достоинства, добивались, впрочем, безуспешно, в Константинополе царственных одеяний и венцов. Но настали иные времена. Попав в христианизирующийся Киев, багрянородная василиса не желала снисходить до положения архонтисы, но стремилась возвести своего супруга в равное ей достоинство, венчая его главу стеммой. Это не ставило русского князя на равную ногу с императором Ромеев, но обозначало место рядом с ним в семье христианских государей. Раз признанными в Константинополе венчанными василев-

<sup>17</sup> Cp Temp E Die Überlieferung der Vita Hludovici imperatoris des Astronomus / MGH Studien und Texte Hannover, 1991 Bd I S 141—142, fn 306, Rudolphi Glabri Historiarum Libri Quinque / Ed and transl J France Oxford, 1989 P 150—159

<sup>18</sup> О византийской практике соправительства, повлиявшей несомненно на взгляды Анны, см основательное исследование Kresten O, Müller A E Samtherrschaft, Legitimationsprinzip und Kaiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10 Jahrhunderts // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte Wien, 1995 Bd 630 S 1—43 Подчеркиваемая агиографами юность Глеба, учитывая древнерусские данные, позволяет считать, что Глеб не достиг зрелости, совершеннолетия, но уже вышел из отрочества Следовательно, ему было меньше чем 18, но и не меньше чем 14 лет Сравнительный материал см Hofmeister A Puer, iuvenis, senex Zum Verständnis der Mittelalterlichen Altersbezeichnungen // Papsttum u Kaisertum Paul Kehr [Festschrift] München, 1926 S 287—316

<sup>19</sup> Poppe A The Enthronement of the Prince in Kievan Rus' // The 17<sup>th</sup> Byzantine Congress Abstracts of Papers Washington D C, 1986 P 272—274

сами могли стать болгарские цари Симеон и Петр, то тем более такая честь полагалась киевскому государю — супругу «дщери Священной империи». Киев не отрекался от такой чести, чему свидетельство золотники и серебряники, на которых Владимир изображался с византийскими императорскими регалиями: в стемме-венце с крестом посередине, с подвесками по сторонам, на троне, с нимбом вокруг головы и скипетром в руках.<sup>20</sup> Исследователи расходились во мнениях касательно изображений на Владимировых монетах, но преобладало мнение, что подражания византийским номизмам Василия II и Константина VIII не отражали действительности княжеских знаков власти. Эту точку зрения следовало бы признать весьма обоснованной, исходя из соображения, что, раз получив царственные регалии, от них так запросто не отказываются, да и к тому же так, что не остается никаких следов.

Но тусклые следы прослеживаются на монетах, чеканенных сыновьями Владимира: Святополком-Петром и Ярославом-Георгием. Независимо от разных монетных типов они в одном отличаются: на части монет Святополк изображен в короне, на троне со скипетром (ок. 25 монет), на части же (ок. 45 экземпляров), также продолжающей чекан Владимира, вместо князя с монаршими регалиями изображен святой патрон Святополка, апостол Петр. На всех монетах Ярослава портрет князя заменен изображением св. Георгия, во имя которого был крещен Ярослав. Выходит, что Святополк со временем, а Ярослав изначально отреклись от чести быть изображаемыми на монетах с царственными регалиями, а также от них самих.<sup>21</sup> По-видимому, Святополк в первое свое княжение в Киеве с июля 1015 г. по декабрь 1016 г. еще продолжал сохранять Владимирову чеканку на монетах, вводя лишь свое имя, вернувшись же в Киев в августе 1018 г., он начал чеканить новый тип монеты с изображением св. Петра. Не касаясь тут других причин быстрого исчезновения чеканки собственной монеты после кончины Владимира, в изменениях на монетах Святополка и Ярослава следует усматривать действительный отказ от поступивших из Византии царственных регалий, воспринимаемых как неотъемлемая составная часть византизации киевского престолонаследия.

Можно догадываться, что оформленное хлопотами Анны Владимирово завещание позволило еще при их жизни укрепить решение о престолонаследии торжественным поставлением Бориса и Глеба византийским обычаем в соправители, причем самой интронизации сопутствовало венчание на княжение. Рюриковичи, согласные в сохранении династической традиции права старшего в престолонаследовании, пресекая в корне попытку его византизации, искоренили ее следы и в знаках княжеской власти. На небытие в первую очередь

---

<sup>20</sup> Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог X—XI вв. Л., 1983. С. 115—200. Известно 340 монет с 220 штемпелями. В большинстве (75%) — это Владимировы серебряники. Показательно, что резчики Владимировых штемпелей заимствовали подробности с разных императорских образцов.

<sup>21</sup> Две недавно опубликованные печати подтверждают наблюдения, сделанные на основании монет. Печать Святополка из Вышгорода в венце с державой в руке и Ярослава из Новгорода, где князь изображен с усами в княжеском корзне, в шлеме. См.: Ян и н В. Л. Две древнерусские вислые печати начала XI в. // Археологические вести. СПб., 1998. № 5. С. 205—211.

был обречен царский венец, а затем забыт так основательно, что столетия спустя, когда в Москве решили ввести чин венчания на царство, книжники в поисках традиции в родном прошлом связали свое новшество с внуком императора Константина IX, Владимиром Мономахом.

\* \* \*

Хотя агиографа мало интересовало происхождение перечисляемых сыновей Владимира по матери (кроме Рогнеды Полоцкой), он вскользь, но намеренно назвал мать Бориса и Глеба «Болгарыней». Анна была, понятно, гречанкой, но агиограф то ли не знал об этом, то ли, не желая нарушать запрет, воспользовался слышанным ее обиходным прозвищем, которое не обязательно должно было служить определением этнической принадлежности. Императора Василия I, основателя Македонской династии, недоброжелатели, правда, с опаской, прозывали «Славянином». Византийскую императрицу Марию, грузинку по происхождению (1070-е гг.), ее византийские современники звали «Аланкой». <sup>22</sup> Анну уже в Константинополе могли звать в народе «Болгаркой», да и в Киеве нашлись этому основания. Известно, что император Никифор Фока, желая заполучить в 968 г. благосклонность болгар, выражал готовность обручить с болгарскими князьями обоих юных багрянородных василевсов Василия (II) и Константина (VIII). Тем более он или следовавший за ним Иоанн Цимисхий (968—976) мог помолвить их сестру Анну с болгарским престолонаследником. <sup>23</sup>

Эти мимолетные дипломатические хитросплетения рухнули, но прозвание «Болгарыня» могло прильнуть к Анне. К тому же во влахернском дворце Анна имела возможность в течение нескольких лет общаться с упомянутыми болгарскими царевнами, а также с именитыми заложниками Борисом и Романом, сыновьями царя Петра, внучатыми племянниками Романа Лакапина, следовательно, и ее далекими родственниками. Несомненно, дети (девочкам было не более 7—10 лет) щebetали меж собою, и Анна, к тому времени 7 лет, могла подучиться славяно-болгарскому языку, тем более что этот язык не был чужд во дворце. Попав в Киев, Анна могла сохранять свое болгарское произношение, и поэтому для киевлян стала «Болгарыней». Не будет также лишним напомнить, что брат бабушки Анны, паракиноменон Василий, образованнейший человек своего времени, доверенное лицо императоров по 985 г., один из наиболее влия-

<sup>22</sup> The Oxford Dictionary of Byzantium 1991 Vol 2 P 1298, Tobias N Basil I (867 – 886) The founder of the Macedonian Dynasty New Brunswick 1969 P 2—18, Shboul A M N Al-Mas'udi and his World London, 1979 P 251, 277

<sup>23</sup> Кое-что на этот счет проскальзывает в весьма, впрочем, легендарной форме во «Всеобщей истории» армянского историка Стефана из Тарона (Асохика) Кн 3 § 22 (см в русском переводе Н Эмина М, 1864), во французском переводе F Macler Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes Paris, 1917 Vol 18 bis P 124—125 Даже если признать такую помолвку скандальной, то во всяком случае не исключительной См Shepard J A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria // The Empress Theophano, Byzantium and the West at the Turn of the First Millennium / Ed A T Davids Cambridge, 1995 P 121—149 Заметим, что попытка «раскрыть» смысл именования агиографом матери Бориса и Глеба «Болгарыней» не имеет прямого отношения к основному положению наших рассуждений о багрянородной Анне как матери Бориса и Глеба

тельных дворцовых сановников, родился от матери болгарки. Епископ Литупранд, уполномоченный посол Оттона I, возмущался в 968 г. тем, что на приеме во дворце болгары пользовались особенным вниманием и положением.

Упоминание матерей сыновей Владимира понадобилось агиографу, дабы намекнуть читателю, что мать прославляемых им святых князей-мучеников была христианкой. Убийца же их Святополк был «от греховного корня»: его мать была расстриженной монашенкой, наложницей братьев-язычников Ярополка и затем Владимира. Наконец, назвав четырех сыновей от Рогнеды, он явно напоминал, что старшие братья Бориса и Глеба были от связи Владимира до святого крещения.

\* \* \*

Итак, по нашему предположению, на протяжении лет под влиянием багрянородной супруги и ее византийских придворных, не без участия дворцового духовенства, утверждалась мысль, что единственными законными наследниками престола являются сыновья Владимира от «дщери Священной империи». Факт же их кровного родства с Македонской династией, осознание того, что их дядей был сам император Василий, — все это должно было решающим образом влиять на вызревание политического завещания Владимира. Оно должно было обеспечить рожденным от Анны сыновьям, Борису и Глебу, киевский стол и верховные права на всю Русь, в то время как остальные его сыновья должны были бы довольствоваться периферийными уделами без каких-либо видов на Киев. Такой распорядок престолонаследия был, пожалуй, готов вскоре после 1008 г., коль скоро осенью 1008 г. Владимир послал к печенегам в качестве заложника своего старшего, а, возможно, второго по старшинству сына, если жив был еще Вышеслав, — Святополка.

Политическому решению киевского государя, еще при жизни Анны, т. е. до 1011 г., по византийскому образцу, сопутствовала церемония настолования, а быть может, и венчание на киевское княжение Бориса-Романа как прямого наследника Владимира и Глеба-Давида как соправителя. Во всяком случае, к моменту смерти киевского князя при нем в Киеве был «цесарьскимъ веньцемъ от уности украшении» Борис,<sup>24</sup> и ему поручил отец противодействовать печенежским набегам. Это было важным указанием на то, что Владимир назначил своим наследником Бориса.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Если буквально воспринять указание автора Службы, то следует считать, что Борис стал соправителем отца в юношеские годы, т. е. до начала возмужания (с 7-го по 21-й год жизни)

<sup>25</sup> Грушевский М. История Украины—Руси 3-е изд. Киев, 1913 Т 1 С 532, Львов, 1905 Т 2 С 4—5 А В Назаренко в своих очерках международных связей Руси IX—XIII вв., подводящих итоги 20-летних исследований, уклонился от разбора положения о багрянородной Анне как матери Бориса и Глеба, оставаясь в том основном русле историографической традиции, которая исключает земные судьбы этих обоих сыновей Владимира Великого из исторических событий начала XI в. и отводит им обеспеченное агиографией место святых подвижников. См. гл. X о борьбе сыновей Владимира за Киев в 1015—1019 гг. Назаренко А В Древняя Русь на международных путях М, 2001 С 449, 451—504

\* \* \*

После женитьбы ок. 1011 г. на дочери Болеслава Храброго Святополк обосновался в полученном от отца Пинско-Туровском уделе. Видимо, в связи с ослаблением «византийской партии» после смерти Анны среди сыновей Владимира от не освященных церковью браков назревало брожение. Само церковное бракосочетание, обязательное к тому времени в верхних и в значительной мере средних слоях византийского общества, было в остальной христианской Европе далеким от осуществления, и все еще преобладала давняя традиция брака без участия священника и вне церкви (иногда с его благословением на дому). Следует помнить, что в этом традиционном порядке принадлежность к династии, к княжьему дому, за редчайшими исключениями, определялась по отцу, а не по родительнице. Ведь сам князь Владимир, рожденный от связи Святослава с придворной ключницей Малушей, не лишился от этого своих наследственных прав, хотя не только в Полоцке не забывали, даже спустя полтора столетия, кольнуть этим потомков «робичича», т. е. сына рабыни.

Протест против решения отца перерос в заговор обойденных. Его участниками были Святополк и Ярослав и, вероятно, также державший далекую Тмутаракань Мстислав. О поведении остальных сыновей Владимира ничего не известно. Узнавший о сговоре Владимир успешно противодействовал в первой половине 1013 г., заключив в темницу Святополка. То, что он лишил свободы также жену Святополка и епископа Рейнберна, позволяет сделать вывод, что, подобно Титмару, киевский властелин подозревал, что Болеслав Храбрый поддерживает заговорщиков. Во всяком случае, летом польский князь вторгся в киевские пределы, но вооруженное столкновение с союзниками Святополка, печенегами, имевшими намерение действовать заодно, обрекло поход на неудачу. В этом походе, а затем в походе на Киев в 1018 г. участвовали саксонцы, благодаря которым так неплохо был осведомлен в Мерзебурге хронист Титмар. Вероятно, это был отряд, посланный шурином Святополка, майсенским маркграфом Германом, супругом Регелинды, родной сестры жены Святополка.<sup>26</sup>

Подготавливаемый Владимиром на 1014 г. поход на Новгород с целью призвать к послушанию строптивного Ярослава, который, по словам С. М. Соловьева, «не хотел быть посадником Бориса в Новгороде и потому спешил объявить себя независимым», не состоялся. Почти 60-летний князь киевский начал болеть. Так как причиной намеченного похода был отказ Ярослава уплатить полагающуюся в Киев с Новгорода ежегодную дань, то следует принять, что новгородский князь уклонялся от посылки отцу упомянутых двух тысяч гривен уже в 1013 г. Ярослав имел основания выражать свое недовольство, поскольку, хотя в данный момент право на киевский стол наследовал самый старший из сыновей, т. е. Святополк, решение Владимира пресекало и ему какие-либо виды на Киев в будущем. В связи с предпринятыми Владимиром против Святополка и Ярослава шагами показательное другое сообщение Титмара, что Владимир

---

<sup>26</sup> Подробнее см.: Порре А. Spuścizna... S. 14—15, 21.

«совокупность своего наследия оставил двум сыновьям, тогда как третий пребывал в заключении» (кн. VII, 73).<sup>27</sup> Толковать Титмара, не учитывая уже сказанного, можно по-разному, тем более что и сведения саксонского хрониста отрывочны. Но вес их достоверности особый, так как эти данные появились в хронике из-за обеспокоенности Титмара судьбой его собрата и друга епископа Рейнберна, угодившего во всю эту авантюру и не пережившего своего заключения. Сама запись позволяет судить, что Титмар располагал этим известием еще при жизни Владимира, а во всяком случае, узнав о смерти киевского князя, он не был осведомлен об освобождении Святополка. В свете того, что нам известно, показание Титмара подтверждает суть завещания Владимира в пользу обоих сыновей от Анны.

К моменту кончины Владимира в роли соправителя в Киеве находился Борис, и весть о смерти отца застала его в походе против печенегов, беспокоивших своими набегами Киев, возможно, под предлогом защиты их заключенного побратима Святополка. Находившиеся под командованием Бориса «вои многи» готовы были, согласно переданной традиции, обеспечить князю вступление на «стол отень».

Во дворце пытались утаить кончину Владимира до возвращения Бориса с дружиной (это место летописи неясно, ибо в утаении до времени был заинтересован и Святополк), но освобожденный своими сторонниками из киевской темницы Святополк тотчас же вступил на киевский стол. Он немедленно посылает к Борису, выражая готовность заключить союз, Глеба же зовет к больному в Киев, скрывая, что отец уже умер. Тот факт, что Святополку удастся склонить на свою сторону дружину и воинов, оставивших своего командира и законного по воле Владимира престолонаследника, несомненен. Вопрос лишь в том, произошло ли это, как повествует Житие, в результате отказа Бориса от киевского стола, дабы избежать распри, или Святополку удалось переманить на свою сторону находящуюся в походе с Борисом дружину, и последний, покинутый воинами, учитывая создавшееся положение, решил отказаться от престола и признать право старшего брата на киевский стол. Это право так существенно для агиографа, он так навязчиво подчеркивает признание Борисом старшинства и права Святополка на стол киевский, что не остается сомнения, что он обращается уже к аудитории, не всегда разделяющей эту точку зрения, и что он сам горячий сторонник традиции наследования стола в династии по старшинству.

Из событий 1015 г. следует, что судьба Бориса и Глеба была предрешена независимо от их поведения. Если агиографическая традиция сохранила действительные даты, то их потаенное убийство было совершено 24 июля и 5 сентября 1015 г. Эта радикальная развязка была признана единственной пресекавшей в корне всякую дальнейшую попытку византинизации престолонаследия. Хотя в житийных повествованиях зачинщик этого преступления назван и решитель-

---

<sup>27</sup> *Integritas hereditatis suae*, т е полностью все наследство, ср Назаренко А В *Немецкие латиноязычные источники* С 136, 174

но осужден, следует обратить внимание, что убийцы были подсланы и действовали «отай», т. е. секретно, потаенно, так что в первые годы после гибели Бориса и Глеба подлинные подстрекатели оставались неизвестны, и само исчезновение братьев было до времени скрыто. На это указывает и то, что о кровавой расправе в русской династии ничего не знали побывавшие в Киеве саксонцы, ибо Титмар, узнав о ней, не преминул бы лишний раз укорить нелюбимого им Болеслава за покровительство зятю-братоубийце. Торжественная встреча, уготованная в августе 1018 г. Святополку с участием киевской знати, части княжьей семьи, в том числе 9 дочерей Владимира, киевского митрополита, встречавшего и чествовавшего прибывших в сопровождении духовенства в полном облачении, с мощами святых, вынесенными крестами и иконами, и затем наставление Святополка в праздник Успения в Десятинной косвенно свидетельствуют против того, что в это время Святополк был признаваем братоубийцей. Христианский характер княжеского сана и предержания власти требует подтверждения в храме Божием, и митрополит с духовенством не уклонялись от сопутствующих наставлению священнодействий. Нет оснований снимать с прозванного «окаянным» обвинения в братоубийстве, следует, однако, подчеркнуть, что братья были убиты подсланными злодеями из-за угла. Ходившие на эту тему слухи, по-видимому, не были однозначным обвинением Святополка, если вообще этот вопрос в ближайшие годы после гибели Бориса и Глеба ставился. Итак, церковные власти не имели в 1018 г. оснований отказать Святополку в праве переступить порог храма, т. е. наложить запрет на участие в церковной жизни до принесения публичного покаяния, как это случалось не раз и с византийскими императорами.

Но, даже относясь крайне критически к официозному обвинению Святополка в убийстве Бориса и Глеба, отметим, что вероятность именно такого обвинения находит подтверждение в том, что Владимирово завещание о престолонаследии в первую очередь отстраняло Святополка от полагавшейся ему власти в Киеве. Но следует заметить, что в физическом устранении сыновей мачехи Анны были заинтересованы все члены династии, желавшие сохранения традиционного порядка престолонаследия и осуждавшие попытку его византинизации. Итак, не снимая обвинения со Святополка, следует обратить внимание на то, что в рассказах об убийстве Бориса и Глеба, хотя с точки зрения писавших виновник преступления налицо, настойчиво проводится мысль, что подсланные убийцы действовали скрытно, с обязательством хранить все совершившееся в тайне. В династии не были готовы выносить тайну преступления на белый свет. Прошли годы, прежде чем об этом начали поговаривать. В житиях же, помимо некоторых недосказанностей, выражена точка зрения, признанная властями.

О самой смерти Глеба долго ничего не было известно, и он просто мог считаться, так сказать, пропавшим без вести. Знаменательно и желание агиографа видеть в исполнителях приговора нехристиан либо «кривых», «неправых» христиан. Глеба зарезал повар Торчин. Имена четырех названных вышгородцев с уменьшительными суффиксами указывают на пришлых (Талець — пленник, Ляшько — от лях?, Еловець?, Путьша — путный княжий служка, но также

пришелец, а не просто ли бродяга, шатающийся по дорогам?). В летописной статье пренебрежительное, презрительное отношение к вышгородским злодеям добавочно подчеркнуто заменой «мужь» на «болярьць».<sup>28</sup> Знаменательно, что Бориса добивают мечами два варяга, что и позволило предполагать соучастие Ярослава, опиравшегося на наемную варяжскую дружину. Исключить этого нельзя, ибо введение на сцену варягов не случайно. Но, учитывая время составления борисоглебских произведений, в этом могло проявиться лишь желание указать на то, что выполнявшие повеление Святополка не были правоверными христианами, а «кривоверными», какими начинают тогда считать варягов, исповедовавших латинскую веру.<sup>29</sup>

Существенно отметить, что Борис и Глеб погибли не на брани, не в защиту завещанных им отцом прав на киевский стол, а были убиты потаенно, скрытно. Это и предreshало, независимо от их душевного состояния, то, что они не оказали сопротивления нападающим. Этот момент, запечатленный в предании, и мог послужить благообразным и благотворным зачином осмысления гибели Бориса и Глеба в духе христианского смирения и вероучения. С религиозно-нравственным началом в межкняжеских отношениях того времени было связано начало политическое, четко выраженное в заявлении Бориса в адрес Святополка, севшего на киевский стол после смерти отца: «Ты ми буди отец, ты ми брат и старей». Этим словам не следует приписывать изобретательности агиографа, они взяты из княжьего обихода. Покинутый дружиной Борис осознавал невозможность и безуспешность борьбы за власть и, что еще важнее, быть может, не желал решаться на такой шаг. Агиограф лишь объяснил этот выбор, видя в нем сознательное следование князя Христу. И вот в сопоставлении всех этих фактов, домыслов и душеспасительных устремлений и осмыслялся религиозно-политический эталон поведения князей-мучеников. Это не было приноравливанием вероисповедания к злободневным политическим ситуациям, но востребованием истинной религиозности, захватывающей и государственную, и общественную сферу княжеской власти, а в первую очередь — межкняжеские отношения.

Но прежде чем быть выраженным, это отношение вызревало в придворных и церковных кругах Руси и вылилось в почитание положивших свою жизнь «любви ради Христовой», во имя осуществления христианской духовности, веры и морали не только на словах, но и на деле.

Но пока принесенная Борисом и Глебом жертва не была распознана, сам факт их убийства скрывался. Шла с переменным успехом борьба за киевский стол, но теперь уже между Святополком и Ярославом. Десятилетиями позднее агиограф будет оправдывать выступление Ярослава против Святополка для

<sup>28</sup> Лаврентьевская летопись. Стб. 132.

<sup>29</sup> См.: «Симон <...> иже быв преже варяг, ныне же благодатью Христовою христианин, научен быв святым отцем нашим Феодосием, оставив латынскую буюсть...» (Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. У Києві, 1931. С. 5). Антилиатинская полемика, пока что ограниченная средой духовенства, в первую очередь монашества, выступала на Руси начиная с 60-х гг. XI в. См.: Подскальски Г. Христианство... С. 280—303.

устранения его с киевского стола как исполнение кары Божьей за пролитие братней крови. Ярославу удалось к исходу 1019 г. успешно изгнать побежденного Святополка из Киева, где постоянные набеги его побратимов-печенегов лишали его более широкой поддержки. Но еще в 1022 г. Ярослав отправился к Берестью, окраине Турово-Пинского княжества, где, благодаря польской поддержке, все еще обладал властью Святополк. Вероятно, в союзе со Святополком, пользуясь тем, что Ярослав занялся киевскими делами, полоцкий князь Брячеслав «воевал», т. е. разграбил, Новгород. Ярославу не удалось утвердиться на киевском столе полностью. Ярославово право на этот стол оспаривал Мстислав Тмутараканский, бывший, пожалуй, вопреки утверждению летописца, по возрасту старше Ярослава. В 1023 г. он предпринял, при поддержке касогов и хазар, поход против Ярослава. В Лиственской битве в 1024 г. Мстислав, уже признанный северянами черниговским князем, победил. Спустя два года, в 1026 г., было заключено соглашение, согласно которому земли на восток от линии Днепра достались Мстиславу, на запад, вместе с Киевом — Ярославу. Но Киев до 1036 г. не был постоянным местом пребывания Ярослава, предпочитавшего столице свой Новгород, и лишь после смерти Мстислава и разгрома печенегов под Киевом для города открылся период бурного развития, градостроительства. Тут следует обратить внимание на загадочный, но и проливающий достаточно света на борьбу между сыновьями Владимира за киевский стол эпизод с Судиславом. Став в 1036 г. единодержцем Руси, Ярослав обеспечивает себе полную власть на Руси (за исключением Полоцкого княжества), отправив в псковскую темницу единственного оставшегося в живых брата — Судислава. Где княжил до того Судислав, остается тайной (не в счет смехотворное предположение, которое место заключения отождествляет с местом княжения). Ясно одно: Судислав предъявлял свои права на юге, вероятнее всего, на Чернигов, после Мстислава. Ярослав весьма опасался неожиданного соперника. Об этом свидетельствует и то, что до конца своих дней его продержали в темнице, и прошло еще 5 лет с лишним, прежде чем наследовавшие Ярославу сыновья в 1059 г. после 24 лет пребывания дяди в порубе решились его освободить с большой опаской. И чтобы предупредить всякие поползновения «искати стола», ему велели присягать на кресте и постригли в монахи. И только смерть Судислава в 1063 г. вполне успокоила предусмотрительных Ярославичей. Двадцативосьмилетнее обособление Судислава от «мира сего» показывает, до чего исключительным было убийство Бориса и Глеба. Ярослав и его сыновья действительно крайне опасались предъявления Судиславом его весьма веских прав — это не подлежит сомнению. Но они не осмелились поднять руки на брата и дядю. Изменились ли так нравы? Скорее всего, положение дел с престолонаследием было совершенно иным. Византинизация киевского престолонаследия лишала, за исключением Бориса и Глеба, всех потомков Владимира киевского стола, тогда как в соперничестве между князьями выдвигались и опротестовывались права отдельных князей и их племени, а не всех членов династии. Но и физически устраняя Бориса и Глеба, и сам зачинщик, и потворствующие его начинанию члены династии не решились на гласность, долго

скрывая тайну преступления. В 1063 г. ее унес с собой в могилу последний из сыновей Владимира, знавший ее во всех подробностях.

\* \* \*

Одно несомненно: стремление Ярослава обеспечить своим потомкам право на княжение. Это проявляется ярко не только в казусе с Судиславом, но и во введении ктиторского портрета Ярослава и его семьи в программу фресковой росписи Софии Киевской. Помещенная напротив мозаики с евхаристической процессией апостолов, устремленных ко Христу, фреска, изображающая Ярослава и супругу Ирину с их потомством, приносящих Христу в дар в 1037 г. начатый и к 1046 г. заверченный собор Премудрости Божьей, выражала небесное благоволение в поручении Русской земли Ярославу и его потомкам.<sup>30</sup>

1036 год был поворотным в правлении Ярослава; именно с этого года он почувствовал себя вполне киевским князем, наследником и продолжателем дела Владимира. С большим размахом было развернуто строительство новых городских укреплений, охвативших площадь в 70 гектаров (город Ярослава всемерно больше Владимирова города), и грандиозное храмостроительство во главе с Софией, с четко выраженным стремлением уподобить Киев Царьграду, что и было отмечено в Западной Европе. Вмешательство во внутренние дела империи — отправка в 1043 г. вооруженной помощи решившему захватить трон василевсов Георгию Маниаку — правда, было неудачно. В Константинополе заметили, что Ярославу не чужда мысль выступить в той роли, которую сыграл в истории Империи Ромеев его отец, но все же заключили в 1046 г. мирный договор, восстанавливавший отношения и закреплявший союз помолвкой дочери императора Константина Мономаха со Всеволодом Ярославичем. От заключенного около 1050 г. брака и родился в 1053 г. Владимир Мономах.<sup>31</sup>

Устанавливая в те годы путем бракосочетаний сыновей и дочерей связи с владетельными домами Европы и укрепляя международные позиции своего племени, Ярослав не мог не задумываться над вопросами престолонаследия. Стремясь наделить всех своих сыновей, он думал о создании такого равновесия, которое могло бы воспрепятствовать новой братоубийственной брани. В памяти Ярослава и его сыновей оживали картины борьбы за Киев после 15 июля 1015 г. и потускневший, но не забытый образ междоусобицы, разразившейся после смерти Святослава Игоревича между его сыновьями Ярополком, Олегом и Владимиром и стоившей жизни двум первым. Наконец, вопиющим упреком совести оставался томившийся в темнице Судислав. Преобладал политический императив, требовавший прежде всего учета интересов Ярославова племени.

---

<sup>30</sup> Poppe A 1) The Building of the Church of St Sophia in Kiev // Journal of Medieval History 1981 N 7 P 15—66, 2) Christianity and Ideological Change in Kievan Rus' // Canadian-American Slavic Studies 1991 N 25 P 21

<sup>31</sup> См. Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь М., 2000 С. 229—276, где и предшествующая литература вопроса

И не случайно по почину Ярослава оживает в династии древнее культовое явление — родопочитание. Христианский обычай поминовения усопших содействовал его христианизации, вводя ежегодное памятование в службу той церкви, где был захоронен тот или другой князь. В родопочитание вписывалась и княжеская антропонимия, т. е. мотивируемое интересами династии или ее ветви воспроизведение имен ближайших и дальних родственников. Имянаречение подчеркивало связь с предком: благожелательность, простирающуюся вплоть до наследования вместе с именем прав умершего родича в общем властвовании Русской землей и в частном владении ее уделами.

Ярким проявлением такого родопочитания было перенесение останков братьев Владимира, убитого им Ярополком и убитого последним Олега, из их курганных могил, крещение их праха и захоронение под сенью княжеской усыпальницы — Десятинной церкви в 1044 г.<sup>32</sup> Крещение костей лиц, умерших язычниками, было не в духе церковных правил, но случилось, должно быть, и в самой Византии, судя по напоминанию о древнем запрете еще в IX в. В новообращенной стране такое неопитство заслуживало понимания.<sup>33</sup> Тут налицо освященное церковью родовое почитание, хотя о зарождении какого бы то ни было религиозного культа не могло быть и речи. И то, что останки Ярополка и Олега захоронены были под полом церкви, указывает, что оказанная им как членам династии честь не связывалась с какими-либо церковно-религиозными намерениями их почитания. Вскоре же, вероятно, около 1047 г., когда у Изяслава Ярославича и его супруги Гертруды Олисава родился первенец, он был назван Ярополком и крещен с именем Петра.<sup>34</sup> Родившийся в 1052 либо 1053 г. сверстник Владимира Мономаха, сын Святославов, получил имя Олега, в крещении Михаила. Сразу же после этого Всеволод Ярославич дает родившемуся «от цесарицы» сыну имя Ярополкова и Олегова брата Владимира. Тут, впрочем, дело обстоит сложнее, ибо годом раньше умер в Новгороде внук великого Владимира Владимир Ярославич, и при именовании могли иметь в виду и родного дядю Мономаха.

Наречение именем родича-предка подчеркивало связь с ним, получение его посмертной благожелательности вплоть до наследования династических прав

<sup>32</sup> Любопытная попытка объяснить «и крестиша кости ею» не как таинство крещения а просто как обряд освящения, т. е. кропления их праха святой водой, исходит из лишнего доказательства предположения, что и Ярополк, и Олег были христианами. См. Корпел J. «I krestiša kosti eju» Zur Vorgeschichte des Märtyrer-kults von Boris und Gleb // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* Wiesbaden, 1988 46 S 161—176

<sup>33</sup> Характерна тут скандинавская аналогия, хотя каменная надпись не упоминает о крещении останков. Король Дании Гаральд Синозубый († 985), сын Горма, объединив страну и крестив ее, в построенной в Jelling церкви похоронил в 959 г. своих родителей, умерших в язычестве (после 936 г.), причем Горм отличался преследованием христиан. См. Ehrhardt H. *Gorm der Alte* // *Lexikon der Mittelalters* München, 1989 Bd 4 S 1561

<sup>34</sup> Изображения этого князя и его матери Гертруды, дочери польского князя Мешко II и Рихзы — внучки Оттона II и знаменитой Феофаны, известны из Тревирской псалтыри с записанными в ней молитвами русской королевы. См. ее замечательное издание *Psalterium Egberti Facsimile del ms CXXXVI del Museo Archeologia Nazionale di Cividale del Friuli a Cura di Claudio Barberi* Venezia, 2000, fig 43, 44

умершего. Иногда такое имянаречение совершалось в обход прямых потомков и было как бы программным заявлением претензий на наследование, обоснованное родовым правом династии. Например, претензии Ярослава на включение Полоцка в пределы своей власти явно обозначились в 1024 г., когда Ярослав нарек своего второго сына именем покойного брата Изяслава († 1001), основателя полоцкой ветви династии, устанавливая как бы особую с ним связь. Не был ли поступок Ярослава ответом на поход полоцкого князя Брючеслава Изяславича на Новгород в 1021 г.?

Почти полвека спустя именно Изяслав Ярославич заявляет свои права на Полоцк, назначая на полоцкий стол сына Мстислава. Тот же Изяслав другому своему сыну, рожденному в 1050 г., дал имя Святополка (в крещении Михаила). Это указывает на то, что к тому времени имя «окаянного» еще не было одиозным, каким постепенно стало, когда Борис и Глеб были причтены к сонму святых. Казалось бы, странно, почему Изяслав выбрал для сына имя врага своего отца в борьбе за киевский стол. Однако родопочитание в пределах династии исключало обращенную в прошлое недоброжелательность. Когда Ярослав сажал Изяслава на Турово-Пинское княжение, оба прекрасно помнили, что Ярославич наследует удел своего дяди Святополка, получившего его от отца — Великого Владимира. И именно для подтверждения своих родовых прав и прав своих наследников на это княжение Изяслав, «возрождая» имя Святополка, тем самым ввел покойного дядю в число покровителей своего потомства, за которым надолго утвердились права на Туров. С видами на будущее давал тот же Изяслав своему сыну, рожденному до брака с Гертрудой (?), имя Мстислава, косясь, по-видимому, на не занятый с 1036 г. черниговский стол. Представление о преимущественном праве на наследование своему дяде перед его прямыми потомками-изгоями ясно выступало в политике Всеволода как князя киевского (1078—1093) по отношению к Ростиславичам. Впрочем, оно уже сказалось, когда Всеволод родившемуся в 1070 г. сыну дал имя Ростислава, три года спустя после смерти Ростислава Владимировича (февраль 1067 г.). Замечательно и то, что последний, третируемый дядьями Ярославичами как изгой, пытался обосноваться в Тмутаракани, но еще до ухода из Новгорода на юг в 1064 г., питая скрытую надежду на новгородский стол и помня о родопочитании, он дерзновенно назвал своего первенца именем новгородского князя Рюрика. Ростислав, возводя родоначальника династии в покровители своего сына, метил и высоко, и далеко не случайно: ведь другие возможности включить своего потомка в покоящиеся на родовой основе межкняжеские отношения путем имянаречения были исчерпаны Ярославовым племенем.

Еще в 1027 г. Ярослав дал своему третьему сыну имя в честь своего деда Святослава Игоревича, а в 1038 г. — своему младшему — имя прадеда Игоря. Этими имянаречениями Ярослав подчеркнул свою прямую связь со «славным Святославом» и со «старым Игорем», и эту преемственность не преминул отметить Иларион. Поминание родичей и молитвенная связь с ними должны были служить нерасторжимости кровного единства живых и усопших.

Итак, четко прослеживается общая для Ярослава и его сыновей политика обеспечения родовых прав Ярославова племени (в ущерб другим ветвям дина-

стии) на «землю русьскую» в широком понимании всей подвластной роду князей «русских» территории. До и после 1050 г. в семьях Ярославичей появляются имена князей, права которых, по-видимому, не угасли с их смертью, а продолжали оставаться родовыми потестарными символами, воздействуя на политические программы и их осуществление.<sup>35</sup>

\* \* \*

Разумеется, что среди всех этих родопочитаемых имен не могли не появиться имена Бориса и Глеба. Должная забота была проявлена в отношении их захоронений, по-видимому, во время, близкое перенесению останков Ярополка и Олега в 1044 г., во всяком случае, уже после 1036 г., когда «Ярослав прея всю волость Русьскую».<sup>36</sup> Борис сразу же после убийства был потаенно похоронен в Вышгороде «у цркви святааго Василия, в земли». До 20 мая 1072 г. его мощи находились в деревянном гробу и лишь тогда были переложены в каменный саркофаг — «раку камяну». Сложнее обстояло дело с установлением места захоронения Глеба на Смядыни у Смоленска. Вероятно, тогда-то перевезенные в Вышгород останки Глеба были сложены в каменную раку, в которой и находились в 1072 г. Глеб был похоронен в земле рядом с Борисом, а не под полом церкви св. Василия. Следовательно, останки Бориса и Глеба не удостоились такого же почитания, как останки Ярополка и Олега. Захоронения Бориса и Глеба оставались под спудом до времени, когда сгорела церковь св. Василия.

Княжеские и христианские имена погибших в 1015 г. обоих князей начинают появляться в династии во второй половине 40-х гг. XI в. Среди сыновей Святослава первенцем признается Глеб, год рождения которого точно неизвестен, но родился он не ранее 1047 г. и не позднее 1050 г. Святослав сидел в то время в Вышгороде,<sup>37</sup> т. е. в какой-то мере участвовал в перенесении праха Глеба, позаботился и о положении его в каменную раку и отметил это событие, дав первенцу имя своего дяди. Тут подтверждается, кроме того, что дата перенесения останков Глеба со Смядыни близка к дате захоронения Ярополка и Олега в Десятинной церкви. Разумеется, в проводимой Ярославом идее единения живых и усопших родичей в Ярославовом племени Владимировы братья как наследники славного Святослава Игоревича заняли первоначально более почетное место. Иначе говоря, в то время, когда останки Глеба переносили со Смядыни в Вышгород, чтобы похоронить рядом с братом Борисом, об их религиозном почитании еще не было речи. Косвенно на это указывает и Сказание страсти, отмечая,

<sup>35</sup> О родопочитании и княжеской антропонимии подробнее см. Поппэ А. О зарождении С 56—67. См также Сазонов С В «Молитва мертвых за живых» в русском летописании XII—XV вв // Россия в X—XVII вв. Проблемы истории и источниковедения (Чтения памяти А А Зимина) М, 1995 С 508—517

<sup>36</sup> Сказание страсти // Абрамович Д И Жития С 48

<sup>37</sup> После смерти Владимира Новгородского в 1052 г. и связанными с этим перемещениями на уделах Святослав мог получить Владимир-Волынский

что многие не знали даже о их погребении в Вышгороде. Но о своих покойных дядьях не забывал племянник Святослав, — об этом свидетельствуют имена Романа и Давида — его двух сыновей, родившихся после Глеба на самом исходе 40-х гг. и ранее 1052/3 г., когда родился Олег. Они были названы христианскими именами Бориса и Глеба, что может настораживать: не следует ли здесь усматривать переход от родопочитания к культу подвижников, проявляющих черты святости? Но проще было бы принять, что подтверждается антропонимией в династии, что христианские имена, став благодаря их носителям князьими, именно как таковые могли быть привлечены Святославом. Следует напомнить, что Юрий (Долгорукий) получил в качестве княжеского христианское имя своего прадеда Ярослава — Георгий, а его брат Андрей — крестильное имя своего деда Всеволода. Родопочитание Бориса-Романа и Глеба-Давида налицо, но нельзя целиком исключить и того, что тут появились первые ростки религиозного культа.

Внимание Святослава к своим погибшим дядьям содержит и политическую подоплеку: демонстрируя свое почитание, наследование их прав и их готовность покориться старшему брату, Святослав напоминает и о праве отмщения за обиды и гибель родичей. Ведь Владимир мстил Ярополку, убившему Олега (отсюда и имя Олега у одного из Святославичей), а Ярослав вооружился против убившего Бориса и Глеба Святополка.

Знаменательно, что со Святославом начинает соревноваться полоцкий Всеслав. Полоцкая ветвь выводилась от старшего сына Владимира, преждевременно умершего Изяслава († 1001). Выбирая для своих четырех сыновей княжеские и крестильные имена двух своих дедов, Всеслав придавал им тем самым роль покровителей «Рогволжьего племени». Не хотел ли Всеслав этим подчеркнуть их права на киевский стол? В именах сыновей Всеслав желал выразить программу полоцкого дома и необоснованность и неправомерность его «изгойства». Двое из них участвовали в бою на Немиге 3 марта 1067 г., а затем попали вместе с отцом в киевский поруб: следовательно, родились около 1050 г. В чрезвычайных обстоятельствах бегства Ярославичей, проявивших малодушие перед лицом половцев, в 1068 г. Всеслав был провозглашен киевским князем: тут несомненно учитывались его права внутри династии на киевский стол, наследование прав умерших родичей в общем владении Русской землей.

\* \* \*

Примечательно, что среди сыновей самого Ярослава, родившихся в 20-е и 30-е гг. XI в., ни один не получил имени своих безвременно в 1015 г. погибших дядей, за смерть которых Ярослав с таким рвением мстил Святополку. Среди же его 15 известных нам внуков пятеро носили эти имена. Кроме Святослава к именам дядей прибегают младшие Ярославичи: родившийся в 1036 г. и умерший 20 лет от роду Вячеслав (Меркурий?) дал своему, по-видимому, единственному сыну имя Бориса (его крестильное имя неизвестно). Сын самого младшего Ярославича — Игоря, родившегося после 1036 г. и умершего в 1060 г., получил и крестильное, и княжье имя Давида. Изображения на его печатях, датировемых

временем политической активности Давида Игоревича (с 1080 по 1112 г.), свидетельствуют, что его небесным предстателем был царь-пророк Давид.<sup>38</sup> Следовательно, к исходу 1050-х гг. Глеб-Давид не воспринимался еще, по крайней мере церковью, как святой, во имя которого могли бы крестить княжеских сыновей. И так, одно и то же имя имеет в виду двух покровителей: в князем быту князя Давида (Глеба), на небесах — царя-пророка Давида. Учитывая, что Давид Игоревич родился в последние годы жизни отца († 1060), такой выбор имени был ответом на переведение триархией Ярославичей своего младшего брата из Владимира в Смоленск и имел двойной смысл, связанный с судьбами обоих Давидов — и родного дяди, и библейского царя. Об обиде отца дядьями не забывал Давид Игоревич, упорно предъявляя и отстаивая свои права на Владимир (Волынский). В отличие от Святослава, Всеслава и младших Ярославичей, в семьях Изяслава и Всеволода родопочитание дядей не прослеживается в именах их сыновей, но они с усердием присоединяются к религиозному их почитанию в канун майских торжеств 1072 г. в Вышгороде.

\* \* \*

Идея возрождения родопочитания в династии в ходе христианизации страны, введения этого родопочитания в присущее христианству русло поминовения усопших принадлежит времени правления Ярослава на Руси после 1036 г. Этому оживлению способствовал Ярослав в явном стремлении совокупить память об усопших князьях из разных ветвей династии Рюриковичей с намерением наследования всех прав усопших, дальних и близких родичей, в пользу своего племени. Вот почему Ярославичи сразу же подхватили и продолжили почин отца. В этом осеняемом благочестием памятовании покойных родичей не без основания в Полоцке увидели корыстную цель и в интересах «Рогволжьих внуков» последовали киевскому примеру, особенно ярко проявившемуся в отношении Бориса-Романа и Глеба-Давида. Впрочем, соревнование обеих ветвей династии в родопочитании наблюдалось и раньше. Как уже упоминалось, в 1024 г. Ярослав «перехватил» для своего сына имя покойного брата, полоцкого князя Изяслава, сын же последнего, Брячеслав, именуется рожденного ок. 1030 г. сына Всеславом в честь своего умершего младенцем брата († 1003), дабы заявить права Брячеслава и его потомства на все полоцкое наследство.

Не желали мириться со своим изгойством и Ростиславичи. Из трех сыновей Ростислава Рюрик и Василько (от крестильного имени Владимира, уменьшительное связано с его рождением после смерти отца) своими именами явно заявляют о праве наследования в пределах родового права династии Рюриковичей. Но, в отличие от полоцких князей, они, заняв силою Приднестровье, не включались после 1072 г. в почитание ставших святыми своих родичей Бориса и Глеба. И даже, пожалуй, в противовес другим ветвям династии осмысленно не

<sup>38</sup> Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 171, 251

приняли в свой именованье ни их княжьих, ни крестильных имен.<sup>39</sup> Роль верно-подданных, покорных, не смеющих противиться старшему князю-брату безропотных страдалцев была более чем чужда этим князьям в их беспощадной схватке за собственное наследственное княжение. Таким и стало Галицкое княжество, где Ростиславово племя и княжило до исхода XII в.

\* \* \*

Родопочитание должно было способствовать династическому миру в пределах Ярославова племени. Еще более мощным фактором, крепящим единение, становился вызревший из недр родопочитания христианский культ родичей, признанных святыми. Когда же почитание Бориса и Глеба как родичей, их культ как членов династии перерастает в их культ как христианских подвижников?

Все это происходит на протяжении двух-трех десятилетий. Еще в 40-е гг. останки Бориса и Глеба покоятся под могильной насыпью вне церкви св. Василия. Учитывая сложившуюся уже в XI в. традицию княжеских захоронений внутри храма, преимущественно под его полом, захоронение вне церкви может показаться странным, но с таким нажимом подчеркнуто агиографом, что прекословить этому трудно, тем более что археологическими раскопками Десятинной церкви подтверждено одно княжье захоронение, примыкавшее извне к стене церкви.<sup>40</sup> Возможно, и в Вышгороде захоронения обоих братьев находились под землей под сенью огибавшей деревянный храм галереи.

В 1049 г., а вероятнее всего, в 1050 г., Иларион, провозглашая память и славу равноапостольному Владимиру, ни словом не обмолвился о Борисе и Глебе, хотя нашлось место и для славословия здравствующим Ярославу с супругой, детьми и внуками. Как же объяснить отсутствие всякого намека? Умолчание слишком веско, чтобы отказаться от признания его свидетельством того, что к тому времени Борис и Глеб не считались еще святыми. Но на 20 лет ранее возведения Изяславом Ярославичем однокупольной церкви в Вышгороде во имя святых Романа и Давида, т. е. примерно в 1051—1052 гг., Ярослав поставил пятикупольную церковь (имя ее не названо автором Сказания страсти), в которую и были перенесены гробы Бориса и Глеба, временно сохраняемые в часовне («храмине») на месте сгоревшей церкви св. Василия. Тогда-то и было установлено ежегодное совместное поминовение памяти погибших родичей 24 июля, в день кончины Бориса.<sup>41</sup> В скором времени оно начало приобретать черты

<sup>39</sup> Изгойство, т. е. потеря династических (Рюриковичи) прав на наследование, было следствием того, что отец Ростислава, князь новгородский Владимир, умер (1052) ранее своего отца Ярослава Мудрого († 1054). Как это ни странно, не только в XI—XII вв., но на протяжении нескольких столетий до XVI в. в Приднестровье не строят храмов во имя святых князей-мучеников. Они отсутствуют в древних святцах явно галицкого происхождения.

<sup>40</sup> Каргер М. К. Княжеские погребения XI в. в Десятинной церкви // Краткие сообщения Института истории материальной культуры М., Л., 1940. Вып. 4. С. 12—20.

<sup>41</sup> Ср. Сказание чудес // Абрамович Д. И. Жития. С. 54—55.

празднования памяти святым. Династическое родопочитание переродилось в почитание святых родичей и как таковое уже описано сразу же после того, как их путь во святость был официально подтвержден 20 мая 1072 г.<sup>42</sup>

Майский съезд 1072 г. церковных иерархов и Ярославичей в Вышгороде подтвердил их признанную церковью святость. К 1115 г. первоначальная династическая замкнутость почитания святых князей была уже полностью преодолена, и оно стало достоянием всей христианской Руси.

\* \* \*

Путь, пройденный от начала родопочитания погибших князей до постижения, а затем и официального признания их святости, нам неизвестен, — так туманен, неопределен и противоречив он в сопоставлении показаний. Да и предположение, что исходный момент все же пришелся на последние годы правления Ярослава (1051—1053) при соучастии в нем митрополита Илариона, отрешенного затем от святительства с вытекающими из этого акта последствиями, — всего лишь смелая и недостаточно обоснованная догадка.

Для неожиданного почина князя и митрополита не было ни повода, ни необходимости. Культ Бориса и Глеба вызревал в недрах родопочитания, но уже в присущих христианству, его служителям и верующим условиях церковного поминовения и памятования.<sup>43</sup> Их добродетели, овеянные преданием об их поведении перед лицом насильственной смерти, не могли не открывать пути истолкованию образа их действий в категориях, присущих христианству, духовности, вере и нравственности, ставимых христианам в пример. Сам факт их тайного убийства, лишившего их возможности защищаться, сопоставленный с выраженной готовностью отказаться от завещанного им стола и не противоборствовать старшему брату, возводил их в ту высшую степень христианского вероисповедания, которая требует засвидетельствования не только на словах, но и на деле. В новообращенной стране такое поведение, с течением обстоятельств и времени идеализированное, не могло не вызывать сопоставлений с примерами из истории христианства, не ассоциироваться с последованием Христу, с мученичеством Христа ради, наконец, с предстательством перед лицом Вышнего. Понятно, не обошлось без участия книжников и священства, рвения князей-родичей, в первую очередь жаждущих освятить всю династию вышедшими из ее рядов святыми. Для младших князей, осознавших необходимость подчинения старшим, но и опасавшихся злоупотребления властью с их стороны, образы их безвинно погибших родичей, отказавшихся от сопротивления и признавших власть старшего брата как отцовскую, были особенно притягательны своим христианским восприятием сущности человека, своим не-

<sup>42</sup> О характере вышгородских торжеств см.: Поппэ А. О зарождении... С. 45—56.

<sup>43</sup> О памятовании на Руси см.: Steindorf L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994. 294 p., с заслуживающими внимания рецензиями: Lind J. // *Russia Mediaevalis*. 1997. N 9-1. P. 193—196; Скрынников П. Г., Алексеев А. И. // *Отечественная история*. 1997. № 2. С. 201—203.

обычным для князя-властителя проявлением идеала святости. Тут лишними становились всякие натяжки; сохраненное о них предание, восстанавливавшее стершиеся подробности и придававшее им христианский смысл, наиболее естественным путем превращало родовой культ в религиозное почитание новоявленных святых. Ведь для христианина того времени разумелось само собою, что Борис и Глеб изначально, с момента своей мученической кончины приобрели ту святость, которая лишь со временем становилась откровением на земле. И это воспринималось тем естественнее, что Борис и Глеб были не страдальцами за какие-то политические идеалы, но мучениками за следование вере Христовой в политике, требующей от исповедующих ее следования ей, воплощения ее на деле.<sup>44</sup> Совершенный образец становится эталоном в измерении человеческого несовершенства.

Так завершился круг: борьба за киевский стол и сопутствующее ей злодеяние видоизменились со временем в предание, освятившее деяния двух князей, признанных страстотерпцами Христа ради, защитниками земли Русской, и поставленных на Руси рядом с отцом Владимиром как «начальницы святому крещению, яко апостоли».<sup>45</sup>

\* \* \*

Мы проследили самый темный — бесписьменный период в судьбах Бориса и Глеба и их культа от крушения плана византинизации престолонаследия на Руси по 1072 г., когда почитание святых князей становится освященной церковью реальностью.

В воскресный день 20 мая с участием трех Ярославичей — Изяслава, Святослава и Всеволода — и пяти архиереев, возглавляемых митрополитом киевским Георгием, значительного числа игуменов не только киевских монастырей с названным первым Феодосием Печерским состоялось перенесение рак с мощами святых князей в новую, построенную Изяславом церковь.<sup>46</sup> Но этим не исчерпывается содержание случившегося в тот день. Тогда же была засвидетельствована нетленность мощей и их благоухание. При перекладывании из деревянной в каменную раку мощей Бориса присутствующие приложились к голове Бориса. Затем митрополит благословил князей кистью руки св. Глеба, чем воспользовался Святослав и придержал руку архиерея, прикладывая мощи святого к нарыву на шее, глазам и темени, надеясь на избавление от болезни. Застрявший в волосах князя ноготь святого был признан знаком особого благоволения. После 27 декабря 1076 г., когда Святослав скончался, происшедшее перестало быть существенным (Нестор упомянул вскользь, его целиком пропустил летописец). Это позволяет считать, что описание вышгородских торжеств было составлено вскоре после события. Отсутствие в первой части Сказания чудес

<sup>44</sup> Что и подчеркнул около 1080 г. автор древнейшей Службы: «деломь и словомь показавъшася и победьныи веньць от Бога примъша, славная» (Абрамович Д. И. Жития... С. 141).

<sup>45</sup> Летописец Переяславля Суздальского // ПСРЛ. М., 1995. Т. 41. С. 43.

<sup>46</sup> Сказание чудес // Абрамович Д. И. Жития... С. 55—56.

упоминания о начале строительства Святославом каменного храма, посвященного святым дядьям в 1074 г., упоминание Феодосия Печерского как здравствующего († 3 мая 1074) тоже указывают на 1072—1073 гг. как время его составления.

Отмеченные автором Сказания чудес сомнения митрополита Георгия в святости Бориса и Глеба следует отнести к присущей ему по должности двойственной роли в церемонии подтверждения святости князей-мучеников. Процедурный характер скепсиса митрополита сказывается и в том, что одновременно с перенесением святых мощей он освящал новопостроенную церковь во имя святых мучеников Романа и Давида. Это явствует из четко проводимого и отраженного в Сказании чудес решения прославить святых князей под их крестильными именами. Это не был отнюдь греческо-русский спор, а лишь точка зрения церковных властей, имевших полное основание считать, что введенные в сонм святых за свой христианский подвиг князья должны выступать под своими христианскими именами. Однако под влиянием повседневности эта тенденция не была проведена последовательно. Тут проявилось стремление местного христианства, вскоре возобладавшее, получить собственных святых под их обычными именами. Победила в конце концов жизнь. Это видно уже из Чтения Нестора, столь последовательного в восприятии византийских агиографических образцов, но тут настоятельно проводившего точку зрения, обогащающую христианский мир новыми именами святых.

Итак, после майских событий 1072 г. начался письменный период почитания Бориса и Глеба. В посвященном им Сказании чудес они предстают вновь открытыми святыми Романом и Давидом. К этому-то времени, кануну вышгородской церемонии 20 мая 1072 г., вводящей князей-мучеников в круг признанных церковью святых, следует отнести и само составление Сказания страсти. Оно лишено датирующих примет, в нем лишь указано, что перенесение останков Глеба со смоленской Смядины в Вышгород состоялось после того, как Ярослав «прея вьсю волость Русьскую», т. е. после смерти Мстислава Черниговского в 1036 г. Из введения же в Сказание чудес следует, что после совместного захоронения обоих погибших князей в Вышгороде прошло некоторое время, прежде чем «их же прославил Бог премногою благодатью и чудесь», и многие узнали, что святые мученики были похоронены в Вышгороде. Поэтому-то та часть Сказания чудес, которая относит прославление Бориса и Глеба ко времени архиерейства митрополита Иоанна, законченного за несколько лет до 1036 г., находится в явном противоречии с изложением самого Сказания страсти. Начало прославления приходится, скорее всего, на 1060-е гг.; зарождение не родопочитания, а культа Бориса и Глеба как святых с трудом можно бы отнести к исходу правления Ярослава. Возникает вопрос, что когда в канун причтения Бориса и Глеба к лику святых составлялось Сказание страсти, не слился ли период их родопочитания с постепенно осознаваемым их христианским подвигом. Ежегодно поминая их память, со временем начинали чувствовать их как ставших достойными святости. Установление «години» поминовения, ежегодного памятования братьев в связи с оживленным Ярославом почитанием родичей с привнесением христианского начала в это родопочита-

ние можно приписать совместным действиям Ярослава и сидевшего до октября 1052 г. в Вышгороде Святослава. В канун же 1072 г., когда в восприятии все эти события сливались воедино, почитание Бориса и Глеба как святых, обращенное к прошлому, включило события, связанные с их династическим родопочитанием. И все связанные с последним факты, как захоронение Глеба рядом с Борисом в Вышгороде, временная постройка на месте сгоревшего храма и воздвижение Ярославом пятикупольной церкви как подобающей князьям усыпальницы, установление дня их совместного ежегодного поминовения 24 июля, засвидетельствование в мае 1072 г. их святости, воспринимались как один процесс их земной явленности как святых.

Литературные образцы позволили придать этому процессу хронологическую протяженность. После пожара церкви св. Василия, у которой захоронены были гробы Бориса и Глеба, Ярослав поставил пятиверхую церковь, вероятнее всего, во имя святых патронов погибших, т. е. св. Романа Сладкопевца и св. Давида, царя и пророка, куда и были перенесены останки князей. Таким образом становится понятным, почему всего лишь в 1072 г. останки Бориса были из деревянной раки переложены в каменный саркофаг, подобный Глебову. По-видимому, когда после пожара церкви св. Василия около 1052 г. (т. е. ко времени построения пятиверхого храма, за 20 лет до воздвижения в 1072 г. деревянной церкви Изяславом) выкапывали из земли гробы обоих братьев, деревянная рака Бориса была в состоянии, не требующем замены, либо была заменена на новую деревянную. Ведь тогда заново хоронили родичей, создавая условия для достойного их ежегодного поминания, без мысли прославления их святыми. И именно в этой пятиверхой церкви, где каждого 24 июля собирались поминать их память, и вызревало признание их святыми.

\* \* \*

Тогда как своими литературными эпизодами Сказание чудес клонит к раннему зарождению культа святых, то замыкающая Сказание страсти похвала не столько своими общими местами, прославляющими дар чудотворения князей-мучеников, сколько упоминанием построек церквей в их имя на местах их гибели, т. е. на Лъте и на Смядыни, приводит в недоумение, ибо церкви можно ставить и посвящать во имя святых, признанных церковью. В данном случае такие храмы могли воздвигаться лишь начиная с 20 мая 1072 г. И, вероятно, сразу же после этого на местах их гибели и были воздвигнуты деревянные церковки «во имя ею».<sup>47</sup>

В Сказании чудес кроме нескольких деталей, явно указывающих на близость текста 1072 г., содержится одна существенная для датирования всего текста частность: покой погребенных под землей вне церкви нарушают варяги: ноги одного из них, ступившего на могилу, обжег исшедший из нее огонь. Этих варягов, не

---

<sup>47</sup> Маленькие деревянные церковки строили на Руси в один день, а монтаж небольших храмов из заранее подогнанных бревен («полуфабрикаты») продавались на киевском торгу в XII—XIII вв., а быть может, и ранее) занимал несколько дней.

уверовавших до того в чудесные явления над могилой святых князей, автор Службы в литургическом песнопении запросто заменил более удобопонятными «нечистыми», «нечестивыми», т. е. неправоверными.<sup>48</sup> Таковыми после 1054 г. в церковных и монастырских кругах — не только Византии, но и на Руси — начали признавать исповедовавших веру латинскую «от Рима», называя ее на Руси в XI—XII вв. также варяжской. Этот эпизод заставляет нас обратиться к Сказанию страсти, где св. Бориса добивают варяги. В обоих случаях просматривается желание отметить, что в убиении Бориса и Глеба повинны не правоверные христиане, а «кривоверные» варяги.<sup>49</sup> Эти, казалось бы, несущественные и недосказанные подробности, возникшие под влиянием осознания, что вера варяжская, латинская «маломь с нами развращена», могли появиться в Киеве спустя некоторое время после «раскола» 1054 г. Следовательно, учитывая доселе сказанное, Сказание страсти могло быть составлено не ранее 1060-х гг., вероятнее всего, в ходе подготовки вышгородских церковных торжеств 1072 г., согласованной триархией Ярославичей после возвращения Изяслава в Киев в 1069 г. и его оставшихся безуспешными попыток 1069—1070 гг. лишить Всеслава Полоцка. Противоречить этому могло бы то, что в замыкающей Сказание страсти похвале отмечается, что «на месте, идеже мученичьскимь веньцьмь увязостася, създане быста цьркви в имя ею»,<sup>50</sup> т. е. говорится о постройке двух церквей: на Смядыни, где погиб Глеб, и Лье, где погиб Борис, что могло произойти только после 20 мая 1072 г., когда именно и могли начать строить храмы во имя новопризнанных святых. Возможность поставить эти две церкви в первом порыве почитания святых родичей еще летом того же года ослабляет возражения против датировки также и похвалы 1072—1073 гг.

Однако затруднительность исчерпывающего ответа в том, что рукописная традиция Сказания восходит к его полному тексту, т. е. вмещающему кроме собственно Сказания страсти, составленного вскоре после 1072 г., и Сказание чудес, продолженное после перенесения в новый каменный храм в Вышгороде 2 мая 1115 г. Разбор обширного рукописного наследия Сказания подтверждает, что все сохраненные тексты Сказания, независимо от того, ограничиваются ли они Сказанием страсти (Чудовская редакция) или доходят в каком-либо ином сокращенном виде до Сказания чудес, — восходят к полной (Успенской) редакции, составленной уже после 1115 г., вероятно, в 1117 г.<sup>51</sup> Это имело и свои тек-

<sup>48</sup> Сказание страсти «придоша единою варязи < > единь вступи, том часе огонь ишдь от гроба и зажьже нозе его», Чтение Нестора «приходяще < > варязи < > и се един от них не веды возиде на святую ишедыи пламы опали ему нозе», Служба «нечистаго върху стояща над гробомь ваю, страхомь огньнымь отгънаста, блаженная» (Абрамович Д И Жития С 16, 53, 143) Ср также выше примеч 29

<sup>49</sup> Сказание страсти // Абрамович Д И Жития С 37, Лаврентьевская летопись Стб 134

<sup>50</sup> Сказание страсти // Абрамович Д И Жития С 49

<sup>51</sup> Основное изучение рукописной традиции борисоглебских памятников запечатлел должно не оцененный неизданный труд С А Бугославского (завершил в 1939/40 г.), опубликовавшего тексты частично в киевском издании 1928 г Новую попытку обзора рукописей предприняла Дж Ревелли, см Revelli G Monumenti Literari su Boris e Gleb Genova, 1993 706 p Рец см Thomson Fr // Ricerche Slavistiche Roma, 1994 41 P 329—336

стологические последствия в признании всего Сказания сочинением, составленным в один прием после 1115 г. на основании летописной статьи 1015 г. и жития святых (Чтения) пера Нестора-агиографа. А так как такое толкование не дает ответа на возникающие из сопоставления указанных текстов вопросы, то предполагается существование исчезнувших первоисточников, которые полнее всего сохранило Сказание. Относя же составление Сказания страсти и Сказания чудес к 1072—1073 гг. и его продолжения, охватившего время от начала постройки каменного мавзолея-храма во имя святых мучеников Бориса и Глеба в 1074 г. вплоть до его завершения и перенесения саркофагов с их мощами 2 мая 1115 г., к времени вслед за перенесением мощей, нет необходимости ссылаться на утраченные первоисточники. Нестор-агиограф, трудившийся над житием святых князей (Чтение о житии и погублении и о чудесах...), составляя свой труд около 1080 г., перерабатывал для своих нужд Сказание страсти и Сказание чудес, добавляя от себя лишь чудо с заключенными, позднее привлеченное и измененное вторым автором Сказания чудес, работавшим вскоре после 1115 г. Знаменательной чертой Несторова Чтения было подчеркнутое чествование святых мучеников под их княжьими именами как уже христианскими именами новоявленных святых. Однако работавший после него в начале 1080-х гг. автор (вероятно, митрополит Иоанн II Продром) Службы святым<sup>52</sup> придерживается, вслед за своим основным источником — Сказанием чудес, их крестильных имен как имен, под которыми святые князья были прославлены, хотя ему известно было Несторово Чтение и выраженная там точка зрения.

Не утратившая своего агиографического характера летописная статья 1015 г. об убиении Бориса и Глеба передает с сокращениями Сказание страсти, но что интересно: помимо знакомства с завершающей его похвалой летописец сочиняет свою похвалу святым, нарочито выдвигающую религиозно-политические акценты в почитании князей-страстотерпцев.<sup>53</sup> Летописная статья 1072 г. целиком зависит от соответствующего текста в Сказании чудес, она сокращает его применительно к условиям своего времени, т. е. исхода XI—начала XII в., во всяком случае, она была отредактирована до перенесения мощей святых в новый каменный храм, а вероятно, и до его завершения в 1111 г. Заключавшая в себе 44 песнопения, древнейшая Служба, составленная в 80-е гг. XI в., была дополнена 21 литургической песней ко времени перенесения с мощами святых князей в каменный вышгородский храм 2 мая 1115 г. В таком составе, с некоторыми сокращениями и несущественными дополнениями, она сохранилась в нескольких десятках рукописей и присутствовала в литургическом обиходе последующих столетий.

Торжества 1115 г. являются как бы последним стимулом составления посвященных святым Борису и Глебу произведений. В дальнейшем почитании свя-

<sup>52</sup> Древнейшую Службу и последующие версии XII в. издал Д. И. Абрамович (см. Абрамович Д. И. Жития. С. 136—150). Характеристику содержания см. Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1989. P. 55—71. Датировка древнейшей Службы Поппэ А. О зарождении. С. 31—45.

<sup>53</sup> Лаврентьевская летопись. Стб. 137—139 (похвала), 181—182 (статья 1072 г.).

тых господствуют составленные в пределах между 1072—1115/17 гг. тексты: Сказание (свыше 180 рукописей), Чтение (около 30 рукописей), летописные статьи 1015, 1072, 1115 гг. в составе всех сводов, вместивших Повесть временных лет, с меньшими или большими видоизменениями. Составленная для литургических нужд Служба святым Борису и Глебу передавалась, главным образом, в составе служебных месячных миней. Разновидные отрывки этих часто сокращенных и усеченных произведений учитывались начиная с XII в. в прологах (синаксарях), а также в паремейных небиблейских чтениях о Борисе и Глебе.<sup>54</sup>

\* \* \*

Из всего выше представленного вырисовываются особенности вызревания почитания святых Бориса и Глеба.<sup>55</sup>

Культу святых страстотерпцев изначально присущ миротворческий настрой и в личных отношениях взаимосогласия и взаимопрощения обид, и в общественном масштабе межкняжеских отношений в пределах русских земель и их защиты от нашествий поганых. При обращении к обоим житиям, вышедшим из-под пера Нестора-агиографа, монаха Печерской обители, видно, какое существенное значение приписывали миротворчеству и сам Феодосий Печерский, и проникнутый этой идеей монастырь. Укоряя в 1073 г. Святослава за захват стола старшего брата, Феодосий требовал беспрекословного восстановления Изяслава в его правах, согласно завещанию их отца Ярослава. Даже если писавший 12 лет спустя Житие святого мужа Нестор представил его более неуступчивым, чем это было в действительности, учитывая текущие нужды монастыря, то тем не менее это в своей основе достоверное показание отражает полностью ту общественно-политическую атмосферу, в которой в 1060-е и 1070-е гг. вызревал культ святых князей-мучеников. Сопоставляя Сказание и Чтение, можно заметить, что с 1072 по 1080 г., когда писал Нестор, был решительно сдвинут акцент на послушание старейшему. Нестор-агиограф превозносит послушание Бориса и Глеба Святополку, ставя в достойный последования пример: «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стяжаста святая к старейшу брату. Си аще бо быста супротивилася ему, едва быста такому дару чудесному сподоблена от Бога. Мнози бо суть ныне детескы князи, не покоряющиеся старейшим и супротивящиеся им, и убиваемы суть: ти не суть такой благодати сподоблени, яко же святая сия».<sup>56</sup> И в Сказании превозносится отказ братьев-князей от власти во имя безусловного следования принципам евангель-

<sup>54</sup> По родословной все паремейные чтения восходят к основному комплексу борисоглебской эпопеи (1072—1115), но «грешат» весьма существенными культурно-историческими особенностями, важными для наблюдений над историей культа святых князей. Небанальное историческое осмысление этих паремей предложил Б. А. Успенский (Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в древней Руси. М., 2000. 122 с.)

<sup>55</sup> Об отражении их культа в иконографии готовит исследование известный искусствовед Э. С. Смирнова

<sup>56</sup> Нестор Чтение // Абрамович Д. И. Жития. С. 25

ского вероучения; он ставился «пред очима» прежде всего всем Рюриковичам как образец поведения с прямой ссылкой на Первое послание апостола Иоанна: «...иже рече: Бога люблю, а брата своего ненавижу, лъжь есть».<sup>57</sup> Но борисоглебский культ сохранял право противостояния в защиту слабого, если старший, власть предержащий, злоупотребит своими правами. Более четко, чем Нестор, излагает право сопротивления летописец, призывая устами Ярослава самого Господа Бога: «...не я почая избивати братью, но он, да будет отместник Бог крове братья моя зане без вины прольа кровь Борисову и Глебову праведною».<sup>58</sup> Не случайно когда-то в XII—XIII вв. этот летописный фрагмент был введен в текст анонимного Сказания.

Повиновение в отношении старейших, т. е. признание иерархического строения в обществе и в самой властвующей им династии, которому сопутствует право сопротивления неправой силе и власти, в культе святых князей-мучеников сопряжено с основными ценностями христианского вероучения и адресовано в первую очередь князьям как власть имущим.

Уходя от земной брэнности, князья-страстотерпцы не покидают ее, они остаются среди соплеменников как святые чудотворцы, дабы предстательствовать перед Богом о них всех без исключения. Они миротворят, но и своим обоюдоострым мечом пресекают «усобничьныя брани» и «дерзость поганьскую» и, как «заборола», ограждают «землю Русьскую» от нападений иноверных.

Сплетение религиозных и политических мотивов проникало создаваемое строение древнерусской по своим внешним приметам, средневековой по своей внутренней ткани набожности, создавая простор многогранному почитанию святых Бориса и Глеба с достойным резонансом во всех слоях населения.

\* \* \*

С большой силой убедительности в общественное сознание проникало воззрение, что принесенная неповинными князьями жертва выражает суть религиозно-нравственной устремленности и преображения христианизирующейся Руси. Проповедник, обращаясь к собравшимся в Черниговском Борисоглебском храме около 1170 г., мог громогласно требовать: «Образумьтесь, князья! Вы, сопротивляющиеся своим старшим братьям, подымающие вражду и наводящие поганых на своих братьев; [образумьтесь] пока не обличил вас Бог на Страшном судилище. [Вам известно] что святые Борис и Глеб вытерпели от брата своего старшего; не только лишения власти, но и жизни <...> Великим чудотворцам Борису и Глебу подражайте и следуйте, их примером научайтесь! Если сатана посетит вражду между братьями, вспомните этих святых, — как предпочли они воспринять смерть, нежели враждовать. Кто из вас обиду

<sup>57</sup> Там же С 30

<sup>58</sup> Лаврентьевская летопись Стб 141, ср Сказание страсти // Абрамович Д И Жития С 44—46

стерпит и первый мира будет искать, тот равную с ними награду получит от Бога».<sup>59</sup> Не случайно именно в вышгородской святыне у рак святых князей-родичей встречались и мирились враждующие между собой князья.

Когда в 1139 г. Всеволод Ольгович, в то время князь киевский, злоупотребляя своим старейшинством, решил лишить князя Андрея Владимировича его переяславского удела и перевести в Курск, тот, согласовав со своей дружиной, заявил ему: «...отец мой Курське не седел, но в Переяславли. И хочу на своєї отчине смерть прияти, оже ти брате не досыти всю землю Русскую держаше, а хочеш и сеи волости; а убив мене тебе то волость, а жив не иду из своеє волости. Обаче не дивно нашему роду; тако и прежде было же: Святополк про волость же ци не уби Бориса и Глеба, а сам ци долго поживе?».<sup>60</sup>

В привлеченных тут свидетельствах подняты сугубо политические вопросы, относящиеся в первую очередь к межкняжеским отношениям, имеющим, однако, далеко идущие последствия в общественной жизни на Руси. Но не следует воспринимать эти выдержки в смысле так распространенного в наши времена религиозного политиканства. Средневековый христианин был в принципе чужд приноравливания нравственных принципов христианского вероучения к актуальным политическим нуждам. Из усвоения веры в то, что Невидимое, Божественное проникает во все области видимого мира, бытия, из сознания собственного несовершенства и вырастали религиозные нужды новопросвещенного общества. В отношении к насущным вопросам общественного быта эта искренняя религиозность, устремленная ко благу, была по сути политической. И именно поведение князя Андрея Владимировича, выраженное его же словами, ярко иллюстрирует суть политической религиозности древнерусского христианина.

Из осознания погрязания человека во тьме собственных пороков вызревала внутренняя необходимость в сношениях с Божественным искать посредничества, покровительства и заступничества достигнувших блага святых. И кто же мог в восприятии средневекового христианина предстательствовать перед Богом за земляков лучше знающих свою страну святых? Религиозность, в первую очередь общественных верхов на Руси, чеканила разнообразные византийские образцы, в том числе выдвигавшие на первый план государственное и церковное начала. И понятно, в княжеской среде обретение собственных святых понималось прежде всего в этом плане. Но под влиянием тех же династических императивов почитание святым Владимира медленно пролагало себе свой собственный путь, тогда как культ святых Бориса и Глеба, вызревавший в обстановке родовой династической религиозности, быстро вышел за ее пределы чувственностью восприятия, спонтанностью благоговения, предчувствием ниспосылаемой Богом по их ходатайству благодати, он быстро стал достоянием и «княженецкой», и сермяжной Руси. Ярким тому подтверждением были майские торжества 1115 г. в Вышгороде, когда в течение не менее чем трех суток в

<sup>59</sup> Слово о князьях // ПЛДР [XII в.]. М., 1980. С. 338—339.

<sup>60</sup> Лаврентьевская летопись. Стб. 307; Ипатьевская летопись. Стб. 305.

непрестанном шествии «богатии и убозии, съдравии же и болящии», более десятка тысяч паломников «течаху ко святыима ракома, да быша достоини были прикоснутися».<sup>61</sup>

\* \* \*

Сопряжение политического мотива с беззаветной, пламенной верой присутствовало в почитании святых Бориса и Глеба настолько естественно, что не раз, как указывалось выше, отмечалось в древнерусской письменности. Понимал это и летописец: подводя итоги торжественному перенесению гробов князей-мучеников 2 мая 1115 г. в новый каменный храм в Вышгороде, он так охарактеризовал святых: «...иже еста похвала [тут в смысле честь и слава] князем нашим и заступника земли Русцѣи, иже славу свѣта сего попраста, а Христа излюбиста, по стопам его изволиста шествовати, <...> ни противистася, ни отбѣжаста нужная [т. е. насильственной] смерти. Тѣм же и с Христом воцаристася...».<sup>62</sup>

Но в историографии XX столетия прочно утвердилось мнение, что оба князя не могут рассматриваться как мученики ради Христа либо ради веры, так как они стали святыми по политическим причинам, не имевшим отношения к их вероисповеданию: их подвиг состоял лишь в непротивлении насилию и смерти. Борис и Глеб были якобы зачинателями «парадоксального чина русских святых страстотерпцев».<sup>63</sup> Это заключение — результат модернизации восприятия мировоззрения и миропонимания средневекового христианина. В агиологии нашего времени досадно то, что, обращая внимание на политический факт гибели Бориса и Глеба, игнорируют религиозное мышление и осмысление того, что стало известно древнерусскому христианину уже в XI—XII столетиях и позволяло ему воспринимать подвиг святых князей как последование Христу вплоть до страдания во имя Христа за веру, проявленную не только на словах, но в своих поступках, на деле. Именно такой подход свидетельствует, как формировалась христианская религиозность на Руси, не случайно усматривающая

<sup>61</sup> Сказание чудес // А б р а м о в и ч Д И Жития С 65

<sup>62</sup> Ипатьевская летопись Стб 281—282

<sup>63</sup> Это мнение принадлежит выдающимся исследователям русской религиозной и церковной жизни Е Е Голубинскому и Г П Федотову, а за ними повторяемо многократно См Федотов Г П Святые Древней Руси Париж, 1931 С 30, Fedotov G P The Russian Religious Mind Cambridge, Mass, 1946 Vol 1 P 104—105 Попытка приписать слову «страстотерпец» какое-то особое для русского христианства значение покоится на отрыве от его основного и первоначального смысла подражания страстям Христовым (Christi imitatio) Если даже писали и говорили в сокрращении «страстотерпец», то всегда мыслился «страстотерпец во (о) Христе», «страстотерпец Христов», поборник, последователь Христа (athleta Christi), подражатель Христу в его крестных страданиях В мире средневекового христианина Борис и Глеб всегда и только воспринимались Христовыми страстотерпцами Потеря осознания смысловой связи обоих слов началась в новое время вплоть до «омирщения» страстотерпца На тезис Голубинского и Федотова влиять должно было и то, что при буквальном восприятии письменной традиции получалось, что канонизация Бориса и Глеба состоялась сразу же после перенятия власти Ярославом в 1019 г, г е на осмысление гибели обоих князей как подвига и вызревание их почитания не хватало должного времени

в пролитой крови князей-мучеников свидетельство принадлежности Руси к христианству, дабы их самих определить как апостолов — «основоположников святому крещению». Прослеживая выявление святости Бориса и Глеба на протяжении столетия от их кончины, можно наблюдать те духовные, общественные, все еще элитарные преобразования, которые заключает в себе понятие христианизации страны.

В быту могло быть по-разному. И Борис, и Глеб были жертвами политического, больше даже, — государственного, обоснованного интересами династии Рюриковичей преступления. Его обстоятельства канули в небытие, но тайное убийство Бориса и Глеба способствовало вызреванию того религиозно-го восприятия их поведения, которое свидетельствовало об их следовании заповедям христианства и жертвенном последовании Христу. И эта духовная, вызревавшая в религиозных исканиях очевидность стала той исторической реальностью, в которой Борис и Глеб явятся носителями христианских добродетелей, мучениками Христа ради — ради воплощения евангельского учения на Руси на деле. Это их прямой ответ на предъявленное христианам требование апостола Иоанна познания Бога не языком, но делом и истиной. Этот их подвиг становился в вызревании набожности древнерусского человека, его политической религиозности — и в первую очередь киевских общественных верхов — истинной основой их христианского мироощущения.

Поиски ответа на волнующий современного исследователя вопрос, как оно было в действительности, заслуживает всяческого внимания для понимания обстоятельств, приведших к государственному злодеянию. Но и следует помнить, что в исторической перспективе не оно само, но его религиозное осмысление влияло не только на духовную, но и общественно-политическую жизнь страны.

И можно утверждать, что сама суть культа святых князей-мучеников, его проявления и общественный охват вышли далеко за пределы намерений и ожиданий той княжеской среды, которая пеклась о причтении к лику святых своих погибших родичей. И это ощущал уже Нестор-агиограф, определяя подвиг братьев как завершение дела их отца: Владимир вывел «людей русьских» из мрака язычества и открыл им новый путь, но только Борис и Глеб своими покорностью и жертвенностью, кровно соучаствуя в страданиях Христа, доказали, что благая евангельская весть преобразует человеческую жизнь.

---

А. А. ШАЙКИН

«ОСТАВИМ ВСЕ, КАК ЕСТЬ...»

(по поводу современных интерпретаций убийства Бориса и Глеба)

В 1015 г. по смерти Владимира Святославича его дети вступили в борьбу за киевский стол. В ходе борьбы четверо из них лишились жизни. Борис и Глеб проявили себя так, что вскоре были признаны русской, а затем и всей православной церковью святыми. События, последовавшие за смертью Владимира, запечатлены в нескольких русских произведениях и в ставшей известной у нас с середины XIX в. исландской саге — так называемой «Пряди об Эймунде».

Около 900 лет убийцей Бориса и Глеба считался их старший брат Святополк, прозванный Окаянным. В 1957 г. была опубликована работа, подвергшая сомнению традиционную версию событий 1015—1019 гг. В «Пряди об Эймунде» варяги Ярицлейва убивают Бурицлава. Поскольку два других эпизода военных столкновений Ярицлейва и Бурицлава в саге кое в чем напоминают известные по русским источникам столкновения Ярослава и Святополка, то под Бурицлавом обычно подразумевали Святополка, позднее в Бурицлаве одновременно со Святополком стали видеть и другого врага Ярослава — польского князя Болеслава. Н. Н. Ильин, усмотрев сходство в сценах убийства Бурицлава в саге и Бориса в русских текстах, увидел в Бурицлаве еще и Бориса и высказал мнение, что Борис был убит варягами, служившими в это время у Ярослава. Надо отметить, что переадресовку убийства Н. Н. Ильин осуществляет без особой уверенности и внятности. Во-первых, следуя саге, Н. Н. Ильину приходится изъять событие из 1015 г. — даты всех русских источников — и перенести его в 1018 г., так как в саге убийство Бурицлава (следуя старой транскрипции, Н. Н. Ильин называет его Бурислейфом) завершает череду его военных столкновений с Ярицлейвом, происходивших на протяжении трех лет (в саге нет прямых хронологических дат, но подсчет лет и зим между началом службы Эймунда и Ярицлейва-Ярослава до убийства Бурицлава дает период примерно в три года). Во-вторых, убийство Бориса в работе Н. Н. Ильина оказывается чем-то случайным: нет ответа на вопрос «зачем», «с какой целью». В 1018 г., когда польский князь Болеслав двигался на Киев, он, по Н. Н. Ильину, располагал отрядом печенежской конницы. Далее предоставляем слово исследователю: «...Борис во главе небольшой дружины был в разведке и, не встретив

печенегов, возвращался обратно, когда его, как можно предполагать, настигла неожиданная смерть во время стоянки на Альте, в однодневном переходе до Киева, на подступах к последнему со стороны степи. Готовясь к выступлению в поход, Ярослав во избежание огласки поручил погребение Бориса убившим его варягам. 22 июля (1018 г. — *А. III.*) он потерпел поражение на Буге, а 4 августа Болеслав вступил в Киев, и киевским князем сделался Святополк. Ярослав и вероятные виновники смерти Бориса бежали, унося тайну альтской трагедии». Вокруг этого, по оценке исследователя, «случайного эпизода, не оказавшего влияния на ход последующих крупных событий, складывалась религиозная легенда, и виновником смерти Бориса и Глеба был признан Святополк».<sup>1</sup>

По нашему мнению, этот «случайный эпизод» не только впечатан в русскую историю, но стал одним из тех, которые формируют менталитет нации.

Сага, впрочем, не дает поводов считать это убийство случайным или ошибочным. Эймунд, получив уклончивую санкцию Ярицлейва на убийство Бурицлава, переодетым проникает в его стан, лично выясняет расположение ложа князя в шатре, наконец, когда он приносит Ярицлейву отрезанную голову брата, Ярицлейв хотя и краснеет, но не говорит об ошибке: Эймунд убил того, кого надо. Н. Н. Ильин немало потрудился над тем, чтобы увидеть в Бурицлаве «всех тогдашних врагов Ярислейфа», в том числе и Святополка: «Святополк получает имя Бурислейфа (Болеслава)»,<sup>2</sup> и вот теперь оказывается, что Бурицлав — это еще и Борис.

Ярослав вел смертельную борьбу со Святополком и Болеславом, в убийстве Святополка он мог быть заинтересован, но чем мотивировать заинтересованность Ярослава в убийстве Бориса, даже если допустить, что Борис дожил до 1018 г., — на этот вопрос у Н. Н. Ильина ответа нет. Остается без ответа и то, кто же тогда убил Глеба? Ведь и это убийство, в таком случае, надо пересматривать.

Странности в работе Н. Н. Ильина встречаются. Так, связывая убийство Бориса в русских источниках с убийством Бурислейфа (Бурицлава) в саге, исследователь отмечает: «Само число убийц Борисовых „путьша, тальць, еловить, ляшько“ почти совпадает с группой из шести переодетых в купеческое платье **норманнов**, которые приняли непосредственное участие в нападении на Бурислейфа...». В другом месте своей работы Н. Н. Ильин писал: «...в корнях их чувствуется родство с древними **славянскими** словами: „путь, таль, словць

<sup>1</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа) М, 1957 С 168—169 Выше мы отметили отсутствие «внятности» в данном месте исследования в самом деле, речь выстроена так, что допускает участие Бориса на стороне Болеслава Именно так его понял, например, А С Хорошев « доказательствами, что Борис был союзником Болеслава в походе 1018 г, исследователь (Н Н Ильин — *А III*) не располагает» (Хорошев А С Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв) М, 1986 С 29)

<sup>2</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года С 141 См также с 94—95 Отождествление Бурицлава с Болеславом было проведено А И Лященко в работе 1926 г и поддержано современным специалистом «Замена < > понятна, тем более что имя „Бурицлав“ встречается в древне-скандинавской литературе» (Джаксон Т Н Исландские королевские саги о восточной Европе (первая треть XI в) Тексты, перевод, комментарий М, 1994 С 163)

и лях“ (выделено нами. — *А Ш.*)». Так норманнами или славянами были убийцы Бориса?<sup>3</sup>

Не будем сейчас касаться других спорных положений в работе Н. Н. Ильина, но отметим, что, так сказать, в лоб, непосредственно в убийстве Бориса он Ярослава не обвиняет — это как бы некая роковая случайность. Но со Святополка убийство снимается.

Следующий кирпичик в возникающую гипотезу положил М. Х. Алешковский. Он уже исходит из того, что Бурислейф — это Борис. Поначалу исследователь сомневается: «В саге, правда, имеется путаница с именами князей — враг Ярослава (Ярислейфа) назван не Святополком, а Бурислейфом (Борисом). Из этого, конечно, нельзя заключить, что Бориса убил не Святополк, а Ярослав, поскольку в русских летописях совершенно четко все действия Бурислейфа саги отождествлены с действиями Святополка».<sup>4</sup> В другой работе, указывая, что Ярослав не воспротивился тому, чтобы один из его внуков был назван Святополком, М. Х. Алешковский считает, что это стало возможным потому, что Святополк «либо не был еще предан церковному проклятию, либо <...> не был убийцей». И далее, наконец, совершенно определено: «Эймунд был дружинником Ярислейфа (Ярослава). И по его словам Ярислейф сражался не со Святополком, а... с Бурислейфом (т. е. Борисом). И убивают Борислейфа не посланцы Святополка, а сам Эймунд, посланный Ярославом».<sup>5</sup>

Основным аргументом М. Х. Алешковского является указание на то, что Ярослав и его дети не спешили давать своему потомству имена святых братьев, а внук Ярослава получил имя Святополка (кстати, Святополк Изяславич на рубеже XI—XII вв. стал великим киевским князем). О том, почему только у внуков Ярослава появляются имена Романа и Давида (крестильные имена Бориса и Глеба), надо бы спросить осведомленного священнослужителя. Имя же Святополка могло остаться в употреблении, так как деяния одного конкретного человека не обязательно компрометируют самое имя. Потребовались тысячелетия и авторитет Библии, чтобы имя Каина начало заменять слово «братоубийца». В случае же со Святополком обличительный пафос перешел на прозвище, в котором, кстати, фонетически проступает имя Каина: Окаянный или «Оканьный». Святополки же встречались и в конце XIX—начале XX в. (например, Святополк Мирский), есть они и сейчас.

<sup>3</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года. С 161 и 117. Можно, конечно, сказать, что в первом случае речь идет только о количестве нападающих, но в самой фразе Борисовы убийцы у Н. Н. Ильина как-то отождествляются с норманнами (справедливости ради надо отметить, что хотя непосредственно в операции действительно участвовало только шестеро, остальные были при лошадях, тем не менее 12 варягов, выехавших охотиться на Бурицлава, плохо отождествляются с четырьмя убийцами русских текстов).

<sup>4</sup> Алешковский М. Х. Русские Глеборисовские энколпионы 1072—1150 годов // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 121.

<sup>5</sup> Алешковский М. Х. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 129—130.

Нельзя принять у М. Х. Алешковского некритическое, основанное лишь на звуковом сходстве отождествление Бурислейфа саги с историческим Борисом. Напомним, что современные специалисты считают более точной транскрипцию Бурислав (Е. А. Рыздзевская) или Бурицлав (Т. Н. Джексон). У Снорри Стурлусона в «Саге об Олаве сыне Трюгтви» этим именем назван польский правитель, князь. В примечании сообщается: «Бурицлав — испорченное Болеслав. Но, по-видимому, польский князь Болеслав I Храбрый (922—1025) спутан здесь с его отцом Мешко, или Мечиславом I (около 960—992), польским князем, который правил и в стране вендов».<sup>6</sup> Но дело не в тех или иных звуковых соответствиях. Для переадресовки убийства надо полностью перечеркнуть показания всех русских источников, рассказывающих о борьбе Ярослава со Святополком и Болеславом и ничего не знающих о борьбе Ярослава с Борисом или Глебом. Вместе с русскими источниками придется отказать в достоверности и показаниям современника событий Титмара Мерзебургского, отразившего в своей хронике эпизоды русско-польского конфликта первой четверти XII в. Титмар, к нашему сожалению, специально русскими событиями не интересовался и об убийстве святых братьев не писал, но он знает и сообщает о борьбе польского Болеслава и его зятя Святополка с Ярославом, и ничего не пишет Титмар о борьбе Ярослава с Борисом или Глебом. М. Х. Алешковский на подобную ревизию древних источников не покушался и потому спрашивал: «Не перепутал ли Эймунд Святополка и Бориса? Или это сделал человек, записавший сагу в XIII веке? Вот здесь кончается исследование и начинается гадание...».<sup>7</sup> Как видим, М. Х. Алешковский готов отступить, однако зерно сомнений брошено. Выходы не заставили себя долго ждать.

А. С. Хорошев, вскрывший кое-какие из слабых мест в аргументации Н. Н. Ильина и М. Х. Алешковского, сам явился творцом таких построений в трактовке событий после 1015 г., от которых дух захватывает. Святополк в союзе с Борисом (т. е. убийца в союзе с жертвой) выступают против Ярослава, состоящего в союзе с Глебом. При этом Ярослав убивает Бориса, а Святополк — Глеба, а уж только затем Ярослав устраняет Святополка. Так святые братья оказываются врагами (благо что исследователь не делает Бориса убийцей Глеба, или наоборот).<sup>8</sup> Такие альянсы и комбинации не основаны почти ни

<sup>6</sup> Снорри Стурлусон Круг земной М, 1980 С 644 См также с 111, 112, 115, 119, 154, 155, 157

<sup>7</sup> Алешковский М Х Повесть временных лет С 131 Кстати, А С Хорошев вскрыл одно внутреннее противоречие в построении М Х Алешковского Выше мы видели, что Н Н Ильину для согласования с сагой пришлось перенести убийство Бориса на три года — в 1018 г М Х Алешковский же считает сведения саги записью рассказа очевидца событий 1015 г «Если в саге отражены события 1015 г, — резонно спрашивает А С Хорошев, — то с кем борется Ярослав после 1015 г?» (Хорошев А С Политическая история С 27)

<sup>8</sup> Впрочем, вражда братьев все же обнаружена Летопись сообщает, что при переносе мощей святых братьев в 1072 г рака Глеба застряла в дверях А С Хорошев полагает, что «в этом моменте переплетено многое Глеб „протестует“ против помещения его рядом с возможным политическим противником — ростовским князем Борисом, Глеб „негодует“ на то, что его культ отодвигают на второе место » и т д (Хорошев А С Политическая история С 33)

на чем, кроме логических допущений,<sup>9</sup> а на этом уровне — была бы охота — можно выстроить большое количество версий,<sup>10</sup> что, впрочем, осознает и сам исследователь, допускающий их «гипотетичность».<sup>11</sup> Однако историки удивительно легко идут на такого рода гипотезы. По смелой мысли А. Б. Головки, Борис вступил в союз с печенегами и напал на Киев. Основанием сенсационного утверждения является лишь то, что в саге об Эймунде Бурислейв с «бьярмицами» нападают на «город». Город в саге безымянен, хотя сага знает и различает Кэнугард=Киев, Хольмгард=Новгород, Палтескью=Полоцк; названиями этими может обозначаться как город, так и «земля», княжество. До этого нападения Борис должен был проиграть Киев Ярославу, и А. Б. Головка уверенно говорит об этом. Теперь же, т. е. «летом 1017 г., Ярославу удалось отбить нападение противника на Киев (имеется в виду Борис с печенегами. — *А Ш.*), а несколько позже Борис погиб от рук варягов, подосланных новым киевским князем (то бишь Ярославом. — *А Ш.*)». Все это ввиду отсутствия положительных фактических аргументов — «историческая фантастика», приемлемая в беллетристике, но не в исследовании.<sup>12</sup> «Прядь об Эймунде», кстати, нигде не говорит о захвате Ярославом Киева.

Автор изданных большим тиражом курьезов Г. М. Филист подхватывает самые сомнительные позиции А. С. Хорошева и А. Б. Головки. У него Борис во главе отряда печенегов (поэтому будто бы варяги Эймунда и принимают его за главное лицо в стане противника) сражается на стороне Святополка против Ярослава, заключившего союз с Глебом. При этом почвой столкновений оказываются религиозные противоречия: «Борис, Святополк, Святослав (по летописи, древлянский князь. — *А Ш.*) и Судислав (один из самых младших сыновей Вла-

<sup>9</sup> Единственным основанным на реалиях аргументом являются, кажется, археологические изображения В Л Янина о «двузубцах» и «трезубцах», позволяющие А С Хорошеву толковать борьбу Ярослава со Святополком как борьбу старшей и младшей ветвей в княжеском роду (Хорошев А С Политическая история С 31—32)

<sup>10</sup> Одной из таких версий является допущение, что Святополк в 1015 г — регент при Владимире (Там же С 30) Эта версия оказалась подхвачена и развита другими авторами например, жуткую картину «политической сделки, по условиям которой Святополк остался при Владимире или наоборот», со ссылкой на А С Хорошева, нарисовал Г М Филист Филист Г М История «преступлений» Святополка Окаянного Минск, 1990 С 31, см также Толочко П П Древняя Русь Очерки социально-политической истории Киев, 1987 С 70 Между тем Титмар Мерзебургский сообщает, что в это время Святополк находился под арестом из-за заговора против Владимира по наущению Болеслава «Упомянутый король (т е Владимир — *А Ш.*), узнав, что его сын по наущению Болеславу (sic! — *А Ш.*) намерен тайно против него выступить, схватил того [епископа] вместе с этим [своим сыном] (Святополком — *А Ш.*) и [его] женой и заключил каждого в отдельную темницу» (Н а з а р е н к о А В Немецкие латиноязычные источники IX—XI вв Тексты, переводы, комментарии М, 1993 С 141 (Серия «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»))

<sup>11</sup> Хорошев А С Политическая история С 32 В целом версии А С Хорошева см Там же С 17—34

<sup>12</sup> Головки А Б Древняя Русь и Польша в политических взаимоотношениях X—первой трети XII вв Киев, 1988 С 23—25

димира. — *А Ш.*) отстаивали прежнюю (т. е. языческую. — *А Ш.*) религию, а Ярослав и Глеб были ревнителями новой». На чем основывается Г. М. Филист, выстраивая такие оппозиции, неизвестно,<sup>13</sup> тем более, что о Святославе древлянском аутентичные источники сообщают лишь то, что он был убит Святополком, а о Судиславе — только то, что Ярослав всю жизнь продержал его в заточении. Ни о каких религиозных предпочтениях в летописях речи не идет.<sup>14</sup> Что касается главной темы — убийства Бориса, то здесь методика Г. М. Филиста предельно проста: он пересказывает «Прядь об Эймунде», подставляя вместо Бурислейфа Бориса. Вслед за Н. Н. Ильиным (но без ссылки на него) Г. М. Филист переносит убийство в 1018 г.<sup>15</sup> Без дальних объяснений автор отказывается в какой бы то ни было фактической достоверности и ценности русским «Сказанию о Борисе и Глебе» и летописным текстам и безусловно доверяет саге об Эймунде (это не мешает автору восторгаться случаями совпадения сведений в русских и скандинавских источниках, не замечая, что тем самым он впадает в противоречие с самим собой: если русские источники не заслуживают доверия, то совпадения с ними должны компрометировать и сопоставляемый источник, т. е. «Прядь об Эймунде»). Глеба, по Г. М. Филисту, убили жители Мурома, противясь насаждаемому им христианству<sup>16</sup> (гипотеза такого рода, основанная на тексте XV в., где рассказывается, что князь был вынужден жить в особом лагере вдали от города (Мурома), бродит в научных работах<sup>17</sup>). Полемицизировать с курьезами Г. М. Филиста смысла нет, его книжка имеет скорее публицистический (и, может быть, развлекательный), нежели научный характер.<sup>18</sup>

Одним из последних в качестве хулителя Ярослава выступил И. Н. Данилевский: в изданном курсе лекций интересующей нас теме посвящено специальное Приложение под названием «Ярослав, Святополк и летописец».<sup>19</sup>

Исследователь, как и его предшественники, начинает с вопросов, должных изблечить древнерусских авторов в намеренных умолчаниях и искажениях

<sup>13</sup> Существует сомнительное известие Иоанна Длугоша о выступлении Святополка и Бориса в 1014 г. против Ярослава (см. об этом Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники С 175, примеч. 66), но у создателей сенсационных альянсов нет ссылок и на Длугоша.

<sup>14</sup> Филист Г. М. История «преступлений» Святополка Окаянного С 63. Кстати, Святослава, по Г. М. Филисту, убил не Святополк, как об этом говорится в летописях («Святополк же оканый и злый уби Святослава, послав ко горе Угорьстей, бежашю ему в Угры» — ПВЛ С 94), а опять же Ярослав. См. Филист Г. М. История «преступлений» Святополка Окаянного С 41, 67. О прочих удивительных «открытиях» см. Там же С 58, 62, 63, 70 и др.

<sup>15</sup> Там же С 73—75.

<sup>16</sup> Там же С 77.

<sup>17</sup> См. Ильин Н. И. Летописная статья 6523 года С 156.

<sup>18</sup> Книжка Г. М. Филиста вызвала небольшую полемику на страницах журнала «Родина». В 1992 г. об этой работе сочувственно отозвался Дм. Степанов (№ 2 С 68), в 1994 г. с резким протестом под названием «Клевета» выступил В. Кожин (№ 2 С 66—67) и более сдержанно — О. Рапов (Там же С 69).

<sup>19</sup> Древняя Русь глазами современников и потомков (XI—XII вв.) М., 1998 С 336—354 (далее ссылки на это Приложение в тексте в скобках Данилевский С).

действительных событий. В общем плане хотелось бы напомнить, что летопись — не протокол следователя, в нее попадает только нечто безусловно значимое с точки зрения средневекового религиозно мыслящего автора, здесь не приходится ожидать житейских подробностей и, если они проникают в повествование, то это, скорее, исключение, подтверждающее правило. Еще большей избирательностью отличаются агиографические тексты — «Сказание о Борисе и Глебе», «Чтение» Нестора.

Свои разоблачения летописи И. Н. Данилевский начинает с указания на то, что имя Святополка, однажды появившись в летописном перечне распределенных сыновей Владимира по княжениям, затем, дескать, «исчезает со страниц летописи на добрые четверть века. И лишь после внезапной кончины Владимира 15 июля 1015 г. туровский князь „всплывает“ из летописного небытия» (Данилевский. С. 337). Такое замалчивание представляется исследователю подозрительным. Откроем летописи<sup>20</sup> за соответствующие годы. Впервые Святополк упоминается в перечне сыновей Владимира под 980 г.: «от грекине — Святополка» (имеется в виду «родил от ..»); второй раз в перечне сыновей в порядке их возрастного старшинства без указания матерей под 988 г. Здесь в разных летописях некоторые расхождения. НПЛ ставит Святополка третьим в списке, Ярослава — четвертым (С. 159), Лавр. называет Ярослава третьим, а Святополка четвертым (ПВЛ. С. 83), Ипат. возвращает Святополка на третье место, а Ярослав в старших списках Ипат. опущен вовсе, но, видимо, это случайный пропуск, ибо в следующих тут же перечнях распределения сыновей по княжениям имя Ярослава присутствует (Ипат. С. 164).<sup>21</sup> Колебания в расстановке связаны, видимо, с возрастной близостью Святополка и Ярослава и, кроме того, могут означать те или иные иерархические предпочтения летописцев. Тем не менее источники не оставляют сомнений в старшинстве Святополка.<sup>22</sup> После 988 г. Святополк действительно упоминается только в 1015 г. Но только ли Святополк? Ни один из сыновей Владимира до 1014 г. не упоминается, так что недоумение И. Н. Данилевского по меньшей мере некорректно. В 1014 г. упоминается Ярослав в связи с тем, что он решил на прямой кон-

<sup>20</sup> Приводим издания источников, которые далее будут цитироваться с сокращенными названиями и указанием страниц в скобках в тексте: Сказание о Борисе и Глебе (далее — Сказ) / Подгот. текста, перевод и коммент Л. А. Дмитриева // БЛДР. Т. 1. XI—XII. СПб., 1997; «Чтение о житии и о погублении Бориса и Глеба» Нестора (далее — Чт.) по изданию Д. И. Абрамовича: Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович. Издание ОРЯС АН. Памятники древнерусской литературы. Вып. 2-й. Пг., 1916. С. 1—26. Используются три редакции «Жития Бориса и Глеба» Нестора «Тексты» в издании Зиборова В. К. О летописи Нестора. Основной летописный свод в русском летописании XI в. СПб., 1995; Новгородская первая летопись младшего извода (далее — НПЛ). Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950; Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку (далее — ПВЛ). Повесть временных лет. Ч. 1 и 2. М., Л., 1950; Повесть временных лет по Ипатьевскому списку (далее — Ипат.) БЛДР. Т. 1. Издания ПВЛ в Полном собрании русских летописей цитируются особо.

<sup>21</sup> Ср. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1988 (репринт издания 1908 г.) Т. 2. Стб. 105.

<sup>22</sup> «Грекиня» и Рогнеда стали женами Владимира в один год, «грекиня» при этом уже была беременна Святополком, а Ярослав только третий сын у Рогнеды, поэтому, в любом случае, Ярослав должен быть года на два младше Святополка.

фликт с отцом, отказавшись платить Киеву урочное обложение. Кроме того, И. Н. Данилевский, должно быть, усматривает особый умысел летописца в том, что имени Святополка нет при перераспределении княжений после смерти Вышеслава. Во-первых, мы отмечали, что имя может выпасть случайно, как выпало имя Ярослава в Ипат., во-вторых, Святополк мог остаться там, где был, — в Турове, в-третьих, он мог перейти в Пинск: «Сказание» сообщает о княжении Святополка в Пинске (Сказ. С. 328). Летописец мог не отметить этого, потому что в XI в. Туров и Пинск как бы составляли пару (ср.: «...аше ти не займет град твоих Турова, и Пиньска, и прочих град твоих» — ПВЛ. С. 171). Словом, вовсе не обязательно видеть какой-то умысел в пропуске имени Святополка.

Следующий вопрос исследователи: «Неясно и то, как Святополк, княживший в Турове, в момент кончины Владимира Святославича оказался в Киеве» (Данилевский. С. 339), и далее идут выкладки верст и суток, доказывающие, что из Турова поспеть к событиям даже «о дву конь» Святополк не мог. Нам неясно, зачем И. Н. Данилевский производил эти расчеты, ибо Титмар Мерзебургского он читал и знает, что в 1015 г. Святополк продолжал, скорее всего, находиться в заключение где-нибудь под рукой у Владимира, например, в Вышгороде, откуда поспеть в Киев нетрудно, как, например, сообщает об этом Нестор: «всede на коня и скоро доиде Кыева града, и седе на столе отца своего» (Чт. С. 7). Если исследователь хочет уличить в умолчаниях летопись, то и здесь косвенное указание все же есть: летописец отмечает присутствие Святополка в Киеве как нечто такое, что требует пояснения «бе бо Святополк Кыеве» (ПВЛ. С. 89).

Да, полной информации ни летопись, ни другие русские источники не дают, они не сообщают о женитьбе Святополка на дочери Болеслава Храброго, о сговоре Святополка с Болеславом против Владимира, аресте отцом сына, не упоминают и кое-каких других событий. С точностью мы не сумеем ответить на вопрос о причинах этих умолчаний: не знали или по каким-то причинам не могли написать. Но ведь и Титмар знает далеко не все. Он знает только то, что ему рассказали саксонские рыцари, ходившие на Русь с Болеславом, люди из окружения Генриха II и, может быть, самого Святополка.

На вопрос о том, почему вышгородские бояре поддержали Святополка (Данилевский. С. 339), косвенный ответ уже обозначился: если Святополк находился в заточении в Вышгороде, он мог склонить на свою сторону боярство, обещая после смерти Владимира какие-либо льготы. Примерно по таким же причинам киевляне отказались принять тело Бориса, как сообщает об этом поздний источник (см. ПВЛ. Ч. 2. С. 359): должно быть, это были те киевляне, которых Святополк уже успел склонить подарками на свою сторону («...сзъва кыяны, и нача даяти им именье» — ПВЛ. С. 90).

Вопросов И. Н. Данилевский задает много, но они только на первый взгляд (или на взгляд неосведомленного читателя) вызывают сомнения в достоверности русских источников, к чему и ведет дело исследователь (Данилевский. С. 339). Он спрашивает, «откуда летописцу было известно, что обезглавленный труп, найденный на месте убийства Бориса, принадлежал Георгию Угрину?» (Там же). Отвечаем: Моисей и Георгий Угрины были героями отдельных сказа-

ний о них, и летописец, видимо, воспользовался некоторыми из них.<sup>23</sup> «Зачем Святополку потребовалось дважды посылать убийц к Борису?» (Д а н и л е в - с к и й . С. 340) — на этот вопрос давал вразумительные ответы еще А. А. Шахматов,<sup>24</sup> возможным влиянием чешских житий объяснил это Н. Н. Ильин.<sup>25</sup>

«Почему митрополит Георгий, присутствующий в 1072 г. при перенесении мощей Бориса и Глеба в новую церковь, засомневался в их святости?» (Д а н и л е в с к и й . С. 340). Один из ответов состоит в том, что митрополит якобы противодействовал канонизации братьев,<sup>26</sup> хотя, скорее всего, это ритуальное «сомнение»: митрополит «обязан» был сомневаться и его сомнение должно было быть опровергнуто нетленностью мощей.<sup>27</sup>

Ставит И. Н. Данилевский и такой вопрос: «...вообще, зачем Святополку понадобилось убивать братьев? Ведь Борис и Глеб добровольно признали его старшинство на киевский престол» (Д а н и л е в с к и й . С. 340). Что на это ответить? Прямые ответы есть в текстах: «Каинов смысл прием», «нача помышляти, яко „Избью всю братью свою, и прииму власть русьскую един“» (ПВЛ. С. 90, 94). Еще более откровенно обнажает цель таких убийств старший собрат Нестора Григорий Турский. Его герой франкский король Хлодвиг, перебив всех своих родственников, собрал людей и обратился к ним с «жалостливой» речью о своих родственниках, «которых сам же умертвил»: «Горе мне, что я остался чужим среди чужестранцев и нет у меня никого из родных, которые могли бы мне чем-либо помочь в минуту опасности». Но оказывается, что он говорил «не из жалости к убитым, а из хитрости: не сможет ли он случайно обнаружить еще кого-либо из родни, чтобы и того убить».<sup>28</sup>

Вопросов много. Иной раз кажется, что вопрос задается только ради самого процесса задавания вопросов. И. Н. Данилевский недоумевает: «...зачем Глебу понадобилось выбирать кружной путь из Мурома в Киев через Смоленск?» (Д а н и л е в с к и й . С. 340). На самом же деле этот путь был бы оптимален: вдоль Оки (против течения) на конях к Смоленску, а там по Днепру (по течению) в «насаде» в Киев. Странность, не оговоренная И. Н. Данилевским, на самом деле тут есть: Глеб сначала зачем-то отправляется к Волге, т. е. прочь от Киева. Если же идти вверх по Волге, то окажешься значительно севернее Смоленска, недалеко от Новгорода. Может быть, эту географическую странность можно объяснить «Чтением» Нестора. Правда, агиограф в соответствии с требованиями стиля

<sup>23</sup> Об источниках сведений о Георгии см. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах СПб, 1908 С. 94—97

<sup>24</sup> Там же С. 74—76 и др.

<sup>25</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года С. 53 и др.

<sup>26</sup> Там же С. 172—173

<sup>27</sup> Хотя, например, митрополит Макарий понимал это «сомнение» в соответствии с текстом летописи «Когда раку, принесши в новую церковь, открыли, от нее разлилось чудесное благоухание, и все прославили Бога, а митрополита объял ужас, так как он прежде нетвердо веровал в святость святых угодников, и первосвятитель, повергшись на землю, во всеуслышание молил Бога о даровании ему прощения» (История русской церкви М., 1995 Кн. 2 С. 238)

<sup>28</sup> Григорий Турский История франков / Издание подгот. В. Д. Савукова М., 1987 С. 59 (Серия «Литературные памятники»)

выражается очень обобщенно: «святой Глеб восхоте бежати на полунощныя страны, — сущю иному тамо брату святую» (Чт. С. 7), но понять этот текст возможно только одним образом: Глеб бежит от Святополка по Днепру в Новгород к Ярославу (Борис в это время по поручению отца вышел из Киева навстречу печенегам). Вот эту устремленность к Новгороду, может быть, и выражает географическая «загогулина» в летописи. (В действительности мы, конечно, не знаем причин, определяющих выбор того или иного маршрута. Можно, например, предположить, что по Оке Глеб не хотел идти, опасаясь встреч со злыми язычниками — вятичами: объяснение не хуже прочих.)

Цифровые выкладки на тему, что Глеб не мог получить от Ярослава предупреждения (Д а н и л е в с к и й . С. 340), неверны. И. Н. Данилевский насчитал, что гонцы должны были проделать путь в 2200 верст (Киев—Новгород—Смоленск). Бориса убили 24 июля, Глеба — 5 сентября, т. е. эти события разделяют 44 дня (если вычесть дни убийств — 42). Сам И. Н. Данилевский считает, что гонцы могли проделывать по 60 верст в сутки. Умножаем 60 на 42 и получаем 2520, т. е. 320 верст остается еще как бы в резерве: время, потребное на покрытие этих 320 верст, гонцы могли использовать для отдыха.

«Как посланцы Ярослава узнали, какой дорогой отправился Глеб в Киев?» (Д а н и л е в с к и й . С. 340). Может быть, княжеские пути были известны, может быть, Глеб отправил к Ярославу своего гонца с сообщением о том, что направляется в Киев и каким именно путем. На вопрос о том, куда делись посланцы Ярослава, когда «практически одновременно с ними здесь же оказались убийцы, посланные Святополком» (Там же), и отвечать не хочется: уехали обратно в Новгород. Ни в одном источнике не говорится об одновременности их прибытия к Глебу. Достаточно и получаса, чтобы разминуться. Кроме того, гонцы Ярослава должны были только сообщить Глебу об опасности, а не вступить в противодействие замыслу.

Далее И. Н. Данилевский пересказывает аргументы М. Х. Алешковского (но без ссылок здесь на него) об именах: почему, дескать, среди потомков Ярослава имена Бориса и Глеба появляются только у внуков (да и то крестильные их имена — Романа и Давида), зато был внук по имени Святополк (Там же). По этому поводу мы уже высказывались выше в связи с наблюдениями М. Х. Алешковского. Можем добавить следующее. Мы не знаем крестильного имени Святополка (есть версии, основанные на археологических данных, но недостаточно надежные), и, может быть, это не случайно. Известны крестильные имена не всех, но многих древнерусских князей. Может быть, Святополк прежде всего загубил свое христианское имя? Если бы мы знали крестильное имя Святополка, то наблюдения над именами у потомков Ярослава (шире — Владимира Святославича) в решении вопросов, связанных с убийством Бориса и Глеба, приобрели бы большую убедительность. С другой стороны, вряд ли случайно, что в память о Борисе и Глебе в первую очередь использовались их христианские, крестильные имена: они, видимо, обладали большей значимостью, может быть, сакральной. Кроме того, сыновья Владимира, в том числе Борис и Глеб, родились до принятия христианства и свои мирские имена получали по дохристианским обычаям, потомки же Ярослава именовались, вероятно, уже по святам.

В святцах же были только имена Романа и Давида, имен Бориса и Глеба в святцах тогда еще, разумеется, не было.<sup>29</sup>

Вопросы о том, почему Ярослав держал в заточении Судислава, или о том, почему он воевал с Мстиславом (Данилевский. С. 340), считаем прямо к делу не относящимися, но все же можно заметить, что Ярослав вовсе не похож на Бориса и Глеба: свои интересы он отстаивал всеми средствами. Потому и не был признан святым.

Поразительно то, как И. Н. Данилевский комбинирует вопросы: «Почему <...> киевляне поддержали его (Святополка. — А. Ш.), а не Ярослава? Или, например, чем объясняется поразительное совпадение описаний обеих битв Ярослава со Святополком 1015 и 1018 гг.?» (Данилевский. С. 340—341). Поистине, в огороде бузина, а в Киеве дядька. На первый вопрос ответ прост: Святополк подкупал киевлян, кроме того, Ярослав был чуждым, новгородским князем и потому киевляне не ждали от него ничего хорошего. Насчет совпадения описаний двух битв И. Н. Данилевский явно преувеличивает: совпадает несколько выражений, относящихся к формульным клишированным, о которых писали в свое время А. С. Орлов, О. В. Творогов и А. А. Пауткин. Так что далеко идущие выводы о том, что «в первый раз Ярослав сражался с кем-то другим, а потом рассказ о столкновении был заменен записью о битве со Святополком», и вопрос о том, с кем же тогда «сражался Ярослав зимой 1013—1019 гг.», строятся на почве неосведомленности в стилистике древнерусских описаний, в особенности воинских.<sup>30</sup> Другое дело, что вопрос о достоверности Альтской битвы существует, и возник он именно благодаря наблюдениям над стилистикой описания Альтской битвы: исследователям (Н. Н. Ильину, М. Х. Алешковскому и некоторым другим) эта битва представляется «литературной», ибо в ее описании, на взгляд этих исследователей, нет живых, неклишированных подробностей. Вопрос требует дополнительного изучения. На наш взгляд, битва эта могла иметь место: источники указывают, что после одной из битв с Ярославом Святополк бежал не в Польшу к своему тестю Болеславу, а «в Печене-

<sup>29</sup> Соображения о святцах подсказаны Б. Г. Бобылевым. Тем не менее А. Л. Никитин фиксирует, что у Святослава Ярославича из пяти сыновей имена троих связаны со святыми «два христианских, крестильных (Роман и Давид), и одно языческое, ставшее после канонизации христианским (Глеб)». А. Л. Никитин стремился доказать, что Борис Вячеславич, убитый на Нежатиной ниве в 1077 г., был в действительности Святославичем, старшим братом Олега. Ввиду особого почитания Святославом Бориса и Глеба, точнее Глеба и Бориса (Глеб раньше прославился чудесами), «естественно было бы видеть обе пары имен в соответствующей последовательности», и исследователь полагает, что так оно и было. Глеб, Борис, Олег, Роман, Давид, Ярослав. См. Никитин А. Л. К вопросу стратификации «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. XI—XVI века. М., 1989. С. 175—176. Правда, традиционно признается иная последовательность сыновей Святослава: Глеб, Давид, Ярослав, Олег, Роман (см. ПВЛ. Ч. 2. Родословная таблица русских князей).

<sup>30</sup> См. Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902; Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М., Л. 1964. Т. 20; Пауткин А. А. Батальные описания «Повести временных лет» // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1981. № 5 (у этого автора есть и другие работы по формульным выражениям на материале летописей).

гы». Это могло случиться только после того, как Святополк не позволил Болеславу укрепиться в Киеве в 1018 г. и приказал избивать польские отряды, размещенные по городам. Понятно, что после этого он не мог уже рассчитывать на «польскую подмогу» и после очередного поражения бежал к своим давним союзникам — печенегам. Это вполне соответствует ситуации, связанной с Альтской битвой. Литературность ее описания не может свидетельствовать против самого события: использование клише в правилах древнерусского литературного творчества.

На вопросы о том, почему Святополк бежал в Польшу (после Любечской битвы) и почему польский князь поддержал его, русские источники ответа действительно не дают (их дает Титмар Мерзебургский). Почему не дают, уверенно ответить нельзя. Предположить незнание трудно, строить догадки на основе политической ситуации, современной летописцам (конца XI—начала XII в.), — значит встать на зыбкую почву вероятий, коих можно набрать слишком большое количество.

Далее И. Н. Данилевский допускает удивительный для историка «ляп». Исследователь утверждает, что «имя Святополка отсутствует в рассказе русского летописца о перераспределении княжений между Владимировичами» потому, что «в момент смерти Вышеслава он (Святополк. — А. Ш.) находился в заточении по обвинению в государственной измене и, естественно, не мог претендовать на новгородское княжение, причитавшееся ему по праву» (Д а н и л е в с к и й . С. 342—343). «Ляп» состоит в том, что о смерти Вышеслава летописи сообщают под 988 г. Хотя это не означает, что Вышеслав умер именно в этом году, но, поскольку его смерть вызвала перераспределение сыновей Владимира по княжениям и об этом перераспределении сообщается здесь же, под 988 г., то, надо полагать, что и смерть случилась около 988 г. Святополк же попал под арест, по заключению самого И. Д. Данилевского, между 1012 и 1013 гг. (Д а н и л е в с к и й . С. 342). **Событие 1012 г. не могло повлиять на событие 988 г.** Такое использование «свидетельств мерзебургского епископа» не «проясняет, как надеется И. Н. Данилевский, многие темные места в русских летописях (Д а н и л е в с к и й . С. 343), а, напротив, искажает сообщаемое летописью и вообще запутывает читателя.

И. Н. Данилевский произвольно толкует Титмара. Ему кажется, что сообщения немецкого хрониста «исключают для Святополка возможность коварного захвата киевского престола и зверского убийства братьев» (Там же). Все дальнейшие построения исследователя исходят из этого соображения как из аксиомы. Между тем Титмар сообщает лишь следующее: «...названный король умер в преклонных летах, оставив все свое наследство двум сыновьям, тогда как третий до тех пор находился в темнице; впоследствии, сам ускользнув, но оставив там жену, он бежал к тестю».<sup>31</sup> По мнению А. В. Назаренко (квалифицированного исследователя, переводчика и знатока соответствующего круга

<sup>31</sup> Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники. С. 141. Далее ссылки на это издание Хроники Титмара в тексте в скобках

средневековых источников), версия о немедленном бегстве Святополка в Польшу лишь одна из возможных. Изложив ее, далее А. В. Назаренко отмечает, что Титмар «отнюдь не говорит прямо, будто Святополк бежал к Болеславу *тотчас* по своем освобождении из заключения; сказано лишь, что это произошло „впоследствии“. Политическая ситуация 1015—1017 гг. и действия Болеслава в это время, как они подробно изложены у того же Титмара, трудно совместимы с предположением, что Святополк находился в Польше уже в 1015 г. <...> в распоряжении сторонников противопоставления Титмара и ПВЛ, вообще говоря, всего один лишь аргумент — молчание „всеведущего“ мерзбургского епископа о междоусобной борьбе между Святополком и Ярославом в 1016 г. Нам кажется, что это — слишком шаткое основание для далеко идущих выводов... (т. е. выводов об отсутствии Святополка в Киеве в 1015—1016 гг. и, следовательно, его непричастности к событиям этого времени; о захвате Киева Борисом и о борьбе Ярослава с последним и т. д. — *А. Ш.*)». А. В. Назаренко допускает, что сведения Титмара об аресте Святополка, смерти в заточении священника Рейнберна и бегстве Святополка в Польшу могли восходить к окружению Святополка, и именно источником информации может быть объяснено умолчание о братоубийственной резне 1015 г., но в то же время есть и более простое объяснение: «немецкий хронист мог и не знать всех перипетий борьбы за киевский стол». <sup>32</sup> Таким образом, надежных сведений о том, что Святополка не было в Киеве и на Руси в 1015—1016 гг., нет.

Собственно, уже **изъятие** одного этого «кирпича» рушит всю постройку **И. Н. Данилевского**, и этим можно было ограничиться. Но ввиду повторяющихся попыток не только переадресовки убийства, но и очернения самого Бориса, да и Глеба, продолжим эту малорадостную работу.

Исследователь переходит к Эймундовой саге, с помощью которой надеется найти ответы на все вопросы. И. Н. Данилевский верно считает, что суть дела сводится к тому, кого следует иметь в виду под Буриславом (сагу И. Н. Данилевский цитирует по ее изданию в монографиях Е. А. Рыдзевской). Поначалу он условно принимает традиционную версию, видящую в Буриславе Святополка (надо бы только добавить, что одновременно и Болеслава), и начинает распутывать цепь противоречий, опираясь на произвольные допущения или смешение показаний разных источников. Так, И. Н. Данилевский пишет: «По саге <...> получается, что Святополк был изгнан с киевского престола за два года до гибели, т. е. не позднее 1016 г.» (стало быть, гибель Святополка И. Н. Данилевский относит к 1018 г.) (Д а н и л е в с к и й . С. 345). В саге нет дат, хронология саги достаточно условна, есть только относительные вехи («После этого летом и зимой было мирно», «был в Тюрккланде зимой» и т. п.), так что «изнутри» саги 1016 г. получить нельзя. Следовательно, историк совмещает с сагой русские источники, но почему-то не называет, какие именно. В «Сказании» и «Чтении», памятниках агиографических, даты смерти Святополка нет. В НПЛ о смерти Святополка сообщается в статье 1016 г.: «за два года до гибели» дает 1014 г. (хотя летописные

<sup>32</sup> Там же. С. 175—176.

статьи иногда рассказывают о событиях нескольких, правда, ближайших лет). В ПВЛ смерть Святополка описана в статье 1019 г. Если отнять от 1019 г. два года, то получим 1017, а не 1016 г. Зачем же И. Н. Данилевскому так нужен 1016 г.? Опускаем его путаные и ошибочные рассуждения, основанные на хромоте Ярослава (И. Н. Данилевский не учитывает, что у Ярослава с детства был вывих правой бедренной кости, что могло влиять на походку, ранение же в ногу имело место значительно позже 1016—1017 гг.<sup>33</sup>): исследователю надо доказать, что Бурислав — это не Святополк, и Ярослав в 1016 г. сражался с кем-то другим (Данилевский. С. 345). Разумеется, этим другим оказывается Борис, а отсюда заключение: «...с Борисом расправились убийцы, посланные не Святополком, а Ярославом» (Данилевский. С. 346). Заодно Ярослав убил и Глеба: посланники Ярослава к Глебу «были убийцами» (Там же).

С упоминанием имени М. Х. Алешковского (но без ссылки на конкретную работу) И. Н. Данилевский вспоминает о миниатюре (у М. Х. Алешковского речь идет о двух миниатюрах XIV и XV вв.), имеющей отношение к рассматриваемому сюжету. Прочитируем И. Н. Данилевского: «На ней (миниатюре. — А III.) убийцы передают пославшему их князю меч Бориса и какой-то круглый предмет, как предположил М. Х. Алешковский, голову убитого» (Там же). Имя Бориса И. Н. Данилевский называет уверенно, а князя, которому предметы передаются, оставляет без имени. У М. Х. Алешковского же речь идет о Святополке, при этом передается не меч и «круглый предмет», а только одна шапка: «Предводитель убийц протягивает Святополку красную княжескую шапку убитого Бориса». Подчеркивает М. Х. Алешковский и то, что на «миниатюре изображены не два варяга, вторично посланные Святополком, а первые убийцы — русские».<sup>34</sup> М. Х. Алешковский действительно связывает содержание этой миниатюры с эпизодом саги, но у него здесь речь идет о Святополке, русских убийцах и не о «круглом предмете», а о княжеской шапке.<sup>35</sup> Так что И. Н. Данилевский вычитывает у М. Х. Алешковского то, что ему хочется вычитать.

Далее И. Н. Данилевский предлагает свою реконструкцию событий, последовавших за смертью Владимира. Киев занимает Борис, Святополк находится в заточении, Ярослав выступает против Бориса и осенью 1015 г. наносит ему поражение. Борис уходит к печенегам, а Киев достается Ярославу. Видимо, в момент противостояния Бориса и Ярослава Святополку удается освободиться и бежать в Польшу к своему тестю (Данилевский. С. 347).

Таков первый акт драмы, творимый историком. И. Н. Данилевский оставляет в этой схеме без комментария согласные сообщения всех русских источников

<sup>33</sup> О хромоте Ярослава см. Джексо́н Т. Н. Исландские королевские саги. С. 168, примеч. 34. Н. Н. Ильин пытается опровергнуть заключение А. Г. Рохлина о позднем сроке ранения Ярослава в ногу и доказать, что оно могло иметь место в 1017 г. Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года. С. 124—125.

<sup>34</sup> Алешковский М. Х. Русские Глебоборисовские энколпионы. С. 120, 121.

<sup>35</sup> Другое дело, что М. Х. Алешковский высказывает не основанную ни на чем, кроме саги, гипотезу, что первоначально на рисунке могла быть голова Бориса, которая затем превратилась в шапку. Там же. С. 122.

о том, что в момент смерти Владимира Бориса в Киеве не было, он по поручению отца вышел навстречу печенегам (с тем, чтобы отразить их возможный набег). Следовательно, утверждение о том, что Киев занимает Борис, противоречит источникам. Второе. В схеме И. Н. Данилевского не ясны мотивы, по которым Ярослав выступил против Бориса. Если Борис получил Киев по воле отца (о чем говорит И. Н. Данилевский), то его власть имеет легитимность. Старшие сыновья могли не согласиться с таким решением, но у нас нет никаких свидетельств, подтверждающих протест Ярослава против несправедливой передачи власти. Об этом нет ни слова ни в русских текстах, ни в саге, ни у Титмара. Так что картина, создаваемая историком, строится на произвольных допущениях (так, дескать, могло быть). Другие историки, полагаясь на свои умозаключения, создадут другие версии, не хуже этой (и уже создавали: см. выше версию А. С. Хорошева об альянсе Святополк — Борис против альянса Ярослав — Глеб, сходную версию Г. М. Филиста). Причем версии эти приходится создавать **вопреки** свидетельствам имеющихся источников. Ни в одном из источников ничего не говорится о связях Бориса с печенегами. Такие связи отмечены только у Святополка. Вопреки этому дальнейшее построение исходит именно из связей Бориса с печенегами.

Второй акт. Святополк в Польше собирается с силами. Борис во главе печенежских отрядов нападает на Киев, пытаясь выбить оттуда Ярослава. Ярослав с киевлянами и варягами дает ему отпор, но сам получает рану в ногу. Это происходит в 1016 г. (Данилевский. С. 347).

Русские источники знают битву 1016 г. — это битва на Днепре у Любеча между Ярославом и Святополком. Но И. Н. Данилевский перенес ее в 1015 г. Есть свидетельства о нападении печенегов на Киев, но эти сведения Титмара и косвенные сведения русских летописей исследователи уверенно датируют не 1016, как И. Н. Данилевский, а 1017 г. При этом НПЛ и ПВЛ под 1017 г. не сообщают о нападении печенегов, однако есть соображения, что сведения ПВЛ о нападении печенегов в 1036 г. и закладе св. Софии в 1037 г. в действительности отражают события 1017 г.<sup>36</sup> Знает об этих двух событиях под 1017 г. и В. Н. Татищев: «6525/1017. Ярослав вниде в Киев. И погоре град Киев, церкви и дома яко до 700. И заложил Ярослав град Киев новый, и врата злотая основа, и церковь святая Софии. Того же году приидоша печенези ко Киеву и всекошася в Киев. И едва к вечеру одоле Ярослав, и прогна я (их)». <sup>37</sup> По свидетельству Титмара, «на город Киев, чрезвычайно укрепленный, по наущению Болеславоу, часто нападали враждебные печенеги; пострадал он сильно и от пожара» (С. 142). Есть основания полагать, что речь идет здесь о событиях 1017 г.<sup>38</sup> На той же странице Титмар сообщает, что в этом пожаре сгорел собор св. Софии<sup>39</sup> (ср. с сообщением ПВЛ под 1017 г.), и, следовательно, возникла необходимость

<sup>36</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года... С. 121.

<sup>37</sup> Татищев В. Н. Собр. соч. М., 1995. Т. 4. С. 145. Выделено нами.

<sup>38</sup> Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники... С. 184—186, примеч. 88 и 89.

<sup>39</sup> О том, что надо иметь в виду собор, а не монастырь св. Софии, и о том, что пожар относился к 1017 г., см.: Там же. С. 188—189, примеч. 95; с. 159, примеч. 42.

восстановления храма: так что церковь и сгорела (ПВЛ), и «заложена бысть» (НПЛ). Нигде, разумеется, это нападение печенегов не связывается с Борисом, его внешними инициаторами могли быть Болеслав и Святополк (подробнее об этом далее). Так что соображения историка о нападении в 1016 г. печенегов на Киев под руководством Бориса — чистое фантазирование, не имеющее никакой фактической основы.

Третий акт, по И. Н. Данилевскому, — это очередная попытка Бориса вернуть Киев (И. Н. Данилевский умалчивает, на какие военные силы опирался Борис в этот раз) и настигшая его смерть от рук варягов Эймунда, посланных Ярославом. Смерь настигла Бориса, по И. Н. Данилевскому, 24 июля 1017 г. Вскоре Ярослав были убиты Глеб и Святослав (Д а н и л е в с к и й . С. 347).

Особенно эффектна здесь дата. (Собственно, в авторском тексте приводить без пояснений «24 июля» — некорректно: это дата древнерусских источников, причем в старших летописях ее нет, она есть только в анонимном «Сказании» и «Чтении» Нестора; разумеется, по старому стилю, ныне это — 6 августа.) Между тем, прежде чем приводить эту дату, надо проверить, приходилось ли 24 июля на **воскресенье** не только в 1015, но и в 1017 г. Дело в том, что даты смерти Бориса и Глеба, приводимые в русских источниках, достоверны в том смысле, что указываемые в них дни недели и числа по календарю действительно совпадают.<sup>40</sup> Вряд ли они могли совпасть и в 1017 г. (автор статьи, к сожалению, не владеет методикой проверки дат древних календарей). Отметим, что Н. Н. Ильин и А. С. Хорошев переносили убийство Бориса на 1018 г., теперь появился 1017 г. Версии множатся.

Если убийство Бориса Ярославом как-то мотивировано и представимо на основе саги (хотя бы в порядке допущения), то как быть с убийством Глеба? В русских текстах мы имеем рассказ о том, как Святополк обманно вызвал Глеба, Ярослав пытался предупредить князя, но тот, как и Борис, не захотел спасаться и был убит посланцами Святополка. **Все это в русских текстах привязано к 1015 г. и в другой год перенесено быть не может.** Что в 1017 г. заставило Глеба двинуться в путь? и т. д., т. е. как рассказ об убиении Глеба вставить в реалии 1017 г., об этом И. Н. Данилевский не позаботился. Где Святополк, по ПВЛ, убил Святослава — известно (убийцы догнали его на пути «в Угры»), но где и как его, Святослава, убил, по И. Н. Данилевскому, Ярослав, неизвестно. Выше И. Н. Данилевский спрашивал: «Да и вообще, зачем Святополку понадобилось убивать братьев?». Переадресовываем теперь этот вопрос исследователю, заменив Святополка на Ярослава.

Следующий, четвертый, акт разворачивается в 1018 г. И. Н. Данилевский рассказывает о вторжении на Русь войска Болеслава, в составе которого находился и Святополк, о бегстве Ярослава в Новгород (правда, почему-то И. Н. Данилевский не упоминает битвы на Буге, после которой Ярослав «убежа» в Новгород), о вступлении победителей в Киев и возвращении польских

<sup>40</sup> Это подтверждает, например, О. Рапов: «Обе даты совершенно точные, верные» (Рапов О. Обвиняются в убийстве // Родина. 1994. № 5. С. 69).

отрядов домой (опять же исследователь не упоминает важнейший факт: польские отряды заспешили домой не добровольно, а после того, как их по приказу Святополка начали избивать «по городам»).

Дальше в тексте И. Н. Данилевского есть любопытная опечатка. «Через три месяца после победного вступления в Киев (несколькими строчками выше автор сообщил, что произошло это 14 августа 1018 г.: дата из Титмара. — А. Ш.) дружина Святополка сошлась на поле боя с полком Ярослава. Сражение произошло у Любеча приблизительно в декабре 1016 г.». (Данилевский. С. 347). Конечно, И. Н. Данилевский должен был выставить 1018 г., но мы думаем, что описка была не случайной. Выше упоминалось, что И. Н. Данилевский отрицает Альтскую битву, считая ее описание вариантом описания Любечской битвы.<sup>41</sup> Но в построении И. Н. Данилевского для Любечской битвы не нашлось места там, где она упомянута в летописях, — в начале зимы 1016 г. И вот теперь автор, видимо, штудировавший летописи, упомянув Любеч да еще и декабрь, автоматически проставил дату, стоящую в летописях. Так что и описка эта не случайна. Конечно, в действительности И. Н. Данилевский хотел заменить Альтскую битву 1019 г. Ярослава со Святополком на Любечскую битву, которую он имел в виду перенести в 1018 г. Таким образом, И. Н. Данилевский (вслед за Н. Н. Ильиным, но без ссылки на него<sup>42</sup>) разделяет летописную битву 1016 г. на битву на Днепре и битву у Любеча. При этом битву на Днепре он «опускает» в 1015 г., а у Любеча переносит в 1018 г. Поразительно это пристрастие историков выстраивать вероятностные гипотезы и, без тени сомнения, перестраивать под них факты. Воистину, если факт не отвечает теории, тем хуже для факта!

Далее И. Н. Данилевский предлагает увлекательные сближения, открывающие, по его мнению, глубинные, почти эзотерические пласты смыслов. Специальные изыскания И. Н. Данилевского призваны объяснить, почему о Святополке говорится, что он «по смерти вечно *есть связан*». Ответ И. Н. Данилевский надеется найти в следующих словах апокрифической «Книги Еноха» (кстати, имя Еноха упоминается в этом же отрывке ПВЛ): «Потом Господь сказа Рафаилу: „Свяжи Азазиэля и брось его во тьму и заключи (прогони) в пустыню, которая находится в Дудаэль <...> и когда настанет день суда, прикажи свергнуть его в огонь“».

<sup>41</sup> Странно, что никто не отрицает битвы на Буге, которая является зеркальным, т. е. перевернутым, изображением той же Любечской битвы. Правда, эту битву наряду с летописью зафиксировал и Титмар.

<sup>42</sup> Ср. Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года. С. 140—141. Нам представляется что видеть здесь две битвы (или сообщения о двух битвах) оснований нет. Вероятно, первоначально в НПЛ было записано краткое сообщение «В лето 6524 Бысть сеца у Любца, и одоле Ярослав, а Святополк бежа в Ляхы» (С. 74). Затем появились дополнительные сведения о том, как собиралось войско, о контактах со «шпионом» в стане Святополка, о белых повязках на головах, и статья была распространена рассказом, как именно «одоле Ярослав» «у Любца» «на Днепре» в 6524 (1016) г., не исключено, что распространял уже другой летописец, ибо теперь после поражения Святополка «бежа < > в Печенеги», хотя все равно оказывается «межи Чахы и Ляхы». Может быть, он бежал «в Ляхы» через «Печенеги». Только об одной битве у Любеча на Днепре рассказывает ПВЛ (С. 96).

«Вот он, — победоносно восклицает исследователь, — персонаж, связанный и изгнанный в пустыню, где принимает смертные муки!» (Данилевский. С. 351). Радость открытия преждевременна: «Книга Еноха» в той редакции, какая была известна в XI в. (краткой), указанных слов ни в прямом, ни в вариативном виде не содержит.<sup>43</sup> И. Я. Порфирьев, на издание которого ссылается И. Н. Данилевский, вообще не располагал авторитетным текстом славянской версии «Книги Еноха».<sup>44</sup> Правда, мотив «связанности» есть и в краткой редакции, но совершенно в ином контексте. Речь идет о жертвоприношениях: тот, кто приносит «требу от чистых скот», исцеляет душу свою, тот же, кто приносит «скот всяк безо узы» (всякий скот, не связав его), «беззаконит свою душу».<sup>45</sup> Вряд ли этот пассаж можно применить к судьбе Святополка.<sup>46</sup> Впрочем, И. Н. Данилевский параллели находит с легкостью необыкновенной. Только что связав Святополка через «Книгу Еноха» с богопротивным Азазиэлем, исследователь тут же находит ему оправдание в образе «козла отпущения» из книги Левит и как бы сам удивляется таким сопряжениям. Исследователю надо найти параллели, оправдывающие Святополка. В Библии можно найти все. Если уж Святополк сравнивается исследователем с тем, через кого совершается «очищение» и кто несет наши беззакония «в землю непроходимую» (Данилевский. С. 351), то почему бы, например, его не сравнить с тем, кто «как агнец перед стригущим его безгласен», кто «от уз и суда <...> был взят», «отторгнут от земли живых», кто «за преступления народа моего претерпел казнь», ибо Господу «угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению», но «когда же душа его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис. 53: 7—10). При желании это тоже можно применить к Святополку и удивленно спросить себя: «Мо-

<sup>43</sup> См. БЛДР Т 3 XI—XII вв СПб, 1999 С 204—240 387—392 (текст приводится по списку XVI в, но в редакции, восходящей к X—XI вв) Мнение о том, что в XI в могла иметь хождение пространная редакция, ныне отвергнуто «Краткая является первичной (возможно, она возникла еще в X—XI вв), пространная была создана не ранее XIV в (возможно, в конце XV в) в результате внесения дополнений и некоторых переделок в текст краткой редакции» (Там же С 388) См также Творогов О В Апокриф о Енохе // Словарь книжников Л, 1987 Вып 1 С 40—41, Апокрифы Древней Руси Тексты и исследования / Отв ред и составитель В В Мильков М, 1997 С 54—55

<sup>44</sup> Один из ведущих специалистов по переводной литературе так охарактеризовал текст, связанный с «Книгой Еноха», в издании И Я Порфирьева «Автор, изложив содержание книги Еноха в эфиопской версии по немецкому изданию Дильмана (курсив наш — А Ш), смог сослаться только на тот отрывок из славянской книги Еноха, который был напечатан в изданиях А Н Пыпина и Н С Тихонравова» (Мещерский Н А Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (К изучению славянских версии книги Еноха) // ТОДРЛ М, Л, 1963 Т 19 С 136)

<sup>45</sup> БЛДР Т 3 С 226—228

<sup>46</sup> В другом древнерусском тексте (Слове на воскресение Лазаря) мотив «связанности» более относится к рассматриваемой ситуации Ад, который здесь персонифицирован, вопрошает, зачем Христос спускается в ад, и некие «силы» отвечают «Противника гоня Сатану и хочет его связав предати тебе (т е Аду — А Ш) » (БЛДР Т 3 С 260) Однако этот текст восходит к рубежу XII—XIII вв и может свидетельствовать лишь о том, что мотив «связанности» был распространен, и летописец мог его позаимствовать из разных источников

жет ли такое быть?» и ответить самому себе: «Думаю, ничего невероятного в этом нет» (Данилевский. С. 351).

Дальше в тексте ПВЛ Святополк выступает в окружении имен Каина, Ламеха и Авимелеха. И. Н. Данилевский напрасно считает, что с Каином и Ламехом Святополк не сравнивается («Взять хотя бы Каина или Ламеха, которые, кстати, упоминаются здесь же. Но Святополк с ними не сравнивается». Там же). С Каином Святополк сравнивается постоянно: «исполнивсь беззаконья, Каинов смысл прием» (ПВЛ. С. 90), «и прием помысл Каинов, с лестью посла кь Глебу» (ПВЛ. С. 92), да и в самом прозвище Святополка — Окаанный<sup>47</sup> — по одной из гипотез — есть имя Каина. Ламех же сравнивается в ПВЛ с Каином, а тем самым — и со Святополком. По прямому смыслу в ПВЛ Ламех сам говорит о себе, что ему за убийство мужа и отрока отмстится в 70 раз больше, чем Каину: «...70 мстий на мне, понеже, ведая створих се» (ПВЛ. С. 98). В толкованиях же этого библейского фрагмента много спорного.<sup>48</sup> С Авимелехом же в ПВЛ проводится даже не сравнение, а уподобление: «сей же Святополк, новый Авимелех...». И. Н. Данилевский считает, что летописец мог иметь в виду не только братоубийцу, но и Авимелеха-царя, полагая, что тем самым летописец «давал двойственную характеристику, которая позволяла читателям сделать свой вы-

<sup>47</sup> И. Н. Данилевский справедливо указывает, что слово «окаанный» имело в древнерусском значении «многострадальный», «заслуживающий сожаления» (Данилевский С. 348), но примеры со Святополком авторы словаря (на который И. Н. Данилевский почему-то не ссылается, хотя пользуется им) приводят под третьим пунктом, где это слово означает «безбожный, безнравственный, низкий» Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1987 Вып. 12 С. 320

<sup>48</sup> Начать с того, что не все ясно и с самим Каином. По прямому смыслу «всемеро» отмстится не Каину, а тому, кто убьет Каина. «И сказал ему Господь за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт 4:15). Самого же Каина Господь наказывает тем, что земля не будет более «давать силы» своей для него (Каин — земледелец) и что станет он изгнанником и скитальцем на земле, и это, по оценке самого Каина, наказание «больше, нежели снести можно». Имя Ламеха, по одним толкованиям, означает «могущественный, сильный» (Библейская энциклопедия — см. ниже), по другим — «разрушитель, неприятель» (Толковая Библия — см. ниже). В Библейской энциклопедии допускается, что слова Ламеха имеют **вопросительную** форму: разве я убил мужа во зло себе? разве причинил зло ребенку на беду себе? (кстати, И. Н. Данилевский напрасно называет Ламеха «популярным братоубийцей» — речь у Ламеха идет об убийстве некоего мужа и причинении зла отроку, а не о братиях), ибо я знаю, что Каину отмстилось всемеро, а мне отмстится в 70 раз против Каина (см. Библейская энциклопедия архимандрита Никифора М., 1891 Репринт М., 1990 С. 421—422). Отметим, что в энциклопедии дается определенным образом направленный пересказ слов Ламеха: В Толковой Библии допускается три смысла слов Ламеха: **вопросительный**, **положительный** (как уже о свершившемся факте двойного убийства) и **предположительный** — именно, что я убью всякого, кто станет на моей дороге, будет ли то зрелый муж или отрок», составители, цитируя В. С. Соловьева, склоняются к этой третьей версии (см. Толковая Библия или комментарий на все книги св. писания Ветхаго и Новаго Завета. Кн. 1. Бытие — Притчи. Сол. Пг., 1904—1907 С. 38—39). Летописцы скорее понимали слова Ламеха во втором, «положительном» смысле. На наш же взгляд, слова Ламеха «если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт 4:24) означают сознание его собственной огражденности: если Господь оберегал от смерти убийцу Каина, то «в семьдесят раз всемеро» оградит и его, совершившего большее убийство «в язву» и «в рану» себе. Здесь какая-то не вполне доступная нам логика, может быть, суть в том, что Ламех обрекает себя на мучение, горшее смерти?

бор» (Данилевский. С. 351). Это неверно. Во-первых, в Библии не два, как полагает И. Н. Данилевский, а, по меньшей мере, четыре Авимелеха,<sup>49</sup> но это вовсе не означает, что летописец хотел дать читателям простор для любых отождествлений. Во-вторых, если уж считать, что слова об «избиении сынов Гедеоновых» являются уточнением, какого именно Авимелеха надо иметь в виду, то они как раз служат для того, чтобы не путали с другими Авимелехами. Хотя более вероятным нам представляется, что слова «Авимелех <...> иже изби братью свою, сыны Гедеоновы» являются своего рода сращением, подобно тому как Боняк в летописи — «шелудивый», а Якун «отбегает» от «луды златое». Не сомневаемся, что летописец имел в виду только одного Авимелеха.

Не понимаю, как И. Н. Данилевский упустил возможность отождествить Авимелеха с Ярославом, когда для этого открывалась такая блестящая возможность. В Любечской битве на Днепре (в ПВЛ) войско Ярослава переправляется через Днепр на рассвете «противу свету» (здесь надо понимать «противу свету» — для противника), т. е. чтобы восходящее солнце слепило противника и мешало разглядеть форсирование реки. Авимелех, ведя боевые действия против жителей Сихема, получает от «воеводы города» Зевула совет: «Поутру же, при восхождении солнца, встань рано и приступи к городу...». Противник Авимелеха Гаал, увидев людей, спускающихся с гор, обеспокоился, но союзник Авимелеха Зевул обманно успокаивал Гаала: «тень гор тебе кажется людьми» (т. е. они тоже на восходе смотрят «противу свету», и потому Зевулу удается на время обманывать Гаала (Суд. 9: 33—36)). Кстати, этого Зевула вполне можно отождествить с тем союзником Ярослава, который был в лагере у Святополка (в НПЛ). Летописец этих параллелей не видит, а если и видит, то не они занимают его. Отождествление здесь, конечно, есть, но оно идет по другой линии: Авимелех, рожденный в прелюбодействе, — прообраз Святополка, сына двух отцов, мать которого, «грекыню», Владимир «залеже <...> не по браку, прелюбодейчичь бысть убо»; Авимелех перебил с помощью наемных убийц 70 своих братьев по отцу, братьев по отцу убивает и Святополк с помощью «оканьних» убийц.

Выше мы показали, что никакой амбивалентности в отождествлении Святополка с Авимелехом быть не может, ибо летописец имел в виду одного, а не многих Авимелехов. Но эту же идею — идею оправдания Святополка, якобы скрыто присутствующую в летописи, И. Н. Данилевский усматривает в перечне сыновей Владимира под 980 г. В этом перечне сыновья Владимира распределяются по матерям. Летописный перечень И. Н. Данилевский считает аналогом распределению сыновей Иакова в Библии (Быт. 35: 22—26). Это вполне возможно, хотя распределение сыновей по матерям есть и в других родословных, коих в Библии множество (например, рядом помещается родословие Исава: «Ада родила Исаву Елифаза, Васемафа родила Рагуила, Оливема родила Иеуса, Иеглома и Корей»: Быт. 36: 4—5 и т. п., см. здесь же: 10, 12, 13, 14 и т. д.). Полагая, что летописец использовал в качестве образца именно родословие Иакова, И. Н. Данилевский отмечает следующее отличие летописного текста: «Принци-

<sup>49</sup> См.: Библейская энциклопедия... С. 15—16.

пиальная разница заключается лишь в том, что в „Повести временных лет“, в отличие от библейского перечня, упоминается всего десять сыновей. Зато присутствуют две дочери (хотя у Владимира их было гораздо больше)» (Данилевский. С. 352). Отличие, на наш взгляд, очень существенное, но об этом далее. И. Н. Данилевский полагает, что в данном случае на заимствование из библейского текста накладывается еще аллюзия из «Сказания Епифания Кипрского о 12 драгоценных камнях на ризе первосвященника», в котором «дается не только описание камней и их свойств, но и упоминаются имена сыновей Иакова, выгравированные на каждом камне, а заодно дается их характеристика». (У нас нет уверенности, что летописец пользовался этим текстом, но поверим пока И. Н. Данилевскому.) Исследователь убежден, что «именно порядок перечисления камней определил последовательность упоминания сыновей Владимира. Каждый из них получал таким образом „невидимую невооруженным взглядом“ косвенную этическую характеристику, совпадавшую с характеристикой того или иного сына Иакова» (Там же). Исходя из этих соображений, исследователь полагает, что Святополк должен соответствовать Дану — седьмому сыну Иакова. Дану в тексте «Сказания... о 12... камнях» посвящается самая пространная статья, из которой И. Н. Данилевский извлек лишь очень небольшой фрагмент, в котором речь идет о том, что он, Дан, подстерегал брата Иосифа, «аки рысь козлища», но Бог не дал сотвориться злу. Для исследователя все очевидно: «Как видим, и здесь речь идет о не совершенном Даном-Святополком преступлении!» (Данилевский. С. 353).

Параллелей со Святополком здесь при желании можно найти больше. В самом рассказе о камне «уакинф» (яхонте) присутствуют мотивы «пустыне великия» (правда, не меж «Чахы и Ляхы», а в Скифии), в этой пустыне есть «пропасть зело глубока», к этой пропасти и посылают *преступников* («осужении человеци от ближних царств»), перед которыми простой выбор: либо добыть «акинф камень» и получить прощение, либо погибнуть. Драгоценные камни находятся в этой глубокой пропасти, оригинальный способ добывания драгоценных камней связан с «закланием овчат» (чем не параллель к Святополку). Цитирование отрывка из слова о 7-м камне И. Н. Данилевский оборвал на полуслове. Дальше в тексте сам Дан предрекает своим потомкам: «И по летех и по временех будет князь *ваш сатана*». Еще более интересные вещи в связи с нашей темой говорил отец Дана Иаков: «„Дан тебе суд есть: ими (схвати, поймай) змия, на распутии сидяща, и на пути хаплляя (жаля) пята конску — и спадесе конник вспять“ — *сиречь о Антихресте рекоста, яко от племенн Данова ему есть изыти*». Здесь же проясняется и связь камня с Даном: «в пропасти бездныя жилище его». <sup>50</sup> Параллелей с летописным текстом о Святополке даже слишком много. «Сотона» — «отец» убийц, посланных Святополком; когда убийцы приходят к Святополку с докладом об убийстве-«заклании» Глеба-«агна не-

<sup>50</sup> Сказание о 12 драгоценных камнях // Домострой / Вступ. статья, составление и коммент. В. В. Колесова. М., 1991. С. 271—272. См. также толкование этого мотива в «Откровении Мефодия Патарского»: Апокрифы Древней Руси. С. 28.

порочно», летописец, цитируя Давида, говорит: «Да возвратятся грешници въ ад»; в бегстве после поражения на Альте Святополком овладевает «бес», могила Святополка в «пустыне», от нее исходит «смад» («воня мясная» есть и на дне той пропасти, где лежат «уакинф камни») и т. д. Параллели эти отнюдь не оправдывают, а дополнительно изобличают Святополка, выявляя его сатанинскую сущность, и параллелей этих, как видим, достаточно. И все же мы не думаем, что летописный текст сознательно связан с текстом Епифания. Во-первых, такие понятия как «сатана», «Антихрист», «пустыня» вызывали близкие лексические и стилистические формулы, являющиеся общим достоянием и арсеналом книжников средневековья. Во-вторых, серьезным препятствием для отождествления Святополка с Даном, на наш взгляд, является то, что Святополка лишь при большом желании можно посчитать «седьмым»: «две дочери» никак в средневековом тексте не могут заменить «двух сыновей». В библейских родовых условиях нет дочерей, из перечней могут исчезать даже жены-матери, и мы читаем, что «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (Мф. 1: 2). Кроме того, летописец располагал перечнем сыновей Владимира, состоящим как раз из 12 имен (под 988 г.):<sup>51</sup> что мешало подставить вместо дочерей два нужных имени? В-третьих, вся система аргументов И. Н. Данилевского направлена на то, чтобы переложить убийство братьев со Святополка на Ярослава, следовательно, если с помощью Епифания убийство снимается с Дана=Святополка, то убийцей должен оказаться Левий=Ярослав (они идут третьими в перечнях). Посмотрим, что Епифаний говорит о третьем номере. Под третьим номером идет камень «измараг» (изумруд), камень этот «светел», в него можно смотреться, как в зеркало; камень этот уподобляется «левгию» (Левию) — «святителю и иерейскому чину, иже и лица человеческого не стыдится им подобает».<sup>52</sup> Ничего связанного с убийством о Левию, как и о камне у Епифания не говорится. Зато если обратиться к библейской истории Левия сына Иакова, то действительно может обнаружиться нечто интересное (опять же упущенное так любящим параллели И. Н. Данилевским). Левий — мститель за честь своей сестры, обиду он смывает кровью врагов. Святополк же был повинен, хотя бы косвенно, в бесчестии единоутробной сестры Ярослава — Предславы, которую Болеслав, вступивший со Святополком в Киев, сделал своей наложницей. Так что здесь отождествление обретает некоторую почву. Левий (вместе с братом Симеоном) жестоко отмстил за сестру, покарав не только прямых виновников бесчестия, Сихема и его отца Еммора, но и всех жителей города: мужчин предали смерти, а жен и детей взяли в плен (Быт. 34). Известно,

<sup>51</sup> На это же обратил внимание А. М. Ранчин «Однако совершенно не очевидно, что для летописца было значимо сближение перечня детей Владимира со „Сказанием Епифания Кипрского“ К библейскому перечню ближе второй список сыновей Владимира под 988 г. в ПВЛ (здесь их, как и у Иакова, двенадцать, а не десять, как в статье 980 г.) Однако в этом перечне Святополк не седьмой, а четвертый» (Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и Повесть временных лет. Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич // Русское средневековье. 1999 год. Духовный мир. М., 1999. Примеч. 21. С. 69).

<sup>52</sup> Сказание о 12 драгоценных камнях. С. 271.

что Ярослав также взял какой-то город (Туров или Берестье) Святополка, а жителей его «вывел». <sup>53</sup> И все же не надо спешить с выводами о прямых заимствованиях летописцами библейских сюжетов. В летописи Ярослав мстит не за Предславу, а за Бориса и Глеба. Все остальные совпадения — совпадения самой жизни, вызывающие в чем-то сходные формы изображения, и ничего более того.

В силу того что ни один из пунктов реабилитации Святополка и «уличения» Ярослава не выдерживает критики, а многие из обвинений Ярослава просто вздорны и ни на чем не основаны, необходимость в подробном специальном анализе источников под этим углом зрения отпадает. Но «Прядь об Эймунде», побуждающую все новых исследователей к пересмотру сведений русских летописей и агиографических творений, хотя бы кратко, рассмотреть надо.

Нет сомнений, что события, происходящие в саге, порождены русской действительностью начала XI в., но события в саге — это события средневекового литературного произведения, а не реальной русской истории. Отталкиваясь от русских реалий, сага творит свой мир, со своими, скандинавскими, а не русскими героями.

Сага верно передает смысл «завязки» событий, вызванных смертью Владимира Святославича, но не реальную расстановку участников. Эймунд, вербуя охотников для участия в русских распрях, говорит: «Я слышал о смерти Владимира конунга с востока из Гардарики, и эти владения держат теперь трое сыновей его, славнейшие мужи. Он наделил их не совсем поровну — одному теперь досталось больше, чем тем двум. И зовется Бурицлав тот, который получил большую долю отцовского наследия, и он старший из них. Другого зовут Ярицлейв, а третьего Вартилав. Бурицлав держит Кэнугард, а это — лучшее княжество во всем Гардарики. Ярицлейв держит Хольмгард, а третий — Палтескью и всю область, что сюда принадлежит. Теперь у них разлад из-за владений, и всех более недоволен тот, чья доля по разделу больше и лучше...». Эймунд приглашает воинов «побывать у каждого из этих конунгов», надеясь добыть на службе у них «и богатство и почеть». <sup>54</sup> Сага говорит о трех сыновьях Владимира, о трех сыновьях Владимира, к сожалению, без упоминания их имен, говорил и Титмар, но у Титмара Владимир завещает наследство двум сыновьям, а третий, Святополк, бежит из заточения к тестю, т. е. в Польшу. <sup>55</sup> По русским летописям, сыновей в 988 г. было 12, и они уже тогда были распределены по княжениям. Так что все источники содержат разные версии. По саге, Бурицлава

<sup>53</sup> Титмар сообщает «Тем временем Ярослав силой захватил какой-то город, принадлежащий тогда его брату, а жителей увел [в плен]» (С 142, см также примеч 86) См также Латиноязычные источники по истории Древней Руси Германия IX—первая половина XII в / Составление, перевод, коммент М Б Свердлова М, Л, 1989 С 90, примеч 60

<sup>54</sup> Д ж а к с о н Т Н Исландские королевские саги С 106 (далее страницы «Пряди» указываются в тексте в скобках)

<sup>55</sup> Н а з а р е н к о А В Немецкие латиноязычные источники С 141

здесь никак нельзя отождествлять с Борисом, ибо о Бурицлаве говорится, что он — «старший». Старшим к 1015 г. был, по всей видимости, Святополк. Именно он, по русским источникам, на первых порах и овладел Киевом.

Сага, впрочем, и не могла сохранить точных сведений о русских событиях 1015 г. Эймунд не мог прибыть на Русь раньше 1019 г. Эта дата выводится как из норвежских событий, так и из того, что Эймунд застаёт Ярицлейва=Ярослава женатым на Ингигерд: брак этот был заключен в 1019 г.<sup>56</sup> Эймунд и его воины приняли участие в финале событий, последовавших за смертью Владимира; о том, что происходило между 1015 и 1019 гг., они, разумеется, должны были слышать. Рассказывая в поэтической форме о своем участии в русских событиях, они должны были рассказать и о предшествующем, о том, что они «слышали». Около трех сотен лет сага бытовала в устном виде. За это время Эймунд и его товарищи включились и в те эпизоды, которые предшествовали их прибытию на Русь, но о которых они знали и повествовали в традиционной эпической форме (исландец Бьёрн, один из товарищей Эймунда, участвовавший и в самой тайной операции варягов, мог стать первым слагателем саги<sup>57</sup>). Ко времени письменной фиксации саги (конец XIII в.<sup>58</sup>) она могла сохранить верность лишь общему смыслу событий, но не соответствие точным реалиям братоубийственных столкновений детей Владимира (соответствия реалиям не было и в исходном варианте саги, ибо поэтическое творчество всегда преломляет действительность). Это подтверждается сравнением эпизодов саги с русскими источниками.

По согласной оценке исследователей, наибольшее соответствие саги русским источникам обнаруживается в изображении Любечской битвы. В саге Бурицлав присылает Ярицлейву письма, в которых требует уступить ему «несколько волостей и торговых городов». По совету Эймунда, Ярицлейв отказывает брату и посылает по своему княжеству «боевую стрелу» (обычай не славянский, а скандинавский).<sup>59</sup>

Войска сошлись там, «где большой лес у реки», и «река была посередине»; «четыре ночи они сидели спокойно — ни те, ни другие не готовились к бою». Варяги указали Ярицлейву, что в стане врага войско прибывает, а его воины расходятся по домам. Однако норманны, по их собственной оценке, «дело делали»: они отвели свои корабли с воинским снаряжением подальше от стоянки и

<sup>56</sup> См Там же С 166—167, примеч 51, с 195, примеч 99 С А В Назаренко в основном согласна Т Н Джаксон Дж а к с о н Т Н Исландские королевские саги С 161 (сомнения Т Н Джаксон связаны с фигурой Ингигерд исследователь допускает, что участие Ингигерд в событиях — плод вымысла составителей саги (С 170—171, коммент 42) Но, во-первых, А В Назаренко приводит целую систему доказательств, учитывающих как скандинавские датированные события, так и русские, во-вторых, как раз в случае с Ингигерд от саги можно ожидать большей точности, ибо речь идет о соотечественнице и героя, и самих авторов саги)

<sup>57</sup> См Дж а к с о н Т Н Исландские королевские саги С 168—169, коммент 36

<sup>58</sup> Там же С 87

<sup>59</sup> Е А Рыздзевская указывает «Скандинавский обычай пересылать по округу из одного селения в другое стрелу как знак призыва на войну или тинг» (Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв (Материалы и исследования) М, 1978 С 93, примеч 8)

теперь готовы зайти Бурицлаву в тыл; шатры же их останутся на месте, ложно подтверждая их присутствие в стане. Ярослав с новгородцами должен как можно скорее подготовиться к бою.

Победа была одержана благодаря, разумеется, необычайной воинской находчивости и доблести варягов. Эймунд самолично убил «так много людей, что было бы долго писать все их имена». «Большинство (какое большинство — варяжское? новгородское?) приписывает победу Эймунду и норманнам» (Прядь. С. 108—109).

С русскими источниками совпадает лишь самый общий контур ситуации: сражение между двумя русскими князьями на реке. Все остальное больше или меньше расходится. Инициатором конфликта оказывается Бурицлав (здесь он — несомненно Святополк), тогда как в русских источниках Ярослав сам набрал войско и двинулся на Киев. Сага не помнит названий ни реки, ни города, вблизи которых войска встретились (кстати, Любеч — это почти предместье Киева, т. е. Ярослав и новгородцы уже подступали к Киеву). Войска бездействуют разные сроки: три месяца в летописях и четыре дня в саге. Нет ничего общего в военно-тактических приемах ни с НПЛ, ни с ПВЛ. Вытеснение противника на ломающийся лед (ПВЛ) или подвязывание платков для опознания своих (НПЛ) должны бы, казалось, удержаться в саге, любящей такого рода детали. Отсутствует указание на то, что настали холода, и Днепр стал замерзать (это есть и в НПЛ, и в ПВЛ), причем в ПВЛ это не просто метеорологическое, а сюжетно значимое сообщение. Выделение норманнов как решающего элемента победы простительно для скандинавской саги.

Сага, записанная почти через 300 лет после событий, не могла удержать действительных реалий происходящего и рассказала главным образом о необычайной сметливости и доблести Эймунда.

Русские источники отстают от событий на 80—100 лет, при этом не исключено, что у летописцев конца XI—начала XII в. были в руках какие-то первичные письменные документы, созданные если не по горячим следам событий, то и не слишком далеко от них. Отличия в подробностях между НПЛ и ПВЛ вполне объяснимы. Бой, по всей вероятности, не был скоротечным, и разные информаторы передали разные его этапы, т. е. не исключена ночная вылазка новгородцев — нечто вроде разведки боем, внесения паники в ряды противника и его изматывания (НПЛ), а затем основное сражение на рассвете (ПВЛ).

Второй военный эпизод саги посвящен обороне города от нападения Бурицлава с «бьярмами». Этот эпизод соотносят с нападением печенегов на Киев в 1017 г. Однако рассказ саги плохо согласуется с русскими реалиями. Если считать, что Бурицлав напал на Киев, то огромный этот город<sup>60</sup> никак нельзя

---

<sup>60</sup> Послушаем голос очевидцев (Титмар, видимо, передает впечатления саксонских рыцарей, побывавших в Киеве вместе с войском Болеслава): «В этом большом городе, являющемся столицей того королевства, имеется более четырехсот церквей и восемь рынков, народу же неведомое множество, до сих пор этому городу, как и всему тому краю, силами спасающихся бегством рабов, стекавшихся сюда со всех сторон, а более всего силами стремительных данов удавалось противостоять весьма разорительным набегам печенегов, а также побеждать другие [народы]» (Титмар. С. 143).

было в короткое время окружить ровом с водой и скрыть ров так, чтобы казалось, «будто земля цела» (Прядь. С. 111). Работы такого масштаба, видимо, нельзя было бы провести за несколько дней и вокруг Новгорода. Варяги мыслят масштабами небольшого «гарда», такого, стены которого можно обложить деревьями ветками наружу, чтобы «нельзя было стрелять вверх в город» (Там же). Здесь же есть еще одна замечательная выдумка. Чтобы заманить падких на драгоценности «бьярмийцев»<sup>61</sup> в ров, Эймунд распорядился вывести на городские стены женщин, украшенных драгоценностями. Все это — занимательная литература,<sup>62</sup> мало относящаяся к событиям на Руси. Единственный момент, связанный с реалиями, — это ранение Ярицлейва в ногу. Но Ярослав был уже хром до того (шутка киевлян о «хромце» перед Любечской битвой 1016 г.); «второе, травматическое повреждение правой ноги у Ярослава произошло, по исследованию А. Г. Рохлина, позже того времени, о котором повествуют летопись и сага».<sup>63</sup> Кроме того, если исходить из ситуации 1017 г., то Ярослав, по сведениям НПЛ и Титмара,<sup>64</sup> в момент предполагаемого нападения печенегов на Киев сам осаждал Берестье, и, может быть, набег печенегов сорвал его нападение на Польшу. Видимо, Ярослав вернулся к Киеву и отогнал печенегов, т. е. князь действовал извне, он не был внутри города. Так что рассказ саги о том, как Ярицлейв был ранен в бою, обороняя ворота, и Эймунд поспешил ему на помощь и переломил опасную ситуацию, перебив бьярмов, — это все о чем-то другом.

Отождествление «города» саги с Киевом проблематично еще и потому, что сага нигде не рассказывает о том, что Ярицлейв и Эймунд захватили Киев (владение Бурицлава как бы переходит к Ярицлейву только после убийства первого). Создатели саги хорошо осведомлены о том, что Кэнугард (Киев) — главный город и «лучшее княжество во всем Гардарики», и потому, если бы под городом, обороняемым Ярицлейвом и Эймундом, имелся в виду Киев, непре-

<sup>61</sup> Так здесь определяется национальная принадлежность приведенного Бурицлавом войска; полагают, что под «бьярмами», возможно, имелись в виду печенеги (Джаксон Т Н Исландские королевские саги С 166, примеч. 32; осторожнее с. 167—168, примеч. 33), но скандинавы, проходящие Русь из «Варяг в Греки», должны были знать и тех и других. Во всяком случае, «бьярмов» и «тюрков» сага различает уверенно, см. Там же С 110—111 и 112. Бьярмаланд упоминается во многих королевских сагах, причем как то место, где добывается пушнина. «Однажды конунг Харальд говорит, что он хочет отправить Хаука на север в Бьярмаланд, чтобы добыть меха» (Джаксон Т Н Исландские королевские саги о восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.) М., 1993 С 91). Поэтому, вероятно, можно отождествить Бьярмаланд с Биармией русских летописей.

<sup>62</sup> О литературных истоках мотивов рытья рва и выставления драгоценностей см. Джаксон Т Н Исландские королевские саги (1994) С 166—167, коммент 33.

<sup>63</sup> Со ссылкой на Е. А. Рыдзевскую Джаксон Т Н Исландские королевские саги (1994) С 168, примеч. 34. Н. Н. Ильин пытается оспорить заключение А. Г. Рохлина и доказать, что ранение в ногу могло иметь место в 1017 г. Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года С 124—125.

<sup>64</sup> НПЛ (С 180) «Ярослав иде к Берестию, и заложена бысть святыя Софя в Киве», Титмар С 140. Комментарий см. Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники С 157—160, коммент 42, с. 183—184, коммент 86.

менно раньше было бы рассказано о *доблестном захвате Кэнугарда=Киева*: такой факт сага не могла бы обойти молчанием.

Первое столкновение с Бурицлавом, по саге, происходит где-то недалеко от Хольмгарда (Новгорода), и после победы «отправились они (Ярицлейв и Эймунд. — *А. Ш.*) домой в свое княжество» (Прядь. С. 109). И по дальнейшему изложению в саге видно, что никуда из Хольмгарда они не выходили. Так что и здесь связь с русскими источниками (и с русскими событиями) сводится только к тому, что Ярослав был хром, — и ничего более.

Сага не «знает» о наступлении в 1018 г. польской армии во главе с Болеславом и Святополком, о разгроме русского войска на Буге, о победоносном проходе завоевателей до Киева и легком взятии столицы, а также и о последующем избиении польских отрядов и поспешном возвращении Болеслава в Польшу. Этот важнейший ряд событий «выпущен» сагой. Выпущен, как полагают практически все исследователи, только потому, что здесь Ярослав и сопутствующие ему варяги терпели поражения — стало быть, не о чем было рассказывать, ибо сага должна повествовать только о доблестях Эймунда. Если это так, то уже одно это показывает, какова цена саги как исторического источника. Русские летописи честно рассказывают не только о победах, но и о поражениях и отдают должное врагам (см. уважительные слова о Болеславе: «Бе бо Болеслав велик и тяжек, яко и на кони не могы седети, но бяше смыслен»). По нашему же мнению, Эймунд вовсе не принимал участия в этих событиях, ибо его отряд прибыл к Ярославу только в 1019 г. К предшествующим победоносным для Ярослава акциям, они, так сказать, «примазались» художественными средствами (тем более, что отряд варяжских наемников был у Ярослава и до Эймунда, по крайней мере с 1014 г., когда он готовился к отпору киевского войска своего отца), к поражению же «примазываться», разумеется, не имело смысла.

Следующий подвиг варягов — убийство Бурицлава. Поскольку именно этот эпизод дает основные поводы для ревизии русской истории, остановимся на нем подробнее.

С момента прибытия Эймунда к Ярицлейву прошло, видимо, около трех лет. Услуги варягов становятся для русского князя обременительными. Ярицлейв не хочет отдавать оговоренную плату воинам Эймунда, ибо ему кажется, что его главный враг, Бурицлав, убит и что теперь в помощи варягов большой нужды нет. Однако Эймунд резонно спрашивает Ярицлейва о том, знает ли он, где могила Бурицлава (ложные слухи о смерти Бурицлава появлялись и раньше), а затем сообщает, что Бурицлав по-прежнему жив и «опасен, и был в Тюрк-ланде зимой, и намерен еще идти войной на вас, и у него с собой войско, которое не станет бежать, и это — тюрки и блокумен<sup>65</sup> и многие другие злые народы. И слышал я, что похоже на то, что он отступится от христианства, и со-

---

<sup>65</sup> По мнению комментаторов, название «тюрки» здесь заменило имя «печенегов», а «блокумен» — вероятно, «валахи». См.: Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... (1994). С. 168, примеч. 35.

бирается он поделить страну между этими злыми народами...» (Прядь. С. 112). Добившись от Ярицлейва большей покладистости, Эймунд задал конунгу еще один вопрос: «Но как же быть, господин, если мы доберемся до конунга, — убить его или нет? Ведь никогда не будет конца раздорам, пока вы оба живы». Ответ Ярицлейва уклончив: «Не стану я ни побуждать людей к бою с Бурицлавом конунгом, ни винить, если он будет убит» (Прядь. С. 113). Вскоре стало известно, что Бурицлав со многими злыми народами вторгся в Гардарики, а варяги Эймунда, зная об этом, почему-то совершенно пренебрегали подготовкой к неизбежному сражению с Бурицлавом.

Далее рассказывается, как 12 варягов во главе с Эймундом, снарядившись купцами, выехали из города. Эймунд отыскал поле, где, по его разумению, войско Бурицлава должно будет остановиться на ночлег; более того, он сумел определить место, где Бурицлав поставит свой шатер. Вблизи этого места варяги пригнули к земле и закрепили в согнутом состоянии дерево. Разумеется, расчеты Эймунда оправдались, и Бурицлав поставил свой шатер именно там, где было определено «прозорливым» варягом.

Переодевшись нищим и привязав себе козлиную бороду, Эймунд отправился в стан Бурицлава, выпросил там еды и питья, а заодно высмотрел, где именно в шатре располагается ложе конунга. После того как утомленные дорогой и напитками воины Бурицлава уснули, Эймунд с товарищами набросили и закрепили на верху шатра Бурицлава веревку, привязанную другим концом к согнутому дереву (технические детали в саге прописаны очень подробно). По сигналу удерживающие дерево веревки были перерублены, и шатер, сорванный стремительно выпрямившимся деревом, был отброшен далеко в лес. Используя панику, Эймунд не только убил Бурицлава, но и сумел отрезать ему голову и унести ее. Голову Эймунд предъявил Ярицлейву, и, увидя ее, конунг покраснел.

Эймунд просчитал и то, что в окружении Бурицлава начнется взаимное подозрение в убийстве, и это приведет к раздору и распаду войска, и потому, когда варяг вернулся к месту своих ночных подвигов (Ярицлейв попросил Эймунда позаботиться о захоронении Бурицлава), никого возле обезглавленного тела конунга не оказалось. Варяги «обрядили его, и приложили голову к телу, и повезли домой. О погребении знали многие. Весь народ в стране пошел под руку Ярицлейва конунга и поклялся клятвами, и стал он конунгом над тем княжеством, которое они раньше держали вдвоем» (Прядь. С. 113—115).

Вот этот замечательный скандинавский детектив XIII в. и стал основным материалом для обвинений Ярослава в убийстве Бориса. В самом деле, очевидные черты сходства есть: созвучие в именах Бориса и Бурицлава и обстоятельствах убийства (шатер, ночь, варяги, отрезанная голова, перевозка тела). Но то, что противоречит отождествлению Бориса с Бурицлавом, существенно не менее. Во-первых, Бурицлав устами Эймунда назван старшим сыном Владимира, что сразу отсылает к Святополку, а не к Борису. Во-вторых, Бурицлав связан с «тюрками», которых исследователи отождествляют с печенегами (название «тюрки», ставшее широко известным к концу XII в., перешло на печенегов — тюрок X—XI вв.). О печенежских связях Бориса нам не известно ничего, тогда как печенежские связи Святополка подтверждены источниками. Почти едино-

душно мнение, что именно Святополк был тем заложником, которого Владимир отправил к печенегам в результате мира, заключенного с последними Бруно Кверфуртским.<sup>66</sup> Титмар Мерзебургский неоднократно упоминает о печенежских связях тестя Святополка — Болеслава Храброго. Печенегов польский король использовал для мщения за арест Святополка и своей дочери. Наконец, русская летопись свидетельствует, что к печенегам Святополк убегает, когда Ярослав вторично изгоняет его из Киева, и с печенегами Святополк приходит на Ярослава в 1019 г. (ПВЛ. С. 97).

Кроме того, стоит поставить и такой вопрос: смогла ли бы русская православная церковь признать святым человека, намеревающегося переменить веру? Ведь о Бурицлаве сага говорит, «что похоже на то, что он отступится от христианства, и собирается он поделить страну между этими злыми народами...» (Прядь. С. 112). Если же под Бурицлавом иметь в виду Святополка, то, учитывая, во-первых, его печенежские связи (несколько лет жизни у кочевников), во-вторых, брак с дочерью князя «латинской» веры и близость к католическому священнику (Рейнберну, арестованному Владимиром вместе со Святополком), можно признать небезосновательными соображения о возможном отступничестве от православной веры.

Чистой «литературой» выглядит то, как Эймунд неизвестно откуда «узнал» место стоянки войска и «вычислил» расположение шатра Бурицлава. Точность тут должна исчисляться едва ли не сантиметрами, ибо варяги заранее пригнули дерево, сорвавшее шатер:<sup>67</sup> представить такое в реальной ситуации свободно передвигающегося в пространстве войска, которое может выбрать для ночлега любое место, тем более допустить возможность точного расчета расположения княжеского шатра, нельзя.

«Литературно» и посещение переодетого нищим Эймунда стана Бурицлава<sup>68</sup> (в комментарии не отмечена ближайшая параллель: прохождение сквозь печенежский стан юноши-киевлянина в летописи — НПЛ. С. 118). Внутри эпизода в саге есть противоречие, точнее, отсутствие должной мотивировки: каким образом «нищего» впустили в княжеский шатер, так что он сумел высмотреть расположение ложа конунга? Летопись, например, мотивирует возможность прохождения юноши сквозь стан врага тем, что он «умея велми печенежским языком». Почему «тюрки» и «блокумены» Бурицлава должны были поверить варягу Эймунду и впустить его в нищенском облике с приклеенной козлиной бородой в шатер к князю, остается неясным.

Трудно поверить и в то, что Эймунд сумел не только убить Бурицлава, но и на глазах слуг и охраны князя отрезать ему голову, спрятать ее и пронести в лес. Даже атмосфера паники, вызванная срывом шатра, не мотивирует возможности столь дерзких и удачливых действий.

<sup>66</sup> Латиноязычные источники по истории Древней Руси... С. 49—51, 56, примеч. 14.

<sup>67</sup> О литературных истоках этого мотива см.: Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... (1994). С. 169, примеч. 38.

<sup>68</sup> Там же. Примеч. 37.

Сильной деталью, должной вызывать доверие к рассказу, является то, что Ярицлейв, увидев голову Бурицлава, «покраснел». Но вот в другой саге можно прочесть о том, как в бою Хакон одолел Асмунда. «Тут пал Асмунд. Хакон отрубил ему голову. Затем Хакон поспешил к Свейну конунгу и прибыл к нему в то время, когда конунг сидел за столом. Хакон подошел к столу, положил голову Асмуда перед конунгом и спросил, узнает ли он ее. Конунг не отвечал, но **густо покраснел**».<sup>69</sup> Так что и этот мотив может быть отнесен к «литературным» и к тому же близким автору «Пряди об Эймунде».

Как мы уже отмечали, по русским источникам убийство Бориса и Глеба совершается тотчас по смерти Владимира в пределах 1015 г., после чего разворачивается достаточно длительная война Святополка и Ярослава. В «Пряди об Эймунде» эпизод убийства Бурицлава завершает длительные военные действия между ним и Ярицлейвом, т. е. последовательность обратная, если под этим убийством иметь в виду изображение убийства Бориса по инициативе Ярослава. Никаких убедительных аргументов в пользу переноса убийства Бориса приблизительно в 1018 г. не высказано. Кроме того, убийство Бориса и Глеба — так сказать «парное» событие, нераздельное. Если сага рассказывает об убийстве только одного — значит, это о чем-то другом.

Существенным аргументом, который дружно обходят все «подозреватели» Ярослава (за исключением Н. Н. Ильина), является именование в русских источниках убийц Бориса, к которым обратился Святополк. Нестор в «Чтении» имен не упоминает, но «Сказание» и летописи знают конкретные имена: «Насу-нуша копии оканьнии **Путьша, Тальць, Еловичь, Ляшько**» (Сказ. С. 336); «Суть же имена сим законопреступником: **Путьша, Талець, Оловиць, Ляшко**; отец же их сатана» (НПЛ. С. 172). Известно также, что Глеба зарезал повар по имени **Торчин** по приказу некоего **Горясера** (Сказ. С. 342; ПВЛ. С. 93). Без критики этих имен, напрочно связанных со Святополком, переадресовку преступления считаем преждевременной. Н. Н. Ильин, как отмечалось, то слышит в именах славянские корни, то видит в них, вышгородских боярах, группу, идентичную норманнам Эймунда.

Наконец, как указывалось выше, Эймунд не мог прибыть на Русь раньше 1019 г. Следовательно, он не мог принимать участия в событиях, происходивших ранее этого года. Варяги Эймунда могли быть использованы Ярославом в военных действиях против Святополка на последнем этапе борьбы с ним, а затем против Брячислава, против Мстислава, но не против Бориса. Летописи сообщают о том, что после поражения на Буге в 1018 г. новгородцы пресекли намерение Ярослава уйти «за море» к варягам и собрали деньги на продолжение войны со Святополком и Болеславом. На эти деньги был нанят варяжский отряд: «И приведоша варягы, и вдаша им скот (деньги), и совокупи Ярослав вои многы» (ПВЛ. С. 97). Это и может быть моментом прибытия Эймунда на Русь. ПВЛ датирует событие 1018 г., но, скорее всего, это могло иметь место в 1019 г.: поражение на Буге произошло летом 1018 г. (по Титмару — 22 июля), от юго-

<sup>69</sup> Снорри Стурлусон. Круг земной. С. 430 (параллель указана Т. Н. Джаксон).

западных рубежей Ярославу надо было потратить значительное время, чтобы добраться до Новгорода (к тому же у Титмара есть сообщение, что в это время Ярослав захватил какой-то город Святополка), затем акции новгородцев, переговоры с варягами — на все это должно было уйти время, так что весна 1019 г. — наиболее вероятное время прибытия Эймунда. Смещения на год — на два для событий начала XI в. нередки в летописи.

Варяги Эймунда, вероятно, что-то слышали об убийстве сына Владимира, в котором, кстати, также принимали участие какие-то варяги, но варяги Святополка, а не Ярослава. Видимо, в художественном осмыслении событий после смерти Владимира варяги примерили эти события на себя, тем более что литературные шаблоны у них под руками были. По оценке современных авторитетных исследователей, «весь эпизод убийства Бурицлава состоит из цепочки традиционных мотивов, а его кульминация (демонстрация отрубленной головы. — *А. Ш.*) является переложением фрагмента более ранней и известной саги («Саги о Харальде Суровом». — *А. Ш.*). В нем не просматривается никаких реаллий, которые могли восходить к рассказам о действительных событиях».<sup>70</sup> Суждение это — может быть, слишком строгое. В свое время М. И. Стеблин-Каменский ввел применительно к сагам продуктивное понятие «синкретической правды», хорошо проясняющее степень «достоверного» в сагах: «Вымысел в сагах — это, так сказать, скрытый вымысел, т. е. такой вымысел, который те, кто создавали саги, считали возможным позволить себе, оставаясь в пределах правды. Синкретическая правда <...> включала в себя и то, что с современной точки зрения только правдоподобно, только художественная правда, а не правда в собственном смысле слова».<sup>71</sup> Поэтому по меньшей мере наивно искать в сагах точных соответствий реальным событиям, но чему-то реальному все же сага должна была отвечать. Варяги Эймунда, видимо, действительно принимали участие в убийстве какого-то «конунга» и брата Ярицлейва. Им, скорее всего, и был Святополк, представляющий реальную опасность для Ярослава, ибо победы над ним не приводили к устойчивой ситуации, и Святополк вновь с очередными наемниками угрожал Киеву. Кстати, если под Бурицлавом иметь в виду Бориса, то где же тогда Святополк? Какую реальность тогда отражает сага? Ибо достоверно известно только то, что со Святополком, а не с Борисом, сражался Ярослав поздней осенью 1016 г., от него и Болеслава потерпел поражение в 1018 г. (о чем согласно сообщают и русские источники, и Титмар), вновь его же изгнал из Киева и вновь с ним и с приведенными им печенегами принужден был сражаться в 1019 г. Если под Бурицлавом понимать Бориса, то для этого реального Святополка в саге не остается места, и тогда она рассказывает вообще неизвестно о чем, но если же Бурицлав — обобщенный образ врага Ярицлейва, включающий в себя и Святополка, то сага методом «синкретической правды» соотносится с известными событиями. Вот этого Бурицлава=Свято-

<sup>70</sup> Глазырина Г. В., Джексон Т. Н., Мельникова Е. А. Были Ярослав убийцей своего брата? // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под. Ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 522.

<sup>71</sup> Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Л., 1971. С. 23.

полка (по поводу взаимоотношений которого с Ярицлейвом Эймунд справедливо сказал: «никогда не будет конца раздорам, пока вы оба живы»), очевидно, и убили варяги. О смерти Святополка ничего внятного в русских источниках нет. Вполне возможно при этом, что на изображение убийства Бурицлава в саге наложились бродячие мотивы, связанные с убийством Бориса, слухи о котором должны были ходить в эти годы и в котором также принимали участие какие-то варяги, служившие Святополку.

Давно обнаружены иные параллели русским повествованиям о событиях 1015 г. Н. Н. Ильин продемонстрировал несомненное сходство между «Сказанием о Борисе и Глебе» и текстами об убийстве чешского князя Вячеслава.<sup>72</sup> Прежде всего отметим, что братоубийца здесь имеет имя Болеслава. Бурицлав саги, как мы уже указывали, отождествляется многими исследователями со Святополком и одновременно с Болеславом, своим союзником и родственником.<sup>73</sup> При этом Н. Н. Ильин показывает, что уже древнерусские, правда позднейшие, авторы проводили прямую параллель между чешским братоубийцей Болеславом и Святополком, а также и между их жертвами.<sup>74</sup> Поэтому в скандинавском Бурицлаве мог отразиться и чешский Болеслав=Святополк. По наблюдениям Н. Н. Ильина, автор исходного повествования о Борисе и Глебе взял готовую структуру чешского жития, заменил Болеслава Святополком, Вячеслава Борисом, перенес действие в Киев, Вышгород, на Альту, но сохранил многие элементы структуры своего источника. «В преданиях о Вячеславе, равно как и в повествованиях об убийстве Бориса и Глеба, находим: и ночное совещание братоубийцы с сообщниками, и коварные его предложения своей жертве, и предостережения, которые получал последний от своих доброжелателей; детали обстановки убийства совпадают: ночь, предсмертная заутреня, избиеение и ограбление приближенных князя и даже само убийство не сразу, а как бы в два приема; о гибели убийц Вячеслава сообщается почти в тех выражениях, как о гибели Святополка; чудесные явления, благодаря которым было обретоено тело Глеба, таковы же, как знамения, которыми обнаружило себя тело бабки Вячеслава, Людмилы».<sup>75</sup> Отсюда видно, сколь сомнительны прямые заключения от литературного произведения к исторической действительности. Так, например, столь озадачивающее исследователей удвоение убийства Бориса может быть объяснено литературным заимствованием. В житии Вячеслава жертву сперва бьет мечом сам Болеслав (брат Вячеслава); братья начинают бороться, подбегавший Тужа рассекает руку Вячеславу, и тот, бросив брата, бежит к церкви; люди Болеслава, Честа и Тира, догнав раненого князя, поражают его в церковных дверях. Все это действительно напоминает убийство Бориса в «Сказании», где князя убивают «трижды»: 1) в шатре; 2) около шатра (будучи смертельно ранен, «в оторопе» Борис выскочил из шатра); 3) по дороге между Альтой и

<sup>72</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года С 44—70

<sup>73</sup> См. Джексон Т. Н. Исландские королевские саги (1994) С 162—163, примеч 9, с 169—170, примеч 170

<sup>74</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года С 52

<sup>75</sup> Там же С 53

Вышгородом. Этому последнему в житии Вячеслава может соответствовать рассечение тела Вячеслава уже после его убийства.<sup>76</sup>

Наконец, противоречит реальной русской истории перекраивание героями саги власти в русских землях. Эймунд от Ярицлейва перешел на службу к Вартилаву (в котором исследователи усматривают Брячислава Изяславича — племянника, а не брата, как в саге, Ярослава Владимировича; не исключено, что одновременно в нем мог отразиться и Мстислав Владимирович<sup>77</sup>). В результате «специальной операции», наподобие той, в которой Эймунд вычислил расположение шатра Бурицлава, варягам удалось пленить жену Ярицлейва Ингигерд (Эймунд «вычислил», где княгиня будет проезжать, и в ночной темноте викинги с легкостью перехватили ее). Это подвигло новгородского конунга к уступчивости. По дележу, произведенному самой Ингигерд, Ярицлейв остался в Хольмгарде (пилюля подслащена тем, что теперь Хольмгард величается «лучшей частью Гардарики»), Вартилав получает Кэнугард — «другое лучшее княжество с даями и поборами», а Эймунду достается Палтескью, которым раньше владел Вартилав (сага стремится остаться в границах реального и потому оговаривает, что княжество переходит как бы в лен: если Эймунд не оставит наследников, то княжество вернется к братьям). Но как бы там ни было Эймунд в саге получает часть Руси (Гардарики) и становится «над нею конунгом», а заодно и «министром обороны» всей Руси: «будет также держать у них оборону страны и во всем Гардарики», а Ярицлейв и Вартилав должны лишь «помогать ему военной силой и поддерживать его» (Прядь. С. 118).

Ничего подобного в реальной русской истории не было. Ни Брячислав Изяславич, ни Мстислав Владимирович, усматриваемые за Вартилавом саги, не становились киевскими князьями, в Полоцке непрерывность власти самих полоцких князей не прерывалась во всем XI столетии, наконец, Брячислав Изяславич умер в 1044 г., тогда как сага хоронит Вартилава через три зимы после описанных событий, т. е. в пределах до 1025 г. (если исходить из внутренней хронологии саги). После этого, по саге, власть над обоими княжествами, Хольмгардом и Кэнугардом, переходит к одному Ярицлейву, тогда как в реальной русской истории это произошло только в 1036 г. после смерти Мстислава Владимировича. «Реальности» в саге свои, отвечающие идейному строю литературного произведения; с реалиями той действительности, из которой вырастает сага, они лишь соприкасаются, но не более того.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что для ревизии русской истории, переадресовки убийства Бориса и Глеба, очернения не только Ярослава, но и самих святых братьев оснований нет. Оставим все, как есть.

<sup>76</sup> Житие Вячеслава Чешского // БЛДР. Т. 2: XI—XII вв. СПб., 1999. С. 172.

<sup>77</sup> Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... (1994). С. 163, примеч. 11.

---

---

В. ЛЕПАХИН

## Преподобный Моисей Угрин — «второй» или «другой» Иосиф

Прп. Моисей Угрин был братом прп. Ефрема Новоторжского и св. мч. Георгия Угрин.<sup>1</sup> Два брата — прп. Моисей (ум. в 1043 г.) и прп. Ефрем (ум. в 1053 г.) — стали широко чтимыми святыми еще в Древней Руси: прп. Ефрем является основателем первого Борисоглебского монастыря, прп. Моисею в Киево-Печерском патерике посвящено самое обширное Слово, основным источником для которого послужило не дошедшее до нас раннее житие прп. Антония Печерского, как сообщает об этом сам черноризец Поликарп — автор Слова.

Все источники единогласно сообщают, что они были венграми (прп. Ефрем во многих текстах называется также Угрином). В начале XI в. они пришли на Русь и поступили на службу к ростовскому князю Борису. Как сообщают неко-

---

<sup>1</sup> Во многих источниках святым называется и третий брат, Георгий, закрывший своим телом от наемных убийц князя Бориса. Прп. Ефрем, прибыв на место убийства, нашел отсеченную главу юного брата и взял ее с собой. Перед кончиной прп. Ефрем завещал положить главу в свою гробницу, что и было исполнено. Когда мощи прп. Ефрема 11 июня 1572 г. обрели нетленными, глава его брата находилась во гробе. Во время всероссийской антицерковной кампании 5 февраля 1919 г. были вскрыты мощи прп. Ефрема. В «Акте осмотра мощей Ефремия в Борисоглебском монастыре» говорится, что в гробнице обнаружили «череп коричневого цвета, принадлежащий, как говорят брату угодника — Георгию». В современном греческом Синаксарии — собрании кратких житий святых Православной Церкви — помещено житие прп. Ефрема, и в нем также говорится о нетленной главе св. Георгия. Судьба мощей после вскрытия неизвестна. Самая авторитетная богослужебная книга — месячная Миняя — указывает, что память св. Георгия Церковь совершает 24 июля, т. е. в один день со свв. Борисом и Глебом и за два дня до прп. Моисея. В Минее под 26 июля, где помещается служба и краткое житие прп. Моисея, дважды упоминается св. Георгий, и оба раза он называется святым. Св. Георгий в качестве священосца является после кончины вместе с Борисом и Глебом и творит чудеса. Св. Георгий многократно упоминается в богослужебных книгах, в церковных песнопениях, например, в пятом икосе акафиста свв. Борису и Глебу, в шестом кондаке другого акафиста свв. Борису и Глебу, во втором кондаке акафиста прп. Ефрему, во втором икосе акафиста прп. Моисею. Св. Георгий всегда изображается в клеймах житийных икон свв. Бориса и Глеба, в лицевых житиях Бориса и Глеба из Сильвестровского и Лихачевского сборников (см. Акафисты русским святым СПб., 1995. Т. 1—3. Т. 1. С. 425, Т. 2. С. 104; Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей М., 1993. Т. 1. С. 63, 278; Миняя Июль М., 1988. Т. 3. С. 72, 147; Редкие акафисты Киево-Печерской лавры Киев, 1996. С. 121, 228; Ружа Д. К иконографии Георгия Угрин // ВВ М., 1976. Т. 37. 219—227; Lepahin V. Georgij Ugrin, azaz Magyar György — az agh ismert szent // AETAS 1998. N 1. P. 72—78; Le Synaxaire Vies des Saints de l'Eglise Orthodoxe Thessalonique, 1988. Tome Second, december—janvier. P. 542).

торые источники, они оставили отечество по религиозным причинам.<sup>2</sup> О мотивах, по которым братья покинули Венгрию, подробно пишет Иштван Феринц; он указывает и предположительное время их переселения в Ростов — между 1003—1008 гг. (там же приводится и библиография вопроса).<sup>3</sup> Нам кажется, что предположения Иштвана Феринца убедительны и обоснованны. Мы собираемся лишь уточнить некоторые детали и высказать несколько предположений. Известно, что еще в X в. венгерские князья Булчу, Дьюла и Айтонь приняли христианство от Византии.<sup>4</sup> Вполне вероятно, Ефрем, Моисей и Георгий были выходцами с территорий, лежавших на юг от Тисы по обоим берегам реки Марош вплоть до трансильванских гор.<sup>5</sup> Эти земли принадлежали князю Дьюле — дяде по матери венгерского короля Иштвана (1001—1038).<sup>6</sup> В 1003 г. Иштван совершил поход против независимого княжества,<sup>7</sup> захватил Дьюлу с двумя сыновьями в плен и силой принудил князя и население его княжества к переходу в христианство. На деле же для части населения, уже крещеного по византийскому обряду, это означало насильственный переход в «латинство».<sup>8</sup>

Но еще более вероятно, что братья были выходцами из сильного, богатого и независимого княжества под управлением Айтона со столицей в Марошваре; эти территории прилегали к владениям Дьюлы. Как сообщается в большом житии епископа Геллерта,<sup>9</sup> Айтонь «был крещен в [болгарском] городе Видине

<sup>2</sup> Свешников Вячеслав, протоиерей. В день памяти преподобного Ефрема Новоторжского // Журнал Московской Патриархии М., 1988 № 7 С 49, Акафисты русским святым Т 2 С 113—114

<sup>3</sup> См. Феринц И. Моисей Угрин и его братья // Studia Slavica Hung. 38/1—2, Вр., 1993 С 19—25, Férincz I. Magyar Mózás és Efrém — az orthodox egyház szentjei // Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII századig Szeged, 1995

<sup>4</sup> Булчу и Дьюла крестились в Константинополе либо вместе в 948 г., либо сначала Булчу в 948 г., а после него Дьюла в 952—953 гг. Крестным отцом Булчу был византийский император Константин Багрянородный (см. Шушарин В. П. Христианизация венгров // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси М., 1988 С 162). Никоновская летопись сообщает об этом так: «мановенемъ Божимъ подвигошася два князя оугорскаго языка, идоша въ Царьградъ, и приаша святое крещеніе и съ сѣщими подо областю нхъ. Архїерен же гречестїи не доспевше внити въ землю нхъ варварскаго ради нашествїа на Царьградъ» (ПСРЛ М., 1965 Т 9—10 С 70)

<sup>5</sup> Ныне это часть южной Венгрии и северные области Трансильвании

<sup>6</sup> Здесь речь идет о Дьюле, который остался язычником. Как говорит один из источников, король Иштван совершил поход против него потому, что он «не принял веры Христовой и не переставал наносить обиды венграм» (Шушарин В. П. Христианизация венгров С 170)

<sup>7</sup> Дьюла и Айтонь были связаны с Гезой (отцом Иштвана) преимущественно союзными отношениями, но не подчинительными

<sup>8</sup> Хотя официальное разделение Церквей произошло в 1054 г., но напряженные отношения между Константинополем и Римом начались еще в IX в., и тогда же учение римских богословов об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque) было названо ересью. Антилитинские трактаты появились тогда же. Тем более сильными могли быть антилатинские настроения в начале XI в. в тех областях, где византийские и римские миссионеры были не просто соперниками, но противниками, и не раз вступали в открытую борьбу. Кстати, и венгры-язычники не раз восставали в начале XI в. под лозунгом борьбы против «латинян и немцев»

<sup>9</sup> Геллерт (Герхард) — епископ, просветитель венгров, убит во время восстания язычников в 1046 г., причислен к лику святых в 1083 г. Сохранилось его житие XIV в., написанное на основе древнего первоначального жития

[«Будин»] по обряду греков». <sup>10</sup> Далее в житии Геллерта говорится: «От греков же он (Айтонь) получил полномочия и построил в упомянутом городе на Мароше монастырь в честь св. Иоанна Крестителя, поселив в нем аббата с греческими монахами, согласно их уставу и обряду». <sup>11</sup> В 1008 г. Иштван организовал поход против Айтоня; во главе королевского войска стоял Чанад, бывший воевода Айтоня, бежавший к королю и крещенный им. Айтонь погиб на поле брани. «Тела же павших в битве христиан, — повествует все то же житие Геллерта, — собрали, привезли в Марошвар и похоронили на кладбище в монастыре греков св. Иоанна Крестителя, так как в этой области в то время не было другого монастыря». <sup>12</sup> В 1009 г. Иштван посылает на бывшие территории Айтоня в качестве миссионера Бруно Квертфурского, который в том же году сообщал императору Генриху: «...наши — да простит их Бог — некоторых ослепили, совершив большой грех». <sup>13</sup> Как можно полагать, скорее всего, именно эти события в бывших владениях Айтоня, населенных христианами греческого обряда и язычниками (прежде всего попытки «перекрестить» христиан греческого обряда), и заставили трех братьев покинуть Трансильванию. Разумеется, они пришли крещеными по греческому обряду, поскольку были сразу приняты на службу к князю Борису, а в 1015 г. прп. Ефрем являлся уже старшим конюшим Бориса. <sup>14</sup>

Все вышесказанное основано на глухих упоминаниях о преимущественно религиозных причинах переселения трех братьев на Русь. Но нельзя не учитывать и самого простого предположения. У великого князя киевского Владимира, как утверждают источники, были хорошие политические отношения с королем Иштваном, а венгры в те времена считались на Руси лучшими специалистами в области коневодства для военных целей. Как известно из летописей, великий князь Святослав в 969 г. хотел перенести свою столицу на Дунай; одной из причин переселения он называл близость Венгрии, из которой поступают кони, хорошо обученные для военных целей. <sup>15</sup> В упоминавшемся житии Геллерта говорится, что у Айтоня было «бесчисленное множество горячих коней, не считая тех, которых охраняли его пастухи в стойлах». <sup>16</sup> Эти данные за-

<sup>10</sup> Цит. по: Шушарин В. П. Христианизация венгров. С. 171.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 176.

<sup>14</sup> Упоминание о должности старшего конюшего встречается уже в краткой редакции «Русской Правды» (XI в.): за убийство «мужем мужа» полагалась вира в 40 гривен, «а конюхъ старый оу ста да 80 гривенъ, ѡкъ оуставилъ Изяславъ», т. е. за убийство старшего конюха (конюшего) налагалась двойная вира. В пространной редакции говорится: «Аже въ княжн отроци или въ конюсе или в поваре, то 40 гривенъ, а за тубитъ за огнищный и за конюшн, то 80 гривенъ» (см.: Юшков С. В. Русская Правда. М., 1950. С. 203—204, 207). И здесь, как видим, за убийство конюшего назначается двойная вира по сравнению с простым конюхом или княжнм отроком, каковым был, кстати, Георгий Угрин. (Позже при Иване III конюший назначался только из бояр, а при Иване Грозном конюший по своей должности считался первым среди других приближенных бояр.) На основе этих сведений можно предположить, что братья были скорее знатного, чем низкого происхождения.

<sup>15</sup> О желании Святослава переселиться на Дунай и его причинах сообщает «Повесть временных лет» (см.: ПЛДР. М., 1978. Т. 1. С. 81—82).

<sup>16</sup> Цит. по: Шушарин В. П. Христианизация венгров. С. 171.

ставляют оставить в поле зрения и такую возможность: старший из братьев Ефрем был просто приглашен на службу великим князем Владимиром или князем Борисом в качестве специалиста по коневодству.

\* \* \*

Желание сравнить образы прп. Моисея Угрина и библейского Иосифа, одного из сыновей патриарха Иакова, возникает само собой, поскольку в житии прп. Моисея Иосиф упоминается трижды.<sup>17</sup> В службе прп. Моисею ветхозаветный праведник упоминается также три раза: в тропаре и в седальне после первого стихословия прп. Моисей именуется «другим Иосифом», а в каноне — «вторым Иосифом».<sup>18</sup> Женщина же, склонявшая прп. Моисея к сожитию и браку, сравнивается с женой Потифара и называется «второй Египтянкой».<sup>19</sup> В Слове «О Многогерпеливом Иоанне затворнике» — подвижнике Печерского монастыря, скончавшемся в 1160 г., рассказывается, что этот святой, более 30 лет борющийся с блудной страстью, однажды после молитвы услышал голос: «...при борьбе с плотской страстью, о которой ты молишься, молись лежащему против тебя мертвецу, чтобы он облегчил тебя от блудной брани; сей более Иосифа сотворил и может помогать сильно страждущим такую страстью» (курсив наш. — В. Л.).<sup>20</sup> Сам прп. Иоанн добавляет: «Уже потом узнал я, что это Моисей, Угрин родом».<sup>21</sup> В житии прп. Моисея Угрина, составленном св. Дмитрием Ростовским, говорится, что Моисей «пострадал более, чем Иосиф».<sup>22</sup> Что же именно «сотворил» прп. Моисей такого, что его ставят иногда даже выше библейского Иосифа?

Вначале позволим себе напомнить вкратце историю праведного Иосифа (Быт. 39: 1—41: 52). Младший (в ту пору) и любимый сын Иакова, он был продан братьями в рабство в Египет. Там его купил царедворец Потифар, который за успехи в делах поставил Иосифа «над домом своим» (Быт. 39: 4). Жена Потифара, видя красоту юноши, прониклась к нему сильным чувством, но благочестивый Иосиф не ответил на ее страсть: «...нет больше меня в доме сем; и он (Потифар) не запретил мне ничего, кроме тебя, потому что ты жена ему; как же

<sup>17</sup> О преподобном Моисее Угрине. Слово 30 // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 421.

<sup>18</sup> Миня. Июль. С. 135, 140.

<sup>19</sup> В пятом тропаре четвертой песни канона утрени поется: «Вторую египтянью обрет, враг покушашеся блаженнаго уловити, не терпяше бо сердечныя чистоты, ни доброты лица зрети...» (Миня. Июль. С. 140).

<sup>20</sup> БЛДР. Т. 4. С. 417.

<sup>21</sup> Там же. Прп. Иоанн Многогерпеливый умер более чем через 100 лет после прп. Моисея Угрина. То, что Иоанн жил в пещере напротив той, в которой покоились мощи прп. Моисея, и не знал об этом, не ведал также о чудесном даре прп. Моисея исцелять от блудной страсти, может говорить о том, что за 100 с лишним лет имя и подвиги прп. Моисея Угрина потускнели в памяти монахов, подвизавшихся в Ближних пещерах. И вот голос свыше напоминает Иоанну о полузабытом святом, который еще при жизни исцелял от мучившей его страсти.

<sup>22</sup> Житие преподобного отца нашего Моисея Угрина // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 11. С. 614.

сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом?» (Быт. 39: 9). Однажды жена Потифара пыталась силой вовлечь Иосифа в грех; вырываясь, он оставил одежду в ее руках и выбежал вон. Женщина, используя одежду как доказательство виновности Иосифа, оклеветала его перед слугами и мужем, и юношу бросили в темницу. Но Господь не оставил Иосифа. Благодаря тому что он разгадал сны фараона, тот поставил его над всей землей Египетской (Быт. 41: 40—41). Потом Иосиф женился на дочери египетского жреца, и у него были сыновья. Это краткая схема «жития» Иосифа, в которой отмечены лишь те моменты, эпизоды, которые необходимы для сравнения его с житийным описанием подвига прп. Моисея Угрина.

Обратимся теперь к Киево-Печерскому патерику. В житии прп. Моисея говорится, что князь Борис любил его.<sup>23</sup> На реке Альте Моисей потерял сразу двоих, им любимых: невинноубиенных князя Бориса и брата Георгия, но ему самому удалось спастись. Он ушел в Киев к сестре Ярослава Мудрого. Во время борьбы за киевский престол, когда Святополк Окаянный призвал на помощь против князя Ярослава польского короля Болеслава, Моисей был отведен пленником в Польшу. Описание его пребывания на чужбине имеет черты сходства с библейской историей Иосифа.

Одна женщина-вдова, «знатная, красивая и молодая, имевшая богатство большое и власть», воспылала страстью к Моисею, а он был «крепок телом и прекрасен лицом». Вначале она предлагает ему освобождение из рабства (Моисей был в оковах к тому времени уже 5 лет). Но Моисей предпочитает и далее со смирением переносить рабство, ибо «Богу так угодно».<sup>24</sup> Женщина предлагает ему себя и все свои поместья. Но на это Моисей приводит такие эпизоды из Библии, в которых женщина стала прямой или косвенной причиной греха и зла: Ева — Адам, Далила — Самсон, жены-чужестранки и Соломон,<sup>25</sup> Иродиада (ее дочь Саломея) и Ирод Антипа и др. Здесь по-своему отдана дань популярной в древнерусской литературе теме «злых жен»,<sup>26</sup> хотя своими корнями она

<sup>23</sup> БЛДР. Т. 4. С. 417.

<sup>24</sup> Там же. С. 419. Здесь мы склонны сделать одно предположение. Возможно, Моисей желал пострадать потому, что он постоянно помнил о своем погибшем младшем брате Георгии, который не бежал от господина своего, но в трагическую минуту закрыл его своим телом. Моисей не мог не чувствовать доли своей вины в гибели младшего брата, которого он оставил на Альте. В четвертом тропаре второй песни канона прп. Моисею поется: «Время некое страха ради сокрылся еси, преподобне, человеческое по себе показуя, дондеже откры ты Господь, аки светило, всем тесный путь текущим во образ, егоже многими искушении чист соблюл еси, поя: Боже мой, в немощней плоти моей славно прославися» (Миня. Июль. С. 38). Итак, мысль тропаря ясна: сначала Моисей от страха *плотской* смерти скрылся (вероятно, бежав с Альты), но потом страданиями своей *плоти* прославил Бога. Если это предположение верно, то оно многое объясняет в поведении Моисея в плену. Хотя следует отметить, что сам Моисей говорит в житии, что он «не заслужил таких мук» (БЛДР. Т. 4. С. 419).

<sup>25</sup> В 3-й Книге Царств рассказывается, что под старость Соломон «прилепился любовью» к чужестранным женам и они развратили сердце его: Соломон не только разрешил строить капища и поклоняться чужим богам (Астарте, Молоху и др.), но и сам стал служить Астарте (3 Цар. 11: 1—8).

<sup>26</sup> Возможный современник инока Поликарпа Даниил Заточник в своем Слове посвятил теме злых жен полторы страницы из восьми, т. е. чуть менее пятой части произведения.

уходит еще в Ветхий Завет.<sup>27</sup> «Как же я, свободный, сделаюсь рабом женщины, если я со дня рождения своего с женщинами не сблизался», — заключает Моисей.<sup>28</sup> Это слова человека, находящегося в оковах, в рабстве. Значит, для Моисея речь идет не об освобождении, а о перемене одного рабства на другое, причем второй вид рабства кажется ему более страшным и совсем неприемлемым. В подтексте Моисей говорит, что девство есть свобода от власти женщины. Кроме того, для Моисея между двумя этими рабствами (в прямом и переносном смысле) имеется принципиальная разница: в первое рабство он попал по воле Божией. И он считает, что эти 5 лет неволи и страданий не пропадут даром. Принимая эти мучения как проявление воли Божией, Моисей надеется быть избавленным от «мук вечных».<sup>29</sup> Уступая же женщине, он теряет эти 5 лет мучений и попадает в новое рабство, но уже — что очень важно — по своей собственной воле, а не по воле Божией.

Красавица полячка предпринимает новую попытку. Она выкупает Моисея из рабства, освобождает от оков, приказывает одеть в дорогие одежды, кормить «сладкими кушаньями», только чтобы он ответил на ее страсть. Моисей же начал еще «прилежнее молиться и изнурять себя постом».<sup>30</sup> Тогда женщина решает уморить его голодом, но один из ее слуг тайно приносит Моисею еду.

Другие пленники, видя страдания Моисея, пытаются уговорить его жениться. Они отмечают красоту женщины, ее богатство и власть, приводят самые убедительные, с их точки зрения, доводы, основанные на известных примерах из жизни ветхозаветных праведников, цитируют Евангелие и Послания апостола Павла.<sup>31</sup> Моисей отвечает им также словами из Священного Писания, а советы их сравнивает с теми, что нашептывал Еве в раю змий-искуситель. Например, союзники Моисея напоминают ему слова Господа: «...оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два единою плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф. 19: 5—6). На это Моисей отвечает своим «братьям» и «друзьям»,<sup>32</sup> как он их с мягкой иронией называет, тоже цитатой из Евангелия от Матфея, причем, из той же 19-й главы: «И всякий, кто оставит дѣмы, или

<sup>27</sup> См., например, Прем. 19: 13, 21: 9; Сир. 25: 18—29. Тема злых жен встречается в святоотеческой проповеди, например, у свт. Иоанна Златоуста. В XVII в. эта тема получила своеобразное звучание в анонимном произведении «Стих о злой траве шихе».

<sup>28</sup> БЛДР. Т. 4. С. 419.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 421.

<sup>31</sup> Возможно, что убеждавшие Моисея жениться имели заднюю мысль: став мужем этой женщины, он мог бы облегчить их участь.

<sup>32</sup> В этой полемике Моисея с другими пленниками нельзя не заметить влияние книги Иова. Там три друга Иова (Елифаз, Софар, Валдад) — один на основе своего жизненного опыта, другой под влиянием своих чувств, третий в качестве резонера — пытаются в глаза доказать Иову его вину перед Богом, наличие какого-то тайного греха, за который Господь наказывает его. Они все говорят правильно и в житейском, и богословском смысле. Но Иов — особый случай, и вся «мудрость» его друзей оказывается ненужной. На Иове испытывается вера в Бога, бесконечная вера в правосудие Божие, и тут никакие рассуждения не помогают. Человек вообще не должен ни судить, ни оправдывать Бога. И Иов, вопреки всем разговорам «друзей» о его виновности, побеждает искушение терпением и верой. Так же побеждает и Моисей Угрин.

братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или зѣмли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жтзнь вечную» (Мф. 19: 29; ср. Мк. 10: 29; Лк. 18: 29). Или «друзья» напоминают ему совет апостола Павла: «...лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7: 9), а также дозволение апостола вступать во второй брак (1 Тим. 5: 14), — женщина ведь была вдовой. На это Моисей находит возражение у самого апостола Павла, который говорит в том же Послании и в той же самой главе: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7: 32—33; ср. 7: 34). И Моисей обращается к советчикам с вопросом: «Спрошу я вас: кому больше следует служить — Христу или жене?».<sup>33</sup>

Конечно, для Моисея, да и для его собеседников, вопрос этот риторический. По ответам Моисея становится ясно, что он не отрицает брака. Его точка зрения вполне традиционна: в мире есть два пути — путь семейной жизни (для большинства) и путь девства (поскольку он труден, это путь меньшинства). Оба пути освящены Богом. Каждый человек как свободный сам выбирает один из путей или призывается на него Богом. «Пусть все праведники спаслись с женами, я один грешен и не могу спастись с женой».<sup>34</sup> Далее впервые Моисей открыто говорит «доброжелателям» о своем призвании: «Если я живой избавлюсь от руки женщины этой, то монахом стану».<sup>35</sup> Все в той же 19-й главе Евангелия от Матфея Христос говорит о трех видах девства: «...есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19: 12). Итак, либо врожденный недостаток, либо хирургическое вмешательство, либо духовное «скопчество» ради Царствия Небесного, т. е. безбрачие, девство — полное посвящение себя Богу, что и выбрал Моисей, вероятно, еще с отроческого возраста.<sup>36</sup>

Далее в житии женщина предпринимает новую «лукавую» попытку. Она приказывает возить Моисея в сопровождении многочисленных слуг по своим поместьям, а людям говорит, что это ее муж и их новый господин, даже повелевает кланяться ему как хозяину. После этой неудавшейся попытки соблазнить Моисея благами мира сего стремление стать иноком только укрепилось в нем; об этом своем желании, остававшемся до тех пор неизвестным женщине, он говорит теперь и ей.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> БЛДР Т 4 С 423

<sup>34</sup> Там же С 421

<sup>35</sup> Там же С 423

<sup>36</sup> Согласно всем святоотеческим толкованиям, речь идет именно о добровольном девстве. Это условное «скопчество» без всякого физического вмешательства не следует путать с сектантским скопчеством, т. е. физическим оскоплением. Секта скопцов возникла в России во второй половине XVIII в и совершала оскопление мужчин и женщин в двух видах: полное, называвшееся большой или царской печатью, и неполное, отнимавшее лишь способность к оплодотворению — так называемая малая печать. Церковь всегда осуждала, выступала против и стремилась предотвратить любое добровольное или насильственное членовредительство, всякую попытку исказить богоданное естество человека на основе неверно понятых и истолкованных слов Христа или сектантского учения.

<sup>37</sup> БЛДР Т 4 С 423

В это время, «по наставлению Божию», с Афона приходит иеромонах, который и постригает Моисея в иноки. Поучив его, как надо бороться против врага, орудием которого является женщина, он ушел. Здесь в житии встречается интересная деталь: «Стали искать его (иеромонаха), и нигде не нашли».<sup>38</sup> Автор жития хочет сказать, что как приход, так и уход монаха случились по Промыслу Божию и чудесным образом. Позже в житии прп. Сергия Радонежского монах, научивший отрока Варфоломея читать, также затем чудесно исчез.

После пострижения для Моисея начинаются новые испытания. Женщина, узнав о случившемся, подвергает Моисея тяжким истязаниям. Его бьют палками, так что «земля напиталась кровью» его. Эти мучения прп. Моисей переносит стойко, говоря, что теперь, т. е. после пострижения, «уже никак нельзя отречься от иноческой жизни и от любви Божией».<sup>39</sup>

По просьбе женщины в этом частном деле принимает участие и польский король Болеслав, который «долго принуждал его (Моисея) взять за себя эту вдову»,<sup>40</sup> обещая ему власть, славу и честь. Но все было безуспешно. Моисей остается непреклонным и впервые показывает свою прозорливость и дар предсказания. Он отвечает королю: «Что ты мне обещаешь славу и честь, которых сам ты скоро лишишься, и гроб примет тебя, ничего не имеющего. И эта скверная женщина жестоко убита будет».<sup>41</sup>

Вслед за этим начинается последний этап испытаний для Моисея. Вначале женщина велит насильно укладывать его в свою постель, и когда не удается привлечь его к себе, то приказывает давать ему по 100 ударов палками каждый день, а потом отрезать тайные уды, говоря при этом: «Не пощажу его красоты, чтобы не насытились ею другие».<sup>42</sup>

Болеслав отчасти из-за истории с упорным Моисеем, отчасти потакая этой женщине, «воздвиг гонения на черноризцев» (надо думать, лишь на православных) и всех их изгнал из страны своей. Но скоро предсказание прп. Моисея сбывается: Болеслав в 1025 г. внезапно умирает, а спустя некоторое время в Польше поднимается мятеж, во время которого убивают и эту женщину.<sup>43</sup> «Преподоб-

<sup>38</sup> Там же

<sup>39</sup> Там же

<sup>40</sup> Там же С 424

<sup>41</sup> Там же С 425

<sup>42</sup> Там же В действиях женщины, как они описаны в житии, бросаются в глаза несколько особенностей. Во-первых, она не говорит о любви к пленнику, но только о физическом утолении страсти, о плотском вожделении, о наслаждении («дай мне красотой твоей насладиться», «а ты насладишься моей красотой»). И поэтому самое страшное наказание Моисея в ее глазах — это его оскопление. Во-вторых, она как бы хочет купить Моисея (в качестве мужа или любовника — это не важно). В-третьих, она предлагает Моисею в качестве цены как раз то, от чего он хочет отречься (а внутренне уже отрекся), — богатство, славу, почести, тем самым она не просто предлагает ему другой путь — брак, благословенный Богом, а косвенно призывает предать забвению христианские идеалы. Наконец, желая воздействовать на Моисея, привлечь его к себе, она использует примитивный (не свидетельствующий о любви) способ «кнути и пряника» — то укладывает его к себе в постель, то приказывает жестоко избивать.

<sup>43</sup> Когда вел кн. Изяслав изгнал прп. Антония из Киева, его жена полячка удерживала князя, напоминая ему о том, какие нестроения начались в Польше после изгнания оттуда монахов Болеславом. Поликарп добавляет, что Господь наказал Польшу также за прп. Моисея (БЛДР Т 4 С 427).

ный же Моисей, оправившись от ран, пришел к Святой Богородице в святой Печерский монастырь, нося на себе мученические раны и венец исповедания, как победитель и воин Христов».<sup>44</sup>

В своем житии Моисей Угрин называется преподобным, мучеником, исповедником, блаженным. Преподобным он, как это принято в житиях, согласно агиографическому канону, называется с самого начала, даже в то время, когда он еще не был монахом. Это одна из типичных черт жития. Даже если речь идет о детстве святого, он уже именуется святым, преподобным, ведь он избран Богом от чрева матери своей, и это избрание изменить нельзя, невозможно от него отказаться, что пытался сделать, например, пророк Иона (см. Иона. 1: 1—3). Житие — это словесная икона, жизнь святого описывается ретроспективно, исходя из знания того, что он совершил как святой и как он закончил свою святую жизнь. Бог сотворил человека по образу и подобию Своему (Быт. 1: 26). В грехопадении человек потерял подобие Божие, но образ Божий, как метафизическая основа личности, в нем остался. Его невозможно потерять, от него невозможно отказаться, его можно лишь затемнить грехами. Цель монашеской жизни и состоит в том, чтобы высветлить в себе образ Божий, привести подобие в преподобие, богоподобие. Эту задачу, согласно черноризцу Поликарпу, прп. Моисей выполнил, став преподобным.

Моисей называется в житии мучеником. Мученик — также особый чин святых. Вся жизнь Моисея в плену была мученичеством и в прямом, и в переносном смысле. Но, как мы полагаем, не случайно плен Моисея делят на два неравных периода: 5 лет и один год у женщины. Пять лет Моисей с терпением переносил плен, принимая его как наказание от Бога и залог освобождения от мук вечных. И даже смерть в плену Моисей был готов принять как милость от Бога. Но мученик должен засвидетельствовать свою веру смертью за Христа. Моисей же, хотя и именуется мучеником, строго говоря, таковым не является. Хотя в мучениях, которым его подвергли, он показал удивительное терпение и выдержал их до конца.

Моисей называется в житии и исповедником. Это еще один чин святых. Исповедник — это святой, открыто исповедавший свою веру, учение Христово, отстаивавший чистоту Христова учения и пострадавший за это. Чин исповедника более всего подходит прп. Моисею, если иметь в виду последний год страданий его в плену. Тогда именно он выбрал монашеский путь; опираясь на евангельское учение, отстоял в спорах величие и ценность иночества и целомудрия; показал непоколебимость в следовании по этому пути, чем и заслужил имя исповедника за чистоту,<sup>45</sup> за целомудрие.

Наконец, Моисея называют блаженным. Это также особый чин святых. По преимуществу блаженный — это человек, совершивший подвиг юродства. Кажется, на первый взгляд, прп. Моисея трудно зачислить в юродивые, однако обратимся к богословскому словарю. Итак, подвиг юродства состоит в том, что

<sup>44</sup> БЛДР. Т. 4. С. 427.

<sup>45</sup> Там же.

человек ради Христа и спасения души «отказывается от общепринятого образа жизни, делается добровольным скитальцем и нищим, обдуманно принимает на себя образ человека, лишённого здравого ума. Для этого подвига потребны великое самоотвержение, чрезвычайное беспристрастие к себе, готовность терпеть непрестанные поругания и презрения».<sup>46</sup> Юрод — это значит безумный. «Мы безумны Христа ради», — пишет апостол Павел (1 Кор. 4: 10). И вот такое «безумие» Христа ради показывает Моисей. Он может освободиться из плена, но остается в оковах; он может жениться на красивой женщине, но отказывается от выгодного брака; он может стать богатым и знатным, но предпочитает бедность, нестяжание и бесславие; он может быть в чести у самого короля, но пренебрегает и этим. Разве это с житейской точки зрения (а именно ее представляли его доброжелатели, как и друзья Иова) не безумие, не юродство? Слово «безумный» трижды употребляется в житии. Сначала его союзники «предсказывают» ему, что после плена он все равно женится, и тогда все посмеются его нынешнему *безумию*. Затем Моисей посмеялся *безумию* женщины, когда она пыталась сделать его хозяином своих имений. Наконец, сам Моисей говорит женщине, чтобы она не думала, что он *безумный*.<sup>47</sup> В первом случае слово «безумие» употреблено как синоним глупости, но таково оно лишь для друзей-советчиков, а для Моисея — мудрость, от них скрытая. Во втором случае безумием называется земная мудрость, в последнем — имеется в виду безумие как болезнь. Но во всех трех случаях безумие может пониматься и в прямом, и в переносном смысле: как житейская глупость или болезнь, но вместе с тем как мудрость во Христе, перед Богом. Прп. Моисей Угрин показал, что он принял в сердце слова апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом...» (1 Кор. 3: 18—19). Итак, в житии прп. Моисея мы видим уникальный случай: святой прославляется сразу в четырех чинах<sup>48</sup> — как преподобный, как мученик, как исповедник и как блаженный.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Полный библейский энциклопедический словарь М, 1992 С 346

<sup>47</sup> БЛДР Т 4 С 421, 423, 425

<sup>48</sup> Возможно, конечно, что эти чины святых в русском церковном сознании того времени или в личном восприятии чернориза Поликарпа еще не были так четко разграничены, как в греческом. Но вполне возможно, что автор сознательно наложил чины один на другой, желая особо прославить святого

<sup>49</sup> Кроме того, как мы уже отмечали, прп. Моисей еще при жизни получил от Бога дар прозорливости (он провидел гибель Болеслава, он предсказал свою кончину) и также при жизни дар чудотворений, исцелений, о чем повествуется в Слове об Иоанне Многоотерпеливом. Естественно, что дар чудотворений прп. Моисея связан именно с той страстью, которую он победил. Монахи, страдавшие от этой страсти, приходили к преподобному, и он исцелял их прикосновением своего посоха, без которого он после мучений в Польше не мог ходить (БЛДР Т 4 С 427). После кончины преподобного монахи Киево-Печерского монастыря в случае такого рода искушений обращались к прп. Моисею и получали помощь от его мощей (Там же С 417). Поэтому святого можно было бы назвать также Моисеем Прозорливым и Моисеем Чудотворцем, хотя в поздних изданиях Киево-Печерского патерика Моисеем Чудотворцем называется другой святой, мощи которого покоятся в Дальних пещерах, а годы жизни неизвестны. Сохранились также тропарь и кондак святому (см. Киево-Печерский патерик Киев, 1991 С 193, 224—225).

Вернемся к сравнению прп. Моисея с Иосифом Прекрасным. В житии Моисея рассказывается, что когда женщина одела его в многоценные одежды, то он сбросил их, как Иосиф, избегая греха.<sup>50</sup> Там Иосиф вырвался и убежал, оставив одежду в руках женщины, здесь Моисей сбросил сам с себя богатые одежды, в которые насильно был облачен, чтобы не поддаваться искушению, чтобы не ослабели его воля и решимость принять монашеский образ.

Второй и третий раз Иосиф упоминается в доводах «друзей», которые уговаривают Моисея жениться, и в словах самого Моисея. Они говорят ему: «И Иосиф сначала победил женскую любовь, а потом и он женщине покорился»,<sup>51</sup> имея в виду женитьбу Иосифа после восстановления его в правах (Быт. 41: 50). В ответ на это Моисей смещает акценты в библейской истории и возражает: «Ведь если бы Иосиф покорился жене Потифара, то не царствовал бы он после: Бог, видя стойкость его, даровал ему царство; за то и прошла слава о нем в поколениях, что остался целомудренным, хотя и детей прижил».<sup>52</sup> Возражение прп. Моисея совершенно справедливо. Иосиф прославлен не за то, что впоследствии нашел себе жену и имел детей, а за то, что в искушении остался целомудренным (не совершил греха блудодеяния); позже сохранил целомудрие и в браке (не совершил греха прелюбодеяния).

В русской традиции библейский Иосиф носит три разных именованя: Иосиф Прекрасный — за его красоту, которой соблазнилась жена Потифара; Целомудренный — за его отказ вступить в незаконную связь; Премудрый — за его умение разгадывать сны и мудрое управление страной. К Моисею Угрину приложимы все эти три именованя библейского Иосифа. Его можно назвать Моисеем Прекрасным, ведь о его красоте говорится и в житии, и в службе. В Иконописном подлиннике его внешность описывается следующим образом: «Преподобный отец наш Моисей Угрин, Печерский чудотворец, подобием бел (т. е. красив. — *В. Л.*), лицом чист, власы русы, брада не велика, Златоустаго, руса, на главе клубок черный, в руке четки, ризы преподобнические».<sup>53</sup>

Святого можно назвать Целомудренным. Как и его библейский прообраз, он не поддавался искушению, и даже более — он сохранил целомудрие на всю жизнь. Сверх того он и другим помогал сохранить целомудрие, избавиться от блудной страсти.

Не будет большим преувеличением назвать его и Премудрым Моисеем, потому что он отверг мудрость века сего, которая есть безумие перед Богом, и обрел истинную «премудрость Божию, тайную, сокровенную» (1 Кор. 2: 7), которая прославила его и поставила в один ряд с особо чтимыми святыми. Сравнение прп. Моисея с Иосифом выявляет не только типологическое сходство, но

<sup>50</sup> БЛДР. Т. 4. С. 421. В четвертом тропаре четвертой песни канона преподобному читаем: «Второго Иосифа видите, братие, якоже бо той, оставль ризу в руку любодейцы, бежа греха, тако и сей, красоты риз себе обнажив, избежа от руки, влекущая его к скверному смещению, и сим посрами невидимаго врага...» (Минея. Июль. С. 140).

<sup>51</sup> БЛДР. Т. 4. С. 421.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Минея. Июль. С. 148.

во многом оттеняет своеобразие, самобытность подвига, совершенного прп. Моисеем.

Вернемся к житию прп. Иоанна Многоготепеливого, которое цитировалось вначале. Там прп. Моисей ставится выше Иосифа. Причем это не личное мнение прп. Иоанна, — это глас свыше.<sup>54</sup> Нельзя не задать себе вопроса, чем же он выше? Здесь обратим внимание на несколько обстоятельств.

— Иосиф находился в довольстве и чести, и он все это мог потерять, если бы открылась его связь с женой Потифара, вступи он в эту связь. Мало того, он рисковал бы в этом случае своей жизнью. Моисей же находился в рабстве, в оковах и мог освободиться, если бы захотел ответить на страсть женщины. В противоположность Иосифу, он рисковал своей жизнью, *не отвечая* на страсть.

— Жена Потифара вовлекала Иосифа в прелюбодеяние, что для него было смертным грехом — нарушением седьмой заповеди (страшным грехом это было и по египетским обычаям). Женщина же, искушавшая Моисея, лишь вначале вовлекала его в незаконную связь, но позже предлагала ему брак. Взяв ее в жены, Моисей не нарушил бы никакой заповеди, ни обычая (о чем и говорили ему «советники»).

— Иосиф не мог жениться, поскольку искушение исходило от замужней женщины. Моисей же мог жениться, но отказался от этого ради «чистоты телесной», ради монашества.

— Иосиф потерпел мучения (заключение в тюрьму) по клевете женщины, т. е. не добровольно. Моисей же принял мучения по своей воле, имея возможность в любой момент избавиться от них.

— Иосиф был «связан» благодарностью к своему хозяину Потифару, который его возвысил. Моисей же ничем подобным никому не был обязан, женщина была свободна, а король Болеслав хотел как бы заменить Моисеем убитого в боях мужа этой женщины.

— Иосиф потом нашел себе жену и имел детей, стал семейным человеком. Это один путь, благословенный Богом. Моисей же сохранил целомудрие до конца, пошел другим путем, также благословенным Богом.

— Иосиф потом был вознагражден за свои невинные страдания. За умение разгадывать сны и умение управлять он попал в милость к самому фараону и занял положение выше прежнего.<sup>55</sup> Моисей же терпел страдания до конца своего плена и остался калекой на всю жизнь (даже не мог ходить без посоха). Конечно, прп. Моисей стал святым, и выше этого ничего быть не может, но в житейском смысле по сравнению с Иосифом Моисей не был вознагражден.

Итак, по всем обстоятельствам жизнеописаний Иосифа и Моисея искушения последнего были более сильными, страдания его более тяжкими и поведение более мужественным, чем его библейского прообраза Иосифа. Именно поэто-

<sup>54</sup> БЛДР. Т. 4. С. 417.

<sup>55</sup> В одном месте жития прп. Моисей скрыто противопоставляет себя Иосифу, говоря советовавшим ему жениться: «Я же не Египетского царства хочу <...> ради вышнего Царства я всем этим пренебрег» (БЛДР. Т. 4. С. 421—423).

му, видимо, подвиг прп. Моисея ставится выше подвига Иосифа, хотя в богослужении Моисей именуется лишь «вторым» или «другим» Иосифом.

Конечно, надо учитывать, что при сравнении Иосифа и прп. Моисея мы имеем дело с различными, не во всем совпадающими ветхозаветными и новозаветными представлениями о святости. В истории Иосифа явственно проводится мысль, что праведник, совершая дела, угодные Богу, еще здесь, в этой жизни, получает утешение, возмещение потерь или вознаграждение. И он не только надеется, но и вправе рассчитывать на это. Этой теме частично посвящена книга Иова, об этом говорится в 36-м псалме, в 10—12-й главах книги Премудрости Соломоновой и в других книгах Ветхого Завета. И в истории Иосифа мы находим эту идею. Вот как рассказывается о рождении сыновей у Иосифа: «И нарек Иосиф имя первенцу: Манассия; потому что (говорил он) Бог дал мне забыть все несчастья мои и весь дом отца моего. А другому нарек имя: Ефрем; потому что (говорил он) Бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего» (Быт. 41: 51—52). В житии же прп. Моисея Угрина проводится другая мысль — новозаветная: человек, делая что-либо для Бога, делает это, не ожидая награды. Христос поучает и призывает своих учеников: «...и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего нестоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17: 10). Это не значит, что человек ни в коем случае не может получить награду еще при жизни. Может вполне. Но, во-первых, он работает ради любви к Богу, как сын ради отца, а не ради вознаграждения (тогда уже он был бы наемником, а не сыном), во-вторых, он не только не ожидает награды, но к ней и не стремится; в-третьих, он даже боится получить награду здесь (и в этом Новый Завет), ибо тем самым теряет награду в Царстве Небесном. Христос предупреждает, что дающие милостыню, молящиеся, постящиеся напоказ «уже получают награду свою», и призывает делать это тайно, собирая тем самым себе сокровище на небесах (Мф. 6: 1—21). Новозаветному праведнику дает силы совершить духовный подвиг не ожидание награды здесь, но, как прп. Моисею Угрину, бескорыстная любовь к Богу, вера в конечное торжество правды Божией и справедливости, но не здесь, а на Страшном суде.

Моисей — это новозаветная икона ветхозаветного прообраза. События, описываемые в Библии, произошли во времени, но пребывают в вечности, они имеют непреходящую ценность и прообразовательный характер. Все последующие события прямо или косвенно повторяют их, восходят к ним, но восходят не по аналогии, а реально, онтологично. Внешне события и лица разделены тысячами лет и огромными пространствами, внутренне они видятся в одном пространственно-временном континууме. Поэтому, например, в летописи не библейское описание священного события освящает и позволяет понять, открыть внутренний смысл события русской истории, а само событие Священной Истории активно и реально воиконовляет событие русской истории, оно антиномично *присутствует* (как Первообраз в образе, как святой в своей иконе) в историческом событии Древней Руси. То же самое можно сказать и о сопоставлении прославленных лиц Священной Истории и исторических деятелей Руси. Князь Борис в летописном рассказе «Об убиении Бориса» не просто невинная жертва, имеющая свой библейский аналог — Авеля, но «новый Абель»,

*живая икона* своего первообраза: он не повторяет Авеля, а воспроизводит его собой и в себе. В определенном смысле «новый Абель» выше своего прообраза, поскольку он знает о готовящемся убийстве и добровольно принимает смерть, а главное, — он поступает так, следуя заповедям Христовым, он подражает Христу.<sup>56</sup> Прп. Моисей Угрин также не повторяет Иосифа, но воспроизводит его иконичный первообраз, причем на новом, более высоком, уровне.<sup>57</sup>

\* \* \*

В хронологии жизни прп. Моисея есть неувязки, на которые стоит обратить внимание. Когда приблизительно родились братья-венгры, неизвестно, отсутствуют также сведения о точном времени их прихода на Русь. Впервые три брата упоминаются в связи с убийством св. страстотерпца кн. Бориса в 1015 г.<sup>58</sup> Следующая дата также известна: в 1018 г. Моисей попадает в плен. Через 5 лет в 1023 г. его покупает женщина. Вероятно, в следующем 1024 г. его постригают, а в 1025 г. умирает Болеслав. Но восстание в Польше произошло не сразу после смерти польского короля, а в 1030 г. И как раз в 1031 г. многие пленники, благодаря Ярославу Мудрому, вернулись из Польши в Киев. Некоторые источники сообщают, что Моисей пришел к прп. Антонию как раз в 1031 г.<sup>59</sup> Тогда можно предположить, что он два года проходил проверку в монастыре, а с 1033 г. до своей кончины в 1043 г. (10 лет, как единогласно утверждают все источники) подвизался в пещере. Так обнаруживается, что ничего не известно об одном довольно длительном периоде из жизни Моисея: от смерти Болеслава в 1025 г. до его прихода к Антонию в 1031 г. Если женщину убили во время восстания, то она все это время была жива, и тогда Моисей находился в плену, но об этом нигде не упоминается. В житии и в других источниках говорится, что Моисей пришел в Киев, «оправившись от ран».<sup>60</sup> Возможно ли, что после оскпления

<sup>56</sup> Св. Борис перед смертью молится так: «Господи Иисусе Христе, иже снмь образомъ явися на земли спасенья ради нашего, изволивъ своею волею пригвоздити на кресте руке свои, и приимъ страсть грехъ ради нашихъ, тако и мене сподоби прияти страсть. Се же не от противныхъ принимаю, но от брата своего, и не створи ему, Господи, въ семь греха» (ПлДР Т 1 С 148). Борис подражает Христу и в том, что добровольно принимает страдания, и в том, что молится о прощении своего убийцы, как Спаситель молился на кресте о распинавших Его (Лж 23-34).

<sup>57</sup> Приведем один пример, на этот раз — «отрицательной» иконичности. Святополк Окаянный летописец называет «новым Ламехом» (ПлДР Т 1 С 161) Каин. Каин не знал, что придет отмщение от Бога, Ламех уже знал судьбу Каина, когда убивал братьев. Святополк воспроизводит в себе библейский прообраз Ламеха (в книжности) и Каина (в народном сознании).

<sup>58</sup> Прп. Ефрем был к тому времени у Бориса старшим конюшим, вероятно, поэтому он не принимал участия в походе.

<sup>59</sup> Прп. Антоний вернулся с Афона в 1028 г., следовательно, прп. Моисей пришел к нему в пещеру после этой даты. Вероятно, в монашеской жизни они были одного духовного устройства и во многом единомысленны, ведь скончался прп. Моисей еще при жизни прп. Антония, и рассказ о подвигах Моисея включили в житие основателя Киево-Печерского монастыря. Во всяком случае можно предположить, что прп. Моисей по своему духовному строению был ближе к Антонию, чем к Феодосию.

<sup>60</sup> БлДР Т 4 С 427

эта женщина отпустила Моисея и он около 6 лет где-то восстанавливал свое здоровье, чтобы начать монастырскую жизнь? Или он еще 5 лет оставался в рабстве и лишь год восстанавливал свое здоровье?

Другая неувязка связана с возрастом Моисея. В некоторых источниках говорится, что Моисей прожил 60 лет. Значит, он родился в 983 г. Но тогда он попал в плен в 35 лет, а женщина увидела его 40-летнего. Однако в житии он называется юношей: так его называют и друзья-советчики, и женщина. Поэтому можно полагать, что Моисей был моложе на 15—20 лет и родился на рубеже тысячелетий, а скончался, следовательно, примерно в возрасте 45 лет. На несколько лет моложе Моисея был брат его Георгий, который во всех источниках называется отроком — и по должности, и по возрасту. В начале же 80-х гг. X в., скорее всего, родился прп. Ефрем, который и привел младших братьев с собою на Русь.

\* \* \*

История прп. Моисея получила несколько неожиданную интерпретацию и развитие в одном произведении XVII в. Мы имеем в виду «Стих о злой траве шихе».<sup>61</sup> Согласно публикатору произведения И. А. Гольшеву, оно продолжает тему «злых жен», а ших-трава — это аллегорическое представление грехов блуда и прелюбодеяния и др.<sup>62</sup> М. Д. Каган отмечает, что ших-трава в произведении замещает иногда хмель-траву, а подчас выступает и в роли простого фольклорного рефрена.<sup>63</sup>

Можно обратить внимание и на другие особенности произведения. Не случайно, на наш взгляд, в названии Стиха цитируются в усеченном виде слова апостола Павла: «Прелюбодеи и блудницы и *пьяницы* Царствия Божия не наследят» (ср. 2 Кор. 6: 9—10; курсив наш. — В. Л.). Как видим, уже в названии соединены темы мужского и женского блуда и пьянства.<sup>64</sup> Итак, что такое эта загадочная трава? Ших-трава многолика и многообразна. Это и аллегория блудной страсти, которая с помощью красоты, обмана или хитрости — часто также с помощью вина — ввела в грех или погубила многих знаменитых ветхозаветных и новозаветных персонажей. Это и «злая жена». Это и некая безличная и безлика сила, устоять перед которой человек не в силах.<sup>65</sup> Это иногда и некая дурман-трава, которая лишает человека разума и заставляет его совершать по-

<sup>61</sup> Стих о злой траве ших. С предисловием И. А. Гольшева // ЧОИДР. 1894. Кн. 4. Отд. II. С. 1—12. Полное название произведения таково: «Стихъ о злой траве шихе, како отъ нея кто побеждается и всего добраго здесь лишается, а по смерти во адъ вселяется, Царства Небеснаго лишается, яко же рече Апостоль: прелюбодеи и блудницы и пьяницы Царствия Божия не наследятъ».

<sup>62</sup> Там же. С. 3.

<sup>63</sup> Каган М. Д. Стих о злой траве шахе // Словарь книжников. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 505, 506. Тот же автор указывает, что словосочетания «ших-трава» нет в словарях.

<sup>64</sup> Отметим, что в Послании апостола говорится о блудниках, а не о блудницах, а кроме того, называются идолослужители, воры, лихоимцы, злоречивые и др.

<sup>65</sup> Далила сознательно стремилась погубить Самсона, но, например, для Давида ших-травой стала собственная похоть, поскольку Вирсавия его прямо не искушала, не соблазняла.

ступки, на которые он не способен в «трезвом» духовном состоянии. Это и змий-искуситель в раю. Это и грех прародителей («ших трава исперва ко Адаму прививалася»).<sup>66</sup> Это и первородный грех в людях («первородный грех его — Адама — на всех умножался»).<sup>67</sup> Это и олицетворение женщины-блудницы.<sup>68</sup> Наконец, иногда ших-трава «действует» вместе с бесами или самим дьяволом.<sup>69</sup> Последствия воздействия ших-травы на человека также различны: изгнание из рая, смерть, идолопоклонство, грех блуда или прелюбодеяния, заключение в тюрьму, ссылка, разделение мужа и жены, но страдающей стороной в произведении всегда выступает мужчина.

Так же как в житии прп. Моисея Угрина, в Стихе упоминаются «пострадавшие» от ших-травы праотец Адам, могучий Самсон, мудрый Соломон и Иоанн Предтеча. Но Стих называет кроме них Иосифа Прекрасного, царя Давида,<sup>70</sup> а также св. Иоанна Златоустого. Это краткая вступительная часть произведения. За ней следуют несколько развернутых эпизодов, связанных с означенной в заглавии темой. Они посвящены прп. Моисею Угрину, прп. Мартирию, св. Григорию Карфагенскому, св. Евгению, прп. Иоасафу-царевичу,<sup>71</sup> а заканчивается Стих опять грехопадением Адама и его последствиями. Мы обратимся только к первой части Стиха, в которой говорится о прп. Моисее, и приведем ее полностью:

Берегитесь, братие, злыя травы шиха,  
о, злое зло всего зла злѣ на вольномъ свѣтъ  
злая трава шихъ

Преподобнаго отца Моисея Угрина  
прельстить умыслила,  
то есть шихъ трава<sup>72</sup>  
И по многимъ селомъ своимъ его водила,  
и все богатство ему вручала,  
и господиномъ быти ему обѣщала,  
то есть шихъ трава<sup>73</sup>  
Онъ же тѣмъ не прельщался,  
горькой мукъ от нея предавался,  
то есть шихъ трава  
Еще она прельщала,  
сладкия брашны и пития ему представляла,

<sup>66</sup> Стих С 11

<sup>67</sup> Там же С 12

<sup>68</sup> «Глаза веселы являет, то есть ших трава Лице вапами натирает, красно являет, малоумных прельщает, то есть ших трава Одеждою прелестною себя украшает, весело взирает, уста к целованию протягает, то есть ших трава» (Там же)

<sup>69</sup> Там же С 5, 9 и др

<sup>70</sup> Имеется в виду страсть Давида к жене Урии Вирсавии, из-за которой царь послал Урию в самое опасное место битвы, где тот был убит, а Давид взял себе его жену, за что его обличал пророк Нафан, как позже Иоанн Креститель Ирода за Иродиаду (2 Цар 11 1—26, Мф 14 1—12)

<sup>71</sup> Краткий критический разбор этих эпизодов содержится у М. Д. Каган (см. Каган М. Д. Стих С 504—506)

<sup>72</sup> Здесь ших-трава — аллегория

<sup>73</sup> Здесь происходит контаминация женщины-искусительницы и травы

то есть шихъ трава.  
 И саму себя въ любовь ему отдавала,  
 то есть шихъ трава.  
 Любить его общала,  
 то есть шихъ трава.  
 Мягкія постели постилала,  
 то есть шихъ трава.  
 На скверное смѣшеніе призывала,  
 то есть шихъ трава.  
 Онъ на то оскверненіе не прельщался,  
 языкъ его зубами угрызался,  
 слюнами съ кровію въ лицѣ ей плевался,  
 то есть шихъ трава.  
 За то веригами железными от нея оковался,  
 и горькимъ мукамъ предавался,  
 жизни сея лишался,  
 то есть шихъ трава.  
 От скверныя сея жены сохранился,  
 за то въ Царство Небесное водворился,  
 то есть шихъ трава.<sup>74</sup>

Для сравнения со Стихом напомним вкратце искушения прп. Моисея в том порядке, в котором они описаны в житии: 1. Предложение взаимного наслаждения красотой. 2. Выкуп из плена. 3. Освобождение от оков, многоценные одежды, кушанья, объятия. 4. Испытание голодом. 5. Поездка по владениям и предложение стать хозяином. 6. Пострижение. 7. Палочные удары. 8. Эпизод с королем Болеславом. 9. Насильное укладывание в постель. 10. Сто ударов в день. 11. Оскопление. Как видим, автор Стиха выбрал из жития некоторые эпизоды и по-своему сформулировал суть искушений. На первое место он поставил поездку по владениям и предложение стать господином, на второе — горькие муки (без конкретизации), на третье — кушанья и питья, на четвертое — разные формы любовных искушений, на пятое — эпизод с откушенным языком (этого нет в житии), на шестое — железные оковы (нет в житии), на седьмое — смерть (также отсутствует в житии). Автор довольно свободно обращается с житием, он даже делает принципиально важные отступления от агиографического текста и в некотором смысле искажает идею патеричного жития прп. Моисея.<sup>75</sup> Во-первых, в Стихе женщина доводит Моисея до смерти. Нельзя ли отсюда сделать вывод, что автору Стиха не был известен текст жития прп. Моисея? Святой для автора — просто широкоизвестный в теме «злых жен» символ победы над блудной страстью. Но, возможно, автор знал особенности кончины Моисея и ввел мотив смерти для того, чтобы возвеличить подвиг преподобного. Во-вторых, в Стих включен яркий, несколько натуралистически поданный эпизод: прп. Моисей, чтобы выдержать искушение блудной страстью, откусывает собственный язык и выплевывает его в лицо соблазнительнице. Возможно, автор Стиха заимствовал этот эпизод из поздних русских повестей

<sup>74</sup> Очевидно, что в этом случае рефрен — просто присказка, припев, повтор.

<sup>75</sup> Довольно свободно автор Стиха обращается и с житиями других святых.

XVI—XVII вв., но, может быть, из древних сирийских или египетских патериков. По своему духу этот эпизод совершенно чужд и киевской аскетике XI—XIII вв., и житию Моисея, который побеждает своей чистотой (что мы и стремились показать, сравнивая его с Иосифом).

\* \* \*

В начале XX в к житию прп. Моисея обратился В. В. Розанов. В книге «Люди лунного света» (1911) он полностью перепечатал житие прп. Моисея из Патерика и снабдил его своими комментариями и критическими замечаниями<sup>76</sup> В этих заметках отразился особый интерес Розанова к проблемам пола. Мы выбрали наиболее характерные его замечания<sup>77</sup> и попытались коротко ответить на них. 1. Составитель жития<sup>78</sup> показывает Моисея как исповедника религии девства, но ведь ясно, что автор, говорит Розанов, по ошибке принял «не могу» Моисея за его «не хочу». В ответ на это замечание процитируем самого прп. Моисея: «Не думай, — говорит святой женщине, — что я... не могу этого дела сделать».<sup>79</sup> 2. В житии есть такие слова: «Понял блаженный желание ее нечистое...». Розанов делает примечание: «Почему „нечистое“? Совершенно чистое, — как у Евы при взгляде на Адама».<sup>80</sup> Надо ли объяснять, что нечистым ее желание называется потому, что речь идет о любодеянии, которое является таковым и в Ветхом Завете, столь близком Розанову. Пример же с Адамом и Евой неудачен потому, что Господь создал Еву как жену для Адама; кроме того, в раю они смотрели друг на друга и не стыдились, после же изгнания из рая стали стыдиться; вообще же о том, как Ева смотрела на Адама, в Библии ничего не говорится. 3. Далее Розанов делает такое замечание: «Пища эта (собрание житий Печерских святых. — В. Л.) вся отравлена ядом скопчества и бунтом против заповеди Господней: „Оплодотворяйтесь! Размножайтесь“». Печерских святых Розанов называет наивными и невинными богоборцами, а Патерик богоборческой книгой.<sup>81</sup> Оставим в стороне неточную цитату из книги Бытия. Но как можно сводить все ветхозаветные заповеди и одной-единственной? Ведь есть 10 заповедей, данных на горе Синай, среди которых есть и такая: «Не прелюбодействуй», а именно это предлагала уже бывшая замужем женщина не знавшему женщин Моисею. И женщина предлагала Моисею не «плодиться и размножаться», а насладиться красотой друг друга. Отметим и буквалистское понимание писателем слов Христа о разных видах скопчества — не в духовном, а в сектантском смысле. 4. В житии женщина говорит: «Не могу я перенести, что

<sup>76</sup> См Розанов В В В темных религиозных лучах // Собр соч / Под общей редакцией А Н Николоюкина М, 1994 С 343—352, 400—401

<sup>77</sup> Некоторые из них настолько специфичны, что мы их опускаем, поскольку дискуссия увела бы нас из области литературоведения в медицину, психиатрию, физиологию и сексопатологию

<sup>78</sup> Слово «житие» Розанов заключает в кавычки, впрочем, как и слово «святой»

<sup>79</sup> БЛДР Т 4 С 425

<sup>80</sup> Розанов В В В темных С 344

<sup>81</sup> Там же

гибнет даром твоя красота». К этим словам Розанов с восхищением делает следующее примечание: «Как основательно! Прямо — закон Божий: „Ты молод и прекрасен, и я не стара еще и не безобразна — давай размножимся по слову Божию, зачнем прекрасных детей“». <sup>82</sup> Здесь Розанов вычитывает из жития то, чего там нет, а вернее, приписывает женщине свои слова и мысли, которых у нее во все не было (размножение и деторождение). 5. Также основываясь на житии прп. Моисея, Розанов замечает, что Церковь пропитала народ женоненавидением. <sup>83</sup> Это совсем несправедливое замечание. Во-первых, тема злых жен (кстати, и добрых жен также) встречается еще в Ветхом Завете, и не случайно именно на Ветхий Завет ссылаются все авторы, писавшие об этом. Во-вторых, эта тема разрабатывалась в основном в светской, а не церковной литературе. В-третьих, именно Церковь почитанием Богородицы и святых жен (мучениц, преподобных жен, родительниц многих святых) духовно и трезвенно прославила и возвлекла женщину. 6. В житии Моисей говорит: «Я не хочу ни власти твоей, ни богатства, ибо для меня лучше всего этого душевная чистота, а более того телесная». Это Моисей говорит после предложения взаимного наслаждения красотой друг друга. Здесь Розанов делает следующее примечание: «Видите оклеветание брака у монаха? „Брак есть нарушение чистоты душевой и телесной“, „брак оскверняет душу и тело“, „брак есть скверна“». <sup>84</sup> Розанов говорит здесь как бы от имени Церкви, от имени монашествующих. Но ведь нигде и никогда Церковь так не учила. Церковь освящает брак, а скверной называет не брак, а любодеяние и прелюбодеяние. 7. К словам Христа («И всякий, кто оставит... отца, или мать, или жену, или детей... ради имени Моего...»), которые неточно цитирует прп. Моисей, <sup>85</sup> Розанов делает такое примечание: «... тут нужно между чем-то *выбирать*: между верностью Ветхому Завету или вот этому Новому Завету, между „Плодитесь! Множитесь!“ и „Если вы станете плодиться и множиться — не можете быть моими учениками...“». <sup>86</sup> Это замечание писателя многое проясняет в его позиции и в его отношении к прп. Моисею Угрину. Розанов искусственно пытается противопоставить Ветхий и Новый Заветы. Причем как тот, так и другой он опять сводит к одной заповеди. Но в Новом Завете Христос повторяет ветхозаветную заповедь о браке (Мф. 19: 4—6). Вместе с тем близким ученикам Он предлагает и другой путь. Розанов не слышал или не хотел слышать слова Христа: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5: 17). Исполнить здесь — сделать совершенным.

Как можно полагать, Розанов был под сильным влиянием двух своих излюбленных идей: первая — наличие противоречий между Ветхим и Новым Завета-

<sup>82</sup> Розанов В. В. В темных... С. 345.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же. С. 346.

<sup>85</sup> Самые близкие к этим слова содержатся в Евангелии от Луки: «...если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк. 14: 26—27).

<sup>86</sup> Розанов В. В. В темных... С. 348.

ми, вторая — неестественность девства, понимание его как самоотрицание пола и своего рода болезнь, искажение человеческой природы. Отсюда у него упор на заповедь о размножении и отрицание монашества. Удивительно, как писатель не заметил, что в житии прп. Моисея женщина ни разу, ни слова не говорит о любви, о размножении, о детях (но Розанов эти мысли ей приписал). Отсюда у писателя проистекает и искаженное восприятие образа прп. Моисея в Патерике. Моисей не против брака в принципе, но лично он выбрал другой путь. Он не отрицает физической близости, но отказывается от любоддеяния. Он не отрицает деторождения, но чувствует в себе другое призвание и следует ему. Интересно, что Розанов ничего не сказал в своих комментариях о библейском Иосифе, выше которого церковное сознание поставило прп. Моисея Угрина.

---

---

СОН ДЖОНГ СО

**Еще раз о соотношении двух древнерусских редакций  
Притчи о слепце и хромце  
(Проложная статья и Слово Кирилла Туровского)**

Притча о слепце и хромце, которая приписывается замечательному богослову и мастеру витийства Древней Руси Кириллу Туровскому, с момента появления в 1925 г. в 30-м томе Известий Отделения русского языка и словесности статьи И. П. Еремина «Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности»<sup>1</sup> более пристально не изучалась. В 1925 г. И. П. Еремин определенно атрибутировал пространную редакцию этой притчи Кириллу Туровскому; в дальнейшем, когда ученый в 1955—1958 гг. издал в ТОДРЛ «Литературное наследие Кирилла Туровского», эта атрибуция в его издании получила окончательное закрепление.<sup>2</sup>

На сегодняшний день известно, что в древнерусской литературе эта притча существовала в двух редакциях: принадлежавшей Кириллу Туровскому пространной, обогащенной множеством аллегорических толкований, имеющей явные аллюзии с современной автору действительностью (И. П. Еремину были известны 24 списка этой редакции, датируемые XIV—XVIII вв.),<sup>3</sup> и краткой проложной, помещаемой обычно в Прологах под 28 сентября. Самый древний список этой редакции находится в Новгородском Софийском Прологе кон. XII—XIII в. (РНБ, Софийское собр., № 1324). (Краткая редакция Притчи о слепце и хромце зарегистрирована И. П. Ереминым в 88 Прологах.<sup>4</sup> В настоящее время нами просмотрено 48 списков проложной редакции в Прологах кон. XII—XVII вв. Между просмотренными списками существенных разночтений не прослеживается.)

Как соотносятся между собой проложная и пространная редакции, какая редакция представляется первичной, и, вследствие этого, является ли более позд-

---

<sup>1</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности // ИОРЯС. Пг., 1925. Т. 30. С. 323—352.

<sup>2</sup> Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М., Л., 1955. Т. 11. С. 342—344, 1956. Т. 12. С. 340—347.

<sup>3</sup> Еремин И. П. Литературное наследие. Т. 11. С. 343.

<sup>4</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце. С. 324—325.

няя редакция прямой переработкой первичной редакции — такие вопросы уже задавали себе исследователи. В существующей научной традиции можно выделить три основные точки зрения. К первой группе относится большинство ранних исследователей, которые высказывали ряд предположений, оставляя вопрос открытым. Например, И. И. Срезневский, издавший в 1856 г. проложную притчу по древнейшему списку Новгородского Софийского Пролога № 1324,<sup>5</sup> не исключал обе возможности: первичность проложной редакции и первичность пространной редакции.<sup>6</sup> Его мнение базировалось на исследовании архиепископа Макария, взгляд которого на данную проблему также не был однозначным. С одной стороны, в тексте своей статьи «Св. Кирилл епископ Туровский как писатель» он выразил мнение, что проложная притча есть сокращение пространной притчи для произношения при службе в церкви,<sup>7</sup> с другой стороны, в одном из примечаний к этой же статье он заявляет, что проложная притча могла существовать в Прологе до Кирилла Туровского, и Кирилл, может быть, взял ее из Пролога готовую и только подробно изъяснил в своем Слове (в качестве доказательства этого тезиса Макарий обращает внимание на то, что Кирилл Туровский во вступлении к своему Слову отмечает, что пишет «не от себя, а от божественных писаний», т. е. что перед Кириллом, когда он создавал свое произведение, уже был какой-то текст, определенный им как «божественные писания»)).<sup>8</sup>

Другая точка зрения представлена у М. И. Сухомлинова, который с уверенностью утверждает в исследовательской части к «Рукописям графа Уварова», что пространная редакция притчи, принадлежащая Кириллу Туровскому, является заимствованием из Пролога.<sup>9</sup> В качестве подтверждения этой мысли он приводит параллельные фрагменты из обеих редакций, демонстрируя их близость. (Но при этом Сухомлинов не дает окончательного ответа на вопрос о взаимоотношении двух редакций.)

Таким образом, все ранние исследователи с разной степенью уверенности обсуждали вопрос о соотношении двух редакций Притчи о слепце и хромце только в диапазоне двух возможностей: либо проложная редакция является переработкой пространной, либо, наоборот, пространная редакция использовала проложную.

Третья точка зрения представлена в работе И. П. Еремина. И. П. Еремин, основываясь на результатах предшествовавших исследователей, построил новую гипотезу. Он предположил существование третьей редакции, которая, по его мнению, являлась источником и проложной, и пространной редакций.<sup>10</sup> Согласно его точке зрения, структура пространной редакции является следствием

<sup>5</sup> Срезневский И. И. Еще заметки о творениях Кирилла Туровского // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. 5. С. 309.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Преосв. Макарий. Св. Кирилл епископ Туровский как писатель // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. 5. С. 240.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Сухомлинов М. И. Рукописи графа Уварова. СПб., 1858. Т. 2. С. XLVI—LII.

<sup>10</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце... С. 335—338.

переработки какого-то другого текста. Еремин считал, что источником пространной редакции была «какая-то притча о слепце и хромце в эпической форме целиком с приложенным к ней кратким схематическим толкованием», которой нет в русских рукописях.<sup>11</sup> Особенно он подчеркивал невозможность того, что этим источником была статья из Пролога.<sup>12</sup>

В отличие от своих предшественников, И. П. Еремин полагал, что источником обеих русских редакций является болгарская редакция Притчи о слепце и хромце, которая восходит к эпохе царя Симеона, но в нынешнее время не сохранилась.<sup>13</sup> Как основной аргумент для обоснования своего мнения (кроме использования сопоставления И. Франка) И. П. Еремин указывал на существование южнославянских списков проложной редакции притчи, известных по публикациям В. Ягича<sup>14</sup> и Ст. Новаковича.<sup>15</sup> И. П. Еремин предполагал, что в славянской письменности притча о хромце и слепце существовала в трех редакциях, и проложная редакция была сокращением болгарской редакции, а редакция Кирилла Туровского — ее расширением, поэтому между проложной и пространной редакциями прямой связи не существует.

К сожалению, с этим невозможно согласиться. Два известных южнославянских списка вовсе не дают материала для утверждения о том, что эти списки отражают различные, по выражению Еремина, «изводы» проложного текста. Один из них, болгарский, — это просто список проложной статьи, не дающий никаких существенных различий к ней.<sup>16</sup> Другой же, сербский, при внимательном рассмотрении оказывается вторичной переработкой проложной статьи, о чем мы скажем далее по ходу изложения. Главное — И. П. Еремин, к сожалению, не обосновал своего мнения о трех редакциях текстологически: о существовании южнославянской редакции притчи, бывшей одновременно источником и для проложной статьи, и для Слова Кирилла, он умозаключает

<sup>11</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце С 333

<sup>12</sup> Там же В этом И. П. Еремин опирался на сопоставления И. Франка, доказывавшего, что краткое чтение проложной редакции не могло дать подробного чтения, которое встречается в пространной редакции. См. Франко И. Притча про слепца и хромца СПб, 1905 С 133—135

<sup>13</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце С 336

<sup>14</sup> Ягич В. Nekoliko prigisa iz bulgarskoga zbornika // Opisi i izvodi iz nekoliko juznoslovenskih rukopisa I U Zagrubu 1873 С 56—58 Притча о слепце и хромце по сборнику берлинской королевской библиотеки факсимильно воспроизведена (см. Berlinski Sbornik, Codices selecti Graz, 1988 Vol 79 N 5 1—5 2)

<sup>15</sup> Новаковић С. Примеры кнъжевности и језика старога и српоко-словенскага Београд 1877 С 473, 475—476

<sup>16</sup> М. Н. Сперанский, рассматривая соотношение этих двух редакций Притчи о слепце и хромце в перспективе взаимоотношений русской и южнославянских литератур, задал вопрос «Что могло быть источником Берлинского сборника?» Он перечислял три предположения: эта статья попала в Берлинский сборник или прямо из русского Пролога или из отдельной статьи служившей источником и для Слова Кирилла Туровского, и для русского Пролога, или же из статьи Кирилла Туровского, при этом исследователь не смог отдать предпочтение никакой из двух первых возможностей, а последний вариант он исключал, исходя из предполагаемого времени происхождения русского Пролога и из того, что притча Берлинского сборника полностью совпадает с русской проложной статьей (см. Сперанский М. Н. К истории взаимоотношений русской и южнославянских литератур // ИОРЯС Пг, 1921 Т 26 С 169—170)

главным образом логически. Единственный текстологический аргумент И. П. Еремина заключается в сопоставлении двух кратких фрагментов проложной статьи и Слова Кирилла, там где в проложной редакции отсутствуют два вводных предложения, имеющиеся у Кирилла Туровского, что, по мнению исследователя делает текст менее понятным.<sup>17</sup>

#### Проложная редакция

«Аще бо оставлю сѣѣ от прѣдстатель моихъ,  
тъ потеряють ми трудъ»

«И егда придетъ господин наю, укрыется  
отъ него наю дѣло < > Аще ли тебе въспро-  
сити, ты рци азъ хромъ есмь, и тако премудрѣве  
наю господина»

#### Пространная редакция (Слово Кирилла Туровского)

«Аще оставлю отъ служащихъ ми рабъ, то,  
*сведуще мою кротость*, истеряють моя благая»

«Аще ли придетъ семо господинъ наю,  
укрыется отъ него наю дѣло < > Аще ли тебя  
вопросити, ты рци, яко азъ хромъ есмь, *и не  
могу тамо дойти*, и тако упремудревѣ господи-  
на наю и примеве мзду нашае стражбы»

Сохранение этих «вводных предложений» (выделены курсивом) в пространной редакции, по мнению исследователя, и является свидетельством того, что каждая из двух редакций самостоятельно обращалась к их общему источнику.

Сколь ни велико наше уважение и благодарность к почтенному исследователю творчества Кирилла Туровского, мы все-таки решаемся на пересмотр его концепции, как бы возвращаясь к точке зрения более ранних исследователей, но представляя свою, развернутую, систему доказательств.

\* \* \*

Действительно, между проложной притчей и Словом Кирилла Туровского существует близость, которая сразу бросается в глаза. Сопоставим текст проложной притчи с сочинением Кирилла Туровского.

#### Проложная статья (начало)

*Человѣкъ и ѣкто* добра рода насади виноградъ  
и ополотамъ огради

*И отходя въ домъ* своего отца, «Кого, —  
рече, — створю стража моему дому и притяжа-  
нию? Аще бо оставлю сѣѣ от прѣдстатель мо-  
ихъ, *тъ потеряють* ми трудъ Нѣ сиче створю  
посяжу у вратъ слѣнца съ хромчемъ, — да аще  
кто от врагъ моихъ *хощеть* окрасти виноградъ  
мои, слепецъ убо чюеть, и хромецъ убо видитъ  
Аще ли кто от сею *въсхоцеть*, — хромецъ убо  
и ѣмать ногу дойти, слепецъ же аще поидеть,  
тъ въ пропастьхъ *убьеться*»

#### Слово Кирилла Туровского (начало основной части после вступления)

*Человѣкъ и ѣкто* домовит бѣаше, иже насади  
виноградъ и остѣни его *оплотомъ*, и ископа  
точило, и остави входъ, и створи врата, но не за-  
твори входа

*И отходя в домъ* свой, «Кого, — рече, —  
оставлю стража моему винограду? Аще оставлю  
от служащих ми рабъ, то, *свѣдуще* мою  
кротость, *истеряють* благая моя Но сиче  
створю приставлю ко вратомъ хромца и с ним  
слѣнца, — да аще кто от врагъ моихъ *въсхоцеть*  
окрасти мой виноградъ, то хромецъ убо видитъ,  
слѣпецъ же чюеть Аще ли от сею *въсхоцеть* вни-  
ти кто в виноградъ, хромецъ убо не имать ногу  
дойти внутренних, *слѣпецъ же аще поидеть*, то,  
заблудивъ, въ пропастьхъ *убьеться*»

<sup>17</sup> Еремин И. П. Притча о слепце и хромце С 334

(заключение)

*Разумѣте же сея притча силу Человѣкъ  
есть добра рода — Христость Сыгъ Божию  
А виноградъ — земля и миръ глаголетъ А оп-  
лотъ — законъ и заповѣди*

*Слугы же, сущая с нимъ — ангелы мѣнить  
Храмча же — тѣло мнить человекѣ А слѣпча —  
душу его*

*Якоже посади у вратъ — человекѣ бо  
прѣдстъ область всю землю, давъ ему законъ и  
заповѣди*

*Человѣку бо прѣступивъшю заповѣдъ Божию  
и того ради смертию осужену бывшю, приво-  
дится душа его къ телу [к Богу — другие спи-  
ски] и оправдается, глаголющи, яко «нѣ азъ есмь  
прѣступила заповѣди твоя, нѣ тѣло»*

*И того ради нѣсть мучения душамъ до  
второго пришествия, нѣ блудомы суть, идеже  
Богъ вестъ*

*Егда же придетъ обновити землю и въскре-  
сити умрѣшая по Павлу глаголющю, «тѣгда вси  
сущи въ гробѣхъ услышатъ глас Сына Божия и  
оживутъ И изыдутъ створише благая въ воскрѣ-  
шение живота, а створиши злая въ воскрѣшение  
суда» Тѣгда паки душа в телеса внидутъ и при-  
мутъ въздания противу дѣломъ своимъ Отсплютъ  
грѣшники въ тму кромѣшнюю Ту будетъ плачь  
и скръжьеть зубомъ А праведници възвесе-  
лятся (РНБ, Софийское собр., № 1324, л  
187а, 187г—1886)*

(заключение)

*Разумѣте же, братье, сея притча сказание  
Человѣкъ есть домовить — Богъ Отець,  
всячыхъ творецъ Его же сынъ добра рода —  
Господь Исус Христос А виноградъ — землю и  
миръ нарицаеть Оплоть же — законъ Божию и  
заповѣди*

*Слугы же, сущая с нимъ — ангелы глаголетъ  
Хромецъ же есть — тѣло человекѣ А слѣпча  
же — душу его мѣнит*

*А иже я посади у вратъ — человекѣ бо пре-  
дстъ Богъ область всю землю, давъ ему законъ  
и заповѣди*

*Преступивъшю же человекѣ повелѣние Бо-  
жсие [заповѣдъ Божия — список Т<sup>18</sup>] и того ради  
смертию осужену бывшю, первое душа к Богу  
приводиться и спирается, глаголющи «Не аз, но  
тѣло есть створило»*

*И того ради нѣсть мучения душамъ до  
второго пришествия, но блудомы суть идеже  
Богъ вестъ*

*Егда же придетъ обновити землю и въскре-  
сити вся умершая, якоже сам Бог [Христос —  
список Т] преже глагола, «тогда вси суци в  
гробѣхъ услышатъ глас Сына Божия и  
оживутъ Изыдутъ створише благая въскрешение  
живота, а створиши злая — въскрешение суда» Тогда бо  
души наши в телеса внидутъ и примутъ възда-  
ние кождо по своимъ дѣломъ Праведници — въ  
вѣчную жизнь А грѣшници — въ бескончную  
смертную муку Имиже согрѣшитъ кто, тѣмъ и  
мучень будетъ (БАН, собр Соловецкого мона-*

<sup>18</sup> Список Т (РНБ, собр Титова, № 522, XVI в.), один из двух, по которым И П Еремин подво-  
дил разночтения к основному списку, представляется нам более близким к архетипу Слова, чем спи-  
сок БАН, собр Соловецкого монастыря, № 7, кон XIV—нач XV в избранный И П Ереминым за  
основной при издании текста Слова (см Еремин И П Литературное наследие Т II С 344,  
Т 12 С 340—347) В заглавии списка Т сохранился покаянный эпитет «многогрешный», отно-  
симый автором Слова к самому себе «Кирила многогрѣшнаго мниха притча о человекѣстѣй души и о  
телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесе человекѣ, и о будущем судѣ, и о  
муцѣ» В списке же БАН этот эпитет устраняется, что является признаком принадлежности списка  
БАН к более позднему этапу истории текста памятника, так же как и сделанное в этом списке добав-  
ление к заглавию уставно-четьей формулы «Господи, благослови, отче!» «Кирила мниха притча о  
человѣчестѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телеси человекѣ,  
и о будущем судѣ, и о муцѣ Господи, благослови, отче!» Кроме этого, в списке Т обнаруживается це-  
лый ряд первичных чтений по сравнению с испорченными или вторичными чтениями списка БАН  
Как например «Сия совопрошания Отца и Сына и Святаго Духа, не о твари, но о влающим  
тварью, сирѣчь о человекѣ [Владыцѣ — список БАН], емуже въсхотѣ предати землю и всяко дыхание  
поработити », «И се яесть от клиросник [росник — список БАН] », « якоже не възносится  
[износится — список БАН] в санѣх », «Господь бо свѣсть злохитрых помышленья, яко суть  
лестна [нелестна — список БАН]

стыря, № 7, л 232—232 об, 241 об —242  
 список изданный И П Ереминым в 12-м томе  
 ТОДРЛ) <sup>19</sup>

Сопоставление текстов говорит о том, что их связывает прямая зависимость. Но какой из них первичен и является источником другого? Обратим внимание на то, что заключение Слова Кирилла Туровского, идентичное заключению проложной статьи, для Слова Кирилла является повтором, так как приведенные здесь толкования к сюжету и персонажам притчи уже приводились ранее в центральной части Слова, причем не всегда в том виде, в каком они присутствуют в заключении.

Центральная часть  
 Слова Кирилла Туровского

*Человѣкъ домовить* — Богъ всевидецъ и вседержитель, *створивъ* вся словомъ, видимая же и невидимая Домовить же ся именуеъ — яко ни единъ дом имать, по Писанию Глаголетъ бо пророкъ «Твоя суть небеса и твоя есть земля» (л 232 об —233)

А еже насади *виноградъ* — рай глаголетъ того бо то есть дѣло Пишетъ бо ся «И насади Богъ рай в Едемѣ» (л 233)

А иже остѣни его, рече, *оплотомъ* — *своимъ страхомъ* «Страхомъ бо его, — рече пророкъ, — движется земля, расъдается камение, животная трепещуть, горы курятся, море и сущими в нем повинуется, свѣтила раболѣпно служатъ, облаци и воздушная тварь повелѣнная творять» Стѣна бо — *законъ* речется Законъ же всему *заповѣдъ Божия* есть (л 233)

Что же есть хромецъ и слѣпецъ? *Хромецъ* есть *тѣло* *человѣче*, а *слѣпецъ* есть *душа* Преже Богъ созда тѣло Адамле безъдушно, потом же душу < > Тѣмже тѣло безъ душа хромо есть и не наречеться *человѣкъ*, но трупъ (л 234)

*Незатворенная же врата* — дивныя Божия твари устроение и надъ тѣми Божия существа познание От твари бо, рече, Творца познай и разумѣй < > И отходя въ свой домъ, — «Кого, — рече, — оставлю стрещи труда моего?» Сия совпрашания — Отца и Сына и Святаго Духа не о твари, но о владущимъ тварью, сирѣчь о Владыцѣ [*человѣче* — список Т], *емуже въсхотѣ предати землю* и всяко дыхание поработити (л 233 об —234)

Т[олк] Повелѣ разлучити Богъ душу от тѣла Словомъ бо Божимъ исходить от тѣла душа < > Повелѣ привести слѣпца по ищезновении от тѣла душа всякого *человѣка предъ Богъ* *приходить* < > Т[олк] Сице же есть душевѣны глаголь «Господи, аз духъ есмь Да ни ясти ни пити хотѣлъ есмь, ни чести, ни славы земныи искалъ есмь, ни телесное не разумѣх похоти, ни дьяволи створих воли, — но *та* *вся тѣло* *есть* *створило*» Тогда повелѣ господин

Заключительная  
 часть  
 Слова Кирилла  
 Туровского

*Человѣкъ* *есть* *домовить* — Богъ-Отець, *всячыхъ творецъ* < >

А *виноградъ* — *землю* и *миръ* *нарицаеъ*

*Оплоть* *же* — *законъ* *Божии* и *заповѣди* < >

*Хромецъ* *же* *есть* *тѣло* *человѣче* *А* *слѣпча* *же* — *душо* *его* *мѣнит*

А иже я посади у *врат* — *человѣку* *бо* *предаетъ* *Богъ* *въ* *область* *всю* *землю*, *давъ* *ему* *законъ* *и* *заповѣди*

Преступивъшо же *человѣку* *повелѣние* *Божие* *и* *того* *ради* *смертию* *осужену* *бывъшо*, *первое* *душа* *к* *Богу* *приаодитъ* *и* *спирается*, *глаголющи* «*Не* *аз*, *но* *тѣло* *есть* *створило*»

<sup>19</sup> И П Еремин, ссылаясь на шифр этой рукописи, обозначал ее как Сводный патерик ризницы Соловецкого монастыря и ошибочно указал ее номер по описи Соловецкой библиотеки как № 485, который при издании текста в ТОДРЛ уже был недействителен

блѹсти слѣпца во укрѹмнѣ мѣстѣ, идеже самъ вѣсть, дондѣже придетъ самъ к винограду и призоветъ хромца, и тогда судить объѣма.

Того ради до второго пришествія Христова нѣст суда, ни мучения всякой души чловѣчи, вѣрнаго же и невѣрнаго (л. 239—240 об.).

И того ради нѣст мучения душамъ до второго пришествия, нѣ блѹдомы суть, идеже Богъ вѣсть (л. 241 об.).

Мы видим, что еще в центральной части своего Слова Кирилл Туровский истолковал сюжет притчи и ее персонажи. Но влияние его источника — проложной статьи — проявилось в том, что, идя вслед за ее композицией, он полностью переписал текст ее толковательного заключения в заключительную часть своего Слова, допустив повторы и отдельные несовпадения.

Уже этого одного наблюдения достаточно, чтобы говорить о первичности проложного текста по отношению к тексту Кирилла Туровского.

Но находятся также и другие аргументы.

В совпадающих заключительных частях проложной статьи и Слова Кирилла Туровского приведена цитата из евангельского текста (Ин. 5: 25, 28—29).

Евангелие от Иоанна

Проложная статья

Слово Кирилла  
Туровского

Отвѣщав же Исуе и рече имъ: «Аминь, аминь, глаголю вамъ <...> яко грядетъ часъ, в он же вси суци въ гробѣхъ услышатъ глас Сына Божия, и изыдутъ сътвориши блага въ воскрешение животу, а сътвориши зла — въ воскрешение суду» (Библия. Острог, 1581. Л. 46—46 об.).

Егда же придетъ обновити землю и въскресити умрыша по Павлу глаголющю, «тъгда вси суци въ гробехъ услышатъ глас Сына Божия и оживутъ. И изидутъ створише блага въ въскрѣшение живота, а створише злая въ въскрѣшение суда» (л. 188а—188б).

Егда же придетъ обновити землю и въскресити вся умершая, якоже самъ Богъ [Христос — список Т] преже глагола, «тогда вси суци в гробѣхъ услышатъ глас Сына Божия и оживутъ. Изыдутъ створише блага въскрешение живота, а створиши злая — въскрешение суда» (л. 241 об.—242).

Кирилл Туровский при этом поправляет ошибку, допущенную в проложной статье, приписывающей евангельские слова о последнем Суде апостолу Павлу: «По Павлу глаголющю...». Он заменяет ошибочную ссылку на апостола Павла указанием на принадлежность этих слов самому Христу: «якоже самъ Богъ [Христос — список Т] преже глагола».

Поскольку обратное исправление — от правильной отсылки к ошибочной — маловероятно, то, следовательно, перед нами еще одно доказательство первичности проложного текста по отношению к Слову Кирилла Туровского.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> По той же самой причине наша проложная статья не может считаться вторичной и по отношению к опубликованному С. Новаковичем «Слову о прению души и телу» (см.: Новаковић С. Примеры кѣжествености и језика... С. 473, 475—476), которое И. П. Еремин определил как один из «изводов» проложной редакции (Еремин И. П. Притча о слепце и хромце... С. 336, примеч. 1), ибо в южнославянском «Слове» читатель в этом месте правильно отсылается к Евангелию от Иоанна («...Иоанну глаголюшту: „Тогда вси суштие въ гробехъ услышать гласъ сына Божия...“»), а не к апостолу Павлу, как это сделано в проложной статье.

И еще одно наблюдение. В начале своего Слова, приступая к изложению притчи, Кирилл Туровский так характеризует хозяина виноградника: «Человѣкъ нѣкто *домовить* бѣаше, иже насади виноградъ...» (л. 232). Автор же проложной статьи использует в этом случае совсем другой эпитет: «Человѣкъ нѣкто *добра рода* насади виноградъ...» (л. 187а). У Кирилла Туровского ни во вступительной, ни в центральной частях его Слова такой эпитет ни разу не встречается. Тем показательнее то, что читается в заключительной части Слова, совпадающей с заключительной частью проложной статьи.

Еще раз сравним тексты.

Проложная статья

(начало)

Человѣкъ нѣкто *добра рода* насади виноградъ и оплотом огради. И отходя въ *домъ своего отца*...

(заключение)

Разумѣте же сея притча силу. Человѣкъ есть *добра рода* — Христосъ Сынъ Божии. А виноградъ — земля и миръ глаголетъ...

Слово Кирилла Туровского

(начало)

Человѣкъ нѣкто *домовить* бѣаше, иже насади виноградъ и оствѣни его оплотомъ, и ископа точило, остави входъ и створи врата, но не затвори входа. И отходя въ *домъ свой*...

(заключение)

Разумѣте же, братие, сея притча сказание. Человѣкъ есть *домовить* — Богъ Отець, всяческих творецъ. Его же сынъ *добра рода* — Господь нашъ Иисусъ Христосъ. А виноградъ — землю и миръ нарицаеть...

Заключительное толкование проложной статьи вполне согласуется с ее началом: в начале говорится о человеке «добра рода», и в заключении толкуется, кто таков есть этот человек «добра рода».

Не так в Слове Кирилла Туровского. Там в начале хозяин виноградника определяется как «человѣкъ домовить». Но в заключении, помимо толкования того, кто таков есть «человѣкъ домовить», неожиданно и без связи с предыдущим контекстом приводится толкование к словам «добра рода», до этого момента не употреблявшимся в Слове Кирилла Туровского. Такая неувязка может найти себе объяснение лишь в зависимости Слова Кирилла Туровского от проложной статьи.

Совершенно очевидно, что выражение «человѣкъ домовить» заимствовано Кириллом Туровским из евангельской притчи о хозяине виноградника.

Евангелие от Матфея 21: 33—41: *Человѣкъ нѣкии бѣ домовить, иже насади виноград и оплотом огради его, и ископа в нем точило, и създа столпъ и вдаст дѣлателемъ и отиде. Егда же приближися время плодомъ, посла рабы своя к дѣлателемъ прияти плоды его. И емше дѣлателе рабы его, ового же убиша, ового же каменiemъ побиша. Паки посла ины рабы, множаяша первыхъ, и створиша имъ такожде. Послѣди же посла к ним сына своего, глаголя: усрамяте сына моего. Дѣлателе же видѣвше сына, рѣша в себѣ, сеи есть наслѣдникъ, приидѣте убием его, и удржимъ достоание его. И емше его, изведоша вонъ из винограда и убиша. Егда убо приидеть господинъ винограда, что створить дѣлателемъ тѣмъ (Библия. Острог, 1581. Л. 12).*

Здесь кратко следует заметить, что фабула рассматриваемого произведения (как в варианте проложной статьи, так и в варианте Слова Кирилла) сложилась из переплетения фабул двух притч: евангельской притчи о хозяине виноградника

ка и внеевангельской притчи о слепом и хромом, известной по Вавилонскому Талмуду, Тысяча и одной ночи и *Gesta Romanorum*.<sup>21</sup>

Кирилл Туровский, говоря о хозяине виноградника, гораздо ближе следует Евангелию, чем автор проложной статьи.

Евангельский текст (Мф 21 33—41)	Слово Кирилла Туровского	Проложная статья
Человѣкъ нѣкии бѣ домо- вить, иже насади виноград и оп- лотомъ огради его, и ископа в нем точило, и създа столпь и власт дѣлалелемъ и отиде	Человѣкъ нѣкто домовить бѣаше, иже насади виноградъ, и остѣни его оплотомъ, и ископа точило, остави входъ, и створи врата, но не затвари входа И отходя въ домъ свой	Человѣкъ нѣкто добра рода насади виноградъ и оп- лотомъ огради И отходя въ домъ своего отца

В Слове Кирилла Туровского, согласно евангельской притче, хозяин виноградника — это Господь Богъ-Отець; и потому, когда кончаются совпадения с евангельской притчей, у Кирилла Туровского хозяин виноградника отходит «въ домъ свой». А у автора проложной статьи хозяин виноградника («добра рода») символизирует Христа, т. е. Бога-Сына, и потому после устройства виноградника он уходит «въ домъ своего Отца». Как видим, и текстуально, и фабульно-символически текст Кирилла Туровского ближе к евангельскому по сравнению с текстом проложной статьи.

Таким образом, мы видим, что автор проложной статьи менее точно следует замыслу евангельской притчи. И Кирилл Туровский его в этом поправляет.

И еще ряд конкретных фактов подтверждает первичность проложной редакции. В обоих текстах время после ухода хозяина виноградника до разговора слепца с хромцом обозначается по-разному. В проложной статье это время определяется как «надѣлзе». В центральной части Слова Кирилл Туровский сначала говорит: «Сядящема има *етеро* [т. е. *некоторое*] время». Потом же появляется определение этого времени, уже идентичное тексту из проложной статьи: «Сядящема же има, рече, *долго* время». Кирилл возвращается к тексту своего источника, да еще и с отсылкой «рече» (т. е. «как сказано»).

Проложная статья	Слово Кирилла Туровского
Надѣлзе же сѣдящима има, рече слепецъ къ хромцю «Что убо благоухание полѣтае изъдну вратъ?» (л 1876)	Сядящема же има <b>етеро</b> время, рече слѣпецъ къ хромцю «Что убо благоухание се изутрь врат помѣтае мя?» (л 235) Т[олк] Сѣдящема же има, рече, <b>долго</b> время Что есть <b>долго</b> время? (л 236)

Наконец, в Слове Кирилла находятся примеры так называемых швов, когда Кирилл Туровский вторгается в текст проложной статьи с собственными ре-

<sup>21</sup> Известно, что сам сюжет о слепце и хромце очень распространен и имеет много разновидностей в мировой литературе и в фольклоре (см Б а т ю ш к о в Ф Спор души с телом в памятниках средневековой литературы СПб, 1891, Ж д а н о в И Н Песни о князе Романа // ЖМНП 1890 С 13—17)

марками, а затем для возвращения к первоначальному тексту использует, так сказать, «словесную заплату».

#### Проложная статья

Отвѣща слепецъ хромцю «Тъ почто ми еси давно сего не възвѣстилъ, да быхъве не жадала. Аще убо слепъ азъ есмь, нъ нозѣ имамъ и силенъ есмь носити тя. Нынѣ убо възми кошъ и въсяди на мое плещи, и азъ тя несу. Ты ми путь поведати, и вся благая господина наю объемлевъ » (л 187б—187г)

#### Слово Кирилла Туровского

Отвѣща глагола слепецъ «То почто сего давно нѣси ми повѣдал, да быхъвѣ не ждали, но к симъ, даннымъ намъ въ область, и она особъ възсхитивѣ! Аще бо азъ слѣпъ есмь, но имамъ нози и силенъ есмь моги носити тебе же и бремя. *Виждь душевное бремя грѣхъ, того ради глаголетъ пророкъ „Яко бремя тяжко отяготѣся на мене“* Рече же слепецъ Возми убо кошъ и въсяди на мя. И азъ тя ношу, ты же показан ми путь, и вся благая господина наю объемлевъ » (л 235—235 об)

В данном фрагменте приводится речь слепца, которая является единой репликой в проложном тексте. В Слове Кирилла Туровского речь автора (курсив) вторгается в речь слепца толкованием к слову «бремя». А потом снова продолжается речь слепца с помощью «словесного шва» — «рече же слепецъ».

Итак, проложная статья явилась источником Слова Кирилла Туровского. Но, быть может, Кирилл Туровский был тем, кто первоначально создал проложную статью, а затем на ее основе написал Слово? Ведь высказывает же Е. А. Фет в словарной статье, посвященной Прологу, предположение о том, что Кирилл Туровский был составителем Пролога.<sup>22</sup> Предположение это приходится оставить без внимания как никоим образом не обоснованное ни в названной словарной статье, ни в какой-либо другой публикации Е. А. Фет. Тем более, что проделанный нами сопоставительный анализ текстов проложной статьи и Слова Кирилла Туровского говорит о том, что у этих памятников были разные авторы. Об этом свидетельствуют все указанные нами различия между этими произведениями — от различных отсылок к одному и тому же новозаветному тексту (ошибочной в проложной статье и точной в Слове Кирилла Туровского) до различных концепций толкования образа хозяина виноградника (для автора проложной статьи это «человѣкъ добра рода» — Иисус Христос, Сын Божий, для Кирилла же Туровского он «человѣкъ домовить» — Бог-Отец, «всячьских творецъ»).

Такие выводы дают материал к истории русско-славянского Пролога; поскольку ко времени создания Кириллом Туровским Слова о хромце и слепце проложная статья на эту тему уже существовала, то, следовательно, русско-славянский Пролог с повествовательными статьями был создан не позже даты кончины Кирилла Туровского, которая определяется не совсем точно временем после 1182 г.<sup>23</sup> Об этом уже писала И. Н. Лебедева в своей работе, посвященной Повести о Варлааме и Иоасафе, обращая внимание на использование Кирил-

<sup>22</sup> См. Фет Е. А. Пролог // Словарь книжников Л, 1987. Вып. 1. С. 379.

<sup>23</sup> Отсылаю к исследованию Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII вв. СПб, 1992. С. 155—166.

лом Туровским в его Слове о белоризце притчи о царе и разумном советнике не из Повести о Варлааме и Иоасафе, а из пролога.<sup>24</sup>

В заключение следует сделать одно примечание еще об одном тексте Притчи о хромце и слепце. В самом начале 80-х гг. XIX в. была создана новейшая редакция Слова о хромце и слепце — редакция так называемых дешевых Троицких листков, с 1879 г. издававшихся миллионными тиражами для простого народа при Троице-Сергиевой лавре.<sup>25</sup> Текст этой редакции был издан А. И. Пономаревым,<sup>26</sup> он представляет собой перевод на современный русский язык как бы краткой версии Слова Кирилла Туровского.<sup>27</sup>

Таким образом, живая литературная история этой притчи простирается вплоть до конца XIX в., демонстрируя удивительную свою живучесть, можно сказать неуязвимость.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе / Подгот. текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. С. 77, 85—87. Поскольку Л. Гецем было высказано предположение о том, что Слово о белоризце относится к ранним произведениям Кирилла Туровского, написанным до принятия епископского сана (Goetz L. K. Die Echtheit der Monchsreden des Kyryll von Turov // Archiv für slavische Philologie 1905 S. 191), то И. Н. Лебедева пишет: «Если это предположение справедливо, то, значит, уже к середине XII в. притчи из Повести о Варлааме и Иоасафе были включены в состав первой редакции Пролога» (см. Повесть о Варлааме и Иоасафе С. 87). По этому поводу следует сказать, что предположение Л. Гецца, к сожалению, несправедливо. Слово о белоризце относится как раз к поздним произведениям Кирилла Туровского, написанным после ухода (возможно, на покой) с епископской кафедры, ибо это слово обращено к игумену Киево-Печерского монастыря Василию (см. заглавия списков Слова Еремин И. П. Литературное наследие. Т. 12. С. 328), который был возведен на игуменство только в 1182 г., в это время в Турове епископом был уже не Кирилл, а Лаврентий (см. ПСРЛ. СПб., 1843. Т. 2. С. 126).

<sup>25</sup> [Пономарев А. И.] Полный систематический указатель статей в Троицких листках (№ 1—800) Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1896. Здесь указано, что в № 56 Троицких листков напечатана Притча о слепце и хромце, писателем которой признается Кирилл Туровский (см. Троицкие листки 1882. 2 дек. № 56. С. 2—4. Там заглавие «Хромец и слепец (Притча св. Кирилла, еп. Туровского)»).

<sup>26</sup> Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. проф. А. И. Пономарева. СПб., 1894. Вып. 1. С. 197—198.

<sup>27</sup> Здесь отразились все основные особенности Слова Кирилла, отличающие его от проложной статьи: хозяин виноградника назван «человеком домовитым», отсылка к новозаветному тексту о Страшном суде сделана правильно («как предрек сам Христос») и пр.

<sup>28</sup> И последнее, о чем следует сказать, — это об отражении Притчи о хромце и слепце в иконографии и народной гравюре. Сохранилась икона из собрания Н. П. Лихачева, передающая средствами изобразительного ряда мысль этой притчи (ГРМ, собр. Н. П. Лихачева, № 262). В последнее время в исследовательской среде высказывается мнение, что эта икона является иллюстрацией сочинения Кирилла Туровского (см. Русский музей. Иконы / Авторы и составители Вилинбахова и др. М., 1997. № 20). Однако нам представляется, что с определением литературного источника этой иконы дело обстоит не так просто. В иконе представлены несколько эпизодов на верхнем фоне изображается Иисус Христос, который, сидя на судищи, судит слепца и хромца. На средней части — хозяин сада сажает виноград и у входа ставит слепца с хромцом сторожами. Но они — в виде хромца на плечах слепца — крадут виноград хозяина, и хозяин изгоняет их. Внизу архангел наказывает слепца с хромцом в кромешной темнице. И душа-слепец (в традиционном иконном изображении души как спеленутого в белые пелены существа) и тело-хромец одни в темнице. В общем, весь сюжет

---

этой иконы соответствует более лаконичному содержанию проложной Притчи о слепце и хромце. Особенно привлекает внимание то, что в этой иконе образ хозяина виноградника толкуется как Иисус Христос, как и в проложной притче (Об этом говорят и иконография его изображения, и надпись над нимбом, окружающим его главу). При этом особый интерес представляет народная гравюра из собрания Ольсуфьева (РНБ, собр. А. В. Ольсуфьева, т. X, № 2173). Эта народная гравюра сопровождается текстом, который буквально совпадает с текстом проложной притчи (см. Ровинский В. Русские народные картинки Т. 3 // СОРЯС СПб., 1881. Т. 25. С. 173—175). Хотя этих данных еще недостаточно, чтобы решить окончательно этот вопрос, но мы с осторожностью можем предположить возможность того, что источником сюжета Притчи о слепце и хромце в изобразительном искусстве служила проложная статья.

---

Г. М. ПРОХОРОВ

## Стихотворное начало приписки Лаврентия к Лаврентьевской летописи

«Лаврентей мних», завершив 20 марта 1377 г. написание летописи, названной впоследствии по его имени Лаврентьевской, сделал большую приписку к ней, где назвал и себя, и время начала и окончания своего труда, и великого князя Дмитрия Константиновича как человека, которому предназначалась книга, и благословившего создание рукописи «*свѣященнаго епископа Дионисѣа*»

В приписке три части: средняя — информативная, а первая и последняя, можно сказать, литературные. Хотя это не совсем точно: Лаврентий называет себя именно в первой части, где уподобляет труд книгописца и радость окончания этого труда трудам и радостям купца, капитана и странника: «*Радуетса купецъ, прикупъ створивъ, и кормьчин въ штишьє приставъ, и странникъ въ штьчьство свое пришед, тако же радуетса и книжныи списатель, дошедъ конца книгамаъ. Тако же и азъ, худыи недостонныи и многогрѣшныи рабъ Божии Лаврентей мнихъ*».<sup>1</sup>

Знал ли писец-мних Лаврентий, что прототипом этой части его приписки являются греческие 12-сложные ямбические стихи? Стихи эти довольно обычны в приписках писцов греческих рукописей. Вот как они выглядят, к примеру, в греческой хранящейся в Риме рукописи 1397 г.:

Ἔσπερ ξένοι χαίρουσιν ἰδεῖν πατριδα,  
καὶ οἱ θαλαττεύοντες ἰδεῖν λιμῶνα,  
καὶ οἱ πραγματευόντες ἰδεῖν τὸ κέρδος,  
καὶ οἱ ἄσθενοῦντες ἰδεῖν ὑγίειαν, οὕτω  
καὶ οἱ γράφοντες ἰδεῖν βιβλίου τέλος.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> См Лаврентьевская летопись // ПСРЛ Л, 1926 Т I Стб 487—488 (курсивом выделены буквы, внесенные в строку из-под титла) Приписку Лаврентия воспроизведенной можно видеть также в книге Столярова Л В Древнерусские надписи XI—XIV веков на пергаменных кодексах М, 1998 С 354 № 52 (28)

<sup>2</sup> Rome, Bibl Vallicelliana, ms F 25, 1397 г, f 32r См Dated greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy / By Alexander Turin Volume one Text University of Illinois Press Urbana, Chicago, London, 1972 P 260 А Турин пишет, что такого рода ямбические стихи довольно обычны в приписках писцов греческих рукописей, и указывает в качестве примера манускрипт 1301/1302 г из миланской Библиотеки Амброджиана, см с 102, см также с 58—59, 127, 215

В пословном переводе их можно представить так:

Как странники радуются, видя<sup>3</sup> отечество,  
и плавающие по морю, видя гавань,  
и торгующие, видя прибыль,  
и болющие, видя здоровье, так  
и пишущий, видя книги конец

Третьей, заключительной частью своей приписки — «И нынѣ, господа штици и братиѣ, вже са гдѣ вѣду шписалъ, или переписалъ, или не дописалъ, чтите исправивая, Бога дѣла, а не клените...» — Лаврентий вполне мог подражать писцу какой-то славянской или русской рукописи, так как в рукописях предшествующего времени обороты такого типа в приписках писцов довольно обычны. Уже в самой старшей датированной русской рукописи, Остромировом Евангелии 1056—1057 г., приписка писца Григория дьякона заканчивается таким образом: «Молю всѣхъ почитающихъ: не мозѣте клати, нѣ исправльше почитанте. Тако бо и святы апостолъ Паулъ глаголетъ: благословите, а не кланѣте. Аминъ». Упомяну еще рукопись 1164 г., РГБ, Румянцевское собр., № 103, л. 270 об., в приписке к которой дьяка церкви Святых апостолов Константина-Добрилы читаем: «...А, братья и штици, аже вы кде криво, а, исправивъше, чѣтѣте же е, а не кланѣте». <sup>4</sup> В продолжении этой приписки Константина-Добрилы мы находим и нечто отдаленно напоминающее начало приписки к Лаврентьевской летописи: «...яко же радується женихъ о невѣстѣ, тако радѣется писецъ, видя последний листъ». <sup>5</sup> Судить о стихотворной природе этой фразы у нас нет оснований. Возможно, какая-то традиция такого рода сравнений труда писца издавна существовала у переписчиков на Руси, но широко распространена не была, так как других, хотя бы отдаленных по смыслу, предшественниц первой части приписки Лаврентия, кажется, неизвестно. Спустя же 21 год после времени его работы, в марте 1398 г., писец-черноризец Иоанн, переписчик Студийского устава, поместил в приписке к рукописи два сравнения рядом: «...Радуетса купецъ, в домъ свои прішедь, а корабль в тихо пристанище прішедь, яко же штрѣшитса волъ от ярма, так писатель, книги кончавъ...». <sup>6</sup> Если этот писец Иоанн и знал приписку Лаврентия, то явно не имел ее перед глазами и не очень задумывался над тем, что пишет, так что у него получилось, что «радуется... корабль», и эта радость корабля, как и радость купца, оказалась вообще не связанной с радостью книгописца, так как между ними поместилось сравнение: «яко же отрешится волъ от ярма...». И, конечно же, черноризец Иоанн совершенно не думал о метрической основе греческого прототипа двух первых использованных им сравнений.

Но задумывался ли об этом мних Лаврентий? Знал ли он, что это стихи? Если он списывал первую часть своей приписки с какой-то русской или славянской

<sup>3</sup> По-гречески здесь и далее буквально — «видеть».

<sup>4</sup> См Столярова Л В Древнерусские надписи XI—XIV веков С 293 № 10 (3)

<sup>5</sup> Там же

<sup>6</sup> Там же С 374 № 69 (46) Рукопись ГИМ, Синодальное собр., № 333, л 151 об

рукописи, то мог и не знать; если же брал за образец непосредственно приписку, завершающую труд книгописца-грека, или вообще был знаком с такого рода греческими приписками, то знать это вполне мог.

Так, серб Исая, на 6 лет раньше Лаврентия, в 1371 г., закончивший свой труд перевода на славянский язык корпуса сочинений, надписываемых именем Дионисия Арепагита, несомненно знал о стихотворной природе, ямбической и гекзаметрической, эпиграмм-эпиграфов, предшествующих и всему корпусу, и его частям, и стремился подражать им количеством слогов. Вот два примера.

Ямбы:

Τῶν τοῦ μεγίστου Διονυσίου λόγων  
οὐκ ἄν τις εὔροι βίβλον ἀκριβεστέραν,  
οὐκοῦν δικαίως, οὐδὲ κομωδεστέραν,  
εἰ ταῦτα κόμπος, ἄργυρος καὶ πορφύρα.

От великаго Діонисна словъ<sup>7</sup>  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12  
не ѹбо кто шбрѣщеть книгу скѹпѣишу,<sup>8</sup>  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12  
всако праведнѣ, ни же высочаншю,  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12  
аще сна высока, сревро и порфіра.<sup>9</sup>  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

А это оттуда же гекзаметры:

Ἄγγελικῆς σοφίης ἀμαρύγματα πολλὰ κηχῆσας  
Ἄνθρώποις ἀνέφηνας ἰδεῖν νοοσύνθενον Ἄστρον.

Аггльскыя прѣмѹдрости свѣтлостн многыя разѹмѣвъ,  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17  
чловѣкѹмъ явнѣ еси видѣти ѹмосѣставию звѣздаѹ.<sup>10</sup>  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

Разложить начало приписки Лаврентия на строки, соответствующие строкам греческого 12-сложника, нетрудно:

Радѹетса купецъ, прикупъ створивъ,  
и кормьчнн въ штишье приставъ,  
и странникъ въ штьчьство свое пришедъ,  
тако же радѹетс и книжныи писатель,  
дошедъ конца книгамъ. Тако же и азъ,  
хѹдыи недостонныи и многогрѣшныи  
рабъ Божнн Лаврентен мнѹхъ.

<sup>7</sup> «Ерь» в конце генитива плоралис читался в сербском как «а» и часто бывал на письме удвоен.

<sup>8</sup> Здесь и далее подчеркиваю буквы, обозначающие звуки, подлежащие элизии.

<sup>9</sup> См.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 28—29.

<sup>10</sup> Там же. С. 30—32.

Но по каким же правилам следовало бы читать этот текст, если бы Лаврентий действительно знал, как строятся соответствующие греческие стихи, и стремился им подражать? Очевидно, прежде всего, по греческим, которым следовал и современник Лаврентия переводчик Исайя. Это означает, что при встрече гласных в конце одного и начале другого слова должна происходить элизия, слияние звуков. Если допустить также, что редуцированный в конце слова внутри строки является у Лаврентия слогаобразующим, что «ни», «ени» и «они» надо читать как «ии» (а не как «ий»), «ои» (а не «ой») и «еи» (а не «ей»), а «ыи» — как «ый»), то можно прочесть эту часть приписки Лаврентия как 12-сложные ямбы, за исключением только завершающей строки, тоже поддающейся прочтению в ритме ямба, но 10-сложной, либо 8-сложной:

1	Радѹетсѧ купецъ прикупѣ створиѡвъ. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
2	и кормьчии въ отишьѣ приставѣ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
3	и странникъ въ штьчьство свое пришед. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
4	такѡ же радѹетсѧ и книжнѣи спсатель. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
5	дошедѣ конца кингамѣ. Тако же н азѣ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
6	хѹдыи недостонныи и многогрѣшныи. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
7	равѣ Божии Лаврентен мнихъ. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Если же при прочтении этих строк «ни» читать как «ий»), «ени» как «ей»), а «ер» перед «о» и «ш» считать сливающимся с этими гласными, то получится следующее:

1	Радѹетсѧ купецъ прикупѣ створиѡвъ. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
2	и кормьчии въ отишьѣ приставѣ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
3	и странникъ въ штьчьство свое пришед. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
4	такѡ ж радѹетсѧ и книжнѣи спсатель. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
5	дошедѣ конца кингамѣ. Тако же н азѣ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
6	хѹдыи недостонныи и многогрѣшныи. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
7	равѣ Божии Лаврентен мнихъ. 1 2 3 4 5 6 7 8

В таком случае вторая строка оказывается не 12-, а 10-сложной, а последняя, седьмая, не 10-, а 8-сложной. Обе они остаются, однако же, ямбическими.

Уверенности, что мы не делаем ошибок при счете и так и сяк слогов в славянском тексте (в отличие от счета их в греческом), у меня нет. Но, во всяком

случае, то, что нижегородский писец Лаврентий, как и его современник серб Исая на Балканах, имел представление о греческом стихосложении и, начиная свою знаменитую приписку, старался подражать 12-сложным ямбам выходных записей писцов-греков, мне кажется очевидным.

---

В. А. РОМОДАНОВСКАЯ

**Сочинения Лактанция  
в переводе русских книжников рубежа XV—XVI вв.\***

В разделе «Отрывки» «Переводной литературы...» А. И. Соболевского содержится краткая заметка о переводе трактата католического богослова конца III—начала IV в. Лактанция «De ira Dei» («О гневе Божиим»); текст перевода содержится в рукописи Софийского собрания Санкт-Петербургской Духовной академии (ныне — в РНБ), № 1454, начала XVI в.<sup>1</sup> После приведенного введения к переводу и начального и конечного фрагментов текста Лактанция А. И. Соболевский дает краткую характеристику текста: перевод представляет собой трактат Лактанция «De ira Dei, ad Donatum», с середины 1-й главы, и выполнен, судя по всему, с чешского языка, во всяком случае, в пользу этого говорят многочисленные богемизмы во введении и тексте перевода. Кроме того, в морфологии перевода отмечены чешские формы: «Сократесь, иже *есть* *быль* межи всѣми мудреци прѣмудрѣйшій <...> рече бо самъ о себѣ, еже ничто не *знае*, *едино* то едино, еже ничто не *разумѣ*. Но то *есть* *разумѣль*, еже то учение не имѣло въ себѣ *ничто* истиннаго и *ничтоже* праваго», а также форма собственного имени *Епикуриось*.<sup>2</sup>

К сожалению, кроме краткой, хотя и насыщенной информацией, заметки А. И. Соболевского, в науке нет ни одного упоминания о славянском переводе одного из крупнейших и наиболее интересных апологетов Западной Церкви.

Фирмиан Целий Луций Лактанций (предположительно около 250 — около 325 г.)<sup>3</sup> родился в языческой семье, скорее всего, в Северной Африке. После получения риторического образования как преподаватель латинской риторики около 290 г. был приглашен в Никомедию, малоазийскую резиденцию императора Диоклетиана, где и обратился в христианство. После начала гонений на христиан, т. е. после 303 г., Лактанций вынужден был удалиться в Галлию; там он продолжил свою преподавательскую деятельность, став воспитателем

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 00-04-00157а.

<sup>1</sup> Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 227—228.

<sup>2</sup> Там же. С. 228.

<sup>3</sup> Биографические сведения см.: *Patrologia latina*. Parisiis, 1844. Т. 6. Col. 75—78 (далее — PL).

Криспа, старшего сына императора Константина Точная дата смерти Лактанция неизвестна, многие его сочинения не сохранились или дошли лишь в отрывках. Несомненно перу Лактанция принадлежат написанные в период после 303 г. 5 работ: «De officio Dei, vel formatione homini» («О творении Божьем, или О создании человека»), «De ira Dei» («О гневе Божиим»), «De Divinis Institutionibus» («О Божественных установлениях»), «De mortibus persecutorum» («О смертях преследователей») и «Epitome Divinarum Institutionum» («Извлечение из Божественных установлений»).<sup>4</sup> Основная тема сочинений Лактанция — обоснование истинности христианской веры и защита ее от сторонников других верований. Доказательства он строил на полемике с идейными и историческими противниками, при этом «стремился проповедовать христианство на основе греко-римской этики, создавая для образованного читателя мост между новой религией и античной философией»,<sup>5</sup> проповедуя «равновесие между милостью и карающей справедливостью».<sup>6</sup>

Сочинения Лактанция стали популярны чрезвычайно быстро и широко в раннее средневековье (до конца V в.), однако далее, с распространением христианства как всеобъемлющей религии, полемические сочинения Лактанция отходят на второй план.<sup>7</sup> Правда, нельзя сказать, что о нем забывают совершенно: в частности, к «Божественным установлениям» неоднократно обращается при составлении «Этимологий» Исидор Севильский.<sup>8</sup> Широчайшая популярность «Этимологий» Исидора позволяет предположить опосредованную известность и некоторых положений Лактанция.

Развитие Лактанцием христианских идей на базе античной философии привлекает внимание итальянских гуманистов начиная с XIV в., и благодаря своему чистому латинскому языку и прекрасному стилю Лактанций, по меткому определению Франческо Петрарки, получает имя «христианского Цицерона».<sup>9</sup> В 1425/26 г. был открыт наиболее полный и древний (VI—VII вв.) кодекс сочинений Лактанция, включающий «De Divinis Institutionibus», «De ira Dei», «De officio homini» и «Epitome».<sup>10</sup> Вероятно, этот кодекс стал основой догматических сборников Лактанция, в которые неизменно входили эти четыре работы, а также стихотворения Лактанция, его поэма «Феникс» и молитвы. В XV в.

<sup>4</sup> PL T 6—7, Тюленев В М Лактанций христианский историк на перекрестке эпох СПб, 2000 С 12

<sup>5</sup> Голенищев-Кутузов И Н Средневековая латинская литература Италии М, 1972 С 75 Также см Майоров Г Г Формирование средневековой философии Латинская патристика М, 1979 С 133—141, Бычков В В Aesthetica patrum Эстетика Отцов Церкви I Апологеты Блаженный Августин М, 1995 С 60, 64—65, 105—110 и др

<sup>6</sup> Голенищев-Кутузов И Н Средневековая латинская литература Италии С 75

<sup>7</sup> См Pichon R Lactance Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le regne de Constantine Paris, 1901 P 447—451

<sup>8</sup> См Curtius E R Literatura europejska i łacinskie sredniowiecze Krakow, 1997 P 470—471

<sup>9</sup> См Pichon R Lactance P 451—452 См также высказывания о Лактанции PL T 6 Col 77—82

<sup>10</sup> Ныне хранится в библиотеке Болонского университета, № 701 См Sabbadini R Le scoperte dei codici latini e greci ne'secoli XIV e XV Firenze, 1905 P 90

в свет выходит 13 изданий, причем лишь одно, 1476 г., — за пределами Италии, в Ростове, а в XVI в. отмечено не менее 36 изданий.<sup>11</sup>

В середине XVI в. появляются первые переводы Лактанция на национальные языки: это перевод Рене Фаме трактата «О Божественных установлениях» на французский, изданный Галлио дю Пре в Париже в 1542 г., и перевод комплекса догматических сочинений на английский, выполненный Бюрте до 1587 г.<sup>12</sup> О существовании более ранних переводов, в том числе рукописных или печатных, на чешский язык неизвестно.

Таким образом, упомянутый А. И. Соболевским текст перевода Лактанция на славянский язык, вполне вероятно, является вообще *одним из первых*, если не первым, переводом одного из наиболее известных отцов Западной Церкви. Этот факт, без сомнения, весьма интересен для истории Западной Церкви; история русской культуры и литературы также не может оставить его в стороне, поскольку это не только еще одно очевидное обращение к западной апологетике, популярной в определенных кругах России рубежа XV—XVI вв., но также перевод одного из самых распространенных на Западе в гуманистических кругах авторов христианской античности. Трудно сегодня говорить о влиянии сочинений Лактанция на древнерусскую культуру и литературу, но такое влияние нельзя исключить абсолютно. Представляется, что введение текста перевода в научный оборот позволит выявить или исключить таковое.

Переведенные «Нѣкоторые вещи въкратцѣ» из трактатов Лактанция на сегодняшний день известны лишь в одном списке, указанном А. И. Соболевским, — это л. 249—257 рукописи РНБ, Софийск. № 1454. Рукопись представляет собой сборник первой половины XVI в.,<sup>13</sup> объемом 566 + 1 л. в 4°. В Софийскую библиотеку рукопись была передана в 1775 г. в составе библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря.

Содержание рукописи подробно расписано Д. И. Абрамовичем.<sup>14</sup> В сборник включены апостольские правила и поучения, святоотеческие сочинения Васи-

<sup>11</sup> См. Pichon R. Lactance P. XVI—XVIII. Также см. Incunabula in American Libraries. A third census of fifteenth-century books recorded in North American collections. New York, 1973; Adams H. M. Catalogue of Books Printed on the Continent of Europe, 1501—1600 in Cambridge Libraries. Cambridge, 1967. Vol. 1.

<sup>12</sup> Pichon R. Lactance P. XVIII.

<sup>13</sup> Рукопись написана на бумаге со следующими филигранями перчатки четырех типов, типа Брике, № 10904 (1528 г.), № 11424 (1502—1508 гг.), № 10699 (1532 г.), № 11396 (1533 г.), латинские литеры «Р» трех типов, типа Пикар, II, № 413 (1509 г.), II, № 377 (1510 г.), XV, № 500 (1532 г.), кувшинчики двух типов, типа Лихачев, Вод. зн., № 1710 (1544 г.) и типа Брике, № 12738 (1544 г.), единорог, напоминает Брике, № 10374 (1489—1490 гг.), латинская литера «F», типа Лихачев, Вод. зн., № 1598 (1534 г.), щит с литерой «R готическое», сходен с Брике, № 8994 (1524 г.) Текст Лактанция находится на бумаге с филигранью перчатка, типа Брике, № 11424 (1502—1508 гг.) Палеографическое описание рукописи см. Ромодановская В. А. Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской библии. I. Рукописи XV—первой трети XVI в. // Источники по русской истории и литературе Средневековья и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 26—27.

<sup>14</sup> См. Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. Вып. III. Сборники / Сост. Д. И. Абрамович. СПб., 1910. С. 220—228.

лия Великого, Афанасия Великого, Григория Римского, Иоанна Златоуста, Григория Синаита, Ефрема Сирина и других, а также библейские тексты: фрагменты апостольских посланий, Песнь пророка Иезикии, постные чтения из пророчества Исаи, фрагменты книги Иисуса Сирахова, 21-я глава 1 книги Паралипоменон и книг Товит и Иудифь; фрагмент 1 Пар. и книг Товит и Иудифь — в переводе с Вульгаты, выполненном в Геннадиевском литературном кружке при составлении Геннадиевской библии.<sup>15</sup> Кроме того, в сборнике присутствуют статьи о церковных таинствах и обрядах, письмовник, лексикографические работы, исторические и энциклопедические статьи, антилатинские и антиеретические сочинения и литературные произведения, среди которых Сказание об иконе Тихвинской Богоматери, фрагмент из жития Стефана Пермского, цикл цареградских сочинений и единственный список Первоначальной редакции Прения живота и смерти<sup>16</sup> Перевод текстов Лактанция на этом фоне хорошо перекликается, с одной стороны, с сочинениями восточных отцов Церкви, а с другой — с западными переводными произведениями, в частности, с «латинскими» частями Геннадиевской библии и переведенным в Новгороде с немецкого Прением живота и смерти.<sup>17</sup>

Текст Лактанция предваряет предисловие, целью которого является объяснение необходимости перевода сочинений Лактанция на славянский язык. Предисловие начинается с весьма краткой справки о жизни Лактанция («человек благын и мудры бысть в дни Константина царя великаго»), причем его роль для христианской Церкви обозначена лишь «упоминанием» о нем в «De viris illustribus» Иеронима блаженного («егоже въспоминает Иероним в книгах „De viris illustribus“»).<sup>18</sup> Приблизительно две трети предисловия посвящено собственно творениям Лактанция, в которых автор (Лактанций) выступает против почитания языческих богов и провозглашает единого христианского Бога. Эти «книги» могут быть полезны всем, кто «имают Бога чтити». Приведенный текст, как сообщает предисловие, представляет собой «нѣкоторые вещи въкратцѣ выписаны», причем указание на *выписки* содержится в предисловии дважды, второй раз уточняется, что они производились не из одного, а из разных трактатов: «ины нѣкые вѣщи суть».

<sup>15</sup> Литература, посвященная переводу библейских книг с Вульгаты, обширна, в числе основных работ см Горский А В, Невоструев К И Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки Отд I Священное исание М, 1855, Соболевский А И Переводная литература, Евсеев И Е Геннадиевская библия 1499 г М, 1914, Freidhol G Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81) Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer Frankfurt am Main, 1972, Платонова И В Перевод в риторическом типе культуры Автореф дисс канд филол наук М, 1997, Ромодановская В А 1) Геннадиевская библия 1499 г в русской рукописной традиции XV—XVII вв (латинские источники) Автореф дисс канд филол наук СПб, 1999, 2) О целях создания Геннадиевской библии как первого полного русского библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси Севернорусские монастыри СПб, 2001 С 278—305

<sup>16</sup> См Повести о споре жизни и смерти / Исследование и подгот текстов Р П Дмитриевой М, Л, 1964 С 13

<sup>17</sup> См Там же С 15—19

<sup>18</sup> Ср PL Parisus, 1845 T 23 Col 687—690

В предисловии же содержится и указание, из каких книг эти выписки были произведены: в первом случае это книги, написанные «Константинови», во втором — «ис тѣх книг, иже писал Донатови». Таким образом, автор предисловия, очевидно, являющийся и автором перевода, извещает, фрагменты каких трактатов были им переведены: «книги много», посвященные римскому императору Константину Великому (305—337), — это фундаментальный труд Лактанция «De Divinis Institutionibus»,<sup>19</sup> а книги, посвященные Донату,<sup>20</sup> — это трактат «De ira Dei»;<sup>21</sup> уже предисловие к переводу Лактанция называет не один переведенный трактат, как указывал А. И. Соболевский,<sup>22</sup> а две книги.

Исследование перевода текста Лактанция позволило определить и третий источник, бывший в руках славянского книжника: это посвященный Деметриану<sup>23</sup> трактат «De officio Dei, vel formatione hominis».<sup>24</sup>

В целом в тексте перевода может быть выделено 20 фрагментов различного объема, от достаточно больших до фрагментов буквально в одну-две строки рукописного текста, которые восходят к трем названным трактатам, а также присутствует один фрагмент, источник которого определить не удалось. Однако с большой долей уверенности можно утверждать, что этот фрагмент также в основе своей принадлежит Лактанцию, поскольку тема его — воплощение божественного величества посредством «разума свята и души праведны» — неоднократно разрабатывалась Лактанцием во всех использованных работах,<sup>25</sup> а сам фрагмент не отличается ни стилистически, ни лингвистически от остальных.

Начинается текст с фрагмента из середины 1-й главы трактата «De ira Dei», после выпущенного отрывка изложение 1-й главы продолжается, однако далее переводчик переходит к 24-й главе, из которой переведено два фрагмента, затем — к 8-й и т. д. После фрагмента из 15-й главы «De ira Dei» следуют два небольших отрывка из 20-й главы «De officio Dei», далее переводчик вновь возвращается к «De ira Dei», приводя два весьма объемных фрагмента 13-й главы. Завершают перевод фрагменты из 6-й книги «De Divinis Institutionibus», однако в данном случае, хотя и со значительными лакунами и фрагментом, источника которого не удалось определить, они расположены в соответствии с порядком в тексте оригинала: три фрагмента из 1-й главы, затем, после опущенного обширного названия 2-й главы,<sup>26</sup> два фрагмента 2-й главы, далее сле-

<sup>19</sup> PL T 6 Col 111—822

<sup>20</sup> Трактат «De ira Dei», как и другая работа Лактанция, «De mortibus persecutorum» (PL T 7 Col 189—276), посвящен исповеднику Донату, арестованному в 303 г в результате гонения императоров Диоклетиана и Галерия на церковь и выпущенному на свободу в 311 г (см Lietzmann H Lactantius Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft Halbbd 23 S 354)

<sup>21</sup> PL T 7 Col 79—148

<sup>22</sup> Соболевский А И Переводная литература С 228

<sup>23</sup> По всей вероятности, Деметриан был другом Лактанция, и ему посвящено одно из более ранних сочинений апологета (см Pichon R Lactance. . P 59)

<sup>24</sup> PL T 7 Col 9—78

<sup>25</sup> Ср PL T 6 Col 223—224, 360 и др

<sup>26</sup> Приведу его целиком Caput II Quod Deus nec esurit nec silit nec in tenebris est ut ei oporteat hostias immolari aut vina offerri vel lumina Et quare haec offerantur diis gentium que fidem rectam et vetam innocentiam offerre nesciunt In quibus consistit Dei cultus Et quod intra omnia que ad cultum Dei pertinent prestantissimum est homines ad veritatem et iustitiam erudire Et quare nolit ab elementis incipere

дует фрагмент, переведенный с неустановленного источника, затем — обширный фрагмент 4-й главы.

Несмотря на фрагментарный характер, текст перевода трактатов Лактанция не производит впечатления отрывочных «выписок». Прежде всего, фрагменты хорошо согласуются тематически. Если в сочинениях Лактанция большое место уделяется полемике с античными философами и приверженцами нехристианских религиозных течений, если Лактанций помещает свои доказательства истины христианского учения на широкую базу религиозной и общекультурной традиции Римской империи рубежа III—IV вв., то славянского переводчика в большей степени интересует своего рода квинтэссенция, готовые выводы относительно истинности христианской веры, причем, как правило, не принимается во внимание, чем объясняются в исходном тексте те или иные утверждения. В славянский перевод включен лишь один полемический фрагмент — это заключительный отрывок 13-й главы «De ira Dei», в котором Лактанций возражает доводам Эпикура в отношении всемогущества Бога и одновременного существования добра и зла. Этот эпизод можно назвать центральным во всем славянском переводе сочинений Лактанция; именно в силу своей полемичности он несет на себе основную смысловую нагрузку.

В самом деле, фрагменты в славянском переводе расположены далеко не в случайном порядке. После предисловия, несомненного *введения* к тексту, автор перевода помещает рассуждение о двойной — телесной и духовной — природе человека, в котором неоднократно подчеркивается, что разум человеческий — ничто без божественного света, и лишь принявший Бога в сердце свое «имѣет сердце просвѣщено и таинство правды разумеа», поскольку лишь Бог всемогущ. Постигнуть Его невозможно, однако «мы вси должны любити Его того ради, еже есть Отець, а бояти ся, понеже есть Господь» (это уже фрагмент 24-й главы «De ira Dei», переводчик определяет порядок фрагментов, руководствуясь своим замыслом). И только тогда Бог сможет войти в наше сердце. Только человеку с чистой совестью дарована вечная жизнь, поскольку Богу известны все человеческие дела и мысли (фрагмент 8-й главы «De ira Dei»). Далее (14-я глава «De ira Dei») следует пространное рассуждение о человеке как венце божественного творения. Но откуда тогда человеческие грехи и зло (15-я глава «De ira Dei»)? Они необходимы, поскольку лишь в борьбе противоположных начал, каковы душа и тело человека, рождается единство (там же, следующий фрагмент), поскольку «побѣда без бою быти не может» и праздная душа погубит саму себя (20-я глава «De officio Dei»). Именно потому Бог сотворил не только добро, но и зло, чтобы человек мог в полной мере познать и то и другое и выбрать, руководствуясь мудростью, свой путь (13-я глава «De ira Dei»). И как доказательство этого тезиса автор перевода и приводит «ону притчю Эпикуриеву» (там же, второй фрагмент) — прекрасно организованное риторическое доказательство всемогущества Бога, который не лишает мира зла не в силу своей немощи и/или зависти, но лишь, чего не смог понять Эпикур, потому что «когда бы отато было зло, такожде бы отата была и мудрость». Но как же следует почитать Бога (1-я глава «De Divinis Institutionibus»)? Люди из-за грехов своих перестали понимать, каким образом должно воздавать почести

Богу, — и потому «храмы и олтари крови многих жертв искровявят и егда огонь запялят или вином старым полиют», в то время как Бог земных богатств не требует (там же, следующий фрагмент). Люди, не знающие истинного Бога, не знают и как почитать его (там же, следующий фрагмент). Этот тезис усиленно доказывается примерами из 2-й главы «De Divinis Institutionibus»: «Сего ради убивают великаа и тучнаа в жрътву Богу, яко алчнем, вино приносят, яко жадному, зажигают свѣща, яко в тмах пребывающему». Ничего этого не стали бы делать люди, когда бы могли взглянуть на солнце, «преясную свѣтлость», сотворенную Богом ради человека. Бог же ждет от нас не света свеч, но света ума человеческого (там же, следующий фрагмент). Божественное величество требует не телесных жертв, но «разума свята и души праведны», данной человеку свыше (фрагмент, источник которого не определен). Но «то есть обычаи врагу» — толкать человека на путь гибели, который только кажется гладким, ибо все, что люди считают добром на земле («якоже множество богатства, честь, покой, годование и всякие похоти. Такожде к тому вкупѣ неправду и жестосердие, гордость, невѣрие, сребролюбие, лож, прелесть и иныа грѣхы»), лишь отвращает человека от истинного пути, и поймет это он только в конце жизни, «и тако се от Бога отврати тои и до ада вържен сыи и вѣчно мучен будет».

Необходимостью придать тексту цельный и законченный вид вызвана обработка, намеренно направленная на устранение компилятивных швов. Рассмотрим это детальнее. Как правило, фрагменты в латинском оригинале начинаются с «удачных» для переводчика союзов и вводных слов, и в таких случаях они не просто переведены, но умело использованы для связи с предшествующими отрывками. Вариативность перевода одних и тех же латинских союзов, с учетом весьма небольшого объема славянского текста, значительна. Так, второй фрагмент 1-й главы «De ira Dei» начинается союзом *si* 'если', переведенным *понеже* 'потому что'; включение союза в переводимый фрагмент обеспечивает связь отрывков как в латинском оригинале, так и в славянском переводе, ср.:

Intellexit enim, doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil veri. Si ergo nulla est sapientia humana...

Но то есть разумѣл, еже то учение не имѣло в себѣ ничто истинного и ничтоже праваго. *Понеже* убо ничтоже есть мудрость людскаа...

Подобные ситуации отмечены в началах фрагментов 8-й главы «De ira Dei» (*enim* 'же' > *же*), 14-й главы «De ira Dei» (*sicut* 'как' > *якоже*; *unde* 'откуда' > *и тако*), 15-й главы «De ira Dei» (*hic* 'в этом случае' > *такожде*; *nec* 'и не' > *и не*), 20-й главы «De officio Dei» (*nam* 'ибо' > *бо*; *enim* > *бо*), 13-й главы «De ira Dei» (*ergo* 'поэтому' > *сего ради*), 1-й главы «De Divinis Institutionibus» (*Venio nunc ad ipsum* > *Пойду нынѣ к тому*; *enim* > *же*; *sicut* > *сего ради*), 2-й главы «De Divinis Institutionibus» (*igitur* 'же' > *сего ради*; *nunc igitur* 'теперь же' > *егда же тои, тогда*), 4-й главы «De Divinis Institutionibus» (*enim* > *но*).

Лишь в двух случаях, в началах фрагментов 24-й главы «De ira Dei», в латинском оригинале необходимых связок нет, и переводчик подбирает их самостоятельно (*но*; *того же ради*).

Использование связей — не единственное средство объединения фрагментов в цельный текст. На границах фрагментов нередки случаи редакторской правки, связывающей отдельные отрывки. К таковой может быть отнесен перевод прилагательного *nulla* 'никакая, ничтожная' в начале второго фрагмента 1-й главы «De ira Dei» местоимением *ничтоже*, в результате чего возникает переключка с предыдущим фрагментом, в котором *ничтоже* соответствует местоимению *nihil*: *doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil veri || Si ergo nulla est sapientia humana >* то учение не имѣло в себѣ ничто истинного и ничтоже праваго. || Понеже убо ничтоже есть мудрость людскаа. При связи фрагментов 8-й и 14-й глав «De ira Dei», по сравнению с латинским оригиналом, смещены субъективные отношения; внимание акцентировано на слове *Бог*, причем в конце фрагмента 8-й главы *Deus* 'Бог' переводится местоимением *Он*, а в начале следующего фрагмента пассивная конструкция заменяется активной: *etiam quae cogitamus, aut loquimur, audiri a Deo putemus. || Sicut mundum propter hominem machinatus est... >* что и мыслим или глаголем, а Он слышит. || Якоже Бог сътворил мир человека ради... В начале первого фрагмента 13-й главы «De ira Dei» сложноподчиненное предложение латинского текста заменяется в переводе сложносочиненным, в результате чего возникает синтаксическая переключка с предшествующим отрывком 20-й главы «De opificio Dei»: *Noluit enim Deus hominem ad immortalem illam beatitudinem delicato itinere pervenire. || Deus cum formasset hominem veluti simulacrum suum, quod erat opificii summum, inspiravit ei sapientiam >* Якоже бо не хотѣл Бог человека к оному безсмертному блаженству пространным и широкоим путем привести. || Бог сътворил человека образом подобна себѣ, еже он есть вышши всѣх дел Его, и въдохну ему мудрость.

Правка подобного рода, однако, встречается не только в местах соединения фрагментов. Весьма точный в целом перевод исключает между тем какого-либо рода кальки, зачастую встречающиеся в переводах с латыни текстов, рассчитанных на использование для церковных нужд.<sup>27</sup> Очевидно, с литературной обработкой связаны некоторые дополнения и изменения текста, зачастую сочетающиеся с буквально переведенными фрагментами. Ср.:

<sup>27</sup> Переводы канонических текстов основаны на буквализме, поскольку их «передача < > древними переводчиками < > определялась и поддерживалась опасениями быть обвиненными в еретичестве» (Тарковский Р. Б. О системе пословного перевода в России XVII в // ТОДРЛ Л., 1974 Т. 29 С. 244) Однако до сих пор не определена дистанция в системе переводов канонических текстов и памятников, переведенных одновременно и параллельно с ними и находящихся в непосредственной с ними связи

В качестве примеров переводов, выполненных с латыни по необходимости церкви, можно привести переведенную в Геннадиевском кружке при составлении Пасхалии на восьмью тысячу лет восьмью книгу трактата Дюрана «De rationale divinorum officiorum», выполненный Дмитрием Герасимовым в 1503 г перевод трактата Николая де Лиры «Disputatio contra perfideam judeorum» и переведенные при составлении Геннадиевской библии с Вульгаты отдельные библейские книги и комментарии к ним. Причем если переводы трактатов и Дюрана, и де Лиры, и библейских текстов отличаются чрезвычайным буквализмом и обилием латинизмов, в результате чего становятся неудобопонятными для русского читателя, то комментарии к «латинским» библейским книгам, будучи в большинстве случаев весьма точным переводом латинских оригиналов, выполнены гораздо более удачно с точки зрения современного (конца XV в.) русского языка Ср

Свѣтъ же душе человечестѣи Богъ есть, Егоже кто познает  
 Lumen autem mentis humanae Deus est, quem quis cognoverit,  
 и в сердце свое Его примет  
 et in pectus — — admiserit (1-я глава «De ira Dei»),  
 Паки же Богъ познанъ имаетъ быти, в Немже то в самомъ правда  
 Deus igitur noscendus est, in quo — solo — veritas  
 есть  
 est (там же),

В сей первого сего деля чясти о году солнечномъ беседуется,  
 In hac prima huius operis parte de anno solarі tractatur  
 яже в четыре поделится частьцы В нихже первая беседуется,  
 Que in quattuor subdividitur particulas In quarum prima agitur  
 что есть год  
 quid sit annus (перевод трактата Дюрана «De rationale divinorum officiorum» приведен по рукописи РНБ Погрод № 1121, л 1 об, латинский — по изданию De rationale divinorum officiorum Guilelmi Minatensis episcopi Arhentine, 1486, шифр РНБ 9 23 5 4),

Сие же бѣ ложно аще имя Божества суще себѣ восхищаетъ  
 Hoc autem esset falsum, si nomen Divinitatis proprium sibi usurparet  
 и темъ именемъ нарицати ся попустил, ни аще по истиннѣ Богъ  
 et illo nomine vocari se permetteret, nisi secundum veritatem Deus  
 бѣ  
 esset (Федорова Е С Трактатъ Николая де Лиры «Probatio adventus Christi» и его церковно-славянский переводъ конца XV в М, 1999 С 82—83)

И дѣмона именемъ Аздеосъ убилъ ихъ скоро, яко  
 Et daemonium nomine Asmodeus occiderat eos mox ut  
 вшедша бяху к ней  
 ingressi fuissent ad eam (Геннадиевская библия, Тов 3 8, калькирование депонентного глагола объясняетъ избыточное с точки зрѣния славянского языка *вшедша бяху*),

кодексъ иже есть книга в которой стоятъ розныя книги  
 Codex dicitur hoc codex libri quoddam in quod continentur diversi libri partiales (Ромодановская В А Об источникахъ и характерѣ энциклопедическихъ глоссъ Геннадиевской библии // ТОДРЛ СПб, 2000 Т 52 С 144)

Разница между переводами первыхъ двухъ и третьяго типовъ текстовъ столь велика, что породила, с одной стороны, неоднократныя высказыванія об ограниченности переводчика в знаніи латыни (см Горский А В, Невоструев К И Описание славянскихъ рукописей С 48) или о переводе как «мало удовлетворительномъ по своей темнотѣ» (Соболевский А И Переводная литература С 255), а с другой стороны, позволила выдвинуть предположеніе о заимствованіи комментаріевъ к «латинскимъ» библейскимъ книгамъ из одного из многочисленныхъ хорватскихъ «цитатниковъ» (Евсеев И Е Геннадиевская библия 1499 года С 6—7), опровергнуть которое стало возможнымъ лишь после выявленія всехъ западныхъ источниковъ комментаріевъ (см Wimmer E Zu den katholischen Quellen der Gennady-Bibel // Forschung und Lehre Abschiedsschrift zu Joh Schröpfers Emeritierung und Festgruß zu seinem 65 Geburtstag Hamburg, 1975 S 444—458, Копреева Т Н Западные источники в работѣ новгородскихъ книжниковъ конца XV—начала XVI в // Федоровскіе чтенія 1979 М, 1982 С 138—152, Платонова И В Перевод в риторическомъ типѣ культуры Переводческая техника в Геннадиевской библии 1499 г Дисс канд филол наук М, 1997 С 85—87, Ромодановская В А Об источникахъ и характерѣ )

Проблема принциповъ перевода различныхъ текстовъ требуетъ самостоятельнаго и глубокаго исследования, однако даже на основѣ представленныхъ примѣровъ можно предположить, что рѣчь в подобныхъ случаяхъ должна вестись отнюдь не о *качествѣ* перевода, но о разныхъ взглядахъ переводчика (и — заказчика перевода?) на разные типы текста в строгой зависимости от *назначенія* перевода

Поиду нынѣ к тому, что есть превышняго добраго того дѣла и  
 Venio nunc ad ipsum quod est summum — operis hujus et  
 преболшаго, да научимъ которым обычаем и коими  
 maximum, ut doceam quo ritu, — quove  
 жрътвами Бог имат почитаем быти  
 sacrificio Deum coli oporteat (1-я глава «De Divinis...»).

К литературной обработке может быть также отнесена нормализация синтаксиса, в результате чего в тексте нет какого бы то ни было латинского «акцента». Ср., например: Quia mens hominis, tenebroso corporis domicilio circumsepta > Ум убо человека, темным прибытком тѣла ограженыи (глава 1 «De ira Dei»). В этом случае переводчик использует обычную транспозицию (corporis domicilio > прибытком тѣла), в результате которой порядок слов в итоговом тексте становится привычным для славянского читателя.

В следующем примере мы сталкиваемся уже с более сложной обработкой переведенного текста. Debemus hunc omnes et amare, quod pater est; et vereri, quod dominus; et honorificare, quod beneficus; et metuere, quod severus > Но мы вси должны есмы любити Его того ради, еже есть отець, а бояти ся, понеже есть Господь, а честити того ради, еже есть благии дѣлатель, а трепетати про то, еже есть скорый мьстителъ злаго (глава 24 «De ira Dei»). Кроме транспозиций в предложение вводится местоимение 1-го л. мн. ч. *мы*, причинный союз *quod* 'потому что' переводится несколькими развернутыми вариантами: *того ради еже, понеже, того ради еже, про то еже*, соединительный союз *et* 'и', напротив, систематически переводится разделительным *a* (в большинстве случаев латинскому *et* соответствует *и*). Не только в первую, в соответствии с оригиналом, но и в последующие оппозиции данного отрывка вводится связка *естъ*, в результате чего в большей степени ощущается синтаксический параллелизм, нежели это было бы возможно в подстрочнике. Заключительная оппозиция представлена переводчиком в вольной интерпретации: *metuere, quod severus* 'страшиться, потому что суров' > трепетати про то, еже есть скорый мьстителъ злаго. Трудно предположить, что переводчику не было известно слово *severus*, очевидно, переведа его как «скорый мьстителъ злаго», переводчик не упустил случая придать тексту более острую догматическую окраску.

В примере из 2-й главы «De Divinis Institutionibus» кроме отмеченных уже транспозиций, наиболее частого приема обработки текста, можно видеть чисто синтаксические способы русификации перевода: *Vel si coeleste lumen, quod dicimus solem, contemplari velint, jam sentiant quam non indigeat lucernis eorum Deus, qui ipse in usum hominis tam candidam lucem dedit* > или кѣгда бы на небесную свѣтлость, еже есть солнцѣ, позрѣти хотѣли, уже бы разумѣли, каков Бог есть: свѣщъ их не требует, понеже Он на потребу человеку сътворил такову преясную свѣтлость. Пассивная конструкция подчиненного предложения переводится в актив, при этом сочетание *coeleste lumen* 'небесное светило' в соответствии с согласованием глагола *позрѣти* обретает предлог: *на небесную свѣтлость*. Характерно, что, несмотря на уточнение *quod dicimus solem* (еже есть солнцѣ), переводчик использует как соответствие *lumen* абстрактное *свѣтлость*.

К особому типу редакторской правки может быть отнесено последовательное (в тех случаях, когда это соответствовало замыслу славянского книжника) устранение имеющихся у Лактанция отсылок к конкретным источникам и положениям (при публикации параллельного текста эти отсылки сохраняются, но выделяются в латинском оригинале курсивом). К таковым относятся: *in libris de Legibus* (гл. 14 «De ira Dei»), *sicut saepe docui* (гл. 15 «De ira Dei»), *quam stoici posuerunt* (гл. 13 «De ira Dei»), *quod Anaxagoras putavit* (гл. 1 «De Divinis Institutionibus»), *propter quod a poetis fontes nuncupatur* (гл. 2 «De Divinis Institutionibus»). Эта правка проведена весьма последовательно и явным образом преследовала цель не вводить в славянский текст отсылки на дополнительные, не знакомые славянскому читателю источники.

В результате тщательной литературной обработки из славянского текста исключается какое бы то ни было влияние латинского оригинала, впрочем, несколько указаний на него сохранилось. В предисловии к тексту приведено латинское название сочинения блаж. Иеронима: «Де вирис иллюстрибус» («De viris illustribus»). Имена собственные в предисловии и в тексте трижды представлены в латинской форме: Лактанциус Фирмианус (Lactantius Firmianus), Съкратес (Socrates), Тулиус (Tullius), которые сочетаются с двумя чешскими транскрипциями, для них характерна была мена лабиализованных *u* — *o*: Маркос (Marcus), Епикуриос (Epicurus). Подобное сочетание традиционных латинских транскрипций с чешскими, вероятно, объясняется тем, что латинский текст мог быть прочитан чехом, который привнес особый акцент. Кроме того, глосса на л. 251 об. «лиус» к имени собственному Маркос Тулиус явным образом фиксирует именно латинский источник текста, поскольку в большинстве печатных изданий Лактанция XV в. в 14-й главе «De ira Dei» имя Цицерона сокращено: «Mar[cius] Tul[lius]»; явная расшифровка латинского сокращения, представленная в глоссе, в сочетании с чешской формой «Маркос», очевидно, может подтвердить предположение, что в основе перевода был латинский текст, прочитанный чехом.

Однако принадлежащий в целом русскому изводу церковнославянского языка славянский текст изобилует лексическими и грамматическими богемизмами.

Примерами лексических богемизмов служат слова *бранити* (предисловие; с глоссой *хранити*) в значении ‘защищать’,<sup>28</sup> *прибытком* (гл. 1 «De ira Dei») — ‘жилищем’, *досягнути* (там же) — ‘достать, достичь’, *порушение* (гл. 15 «De ira Dei») — ‘повреждение’, *прироженю* (там же) — ‘природой, естественностью’, *цтность* (там же и гл. 20 «De orificio Dei»); в глоссе как вариант слов *силы* и *крѣпость*, первый раз с толкованием: «цтность, сила или крѣпость, или мужество» — ‘добродетель, достоинство’, *знамостью* (гл. 13 «De ira Dei») — ‘знакомством’, *жадает* (гл. 1 «De Divinis Institutionibus») — ‘просит’, *жадостеи* (там же) — ‘просьб, желаний’, *годование* (гл. 4 «De Divinis Institutionibus») — ‘пирование’, *прѣторжен* (там же) — ‘разорван’, *добы* (там же) — ‘время’ и др.

<sup>28</sup> Переводы чешских слов приводятся по: Чешско-русский словарь. М.; Прага., 1976. Т. 1—2.

В последнем случае избыточный контекст славянского перевода (*в добы в дни* при единственном в оригинале *in consequendis*) позволяет предположить введение в славянский текст глоссы, первоначально предлагавшей еще один вариант перевода.

К примерам морфологических богемизмов кроме форм, отмеченных А. И. Соболевским, можно отнести форму 3-го л. ед. ч. глагола *připisovati se* 'приписывать, придавать': *приписуется*, отличающуюся от русского соответствия лишь суффиксом *-и-*, (гл. 15 «De ira Dei»); форму предл. пад. ед. ч. *bogi: нѣсть при Богу* (гл. 13 «De ira Dei»); предлог *do* 'в': *do ада* (гл. 4 «De Divinis Institutionibus») и др. Значительный объем богемизмов в относительно небольшом тексте вряд ли может быть случаен.

В некоторых случаях между тем попытка исключить богемизмы в тексте славянского перевода прослеживается при анализе глосс, сопровождающих текст рукописи Софийск. № 1454. К таковым относится пример из предисловия к тексту: *бранити*, сопровождаемое глоссой *хранити*, причем глосса в данном случае несет основную смысловую нагрузку и снимает семантическую дистанцию между русским *бранить* и чешским *braniti*. Во фрагменте 14-й главы «De ira Dei» глосса к глаголу *ся дивовати* представляет русский вариант глагола *дивити*. Глоссы к фрагментам 15-й главы «De ira Dei» и 20-й главы «De officio Dei» с полным основанием можно назвать лексикографическими. Как перевод латинского *virtus* 'мужество, сила, доблесть, достоинства, добродетель' в первом случае в тексте представлено *силы*, а в двух последующих — *крѣпость*. Во всех трех случаях перевод *virtus* сопровождается маргиналией *цтность*, причем в первом случае приводится толкование богемизма: «цтность, сила или крѣпость, или мужество», т. е., обосновывая через слово *ctnost* ('добродетель, достоинство') подбор слов *сила* и *крѣпость*, переводчик не только уточняет значение *virtus*, но не пренебрегает в свою очередь переводом чуждого для русского читателя богемизма.

Кроме маргиналий, относящихся к чешским элементам, и обычных для рукописного текста исправлений писцовых недочетов можно отметить еще несколько небезынтересных случаев редакторской правки на полях. В предисловии к тексту к эпизоду «а и иных нѣколько глав христьянских есть написано» приводится исправление слова *христьянских: добрых*. Внесение этого исправления может быть связано с предшествующим противопоставлением *а и иных*, подчеркивающим наличие выписок из второго источника, но не исключающих «неблагонадежного» прочтения в отношении христианской направленности источника первого. Дабы такую опасность исключить, переводчик предлагает замену на более нейтральное *добрых*. Кроме того, предложенная автором предисловия замена подчеркивает и его отношение к переводимому тексту как к принадлежащему определенной — католической — христианской конфессии; в случае подобной замены приятие иноконфессионального для православных источника прочитывается недвусмысленно.

В первом фрагменте 1-й главы «De ira Dei» проведена систематическая замена слов *неумѣиелумѣие* на *немудрость/мудрость*, при латинских соответствиях *ignoratio* 'незнание, неведение', *scientia* 'знание, умение', *inscientia* 'незнание,

неумение'. Буквальному переводу латинского оригинала в большей степени соответствует изначальный вариант славянского текста, который впоследствии переводчик заменяет на более абстрактные понятия. Предположить обратную замену (т. е. что исправления могли быть внесены в текст, а первоначальный вариант вынесен на поля) в данном случае трудно, поскольку слишком очевидным представляется движение от благоприобретенных категорий (умение может быть приобретено опытом или образованием) к извечным (мудрость дана изначально от Бога); в тексте Лактанция подобная трактовка отсутствует. Кроме того, эта правка связывает данный фрагмент со вторым фрагментом той же главы, где слово *мудрость* является адекватным переводом латинского *sapientia* 'благоразумие, мудрость, философия', имеющего в свою очередь определение *humana* 'человеческая', которое переведено как *людскаа*, а впоследствии выправлено на полях на несколько более общее *человечьскаа*.

Стремлением избежать двусмысленности обусловлено маргинальное исправление к первому фрагменту 14-й главы «De ira Dei», где в выражении «учинил, якоже епископа храму Божию» слово *епископа* (лат. *antistitem* 'смотритель, надзиратель, первосвященник') имеет на полях параллель *стража*.

Во втором фрагменте той же главы маргиналия *състоит ся*, относящаяся к слову *лежит* (лат. *consistit* 'состоит, заключается'), иллюстрирует редакторскую правку, направленную на сближение славянского текста и латинского оригинала и подчеркивающую первоначальный достаточно свободный характер перевода, поскольку для переводческой практики этого времени в большей степени характерно было именно калькирование латинской приставки *con-* как славянского *съ-*.<sup>29</sup> Первоначальный вариант перевода *consistit* как *лежит* без исправления представлен во фрагменте 1-й главы «De Divinis Institutionibus».

Таким образом, текст рукописи РНБ, Софийск. № 1454, озаглавленный как «нѣкоторые вещи въкратцѣ выписаны» и приписанный римскому апологету Лактанцию, представляет собой совершенно самостоятельное сочинение, *составленное* из отдельных фрагментов трех основных догматических трактатов Лактанция. Логика изложения в тексте и направленная на объединение фрагментов редакторская правка лишь подтверждают, что текст создавался как единое целое. О назначении этого философского произведения сказано в авторском

<sup>29</sup> См. Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. С. 12 Ср. сходную ситуацию при переводе греческой приставки συν- в текстах Стишного Пролога συνυκεκομμένην > сосъчена (св. Анфия, 15 декабря, см. Cresci L. R., Skomorochova-Venturini L. I versetti del Prolog Susynoj Traduzione slava dei distici e monostici di Cristoforo di Mtilene (Mesi settembre, ottobre, novembre 1—25, dicembre, gennaio 1—11, aprile) Torino, 1999 P. 227)

В переводе Лактанция калькированием приставки *con-* обусловлен подбор эквивалента к латинскому *conscientia* 'осведомленность, сознание, совесть' > съвьсть, при адекватном, с первого взгляда, переводе, контекстуально более уместно было бы «осведомленность», однако переводчик пренебрегает контекстом, калькируя латинское слово и тем самым выявляя его внутреннюю форму. Подобные кальки зачастую встречаются в текстах Геннадиевской библии (см. об этимологических переводах Платонова И. В. Риторика средневекового перевода (Геннадиевская Библия 1499 г. как первый опыт церковнославянского грамматического перевода) // Эволюция грамматической мысли славян XIV—XVIII вв. М., 1999 С. 87—92, 95—100)

предисловии: «могут послужити к тому, како и чим имают Бога чтити а како почьсты Божия бранити (хранити)». Несомненно, сохранившая текст рукопись является вторичным списком, который, возможно, отделен от автографа каким-то промежутком времени и не является непосредственной копией с него, однако легкость, с которой могут быть объяснены все «темные» места текста, — весомое свидетельство того, что текст представлен в близкой к авторской редакции.

Создано это произведение могло быть только на русской почве. К концу XIII—началу XIV в. на Западе складываются различного рода теории о роли автора как создателя произведения и компилятора как его интерпретатора, однако все они в большей степени касаются либо произведений, созданных для нужд церкви, например проповедей,<sup>30</sup> либо связаны с особым типом *сборниками*, в которых принадлежность текста *различным* авторам обуславливается одной темой или назначением и, как правило, либо текст разбивается на главы или статьи, либо, в случаях комментирования, к примеру, Священного Писания, отбор и порядок фрагментов диктуются комментируемым текстом.<sup>31</sup> При этом выдержки из сочинений отцов Церкви могли быть использованы лишь в качестве цитат, однако не отмечены случаи создания самостоятельных *произведений*, основанных на «выписках» из патристики. Тем более эта ситуация не может быть приложима в западной литературе к сочинениям Лактанция, открытого, как уже было сказано, широким кругам читателей лишь с развитием гуманистической мысли XIV—XV вв.

В литературе Древней Руси ситуация была иная. Основанная на традициях византийской литературы, анонимная литература Древней Руси изначально как данность восприняла многовековой опыт *изборников* и *выписок*, в принципе отличный от авторской литературы Западной Европы.<sup>32</sup> В отношении литературы XVI—XVII вв. с полной определенностью можно сказать, что *компилятивный* характер был основным в числе литературных приемов и таких известных книжников, как Максим Грек и протопоп Аввакум.<sup>33</sup>

В отношении представленного текста можно говорить о совершенно особой ситуации. Явный компилятивный характер текста, оформленного как цельное произведение, несмотря на определение его как «вещи въкратцѣ выписаны», вполне закономерно ложится в рамки древнерусской литературной теории. Однако не противоречат ли ей, во-первых, четкое определение Лактанция как автора данного текста (каковым он, собственно говоря, не был, поскольку компилятивный текст в конечном счете является интерпретацией, основанной на

<sup>30</sup> См.: Haimerl F. X. *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*. München, 1952. S. 20—59.

<sup>31</sup> О формировании теории и типах текстов см.: Parkes M. B. *The Influence of the Concepts of Ordinatio and Compilatio on the Development of the Book // Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt*. Oxford, 1976. P. 115—138.

<sup>32</sup> См.: Архангельский А. *Изборники // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон*. СПб., 1894. Т. 12-А. С. 815—819.

<sup>33</sup> См. подробно: Буланин Д. М. *О некоторых принципах работы древнерусских писателей // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 3—13.*

сочинениях римского апологета), во-вторых, весьма конкретное указание источников данного произведения (трактаты «De ira Dei» и «De Divinis Institutionibus»; указания на использование «De opificio Dei» в предисловии к славянскому тексту нет)? Интерес к вновь открытому и широко читаемому в это время в Западной Европе христианскому философу подчеркивает европейскую образованность и осведомленность в гуманистической литературе славянского переводчика сочинений Лактанция. Перевод выдержек из трактатов Лактанция и объединение их в цельный текст, вполне вероятно, преследовали цель познакомить русского читателя с основными положениями догматических работ Лактанция, однако столь вольное с точки зрения европейского авторского права обращение с патристическими сочинениями позволяет предположить «комбинированное» отношение переводчика к создаваемому им тексту: при интересе к латинской патристике, при сохранении внешних отсылок к автору трактатов и определению источников, при названии текста «вещи выписаны» переводчик явным образом пользуется приемами построения *древнерусского* текста, причем, несмотря на заметную при сопоставлении с латинским текстом поэтапную редакторскую правку переведенного текста, использование древнерусского приема *компилирования* никоим образом нельзя назвать неумелым. Автором-переводчиком представленного текста мог быть либо получивший европейское образование русский, либо европеец, осевший в России и овладевший приемами и принципами восточнохристианской литературы.

Отсутствие до второй половины XVI в. переводов Лактанция на какие-либо языки, в равной степени как и отсутствие данных о существовавших, рукописных или печатных, средневековых переводах на чешский язык (их в качестве оригинала данного текста предполагал А. И. Соболевский) не позволяет на сегодняшний день говорить об ином, нежели латинский, источнике этого текста. Между тем, несмотря на тщательное устранение латинского «акцента», в тексте много богемизмов, которых, несмотря на старания переводчика, избежать не удалось. Не могут ли эти особенности языка перевода подсказать, в каких кругах следует искать создателя произведения? В 90-х гг. XV в. на Руси известен лишь один человек, непосредственным образом связанный с чешской культурой. Я имею в виду переводчика «латинских» книг для Геннадиевской библии доминиканца Вениамина, прибывшего в Новгород в конце 1480-х гг. из Эммаусского монастыря близ Праги.<sup>34</sup>

О Вениамине достоверно известно лишь, что он принадлежал доминиканскому монашескому ордену, а «родом» был «славенин», а также что он принимал участие в переводе библейских книг.<sup>35</sup> Многочисленные хорватские элементы, присутствующие в Геннадиевской библии, позволили А. И. Соболев-

---

<sup>34</sup> См.: Соболевский А. И. Переводная литература... С. 258. Уточнение относительно того, что Вениамин пришел именно из Эммаусского монастыря, принадлежит Г. Фрайдгофу (Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 13). Подробнее о деятельности Вениамина по переводу библейских книг см. в литературе о Геннадиевской библии.

<sup>35</sup> См. запись о нем в рукописи РНБ, Погод. № 84, л. 360 об.; сборник второй половины XVI в., копия черновика переведенных с латыни библейских книг.

скому утверждать, что Вениамин был хорватом по национальности,<sup>36</sup> однако нельзя упускать из виду, что хорватский извод церковнославянского языка был принят в Эммаусском монастыре в качестве богослужебного языка<sup>37</sup> — и соответственно был нормативным при переводе Вениамином библейских книг с латыни в кружке новгородского архиепископа Геннадия.

Чешское же влияние, хотя и не столь значительное, как в переводе Лактанция, в «латинских» книгах Геннадиевской библии все же наблюдается.<sup>38</sup> Наиболее показательно прочтение имен собственных, содержащихся в библейских книгах, в чешской огласовке,<sup>39</sup> однако в «латинских» библейских текстах содержатся и «скрытые» — неочевидные и приемлемые для русского читателя — лексические богемизмы, например, *лядвия* (1 Мак. 2: 24, с глоссой *внутренняя*; лат. *renes* 'почки, чресла'; ср. чеш. *ledviny, ledvi* 'внутренности, почки'), *туки* (2 Пар. 7: 7; лат. *adipes* 'жир, сало'; ср. чеш. *tuk* 'жир'), *мѣста* (1 Пар. 2: 23, с глоссой *городки*; лат. *oppida* 'крепость, город'; ср. чеш. *město* 'город') и др. Особенно показательны в данном случае вариативные глоссы на полях, подчеркивающие, что употребленное в тексте слово вызывало сомнения; глоссы отмечены во всех списках «латинских» книг Геннадиевской библии и без сомнения восходят к моменту перевода.

Кроме того, в Геннадиевской библии отмечена мена *и — о* в транскрипциях латинских слов, сходная с переводом Лактанция: *кардос* (2 Пар. 25: 18; лат. *Cardus*), *анотекаром* (2 Пар. 16: 14; лат. *pigmentariorum*, в данном случае — перевод одного латинского слова другим) и др.

Деятельность Вениамина в Новгороде не ограничилась переводом библейских книг: именно ему атрибутировано написанное по заказу архиепископа Геннадия «Слово кратко противу тех, иже в вещи священныя, подвижныя и неподвижныя, вступаютя и отъимати дерзают».<sup>40</sup> Среди отмеченных А. Д. Григорьевым особых словоформ, встречающихся в тексте «Слова кратка...»,<sup>41</sup> также немало «скрытых» богемизмов, причем ощущаются они в этом тексте даже очевиднее, нежели в Геннадиевской библии. Вот несколько примеров. В *многих подобнищѣх*<sup>42</sup> 'примерах' — чеш. *podobnost* 'сходство'; *поволит* 'позволит' —

<sup>36</sup> Соболевский А. И. Переводная литература... С. 255—258.

<sup>37</sup> См.: Huňáček V. Klášter na Slovanech a počátky východoslovanských studií u nás // Z tradic slovanské kultury v Čechách: Sázava a Emauzy v dějinách české kultury. Praha, 1975. S. 175—185.

<sup>38</sup> А. И. Соболевский отмечал, что в переводах библейских книг наблюдается «полное отсутствие полонизмов и чехизмов» (Соболевский А. И. Переводная литература... С. 257).

<sup>39</sup> См.: Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. ... С. 12—14.

<sup>40</sup> См.: Григорьев А. Д. [Предисловие]. «Слово кратко» в защиту монастырских имуществ // Попов А. Н. Библиографические материалы. М., 1901. Вып. 21. С. 1—XXX; Седелников А. Д. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // ИОРЯС. 1925. Л., 1926. Т. 30. С. 205—225.

<sup>41</sup> См.: Григорьев А. Д. [Предисловие]. С. XX—XXIII.

<sup>42</sup> Это слово встречается в переводе грамматики Доната, выполненном Дмитрием Герасимовым, в значении 'образец склонения, грамматический термин'. См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1990. Вып. 16. С. 21; Ягич И. В. Донатус в русском переводе Дмитрия Толмача и других // Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. Berlin, 1896. С. 824.

чеш. *povoliti* 'разрешить, позволить'; *ostruga*<sup>43</sup> 'шпора' — чеш. *ostruha* 'шпора'; *udělano* 'сделано, составлено' — чеш. *udělati* 'сделать' и др. Возможно, чешского происхождения и многочисленные наречия в «Слове кратке...», оканчивающиеся на -ѣ: *любнѣ*, *сушьственѣ*, *щедрѣ*, *милосердѣ* и др. Ср. чеш. *odvažně* 'храбро', *štedřě* 'щедро', *milosrdně* 'милосердно'.

Кроме того, вполне вероятно, что в Новгороде Вениамин занимался обучением греческому и латинскому языкам; об этом свидетельствует детальный анализ греческих рукописей его «келейника» Тимофея Вениаминова.<sup>44</sup>

Возможная принадлежность авторства перевода доминиканцу Вениамину подтверждается и составом содержащего текст Лактанция сборника Софийск. № 1454, в котором находятся восходящие к Геннадиевскому литературному кружку переводы, — Первоначальная редакция Прения живота и смерти и библейские книги: 21-я глава 1 Пар., Товит и Иудишь.

В отношении перевода Лактанция остается открытым еще один немаловажный вопрос: с какого латинского издания перевод мог быть осуществлен. Если принять предположение, что перевод мог быть выполнен в рамках работы Геннадиевского литературного кружка в Новгороде, то верхней границей времени перевода будет 1504 г., когда Геннадий вынужден был оставить архиепископскую кафедру и вернуться в Чудовский монастырь в Москву; о деятельности кружка после отъезда Геннадия из Новгорода определенных данных нет. Таким образом, по всей вероятности, оригиналом перевода могло послужить издание догматических сочинений Лактанция XV в.

Как уже было отмечено, в XV в. в свет вышло 13 изданий «Орега» Лактанция, из них *de visu* удалось ознакомиться с 7, имеющимися в собрании Отдела редких книг РНБ. Состав остальных изданий известен из каталогов инкунабул американских<sup>45</sup> и бельгийских<sup>46</sup> библиотек. В состав всех «Орега» входят все три использованных для составления русского текста трактата, однако внимание обратили на себя четыре издания, в состав которых включен посвященный Лактанцию фрагмент «*De viris illustribus*» блаж. Иеронима (ссылка на «*De viris illustribus*» имеется в предисловии к русскому тексту: «егоже въспоминает Иероним в книгах „Де вирис иллюстрибус“»). Это издания, выпущенные

<sup>43</sup> Слово *ostruga* в том же значении встречается в грамоте о приезде в Москву римского посла Юрия Делатора: «Да тутож на отпускъ пожаловал Князь Великий Максимианова посла Юрья Делатора, учинил его золотоносцем, дал ему чепь золоту со крестом, да шубу отлас с золотом на горностаѣх, да *ostrugi* серебряны золочены» (Приезд в 1490 году в Москву Юрия Делатора, посла Короля Римскаго Максимилиана, переговоры с ним и отправление обратно // Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. Ч. 1: Сношения с государствами европейскими. Т. 1: Памятники дипломатических сношений с Империею Римскою (с 1488 по 1594 год). СПб., 1851. Стб. 34; курсив мой. — В. Р.). Также см.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1987. Вып. 13. С. 160. Находящееся по соседству слово *чепь* утверждает новгородское происхождение памятника.

<sup>44</sup> См.: Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 25—372.

<sup>45</sup> *Incunabula in American Libraries...* P. 371—372.

<sup>46</sup> *Polain M.-L. Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des bibliothèques de Belgique.* Bruxelles, 1932. T. 3: L—S. P. 1—6.

1) Рим, 1468; 2) Венеция, 1472; 3) Росток, 1476; 4) Венеция, 1493. Два последних издания, ростокское 1476 г. и венецианское 1493 г., имеющиеся в РНБ, напечатаны с римского 1468 г.<sup>47</sup> О венецианском издании 1472 г., к сожалению, даже опосредованно судить не приходится.

Текстологическая сверка текста перевода Лактанция была проведена со всеми имеющимися в РНБ изданиями. Приведу несколько наиболее характерных примеров.<sup>48</sup>

гл. 1 «De ira Dei»:

Ум убо человека, темным прибытком тѣла огражении далеко от съврѣшения правды есть удален.

Quia mens hominis, tenebroso corporis domicilio circumsepta, longe a veri<sup>1</sup> perfectione<sup>2</sup> summotā est

---

<sup>1</sup>Dei — 5, 6, 7    <sup>2</sup>perspectione — 6

Чтение <sup>1</sup> группы 5, 6, 7 с остальными изданиями расходится со славянским текстом: *veri* 'истинного' > *правды*, но не *Dei* 'Бога'. Чтение <sup>2</sup> издания 6 также противоречит переводу: *perfectione* 'завершения, совершения' > *съврѣшения*, но не *perspectione* 'постижения'.

гл. 24 «De ira Dei»:

а трепетати про то, еже есть скорыи мѣститель злаго  
et metuere, quod severus<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>servus — 6

Чтение <sup>1</sup> издания 6 вновь противоречит славянскому тексту: при адекватном переводе *severus* 'суровый, неумолимый' > *скорыи мѣститель злаго* невозможен перевод данным выражением латинского *servus* 'раб, невольник'.

гл. 8 «De ira Dei»:

Тогдаже вѣруем живи быти пред Богом  
si credamus nos in conspectu Dei vivere<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>venire — 4

---

<sup>47</sup> Pichon R. Lactance. P. XVI

<sup>48</sup> Поскольку пять из семи имеющихся в РНБ изданий Лактанция выпущены в Венеции, наиболее удобным представляется их условное обозначение для текстологической сверки порядковыми номерами, соответствующими порядку картотеки, в скобках — шифр РНБ

1 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Roma, 1474 (9 8 5 1)

2 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Rostock, 1476 (9 5 2 18)

3 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Venetis, 1478 (9 24 4 1a)

4 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Venetis, 1478 (9 9 3 1a)

5 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Venetis, 1490 (8 2 4 4)

6 Lactantius, Lucius Coelius Firmianus Opera Venetis, 1493 (9 6 4 11)

7 Lactantius Lucius Coelius Firmianus Opera Venetis, 1497 (8 4 6 13)

Чтение <sup>1</sup> издания 4 не соотносится с переводом: *venire* 'прийти' не может быть переведено как *живи быти*, в то время как *vivere* 'жить' является адекватным.

гл 2 «De Divinis Institutionibus»:

уже бы разумѣли, каков Бог есть: свѣщъ их не требует

*jam sentiant<sup>1</sup> quam non indigeat lucernis eorum Deus*

<sup>1</sup>слово отсутствует — 5, 6, 7

Представленное в переводе *разумели* восходит к *sentiant* 'почувствовали бы, заметили бы'; отсутствие этого слова в группе 5, 6, 7 явно противоречит славянскому тексту.

Как видно из приведенных примеров разночтений, основанных на незначительных различиях инкунабул, текст рукописи Софийск. № 1454 более всего соответствует изданиям 1, 2, 3, с которыми разночтений не выявлено. Присутствие в издании 2 (Lactantius, Lucius Coelius Firmianus. Opera. Rostock, 1476 (9.5.2.18)) выдержки из «De viris illustribus» блаж. Иеронима и отсутствие разночтения текста трактатов Лактанция со славянским переводом обращают на него пристальное внимание и позволяют предположить, что именно оно могло послужить оригиналом для славянского книжника. Выход в свет этой книги именно в немецкой типографии может служить косвенным доказательством этого предположения, поскольку, по наблюдениям Н. Ангермана, до закрытия в 1494 г Ганзейской конторы в Новгород в основном поступали издания, вышедшие в Германии.<sup>49</sup>

К сожалению, недоступность римского издания 1468 г и венецианского издания 1472 г. не позволяет утверждать определенно, что именно ростокское издание послужило оригиналом славянского текста Лактанция, но во всяком случае можно с уверенностью сказать, что одно из этих трех изданий было использовано для знакомства русского читателя с одним из наиболее интересных и ярких отцов Западной Церкви.

Возможно, предстоит еще выявить влияние перевода сочинений Лактанция на последующую литературу Древней Руси. Однако для рубежа XV—XVI вв. сам факт создания подобного произведения чрезвычайно важен. Об обращении литераторов Геннадиевского кружка к схоластическим сочинениям XIII—XIV вв., таким как трактаты Николая де Лиры и Дюрана, уже писалось<sup>50</sup> Но на фоне интереса новгородских книжников к схоластическим учениям нельзя за-

<sup>49</sup> См Angermann N Kulturbeziehungen zwischen dem Hanseraum und dem Moskauer Russland um 1500 // Hansische Geschichtsblätter 1966 Bd 84 S 20—33

<sup>50</sup> См Федорова Е С Трактат Николая де Лиры , Бенешевич В Н Из истории переводной литературы в Новгороде конца XV столетия // Сб статей в честь А И Соболевского Л , 1928 С 378—380 (ИОРЯС Т 101, № 3), Романова А А Состав и редакции «Предисловия святым» // Опыты по источниковедению Древнерусская книжность Редактор и текст СПб , 2000 Вып 3 С 168—171

бывать о привлечении к комментариям библейских текстов «Vocabularii brevilocutionis» известного немецкого гуманиста, современника сотрудников архиепископа Геннадия Иоанна Рейхлина.<sup>51</sup>

Перевод выдержек из Лактанция позволяет говорить об интересе не только к гуманистической европейской литературе, о чем известно пока очень мало, но о стремлении к глубокому и основательному знакомству с основами западной культуры и католических догматических учений. Это ни в коей мере не противоречит православной ориентации новгородского архиепископа, поскольку деление патристики на западную и восточную до официального разделения церквей в 1054 г. надо признать достаточно условным.<sup>52</sup> В большей степени можно говорить о заполнении лакуны, в которой сочинения Лактанция должны были занять равновеликое положение с трудами восточных отцов. Состав сборника РНБ, Софийск. № 1454, включающий произведения как Василия Великого, Исаака Сирина, Иоанна Златоуста и Григория Синаита, так и Григория Римского, лишний раз это подчеркивает.

Более того, создание на основе выписок из Лактанция единого текста, выстроенного в форме самостоятельного богословского трактата, подтверждает тенденцию к формированию в Новгороде конца XV в. богословия как науки. Действительно, если до знакомства с этим текстом как европейские богословские веяния можно было рассматривать лишь составление библейского кодекса, комментарии к нему и факты перевода книг Библии и схоластических трактатов, то в данном случае можно говорить о *создании* текста, претендующего на самостоятельное существование.

\* \* \*

Далее приводится публикация параллельного текста перевода Лактанция с латинским оригиналом. Публикация подготовлена по следующим правилам.

В левом столбце приводится латинский текст по наиболее близкому славянскому переводу изданию Lactantius, Lucius Coelius Firmianus. Opera. Rostock, 1476 (шифр РНБ, 9.5.2.18). Фрагменты выстроены в соответствии с порядком их в славянском переводе. На левое поле вынесены номера глав и сокращенные названия соответствующих трактатов (De officio Dei — «De officio Dei, vel formatione hominis»; Div. Inst. — «De Divinis Institutionibus»; название трактата «De ira Dei» приведено без сокращений). Курсивом выделены не включенные в славянский перевод уточнения. Сокращения издания XV в. раскрыты по PL, пунктуация в латинском тексте также приведена в соответствии с PL.

В правом столбце находится текст перевода Лактанция по рукописи РНБ, Софийск. № 1454, л. 249—257. На правое поле вынесены границы листов, а так-

<sup>51</sup> См.: Копреева Т. Н. Западные источники... С. 150; Ромодановская В. А. Об источниках и характере... С. 138—167.

<sup>52</sup> В частности, чрезвычайно широко был распространен ранний перевод Бесед Григория Римского, в XVI в. появляются многочисленные списки переводов блаж. Августина, а ссылки на сочинения блаж. Иеронима нередки в старообрядческих сочинениях.

же маргиналии к тексту, местонахождение каждой маргиналии обозначено цифрами, нумерация отдельная на каждой странице; в тех случаях, когда маргиналия относится к нескольким словам, введена цифровая вилка (например, 3—3). Исправления писцовых огрехов в текст не внесены, а оставлены как соответствующие глоссы. В отдельных случаях особого отношения маргинального примечания к выделенному слову использованы следующие сокращения: *add* — *addit/addunt* (добавка текста); *pr* — *praeposit/praeposunt* (прибавка впереди); *tr* — *transponit/transponunt* (перестановка), в последнем случае вместо цифровых обозначений порядка следования слов приводится скорректированный вариант. Текст памятника передается гражданским шрифтом, при этом произведены следующие замены букв: «i» и «ī» > «и», «ou» и «ŭ» > «у», «a» > «я», «x» > «у», «w» > «о»; «ъ» в конце слов опускается. Находящийся в середине слова «ъ» и «ѣ» сохранены. Надстрочные буквы внесены в текст, титла раскрыты. Пунктуация современная, ее принципы, за небольшими исключениями, продиктованы латинским текстом. Киноварные фрагменты рукописи переданы жирным шрифтом.

Лактанциус Фирмианус, человек <sup>1</sup> 249  
 благыи и мудрыи бысть в дни  
 Константина царя великаго, егоже  
 воспоминает Иероним в книгах  
 «Де вирис // иллюстрибус» И тѣи <sup>л</sup> 249 об  
 убо написа Константинови книги  
 многы, в нихже разрушая лживыа  
 и неправыа почести богов, а нака-  
 зуа почесть правую единаго Бога  
 Иже ис тех книг есть zde нѣко-  
 торыя вещи въкратѣѣ выписаны,  
 иже их чтущим в тѣи час могут  
 послужити к тому, како и чим  
 имают Бога чтити а како почысты  
 Божия бранити<sup>1</sup> А и иных нѣколи-  
 ко глав <sup>2</sup>христианскихъ есть<sup>2</sup> напи-  
 сано, якоже сам тѣи, кто будетъ  
 чести, възможет разумѣти Также  
 и ины нѣкыя вѣщи суть ис тѣх книг  
 иже писал Донатови

<sup>1</sup>хранити  
<sup>2</sup>добрых  
 есть

гл 1 Deira  
 Dei Quia mens hominis, tenebroso cor-  
 poris domicilio circumsepta, longe a  
 veri perfectione summota est, et hoc  
 differt ab humanitate divinitas, quod  
 humanitatis est ignoratio, divinitatis  
 scientia Unde nobis aliquo lumine  
 opus est ad depellendas tenebras,  
 quibus offusa est hominis cogitatio,  
 quoniam in carne mortali agentes,  
 nostris sensibus divinare non possumus  
 Lumen autem mentis humanae  
 Deus est, quem quis cognoverit, et in  
 pectus admiserit, illuminato corde

Сице убо починается ум убо чело-  
 века, темъным приытком тѣла  
 ограженыи далеко от съвршения  
 правды есть удален Еже убо тѣм  
 ся дѣлит божество от человече-  
 ства, понеже человечества, понеже  
 человечеству прилежит неумѣ-  
 ние<sup>3</sup>, а божеству умѣние<sup>4</sup> Но убо  
 потрѣба есть нам нѣкоего свѣта к  
 прогнанию темности, еюже огражден  
 есть ум человекъ в смертном  
 убо тѣлѣ будуще, над умом своим  
 царствовати не можем Свѣт же

<sup>3</sup>немудрость  
<sup>4</sup>мудрость  
 л 250

<p>mysterium veritatis agnoscet remoto autem Deo coelestique doctrina, omnia erroribus plena sunt Recteque Socrates, cum esset omnium philosophorum doctissimus, tamen ut caeterorum argueret inscitiam, qui se aliquid tenere arbitrabantur, ait se nihil scire, nisi unum, quod nihil sciret Intellexit enim, doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil veri</p>	<p>душе человетѣи Богъ есть, Егоже кто познает и в сердце свое Его приимет, тогда имѣет сердце просвѣщено и таинство правды разумеа Идѣже нѣсть Бога и учения небеснааго, все исполнено есть лъжи Но глаголетъ Съкратес, иже есть былъ межи всѣми мудреци прѣмудрѣишии, иже убо <sup>1</sup>и иныхъ неумѣнне доказалъ<sup>1</sup>, кои ся нѣчто разумѣти доумѣвали<sup>2</sup>, рече бо самъ о себѣ, еже ничто не знае, едино то едино, еже ничто не разумѣе Но то есть разумѣл, еже то учение не имѣло в себѣ ничто истинного и ничтоже праваго</p>	<p><sup>1</sup> немудрость наказал <sup>2</sup>мнели</p>
<p>гл 1 De ira Dei Si ergo nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse divinam, nec ulli ali, quam Deo veritatis notitiam subiacere Deus igitur noscendus est, in quo solo veritas est Ille mundi parens, et conditor rerum, qui oculis non videtur, mente vix cernitur Cujus religio multis modis impugnari solet ab his, qui neque veram sapientiam tenere potuerunt, neque magni et coelestis arcani comprehendere rationem</p>	<p>Понеже убо ничтоже есть мудрость людскаа<sup>3</sup>, якоже Съкратес глаголетъ, и Платонъ такожде разумѣ, явѣ есть, еже мудрость Божия права есть, // къ никомуже прилично есть правду разумети развѣ Бога Паки же Богъ познанъ имаетъ быти, в Немже то в самомъ правда есть Онъ отецъ свѣту, онъ сътворительъ всяческихъ, то и очима не можемъ видимъ быти, но в умѣ едва разумѣваемъ Есть егоже почестъ многими обычаи съпротивна отъ тѣхъ иже никоюже мудрости дрѣжати не могли, ни великаго небеснаго таинства разуму досягнути</p>	<p><sup>3</sup>человеческаа л 250 об</p>
<p>гл 24 De ira Dei Debemus hunc omnes et amare, quod pater est, et vereri, quod dominus, et honorificare, quod beneficus, et metuere, quod severus utraque persona in eo venerabilis</p>	<p>Но мы вси должни<sup>4</sup> любити Его того ради, еже есть отецъ, а бояти ся, понеже есть Господь, а честити того ради, еже есть благины дѣлатель, а трепетати про то, еже есть скорыи мьстителъ злаго Ежели почестъ ему есть угодна, того же ради да будетъ намъ Богъ не в храмахъ, но сердци<sup>5</sup> нашемъ просвѣщенъ, понеже разорено будетъ все, иже рукама съдѣлано Очистимъ же тои храмъ, иже не дымомъ, ни прахомъ, нѣ злымъ помышлениемъ оскверняетъ ся, иже не свѣти//лники горящими, но ясностию и свѣтомъ мудрости просвѣщенъ бываетъ В немже всегда вѣруемъ Бога в томъ быти и Его божественую силу И тако живи будемъ, а быхомъ всегда Его милостиваго имѣли и никогда же ся не бояли гневливаго</p>	<p><sup>4</sup>add есмь</p>
<p>гл 24 De ira Dei Sit nobis Deus non in templis, sed in corde nostro consecratus Destructibilia sunt omnia, quae manu fiunt Mundemus hoc templum, quod non fumo, non pulvere, sed malis cogitationibus sordidatur, quod non cereis ardentibus, sed claritate ac luce sapientiae illuminatur In quo si semper Deum crediderimus esse praesentem, cujus divinitatis potentia, ita vivemus, ut et propitium semper habeamus, et nunquam vereamur iratum</p>	<p>Итакъ да будетъ Богъ не в храмахъ, но в сердци<sup>5</sup> нашемъ просвѣщенъ, понеже разорено будетъ все, иже рукама съдѣлано Очистимъ же тои храмъ, иже не дымомъ, ни прахомъ, нѣ злымъ помышлениемъ оскверняетъ ся, иже не свѣти//лники горящими, но ясностию и свѣтомъ мудрости просвѣщенъ бываетъ В немже всегда вѣруемъ Бога в томъ быти и Его божественую силу И тако живи будемъ, а быхомъ всегда Его милостиваго имѣли и никогда же ся не бояли гневливаго</p>	<p><sup>5</sup>pr в л 251</p>

гл 8 De ira Dei	Multum enim refranat homines conscientia, si credamus nos in conspectu Dei vivere, si non tantum quae gerimus, videri desuper, sed etiam quae cogitamus, aut loquimur, audiri a Deo putemus	Многое правѣ укротитъ человеческую съвѣсть Тогдаже вѣруемъ живи быти пред Богом, когда тако вѣруемъ, еже не толико что творимъ Богъ свыше видит, но что и мыслимъ или глаголемъ, а Онъ слышитъ
гл 14 De ira Dei	Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tamquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium Solus est enim, qui sentiens, capaxque rationis, intelligere possit Deum, qui opera ejus admirari, virtutem potestatemque perspicere	Якоже Богъ сътворилъ миръ человека ради, тако и человека сего ради самого учинилъ, якоже епископа <sup>1</sup> храму Божия и зрителя дѣл и вещей небесныхъ Но убо самъ человекъ есть, иже разумъ имѣетъ и въ немъ живетъ, можетъ познати Бога и его дѣломъ ся дивовати <sup>2</sup> , а крепость его и силу можетъ зрѣти
гл 14 De ira Dei	Unde intelligitur religionis ac justitiae causa esse hominem figuratum Cujus rei testis est Mar[cus] Tul[lius] in libris de Legibus, ita dicens «Sed omnium, quae in doctorum hominum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad justitiam esse natos» Quod si est verissimum, Deus ergo vult omnes homines esse justos, id est, Deum et hominem caros habere Deum scilicet honorare tamquam patrem, hominem diligere velut fratrem, in his enim duobus tota justitia consistit Qui ergo aut Deum non agnoscit, aut homini nocet, injuste et contra naturam suam vivit, et hoc modo irrumpit institutum legemque divinam	И тако почести ради Божия и правды человекъ сътворенъ есть Того есть // свѣдѣтель Маркосъ Туллиусъ <sup>3</sup> , иже тако глаголетъ «Все иже въ гадании премудрыхъ человекъ премѣиение, ничтоже не имѣетъ знаменія истинны, но еже явственно разумети можемъ, понеже къ правдѣ ся есмь народили» Понеже первѣе того Богъ хочетъ, дабы вси люди праведни были, то есть Бога бы и человека любили, Бога честили якоже отца, а человека любили яко брата Въ томъ обоимъ всяка правда лежитъ <sup>4</sup> Про тожде, кто Бога не знаетъ или человека ненавидитъ, тѣи неправѣднѣ и супротивъ естеству своему живетъ, и тѣмъ обычаемъ преступая уставъ и законъ Божий
гл 15 De ira Dei	Hic fortasse quaerat aliquis, unde ad hominem peccata pervenerint, aut quae pravitas divini instituti regulam ad pejora detorserit, ut cum sit ad justitiam genitus, opera tamen efficiat injusta Jam superius explanavi, simul Deum proposuisse bonum ac malum, et bonum quidem diligere, pugnans odisse sed ideo malum permisisset, ut et bonum emicaret, quod alterum sine altero ( <i>sicut saepe docui</i> ) intelligimus constare non posse, nec potuisse lucem fieri, nisi et tenebrae fuissent, quia nec superum potest esse sine infero, nec oriens sine occidento, nec calidum sine frigido, nec molle sine duro Sic et nos ex duobus eque repugnantibus compositi sumus, anima et corpore quo-	Такоже бы въ правду нѣкто моглъ разсужденіе имѣти, откуда убо человеку грѣхове пришли или которая кривота таково исправленіе божественаго уставленія на горшее обратила Понеже человекъ къ правдѣ/вдѣ нароженъ есть, но дѣла творитъ неправедна, такоже убо явно есть, еже Богъ человеку предложилъ вкупѣ добро и зло, но добро заповѣдалъ любити, а зло, еже есть добру съпротивно, ненавидѣти, а зло того ради допустилъ, чтобы добро могло явлено <sup>6</sup> быти Ежели тому разумѣемъ, понеже едино безъ другаго быти не можетъ, и не можетъ быти свѣтъ, къгда бы тмы не было, а ни когда бы не былъ долъ <sup>7</sup> , егда бы горы не было А ни есть вѣстокъ безъ

<sup>1</sup>стража<sup>2</sup>дивити

л 251 об

<sup>3</sup>лиус<sup>4</sup>състонт  
ся

л 252

<sup>5</sup>по<sup>6</sup>явно<sup>7</sup>ниже бы  
дол был

rum alterum coelo ascribitur, quia tenue est et intractabile, alterum terrae, quia comprehensibile est alterum solidum et aeternum est, alterum fragile atque mortale Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum alteri lux, vita, justitia, alteri tenebrae, mors, injustitia Hinc extitit in hominibus naturae suae depravatio, ut esset necesse constitui legem, qua possent et vitia prohiberi, et virtutis officia imperari

гл 20 De officio Dei

Nam, ut victoria constare sine certamine non potest sic nec virtus quidem ipsa sine hoste Itaque, quoniam virtutem dedit homini, statuit illi ex contrario inimicum, ne virtus otio torpens naturam suam perderet

гл 20 De officio Dei

Noluit enim Deus hominem ad immortalem illam beatitudinem delicato itinere pervenire

гл 13 De ira Dei

Deus cum formasset hominem veluti simulacrum suum, quod erat opifici summum, inspiravit ei sapientiam soli, ut omnia imperio ac ditioni suae subjugaret omnibusque mundi commodis uteretur Proposuit tamen ei et bona et mala, quia sapientiam dedit, cujus omnis ratio in discernendis malis ac bonis posita est Non potest enim quisquam eligere meliora et scire quid bonum sit, nisi sciat simul rejicere ac vitare quae mala sunt In vicem sibi alterutrum connexa sunt, ut sublato alterutro, utrumque sit tolli necesse est Propositis igitur bonis malisque, tum demum opus suum peragat sapientia, et quidem bonum appetit ad utilitatem, malum rejicit ad salutem Ergo sicut bona innumerabilia data sunt, quibus frui posset, sic etiam mala, quae caveret Nam si malum nullum sit, periculum, nihil denique, quod loedere hominem possit, tollitur omnis materia sapientiae, nec erit homini necessaria Posi-

западу, а ни теплота без студени, а ни мякко было бы, когда бы не было твердаго Также с дву съпротивных себѣ вещей сътворени есмь душевны и телесны, еже то едино приписуется огню, а другое земли Но едино есть полно и вѣчно, а другое кратко и смертно Того ради одинаго ся придержи добре, а другаго злѣ, одинаго придержи ся свѣт, // живот, правда, а другаго смерть, тмы и неправда А тѣм пришло естъ человеком порушение их прирожению Но уже естъ потреба, чтобы уставлен был закон, имже то грѣхи<sup>1</sup> могли възбранени быти, а дѣла силы<sup>2</sup> овбдержани Якоже бо побѣда без бою быти не может, также и крѣпость<sup>3</sup> без врага Сего ради убо Бог человеку дал крѣпость, а поставил противу еи врага, чтобы крѣпость<sup>4</sup> своего ества не погубила, когда бы в праздности была

Якоже бо не хотѣл Бог человека к оному безсмертному блаженству пространным и широким путем привести

Бог сътворил человека образом подобна<sup>5</sup> себѣ, еже он естъ вышши всѣх дел Его, и въздохну ему мудрость, и все силѣ его и господству поддалъ, дабы всѣм, еже естъ на свете, владѣл Но обаче предложил ему // добро и зло того ради, понеже дал естъ ему мудрость, в неимже вся сила положена естъ, в розознании добра и зла Якоже убо не может ни жадныи познати, что естъ добро, и изволити лучшее, но едино тако аще умѣет знати зло и от него ся съблюдати А то купѣ съвокуплено естъ тако, понеже аще бы одинаго не было, могло бы и другое отато быти Сего ради когда добро и зло предложено будет, тѣгда уже дѣлати будеть мудрость свое дѣло Якоже убо она изволит добро, а зло отвержет спасениа ради Якоже бо много добраго дано естъ, имже человек может пребывати, также и много и злаго, от негоже ся имѣет

л 252 об

<sup>1</sup>add бы  
<sup>2</sup>цтности  
цтность  
сила или  
крѣпость  
или мужество  
<sup>3</sup>цтность

<sup>4</sup>цтность

<sup>5</sup>подобным

л 253

tis enim tantummodo in conspectu bonis, quid opus est cogitatione, intellectu, scientia, ratione? quocumque potgerit manum, id naturae aptum et comodum

съблюдати Но аще не будет ли злаго, не будет и печаль, такоже ничтоже будет чтобы человека могло оскорбити, и будет отято всяко дѣло мудрости, ниже будет человеку // *потребна* Или аще толико добро будет положено пред лицом человека и что есть потреба разуму и мышлению смысла и умению? Камо коли рукою посягне всегда обрѣщать своему естеству доброе

*л 253 об*

гл 13 De ira  
Dei

Vides ergo, magis propter mala opus bonis esse sapientia quae nisi fuissent proposita, rationale animal non essemus. Quod si haec ratio vera est, quam stoici posuerunt, dissolvitur etiam argumentum illud Epicuri. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillus est, quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aequae alienum est a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus, et imbecillus est, ideoque neque Deus. Si et vult et potest quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit? Scio plerosque philosophorum, qui providentiam defendunt hoc argumento perturbari solere et invitos pene adigi, ut Deum nihil curare fateantur, quod maxime quaerit Epicurus. Sed nos ratione prospecta, formidolosum hoc argumentum facile dissolvimus. Deus enim potest quidquid velit, et imbecillitas, vel invidia in Deo nulla est, potest igitur mala tollere sed non vult, nec ideo tamen invidus. Idcirco enim non tollit, quia sapientiam (sicut edocui) simul tribuit, et plus est boni ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia enim facit, ut Deum cognoscamus et per eam cognitionem immortalitatem assequamur, quod est summum bonum. Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere. Sed hoc non vidit Epicurus, nec alius quisquam, si tollantur mala, tolli pariter sapientiam, nec ulla in homine virtutis remanere vestigia,

Сего ради можешь разумети, еже добрым зла ради потреба есть мудрости, еже когда бы зло нам предложено не было, звѣрем быхом неразумным подобны были. И тѣм можем съпротив глаголати ону пригчю Епикуриеву, идеже тако глаголетъ. Понеже Бог<sup>1</sup> хошеть отати зло, а не может, или может, а не хошет, или убо ни хошет, ни может, или и хошет, и может. Есть ли же хошет, а не может, худыи и немощныи есть, еже то Богу не прилежит. Паки ли может, а не хошет, завистливыи есть, и то такожде далеко есть от Бога. Аще ли и не хошет, и не может, и завистливыи и немощныи есть, // и тако не будет Богом. Аще ли и хошет, и может отати зло, еже то само Богу прилежит, про что же пакъ есть тако много злаго, и что ради его Бог не отиметь? Есть ли же его съхранением строим есть той то мир? Вем аз нѣких мудрецов, еже тѣм то доводом доводятъ, яко бы уряжени Божиего<sup>2</sup> не было в мирѣ<sup>2</sup>. И еще к тому приходят, аще и не ради познати, яко Бог ни о чем печали не имѣет, или ни о чем не радит, и болши того доводит Епикуриос. Но мы к разуму възрѣвше страшному гадаю и тако съпротив глаголем, яко Бог все может, что хошет, а немочи, ни зависти нѣсть при Богу. Никоеаже сего ради может отати зло, но не хошет, обаче того ради нѣсть завистливыи, сего ради убо не отимет злаго, понеже дал есть человеку мудрость, а болши есть добраго и

<sup>1</sup> add или

*л 254*

<sup>2</sup> <sup>2</sup>тг в мире не было

	cujus ratio in sustinenda et superanda malorum acerbitate consistit Ita propter exiguum compendium sublatorum malorum maximo et vero et proprio nobis bono careremus Constat igitur omnia propter hominem proposita, tam mala, quam etiam bona	утѣшнаго в мудрости, нежели в злом скорбнаго Мудрость убо // чинит, а быхом знали Бога, а тою знамоштию а быхом безмертия дошли, еже есть свыше дарованное добро Сего ради убо аще первѣ зло познаем, то не будем мощи познати добраго Но того есть невѣдѣтель Эпикуриос, когда бы отато <sup>1</sup> зло, такожде бы отата была и мудрость, и ни единыа бы стопы силѣ в человеку не осталось Еаже мочь в трѣпѣнии злых прилежит, и такожде малого ради зла болшаго и праваго и особнаго нам добра лишени быхом были Сего ради явлено есть, яко все человека ради положено есть, тако зло, якоже и добро	л 254 об
гл I Div Inst	Venio nunc ad ipsum quod est summum operis hujus et maximum, ut doceam quo ritu, quoque sacrificio Deum coli oporteat Id enim est hominis officium, in eoque solo summa rerum, et omnis beatae vitae ratio consistit quandoquidem propterea facti et inspirati ab eo sumus, non ut coelum videremus et solem ( <i>quod Anaxagoras putavit</i> ), ut artificem solis et coeli Deum pura et integra mente coleremus	Поиду нынѣ к тому, что есть превышняго добраго того дѣла и преболшаго, да научимъ которымъ обычаем и коими жрѣтвами Бог имат почитаем быти, якоже убо то есть устав человека и в том самом вся имѣет и весь закон <sup>2</sup> блаженаго жи//вота лежит Егда убо того ради есмо сѣтворены и от него есмы одушевлени, да быхом небо зрѣли и солнце, но сѣтворителя быхом небу и солнцу чисту всею мыслию почитали	<sup>1</sup> add было
гл I Div Inst	Nihil enim sancta et singularis illa majestas aliud ab homine desiderat, quam solam innocentiam quam si quis obtulerit Deo, satis pie, religioseque litavit Homines autem, neglecta justitia, cum sint omnibus flagitios ac sceleribus inquinati, religiosos se putant, si templa ac aras hostiarum sanguine cruentaverint, si focos adoraverint ac veteris vini perfusione madefecerint	Ничтоже убо иного то свято и особое величество от человека не жадает, но самыа невинности Юже кто обѣтует Богу довольно есть милостивѣ и богоязнивѣ обѣтовал А люди пак оставивше правду, всеми грѣхы и неправдами осквернени суще доумѣвают <sup>3</sup> ся яко бы честители Божии были внигдаже храмы и олтари крови многих жертв искрывают и егда огонь запалить или вином старым полиют	<sup>2</sup> указ л 255
гл I Div Inst	Quidquid aspectu earum, quicquid opere aut odore pretiosum est, et haec grata diis suis, non ex aliqua divinitatis ratione, quam nesciunt, sed ex suis cupiditatibus judicanti nec intelligunt terrenis operibus Deum non indigere	И еще же что есть очима их угодно и самѣм благоуханно или в дѣле многоцѣнно, то тако мнѣть, якобы Богом их то благоприятно было И инако того не судят, но <sup>4</sup> лико от своих жадостей, не разумѣюще тому, яко // Бог земскаго богатства не требует, и тако якоже не знают, кыи есть правый Бог, тако и не вѣдят, каа есть праведна почеть Его	<sup>3</sup> мят <sup>4</sup> пр то л 255 об
гл I Div Inst	Sicut enim qui sit verus Deus, ita qui sit verus cultor, ignorant		

- гл 2 Div  
Inst Mactant igitur opimas ac pingues hostias Deo, quasi esurienti, profundunt vina, tanquam sitiendi, accendunt lumina, velut in tenebris agenti Quod si suspicari, aut percipere animo possent quae sint bona illa coelestia, quorum magnitudinem, terreno adhuc corpore obvoluti, sensu capere non possumus, jam se cum his officis inanibus stultissimos esse cognoscant Vel si coeleste lumen, quod dicimus solem, contemplari velint, jam sentiant quam non indigeat lucernis eorum Deus, qui ipse in usum hominis tam candidam lucem dedit
- Сего ради убивают великаа и тучнаа в жрътву Богу, яко алчнем, вино приносят, яко жадному, зажигают свѣща, яко в тмах пребывающему И еще егда<sup>1</sup> поглядети <sup>1</sup>когда бы могли и умом разумети, каа суть она благаа небеснаа Ихже величества в мудрости плотской въсприати не можем Уже бы сами себе своими суетными и прелестными жрътвами познали, или кгда бы на небесную свѣтлость, еже есть солнцѣ, позрѣти хотѣли, уже бы ра<sup>2</sup>мѣли, каков Бог есть свѣщ их <sup>2</sup>зу не требует, понеже Он на потребу человеку<sup>3</sup> сътворил такову прясную свѣтлость <sup>3</sup>человеком
- Num igitur mentis suae compos putandus est, qui auctori et datori luminis candelarum ac cerarum lumen offert pro munere? Aliud vero ille a nobis exigit lumen, et quidem non fumidum, sed (ut ait poeta) liquidum atque clarum, mentis scilicet, *propter quod a poetis fontes nuncupatur*, quod exhibere non potest nisi qui Deum agnoverit
- Егдаже тои тогда за мудраго имат имѣт<sup>4</sup> быти, кто же сътворителю и дарователю света // <sup>5</sup>свѣщ свѣтлость<sup>5</sup> или свѣтилников поставление обѣтует<sup>6</sup> Обаче убо Он инья свѣтлости немрачныа хошет от нас, — якоже глаголеть премудрыи, чистаго и пресвѣтлаго, еже есть ума нашего Еще того выдати не можем, но тои един кто же Бога знает <sup>7</sup>к укрочению
- источник не определен*
- Сего ради к милосердию<sup>7</sup> Божественое то величество не телесныа potrzeby есть, но разума свята и души праведны А сердце того к естественной почести есть благо Та есть почеть Божна небеснаа нѣкакоже стоит порушительными<sup>8</sup> вещми, но сила души, каа есть с небеси дана, та есть то праваа честь В неинже то ум честителя сам ся Богу в жертву нескверну приносит <sup>8</sup>тленными
- Est enim criminantis illius qui, pravis religionibus institutis, avertit homines ab itinere coelesti, et in viam perditionis inducit Cujus viae species et figura sic est composita in aspectu, ut plana et patens, omni genere florum atque fructuum delectabilis esse videatur In ea enim posuit Deus omnia quae bonis habentur in terra opulentiam dico, honorem, quietem, voluptatem, illecebras omnes, sed cum his pariter injustitiam, crudelitatem, superbiam, perfidiam, libidinem, cupiditatem, discordiam, ignorantiam, mendaciam, stultitiam,
- Но то есть обычаи врагу, яко уставлением ложным и неправыми почестыми к Богу отвращает человекеы от пути небеснаго и на путь погибели их въводит Еже того пути украшение и помощь // тако <sup>л 256 об</sup> есть поставлена пред лицом человеческим, яко бы ся мнѣл гладкыи и явленныи всякыи благыи исполнень, яко на нем положил Бог все, елико человеци за добро имѣють на земли, якоже множество богатства честь, покои годованье и всякые похоти Такожде к тому вкупѣ неправду и жестосер-

caeteraque vitia Exitus autem talis est viae Cum ventum fuerit ad extremum, unde jam regredi non licet, cum omni sua pulchritudine tam subito praeciditur, ut non ante quis fraudem prospicere possit, quam praecipitatus in altitudinem profundam cadat Quis enim praesentium bonorum specie captus, et in his consequendis ac fruendis occupatus, non praeviderit ea quae post mortem secutura sunt, seque a Deo averterit is vero ad inferos dejectus, in aeternam damnabitur poenam

дие, гордость, невѣрие, сребролюбие, лож, прелесть и иныя грѣхы Но выхождение пак таково есть того пути, егдаже придет к самому концу, отнюдуже възратитися нельзѣ, с всею своею красотою тако въскорѣ прѣторжен будет Но иже прѣвие кто будет мощи познати прелщение свое, неже поражен сыи и в глубину злых впадет Якоже убо кто коли нынѣшними благими и красными похищен сыи в добы, в дни и в прилежании тѣх упраснит ся, // а к тому не позрит, еже по смерти имат приити, — и тако се от Бога отврати тои и <sup>1</sup>до ада вържен сыи и вѣчно мучен будет<sup>1</sup>

л 257

<sup>1</sup> и в вѣчнон муцѣ погублен будет

---

В. И. ОХОТНИКОВА

## Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в.\*

Преподобный Никандр — псковский подвижник XVI в. (1507—1581), основатель Никандровой пустыни, которая находится в нескольких километрах от г. Порхова. Среди болот и лесов Никандр построил небольшую хижину и долгое время жил один, редко видя людей и общаясь с ними, монастырь и братия появились на этом месте уже после его смерти. В 1687 г. (июнь 7195 г.) были освидетельствованы мощи Никандра и установлено его официальное почитание, но как местный святой Никандр почитался и раньше.

Житие Никандра (далее — ЖН) дошло до нас как в рукописном, так и в печатном виде. В 1799 г. ЖН было издано и затем несколько раз переиздавалось (1801, 1805, 1818 гг. и др.) в Синодальной типографии. Краткие замечания о редакциях ЖН, сделанные на основе сопоставления печатного текста (издания 1799 и 1801 гг.) и двух списков (ГИМ, Синодальное собр., № 620; ГИМ, Музейское собр., № 1510), содержатся в книге В. О. Ключевского. Он отметил, что рукописное ЖН относится к печатному как более простая и древняя редакция. К первой половине XVII в. В. О. Ключевский относил составление древней редакции, текст которой на протяжении XVII в. дополнялся новыми рассказами о чудесах. В 1686 г., ко времени освидетельствования мощей святого, на основе древней была составлена новая редакция, ее автором, по мнению В. О. Ключевского, был тогдашний игумен Никандрова монастыря Евфимий. Характеризуя отношения между древней редакцией и редакцией 1686 г., В. О. Ключевский заметил, что редакция Евфимия не всегда точно воспроизводит древнюю редакцию. Печатное ЖН восходит к редакции 1686 г.<sup>1</sup>

Единственное исследование истории текста ЖН принадлежит Н. И. Серебрянскому. Изучив 4 списка, Н. И. Серебрянский выделил две рукописные редакции ЖН, описал их взаимоотношения, дал характеристику литературных особенностей обеих редакций. По мнению Н. И. Серебрянского, Первая редакция (ее текст передает список РГАДА, собр. МГАМИД, № 145) была создана,

---

\* Исследование выполнено при поддержке RSS грант № 837/1997

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 331—332.

скорее всего, в начале XVII в., она отличалась простотой и была мало похожа на типичное для этого времени житие. Более каноническая редакция ЖН (Вторая, по терминологии Н. И. Серебрянского) составлена на основе Первой во второй половине XVII в. Во Второй редакции, как отмечает ученый, почти нет новых биографических сведений и фактов, главное внимание второй биограф обратил на литературную обработку сочинения своего предшественника. Н. И. Серебрянский установил, что большинство добавлений в ЖН Второй редакции, которые могут показаться биографическими, на самом деле являются заимствованиями из Жития Феодосия Печерского в редакции Нестора. Новым в ЖН Второй редакции является раздел посмертных чудес. В Первой редакции ЖН рассказывалось только об одном посмертном чуде Никандра — исцелении Исайи и наказании обокравшего его дьячка Андрея. В списках ЖН Второй редакции количество посмертных чудес может быть различным.<sup>2</sup> Более подробно выводы и наблюдения Н. И. Серебрянского будут рассматриваться нами при анализе текста ЖН.<sup>3</sup>

Характеризуя Вторую редакцию, Н. И. Серебрянский опирался на два списка — ГИМ, Синодальное собр., № 620; БАН, собр. Археографической комиссии, № 8. Обнаруженные нами в последнее время списки ЖН, не известные предыдущим исследователям, позволяют более конкретно представить движение текста ЖН в XVI—XVIII вв., установить определенные этапы в литературной истории этого сочинения.

Среди известных нам в настоящее время рукописей с ЖН выделяется группа списков, оканчивающихся описанием 9/10 чудес, последнее из которых датируется 1665 г. и рассказывает об исцелении девицы Евдокии Шишкиной.

1. ГИМ, собр. Щукина, № 436. Сборник житийный, XVII в., в 4-ку, л. 260—311 об. (10 чудес) — Щукинский сп.

2. ГИМ, собр. Барсова, № 1666. Сборник XVII в., в 4-ку, л. 249 об.—290 (9 чудес) — Барсовский сп.

3. РГАДА, ф. 187, оп. 1, собр. ЦГАЛИ, № 47. Житие Никандра, XVII в., в 4-ку, 31 л. (9 чудес) — сп. ЦГАЛИ.

4. ГИМ, Синодальное собр., № 620. Сборник XVII в., в 4-ку, л. 91—169 об. (9 чудес + 3 чуда) — Синодальный сп.

Редакции ЖН, представленной в этих списках, дадим условное название Новгородская (далее — ЖНН). В отличие от нее, редакцию ЖН, читающуюся в списке РГАДА, собр. МГАМИД, № 145, будем называть Псковской редакцией (Первая редакция, по терминологии Н. И. Серебрянского).

Особое место среди списков редакции ЖНН занимает список ГИМ, собр. Щукина, № 436, он имеет ряд существенных отличий от других списков ЖНН.

<sup>2</sup> Серебрянский Н. И. Редакция Жития преподобного Никандра Псковского // ПДПИ СПб, 1904 Т 157 Этот же текст был затем включен исследователем в книгу Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле М, 1908 С 77—78, 170—195 В Приложении (с 538—545) был издан текст Первой редакции

<sup>3</sup> Кратко история ЖН изложена М. Д. Каган и Н. А. Охотиной в словарной статье, обобщающей в основном выводы Н. И. Серебрянского Каган М. Д., Охотина Н. А. Житие Никандра Псковского // Словарь книжников СПб, 1992 Вып 3, ч. I С 370—374

1. Все списки ЖНН, за исключением Шукинского, начинаются сразу же с изложения биографии святого: «В лето 7015, при державе благоверного великаго князя Василя Ивановича Московскаго, во области славнаго града Пскова... родился сей преподобный отрок...». В Шукинском списке есть традиционное для житий вступление.

2. В разделе чудес (их всего 10) в Шукинском списке читается рассказ о спасении в 1664 г. дворянина Федора Мягкого в битве под Витебском (чудо 8), этого рассказа, как и вступления, нет ни в одном из известных нам списков ЖН.

К тексту, подобному Шукинскому списку, восходит Синодальный список. ЖНН по Синодальному списку заканчивается так же, как и в Шукинском списке, рассказом об исцелении Евдокии Шишкиной в 1665 г. Рассказ об исцелении Евдокии нумеруется как чудо 10, но чудо 8 в Синодальном списке пропущено, при этом нумерация остается такой же, как и в Шукинском списке, т. е. после 7-го чуда следуют 9-е и 10-е. Описание 10-го чуда заканчивается на л. 164, л. 164 об. чистый, на л. 165 другим почерком приписаны рассказы еще о трех чудесах Никандра 1670—1673 гг.

Рассказом о чуде 1665 г. заканчивается и список ГИМ, собр. Барсова, № 1666. Подобно Синодальному списку, в Барсовском списке нет вступления и рассказа о спасении Федора Мягкого, однако в нумерации последних чудес уже восполнен пропуск номера 8, и потому общее количество чудес в Барсовском списке — 9. Таким образом, тексты Шукинского, Синодального и Барсовского списков дают основание для вывода, что 1665 г. — это определенный этап в истории ЖН. Тот факт, что 1665 г. — это определенный этап в истории ЖНН, доказывается не только тем, что рассказом о чуде 1665 г. заканчиваются Шукинский, Синодальный и Барсовский списки. Этот вывод подтверждается и наблюдениями над стилистическими особенностями текста ЖНН.

Начиная с чуда о погорении раки в 1663 г. (чудо 4), каждый рассказ о чуде либо начинается, либо заканчивается репликой, комментарием, указанием на то, от кого автор получил сведения об описываемых событиях. Так, относительно чуда о погорении раки автор сообщает, что его «поведа ми игумен Исаяя».<sup>4</sup> При описании 5-го чуда автор замечает, что он сам видел исцеленного отрока, когда тому было уже 15 лет, а само чудо «поведа ми некто священноиннок Иона», отец исцелившегося ребенка. «Сия же аз, грешный, от братии и от него самого Феодора слышах», — так завершается рассказ о спасении Федора Мягкого (чудо 8). Рассказ о том, как у бездетного Якова Муравьева после обещания построить церковь в честь Никандра родился сын Игнатий, оканчивается сообщением: «Игнатий здравствует и по се время, аз же его видех...» (чудо 6). Рассказ стряпчего Авраамия из Великого Новгорода был записан с его слов: «слышах от него и написах слышашим на пользу (чудо 7). Последнее чудо начинается словами: «Поведаша ми братия обители...». Ни в первых трех рассказах о чудесах, ни в тех, что были записаны после 1665 г., нет такой формы проявления авторского «я», когда все повествование ведется от 1-го лица, но

<sup>4</sup> Здесь и далее текст Новгородской редакции цитируется по списку ГИМ, собр. Щукина, № 436.

при этом автор не является участником событий, свидетелем их, он только повествователь, передающий рассказанное ему. В рассказах о чудесах после 1665 г., которые читаются в других списках ЖН, автор чаще всего скрыт за неопределенно- или обобщенно-личным «нам», «братия» и т. д. Если же встречается форма повествования от 1-го лица, то это 1-е лицо субъекта действия, а не постороннего повествователя, передающего чужие рассказы. Таким образом, цельность текста 1665 г., отразившегося в Щукинском, Синодальном и Барсовском списках, одновременность составления рассказов о чудесах 1663—1665 гг. и их отличие от предыдущих и последующих чудес доказывается особой формой проявления авторского «я».

Чудеса, о которых повествуется в перечисленных семи рассказах, датируются разным временем, однако по замечаниям автора можно определить, что записаны они были именно в 1663—1665 гг. Так, чудо 4 о погорении раки датируется 7171 г., т. е. 1663 г. Следующее затем чудо о рождении сына рассказал автору отец ребенка, священноинок Иона, автор же сообщает, что видел отрока уже в возрасте 15 лет. 6-е чудо повествует о рождении сына у дворянина Якова Матвеевича Муравьева после обета построить церковь во имя преподобного Никандра. И снова автор замечает, что знает сына Якова Муравьева: «Сын же его Игнатий здравствует и по се время, аз же его видех яко двюнадесяти лет». 7-е чудо было рассказано автору стряпчим Софийского собора Авраамием, который был послан митрополитом Аффонием в Никандрову пустынь «дани збирать» и за непочтение к Никандру был наказан: «оцепенеша кости его и весь нача дрожати». Покаявшись, Авраамий «учредил» братию и «начат велию веру держати к преподобному Никандру». Чудо, таким образом, произошло во времена митрополита Аффония (1635—1649 гг.), однако записано оно, вероятнее всего, позже, в момент составления жития. 8-е чудо о спасении Федора Мягкого произошло в 7172 (1664) г. 9-е чудо о дьяконе Петре не имеет датировки, 10-е чудо датировано 7173 (1665) г. Последовательность чудес, как можно было убедиться, совпадает не с хронологией событий, а с хронологией записей о них: последние семь чудес произошли в разное время, но записаны были в 1663—1665 гг.

О 1665 г. как возможном времени составления ЖН писали Филарет<sup>5</sup> и Савва,<sup>6</sup> не поясняя, на чем основывается такая датировка и какой вид имело ЖН в редакции 1665 г. Н. И. Серебрянский решительно возражал против такой точной датировки, полагая, что для нее нет никаких оснований. С его точки зрения, ни о времени составления ЖНН, текст которого был известен ему по Синодальному списку, ни о личности составителя нельзя сделать каких-либо предположений.<sup>7</sup>

Если перечислить всех, со слов кого были записаны последние семь чудес (4—10), то очерчивается определенный круг информантов. Рассказы о чудесах

<sup>5</sup> Филарет. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. С. 233.

<sup>6</sup> Савва. Указатель для обозрения Московской Патриаршей библиотеки. М., 1858. С. 177.

<sup>7</sup> Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 177—178.

автор ЖНН записал либо со слов игумена и братии, либо от самих исцелившихся. И рассказчики, и субъекты чудес — люди высокого социального положения: дворяне, стряпчий и дьякон Софийского собора, игумен. Среди информантов и исцелившихся нет ни одного крестьянина или дворового человека, это во-первых. Во-вторых, почти все они связаны с Новгородом, ни об одном из субъектов чуда не говорится, что он пскович. Итак, можно с большой степенью уверенности утверждать, что ЖН, которое читается в Шукинском и подобных ему списках, было составлено в 1663—1665 гг., его автор не был монахом Никандровой пустыни, о чудесах он рассказывает не как очевидец, а записывает их со слов братии или самих исцелившихся. Автор, вероятнее всего, был новгородцем, поскольку многие из его информантов — новгородцы; он принадлежал к состоятельным кругам, поскольку все, от кого он записал рассказы о чудесах, были людьми достаточно высокого социального положения.

Из рассказов о последних семи чудесах, отмеченных сходством проявления авторского «я», обращает на себя внимание чудо 9, в котором рассказывается об исцелении дьякона новгородского Софийского собора Петра. Только этот рассказ не содержит примечаний о том, от кого автор услышал о чуде. В чуде 9 сообщается, что после исцеления Петр отправился в обитель преподобного Никандра, пребывание его в Никандровой пустыни описывается достаточно эмоционально: «И прииде во обитель преподобнаго Никандра, и пришед в церковь пречистыя Богородицы, и повеле молебен пети Благовещению пречистой Богородицы и преподобному Никандру. Сам же начат плакати и рыдати, со слезами припадая ко гробу преподобнаго Никандра. И нача сам глаголати тропарь святаго и канон, и посем взем персти от гроба преподобнаго Никандра, и испив со святою водою, и братию милостынею учредив, и иде в дом свой, славя Бога. Сродницы же его, видевше преславное сие великое чудо, бывшее от преподобнаго чудотворца Никандра, в радости велице со многими слезами начаша благодарити Бога, прославляющаго святаго своя угодники своими щедротами, и хвалу воздаша пресвятей Богородицы и великому чудотворцу Никандру, славяще святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веком. Аминь». Это единственный пример подробного описания пребывания в монастыре исцелившегося, обычно о посещении монастыря сообщается коротко и говорится только о благодарности преподобному. Указанные особенности текста позволяют предположить, что составителем последних семи рассказов о чудесах мог быть дьякон Софийского собора Петр. Вполне возможно, что, еще будучи в Новгороде, дьякон Петр начал собирать рассказы о чудесах Никандра, часть рассказов он записал в самой Никандровой пустыни во время своего пребывания там.

Поскольку рассказ о спасении Ф. Мягкого на поле боя более не читается ни в одном из списков, кроме Шукинского, попытаемся понять причины его исключения из раздела чудес. Рассказ этот, по словам автора, он слышал от самого Федора Мягкого: «Поведа ми некто дворянин именем Феодор Федорович Мяхкой...». Заканчивая рассказ и желая, по-видимому, убедить читателя в его достоверности, он еще раз повторяет: «Сия же аз, грешный, от братии и от него самого Феодора слышах и написах в пользу чтущим и слышащим сия». В ис-

тории, рассказанной Федором Мягким, с одной стороны, много исторически достоверного — называются дата, исторические лица, место действия: Витебск, литовский гетман Пац, Иван Андреевич Хованский, под руководством которого Мягкой служил в царском полку. С другой стороны, в описании чудесного спасения Ф. Мягкого есть сказочные мотивы: окруженный литовцами, Мягкой обращается с просьбой о помощи к Никандру и, «ударив жребца, на нем же бе седа, и абие видит, яко молитвами преподобнаго Никандра обретесе в своих полках и избавлен бысть невидимою силою Божиею». Мотив коня-спасителя сближает это чудо со сказочным сюжетом. Появление в житийном чуде сказочных мотивов могло стать причиной исключения этого рассказа из правильного жития, каким была редакция ЖНН 1665 г.

Но более вероятным представляется другое объяснение исключения рассказа о избавлении Мягкого от плена или смерти на поле битвы. Во время боя Мягкой был окружен литовскими воинами — «объехавшим литовским воем вокруг». Согласно представлениям о воинской чести, в подобной ситуации князь, дружинник, воин должны были биться до последнего, но не бежать с поля битвы и не думать о собственном спасении. Примеров подобного поведения на поле боя много в древнерусских воинских повестях, может быть, наиболее яркий — это Всеволод в «Слове о полку Игореве», стоящий «на борони». Ф. Мягкой ведет себя иначе: «Он же озираяся семо и овамо, камо бы отъехать от литовских вои, и поглядая семо и овамо, где бы обрел царевых вои, и не обрете никого же. Он же прослезився и рече: „Господи, молитвами угодника своего преподобнаго Никандра избави мя от неприятельских рук“». Как правило, воины на поле боя обращаются к святым с просьбой помочь им одержать победу, выстоять, Ф. Мягкой просит избавить его «от неприятельских рук», он не проявляет мужества и думает только о том, как спастись, его спасение больше похоже на бегство с поля битвы. Осознавая сомнительность с точки зрения воинской чести своего бегства с поля битвы, Мягкой пытается изобразить его как чудесное спасение «невидимою силою Божиею». Таким образом, смысл происшедшего — бегство с поля битвы — мог вызвать неприятие данного рассказа древнерусскими книжниками. Читающийся в ЖНН рассказ о избавлении от плена или смерти на поле боя свидетельствует о том, что происходят изменения в представлениях о воинской чести, во второй половине XVII в. не стыдно становится говорить о собственной слабости и объяснять бегство с поля битвы чудесным спасением «молитвами преподобнаго Никандра» и «невидимою силою Божиею».<sup>8</sup>

Труднее найти причины исключения последующими переписчиками из текста ЖНН в редакции 1665 г. традиционного житийного вступления. Насколько органичным является вступление к ЖНН, которое читается в Щукинском списке, принадлежит ли оно только Щукинскому списку или же читалось и в архетипе редакции ЖНН? Вступление составлено по нескольким житийным источникам.

<sup>8</sup> Причины исключения данного рассказа из раздела чудес могли заключаться и в личных отношениях между родом Мягих и монастырем. Род Мягих имел владения около Порхова. Сохранилась поступная запись 1679 (1718) г. Накандрову монастырю Лазаря Мягкого, сына Федора, на пустошь Лутково (Псковский музей-заповедник, ф. 502 Никандровой пустыни, № 606).

С Житием Феодосия Печерского, написанным Нестором, в ЖНН совпадают следующие фрагменты вступления: «Благодарю тя, владыко мой Господи <...> преподобнаго твоего угодника», «Се бо понудихся и на сие исповедание приити <...> яко вся возможна от тебе суть»; «Се же, о братие, воспоминаю ми о житии <...> житием своим подражая святаго первоначальника»; «Точию послушайте, о братие, со всяким прилежанием <...> мзды отдание примете»; «Хотящу же ми начало слову положить <...> уповающим на тя». Т. е. заимствуется практически все вступление Нестора к Житию Феодосия. Зависимость ЖНН от Жития Феодосия Печерского обнаруживается не только во вступлении, но и в других частях текста, об этом писал еще Н. И. Серебрянский, характеризуя Вторую редакцию жития,<sup>9</sup> и потому мы не будем приводить эти примеры.

Ряд фрагментов во вступлении ЖН, читающемся в Щукинском списке, обнаруживает сходство с Житием Гурия и Варсонофия Казанских в редакции Гермогена, с этим текстом вступление к ЖН совпадает во фразах: «Но недоумение и скудость разума яко птицу, по воздуху парящу <...> и молитвы преподобнаго угодника его»; «дерзнух же коснуться хартии и трости <...> сия и написати дерзнух»; «И сия вся воспоминаю <...> то и принесем в славу Богу и в похвалу преподобному».<sup>10</sup>

Кроме Житий Феодосия, Гурия и Варсонофия Казанских во вступлении к ЖНН Щукинского списка есть заимствования и из вступления к Житию Михаила Клопского Тучковской редакции. Вступление в Щукинском списке ЖНН начинается так же, как и Житие Михаила Клопского: «Христос ми да начинает, слову давец <...> своим повелением».<sup>11</sup> Зависимость ЖНН от Жития Михаила Клопского Тучковской редакции наблюдается и в других частях текста. Чудо о расслабленном из Жития Михаила Клопского стало основой для рассказа о двух исцелениях в ЖНН. Почти полностью совпадает с Житием Михаила Клопского «Чюдо второе преподобнаго Никандра о расслабленном».

#### Житие Никандра в редакции 1665 г

Муж некий именем Илия живяше во области славнаго града Пскова близ Печерского монастыря, того убо монастыря и крестьянин бе, сему же случися впасти в недуг тяжек и неисцелен Суции же в дому его рыдаху, видяше его ни едином от удов движуща, и тако ему страждущу лето и месяц есть Воспомяну же во уме своем о преподобнем отце Никандре, яко многа исцеления творит приходящим к нему с верою, и глагола во уме своем, яко аще исцелит мя преподобный Никандр и воздвигнет от болезни сея,

#### Житие Михаила Клопского в редакции Тучкова

Муж некий живяше близ обители святаго Сему случися въпасти в недуг тяжек и неисцелен Суции же в дому его рыдаху, видяше его ни едином от уд движуща И тако ему всю четверо-временную годину стражушу, в уме же всегда святаго призываюшу, да подаст тому исцеление

И възрадовашася вси окрестнии суседи его, слышаще скорое святаго присещение к ним Той же, иже преже болящй, последи же здравый молитвами святаго, повеле уготовати свещу велию, и понесе ю на раму своєю ко гробу святаго,

<sup>9</sup> Серебрянский Н. И. Очерки по истории С 183—188

<sup>10</sup> Творения святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея России (С приложением чина постановления в патриарха) М, 1912 С 35—36

<sup>11</sup> Повести о житии Михаила Клопского / Подгот текстов и статья Л. А. Дмитриева М, Л, 1958 С 141

то аз от имения своего привезу во обитель его улей пчел. Посем же начат во уме своем всегда святого призывать, да подаст ему исцеление, и абие здрав бысть, яко николи же болев, и сказует всем сущим в дому своем, яко егда призва на помощ преподобнаго Никандра и молитвами его исцеле. И возрадовашася вси окрестнии соседи его, слышаще скорое святого присещение к ним. Той же их преждеболящий, последи же здрав молитвами святого, повеле уготовати свещу велию, и понесе на раму своею ко гробу святого, и обещанное в болезни его привезе во обитель святого. И пришед в церковь пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, и ко гробу святого умиленне со слезами радостными припадает, глаголя, яко «Прежде не единым перстом двигнути возмогах, днесь же своима ногама ко гробу святого притекох». Слышавше же сия, сущин во обители святого прославиша Бога, такуюю благодать подавшаго своему угоднику (л. 300—301)

и пришед во обитель ко гробу, убо умиленне со слезами радостными припадает, чюдо же всем ясно проповедает, глаголя, яко «Вчера ни единым перстом двигнути возмогах, днесь же своима ногама ко гробу святого притекох». Тогда збысться реченное пророком «Скочит хромыи, яко елень». Слышавше же сия, сущии во обители прославиша Бога, такую благодать подавшаго своим угодником.<sup>12</sup>

Начало и конец рассказа о расслабленном из Жития Михаила Клопского повторяется и в описании прижизненного исцеления Никадром расслабленного Назария («Чюдо переподобнаго Никандра о расслабленном»). Начало: «Муж некий именем Назарий живяше близ пустыннаго вселения преподобнаго Никандра. Сему же случися впасти в недуг тяжек и неисцелен. Сущии же в дому его рыдаху, видяще его ни единым от удов движуща...». Конец: «Тогда збысться реченное пророком: „Скочит хромыи, яко елень“. Слышав же сия, окрест живущии людие прославиша Бога, такуюю благодать подавшаго своему угоднику». Кроме того, некоторые мотивы сближают описание смерти и погребения святых в ЖНН и Житии Михаила Клопского (сложенные крестообразно руки, благоухание в келии).<sup>13</sup>

С этой же редакцией Жития Михаила Клопского совпадает в ЖНН и вступление к рассказу «О возглавице святого» (чудо 3), оно соединяет в себе вступления из двух чудес Жития Михаила Клопского — Чудо святого о князе Василии Белозерском («Духовная убо духовным прилагати подобает <...> по малу и подобитися хотяще»<sup>14</sup>) и Чудо святого о купце («Толика бо приемлют въздаяния <...> егда седмаго века коньчина приспеваше»<sup>15</sup>). Все части текста, об-

<sup>12</sup> Повести о житии Михаила Клопского С 163—164

<sup>13</sup> В описании исцеления Петра (чудо 9 в Шукинском списке) Никандр, явившийся ему во сне, произносит слова «Петре, почто еси долгое время в недуге своем пребываеши, а во обитель мою, к преподобному Никандру не приидеши, ни обещаеши, и аз тя исцелю и воставлю от болезни сея». Сходные по смыслу слова произносит и Михаил Клопский в уже цитированном чуде о расслабленном «Почто не приидеши ко мне, и аз исцеление подам ти». В данном случае обнаруживается сходство мотивов, а не текстов.

<sup>14</sup> Повести о житии Михаила Клопского С 164

<sup>15</sup> Там же С 161

наруживающие сходство с Житием Михаила Клопского и Житием Феодосия Печерского, кроме вступления, читаются и в других списках ЖНН. Единство литературных источников как для вступления, так и для других частей текста доказывает, что вступление — не индивидуальное добавление, оно было написано вместе со всем текстом ЖН, но сохранилось только в одном списке — Щукинском. К вопросу о том, когда именно вступление появляется в тексте ЖН, мы еще вернемся.

Таким образом, Щукинский список, на наш взгляд, представляет собой полный текст редакции ЖНН 1663—1665 гг., в остальных списках ЖНН не читаются вступление к житию и чудо 8. Кроме вступления и рассказа о чудесном спасении Ф. Мягкого в Щукинском списке есть еще одно уникальное известие, которое не повторяется ни в одном из других списков: на л. 265 об. в сообщении о пострижении матери Никандра после слов «и ту приемши иноческий образ\*» поставлен выносной знак, а на нижнем поле л. 265 об. под выносным знаком написано: «и наречено бысть имя ей во иноческом чину Наталия».

Сравнение текстов Щукинского, Синодального и Барсовского списков показало, что между ними мало различий, имеющих смысловое значение. Самым значимым различием Щукинского списка является пропуск текста в датировке смерти Никандра. В Синодальном списке читается: «и приложися ко святым отцем в лето от создания мира 7090-году месяца сентября в 24 день *при державе благочестиваго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа Руси и при сыне его, благоверном царевице и великом князе Феодоре Ивановиче, и при преосвященном архиепископе Великаго Новаграда и Пскова владыце Александре, иже последи бысть благодатию Божию перьвый митрополит Великаго Новаграда и Великих Лук*» (л. 134—134 об.). Такой же текст читается в Барсовском списке, а также в других списках более поздних вариантов и редакций. В Щукинском списке от этого развернутого определения времени преставления Никандра остается только дата: «и преложиися ко святым отцем в лета от создания мира 7090-го\* сентября в 24 день». На месте, обозначенном нами\*, в Щукинском списке стоит выносной знак, но текста вставки нет. Возможно, выносной знак подразумевает только восполнение пропущенного слова «месяца», но не исключено, что таким образом был отмечен весь пропуск.

В целом следует отметить, что списки Щукинский и Синодальный очень близки между собой, различия между ними немногочисленны и появились в результате пропуска, неверного прочтения и т. д. Приведем некоторые из различий между Щукинским и Синодальным списками.

## Щукинский список

## Синодальный список

- |  |   |
|--|---|
| 1. окрест славнаго града Пскова            | около славнаго града Пскова                     |
| 2. самой изшедши из суетнаго мира сего     | изыде из суетнаго мира                          |
| 3. поклонися честным мощем                 | поклонися мощем                                 |
| 4. Посем же пришедшу ему                   | И пришедшу ему                                  |
| 5. и вдаст его в научение                  | Благоверный той муж Филипп вдаст его в научение |
| 6. Таже слышав от юности о некотором месте | Таже слышав о некотором месте                   |
| 7. во святем еуангелии                     | во еуангелии                                    |
| 8. разжегся духом богодухновенный Никон    | разжегся богодухновенный Никон                  |
| 9. о проявлении ему святаго места того     | о проявлении места того                         |

- |  |  |
|--|--|
| 10. Преподобный же не восхоте славы  | Он же не восхоте славы                           |
| 11. и нарече имя ему Никандр. Преподобный же отец наш Никандр весь предався Богови | и нарече имя ему Никандр, весь предався Богови   |
| 12. показанное ему место, в пустыню сию  | показанное ему место, в предриченную пустыню сию |
| 13. от иудей прият   | от иудей приял еси                               |
| 14. возвратишася к келии святого   | возвратишася к хижии святого                     |
| 15. на нем же сия велия тайна совершатися  | на нем же сия тайна совершится                   |
| 16. и от путнаго труда утомившуся  | и от путнаго шествия утомившуся                  |
| 17. Отче святыи Никандре   | О честный Никандре                               |
| 18. Братия, иже от него собраннии, избраша его                                     | Братия избраша его                               |

В Синодальном списке, по сравнению с другими списками, есть два сокращения. В Шукинском и Барсовском списках рассказ о погорении раки преподобного заканчивается описанием чуда, о котором автору поведал инок Серапион: у местных образов Богородицы и Никандра, а также у гроба преподобного братия увидела горящие свечи. Этого рассказа нет в Синодальном списке. Другое сокращение имеется в рассказе об исцелении Петра, дьякона Святой Софии (чудо 9), в Синодальном списке этот рассказ заканчивается словами «...и иде в дом свой, славя Бога и преподобнаго чудотворца Никандра», т. е. не читается, по сравнению с Шукинским и Барсовским списками, заключительная фраза: «Сродницы же его видевше преславное сие великое чудо, бывшее от преподобнаго *чудотворца* Никандра, в радости велице со многими слезами начаша благодарити Бога, прославляющаго святыя своя угодники своими щедротами, и хвалу воздаша пресвятей Богородицы и великому чудотворцу Никандру, славяще Святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и вовеки веком. Аминь». За исключением сокращений, Синодальный список точнее передает текст архетипа редакции 1665 г., в Шукинском же списке есть ряд индивидуальных чтений (их, как уже упоминалось, немного), которые более не встречаются в других списках ЖН, что доказывается и сопоставлением с Барсовским списком. В чтениях 1, 2, 7, 13, 16, 17, 18 Барсовский список совпадает со Шукинским, а в чтениях 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15 — с Синодальным (чтения 14 нет в Барсовском списке, так как в нем текст более краток). Сходство в ряде чтений Синодального и Барсовского списков доказывает существование общего для них протографа.

Что касается Барсовского списка, то в его тексте есть чтения, которые отличают его как от Шукинского и Синодального списков, так и от других вариантов и редакций. В разночтениях Барсовского списка нет определенной тенденции, они носят локальный характер, касаются одного-двух слов. Нередко переписчик Барсовского списка допускает пропуски слов и выражений между двумя одинаковыми словами, что свидетельствует о его невнимательности. О некоторой небрежности переписчика говорят и многочисленные зачеркивания в тексте: он начинает переписывать фрагмент, обнаруживает пропуск или повтор и зачеркивает его. Некоторые разночтения возникают из-за непонимания текста или его поверхностного осмысления, в результате в Барсовском списке появляются чтения, которые придают тексту иной смысловой оттенок. Так, в Шукинском списке читается: «яко отпадоша голени его, токмо обретшимся костем

едином» (л. 290—290 об., то же в Синодальном списке), в Барсовском списке вместо «отпадоша» читается «падоша», «обретшимся» заменяется «отрешися». Иногда в Барсовском списке в результате локальных изменений (другая форма падежа, похожее по набору букв слово, но иное по значению) текст приобретает несколько иной смысл. Так, например, в Щукинском и Синодальном списках в рассказе о Симеоне, скорую смерть которого предсказал Никандр, преподобный «глагола ему, прозря его смерть: „Симеоне, время ти сокращается, покайся“» (л. 283 об.). В Барсовском списке в словах, обращенных к Симеону, мотив скорой смерти приобретает менее категоричное звучание: «глагола ему, прозря смерть Симеона: „Время ти сокрушатися, покайся“» (ГИМ, собр. Барсова, № 1666, л. 265 об.). Приведем еще один пример подобного же типа изменений в рассказе о первом посмертном чуде: Никандр, обращаясь к Андрею, укравшему у инока Исаяи все имущество, говорит: «Андрее, камо грядеши, веси ли, яко не избежиши из руку моею» (л. 298 об.). В Барсовском списке эта фраза приобретает такую форму: «Андрее, камо грядеши в веселии, яко не избежа из руку моею» (ГИМ, собр. Барсова, № 1666, л. 298 об.). К изменению смысла ведет и замена слова «лесе» на «селе» в предложении: «местную икону <...> возьми в погосте великого чудотворца Николы на Тишинки в лесе, на пусте месте» (л. 291 об.). Большинство разночтений Барсовского списка лексико-грамматического уровня: «воровство греховъне исполняет» вместо «воровство греховное исполняет», «по научению дияволю» вместо «научении дияволом», «со умилением и слезами» вместо «умиленне со слезами» и т. д. Все разночтения Барсовского списка в объеме слова или словосочетания, но не предложения, сокращений или дополнений в Барсовском списке нет.

Рассказы о девяти чудесах содержит и ЖН в рукописи РГАДА, ф. 187, собр. ЦГАЛИ, № 47. ЖН в списке ЦГАЛИ имеет иное заглавие: «Месяца сентября в 24 день. Преставление преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя, его чудес боголюбезно сказати благослови, отче». Рассказ об исцелении Евдокии Шишкиной, последний в редакции 1665 г., в списке ЦГАЛИ не имеет окончания, он обрывается на словах: «Аз же, многогрешная, призвавши молитвы преподобнаго Никандра: „Преподобный Никандре, помози моей лошади, якоже исцелил мя еси молитвою своею...“». Это конец л. 31, л. 31 об. чистый. Значит, либо переписчик имел дефектный текст, либо по каким-то причинам не стал переписывать текст ЖН дальше, что более вероятно. Поскольку неизвестно, сколько еще листов текста не было переписано, возникает вопрос о том, к какой редакции и виду восходит список ЦГАЛИ. Сравнение текстов списка ЦГАЛИ с текстами редакции 1665 г. показало, что во многих чтениях список ЦГАЛИ сходен именно с этой редакцией, более того, ряд чтений сближает список ЦГАЛИ с Синодальным списком. Так, в частности, как и в Синодальном списке, в списке ЦГАЛИ сохранилась нумерация чудес после того, как был исключен рассказ о Федоре Мягком (чудо 8), т. е. в заголовке следующего после 7-го чуда читается «Чудо девятое преподобнаго Никандра», а затем «Чудо 10...». Как и в Синодальном списке, в списке ЦГАЛИ рассказ об исцелении Петра заканчивается словами «...и братию милостынею учредив, иде в дом свой, славя Бога и преподобнаго Никандра», т. е. не читается окончание расска-

за «Сродницы же <...> веки веком. Аминь». Однако рассказ о возгорании свечей в «Чуде о погорении раки» в списке ЦГАЛИ есть, но, в отличие от Щукинского и Барсовского списков, он усечен, вместо «Сие же чудо поведати ми тоя же обители мних стар именем Серапион. Аз убо, грешный, многажды слышах и о сем удивихся и прославих Бога, творящаго дивная и преславная чюдеса святыми своими» в списке ЦГАЛИ читается «и написахом слышащим на пользу».

В списке ЦГАЛИ, по сравнению с другими списками ЖНН редакции 1665 г., наблюдается большое число разночтений, отличающих этот список от всех остальных. «Чудо третье о возглавице святого» не имеет вступления «Духовная убо духовным <...> на свещнице вашей любви возлагаем», повествование начинается сразу же с описания событий: «Некогда убо приспевши памяти...». Ряд более мелких сокращений (от нескольких слов до одного предложения) встречается и в других частях текста. Например, в рассказе о том, как Петр, преследуя лося, обнаружил хижину преподобного, опущены обозначенные курсивом слова во фразе «И поучив его о пользе душевней, и отпусти его с миром. Оттоле же благочестивый муж той Петр начат приходити к преподобному Никандру пользы ради и духовнаго ради наказания. Преподобный же наказуя его и уча, како подобает христианом жити» (л. 279 об.). Как правило, в списке ЦГАЛИ сокращаются разного рода уточнения и пояснения. Не уточняется, например, какие монашеские имена получили Филипп и Федор Ситник после пострижения; в рассказе о переселении Никандра из Крыпецкого монастыря «на ин остров» нет указания на расстояние от монастыря до этого острова (во всех списках — «вдале, яко три поприща»). Приведем еще несколько примеров сокращений в списке ЦГАЛИ, в цитатах курсивом будут указаны пропущенные в списке ЦГАЛИ чтения: «и пришед в пустыню жилища своего, в предпоказанное ему от Бога место, и поживе ту»; «...в молитве пребываше до надходящая цветныя недели. В пятюк же прежде тоя недели во время вечерни приходдаше в Демянский монастырь»; «и наказав его доволно [нет в Щукинском] о пользе душевней, и благослови, и отпустив его с миром»; «в лето от создания мира 7090 году»; «боголюбиву мужу именем Иоанну пореклу Долгому, жилище имущу в веси, нарицаемой Боровичи, крестьянину некоторого дворянина именем Бориса Пантелеева, пришедшу же ему ко святому». Рассказ об исцелении Игнатия (чудо б) во всех списках заканчивается словами автора: «Сын же его Игнатий здравствует и по се время, аз же его видех яко двюнадесяти лет, и прославих о сем Бога и угодника его преподобнаго Никандра, и написах сие чудо слышащим на пользу». Этого пояснения нет в списке ЦГАЛИ, в нем рассказ заканчивается словами: «Он же о сем возрадовася радостию великою, и прославиша Бога и преподобнаго Никандра, и по обещаюнию своему воздвиже церковь во имя преподобнаго Никандра». Таким образом, список ЦГАЛИ содержит ряд значительных разночтений по сравнению с остальными списками редакции 1665 г., эти чтения не характерны для других редакций и видов ЖН, т. е. они присущи только списку ЦГАЛИ.

Итак, анализ ЖН по спискам Щукинскому, Синодальному, Барсовскому и ЦГАЛИ приводит к выводу о том, что существует определенный тип текста ЖН, одним из его внешних отличительных признаков является наличие 9 или

10 чудес, последнее из которых рассказывает об исцелении в 1665 г. Евдокии Шишкиной. Мы дали тексту ЖН, читающемуся в перечисленных списках, название Новгородской редакции. Анализ написанных в 1663—1665 гг. рассказов о чудесах приводит к выводу, что автор этой редакции был новгородцем и принадлежал к высшим социальным кругам. В полном виде текст редакции 1665 г. сохранился в Шукинском списке, он ближе всего к архетипу редакции 1665 г. по составу, ибо в Шукинском списке читаются традиционное житийное вступление и рассказ о спасении с поля боя Ф. Мягкого (чудо 8). В текст редакции 1665 г. почти сразу же были внесены изменения — исключено вступление и 8-е посмертное чудо.

Во второй половине XVII в. Новгородская редакция 1663—1665 гг. пополняется новыми рассказами о чудесах, при этом никаких редакционных изменений в текст самого ЖН не вносится. К девяти рассказам о посмертных чудесах Никандра в 70-е гг. присоединяются рассказы еще о трех чудесах: об исцелении жены Федора Беклемишева из Пусторжева в 7178 (1670) г. (чудо 10), об исцелении дворового человека князя Щербатова в 7181 (1673) гг. (чудо 11), о погорении церковей в 7181 (1673) г. (чудо 12). Назовем этот текст вариантом 70-х гг. ЖНН. Три перечисленных рассказа о чудесах 1670—1673 гг. были приписаны другим почерком к редакции 1665 г. в Синодальном списке, кроме того, еще в трех списках ЖНН оканчивается именно этими тремя рассказами: ГИМ, Чудовское собр., № 343 (далее — Чудовский список); ГИМ, собр. Уварова, № 149 (далее — Уваровский список); РНБ, Q.I.239 (далее — Петербургский список).

Тексты ЖНН в этих списках близки, но не идентичны друг другу. Почти не имеет отличий от редакции 1665 г. Чудовский список, более того, он обнаруживает явное сходство с текстом Синодального списка. Из чтений, приведенных на с. 443—444, Чудовский и Синодальный список совпадают в чтениях 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 18. Однако Чудовский список не повторяет крупных сокращений Синодального списка, в нем читается и рассказ о самовозгорающихся свечах в «Чуде о погорении раки», и полное окончание рассказа об исцелении Петра (чудо 8/9). Следовательно, Чудовский список восходит к более древнему варианту текста, чем тот, который сохранился в Синодальном списке, т. е. протографу Синодального списка, в котором еще читались все те сокращения, которые затем будут сделаны в Синодальном списке. О близости Чудовского списка Синодальному свидетельствуют и чтения, которые встречаются только в этих двух списках, правда, они очень редкие. Так, например, в конце главы «Чюдо 1-е по преставлении...» в списках Синодальном и Чудовском есть общий пропуск, он отмечен в цитате курсивом: «братия, *иже от него собраннии*, избраша его и молиша». По сравнению с редакцией 1663—1665 гг. в Чудовском списке появляется заглавие к описанию преставления Никандра «О преставлении святаго Никандра», оно написано на поле.

В Чудовском списке рассказ о 12-м чуде обрывается на словах «...и обретох над гробом преподобнаго Никандра предь святым евагелием свещу». Это конец л. 63 об., л. 64 начинается с заголовка «Чюдо 13 преподобнаго Никандра о священнице исцелешем». По-видимому, в рукописи недостает одного листа. «Чюдо 13 преподобнаго Никандра о священнице исцелешем» (л. 64—64 об.)

известно только по Чудовскому списку. Описываемые события (явление во сне Никандра Матвею Иванову, новгородскому священнику из церкви Марии Египетской, после которого он исцелился) датируются 1674 (7182) г., т. е. следуют непосредственно за предыдущим чудом, которое датируется 1673 г. Остальные списки ЖНН в варианте 70-х гг. содержат описание 12 чудес.

Уваровский список ЖНН имеет гораздо больше разночтений с текстом Новгородской редакции 1665 г. и Чудовским списком, однако между Чудовским и Уваровским списками есть ряд общих чтений, доказывающих, что у них был общий протограф. В Уваровском списке появляются новые заголовки в тексте ЖН — «О пострижении преподобнаго Никандра», «О приходе разбойник», «О явлении преподобнаго Александра Свирскаго», «О преставлении святаго», все заголовки находятся в тексте и написаны киноварью. Разночтения Уваровского списка, кроме появления заголовков, не образуют системы, чаще всего это замена определения «пречистая» на «пресвятая», «его», «святого» на «преподобнаго Никандра», небольшие пропуски.

Петербургский список ЖНН при общем сходстве текстов обнаруживает множество индивидуальных разночтений, они не повторяются в других списках и редакциях. В Петербургском списке есть только одно значительное сокращение: здесь нет рассказа об исцелении жены Федора Беклемишева (чудо 10). Остальные разночтения носят стилистический характер. Переписчик Петербургского списка (или его оригинала) делает пояснения (так, например, в известии о том, что Федор постригся в Крыпецком монастыре, переписчик добавляет, что это тот Федор, «иже указа преподобному место пустынное»), перестраивает текст так, чтобы повествование было, с одной стороны, более динамичным, чаще всего это выливается в добавление глаголов, с другой — более последовательным, а смысл ясным. В Петербургском списке часто встречаются перестановки слов, фраз, замена одного слова другим со сходным значением («в научение грамоте» вместо «в научение божественных книг»; «от всех наветов вражних» вместо «от всех сетей вражних»; «немоши ради телесныя» вместо «немоши ради плотския»; «в сопели играющим» вместо «в сопели сопущим»; «изгнвшу телом» вместо «изгнвшу перси своими»; «о обидящих его моляся Богу» вместо «о убивающих (биющих) моляся Богу» и др.), добавление определения («злии и нечистиши духи») или другого однородного члена («смирения его и покорения»; «прииде и пострижеся»). Отличаются в Петербургском списке некоторые заголовки эпизодов. Так, в заголовках о прижизненных и посмертных чудесах не дается их нумерация, заголовки эпизодов (не только чудес) имеют более пространный вид: «О явлении преподобнаго отца Александра Свирскаго чудотворца святому Никандру»; «Чюдо преподобнаго Никандра о некоем муже Иосифе именовем»; «Чюдо преподобнаго Никандра о князь Васильеве человете Кострова о Семиионе именовем»; «О восприятии преподобнаго Никандра великого аггельского образа, еже есть схимы, и о преставлении его»; «Чюдо преподобнаго по преставлении его о мнихе исцелевишем и о поставлении в пустыни церкви»; «Чюдо святаго о священноиноце Исаи и о покраденых вещех его» (на поле киноварью, этого заголовка нет в других списках); «Чюдо преподобнаго о Иякове Муравьеве»; «Чюдо святаго Никандра о некоем муже именовем Аврамиши»;

«Чюдо преподобнаго *о дияконе*»; «Чюдо святаго *о князь Костянтинове человеке Щербатого, о Афанасии именем*»; «Чюдо преподобнаго Никандра о погорении церковей *во обители его, и о возжегшейся свеще самой над гробом святаго, и о явлении преподобнаго пономарю Никонору*». Вместо подчеркнутых слов в Щукинском и других списках читается «преподобнаго». Систематизировать и описать все отличия Петербургского списка довольно трудно, поэтому приведем лишь один пример того, как изменяется текст ЖНН в рассказе о жизни Никандра в Крыпецком монастыре.

#### Чудовский список

Рукама же своима по вся дни делаше, и всех превосходяше пощением, бодростию и делом ручным, наипаче же смирением и послушанием, и с поспешством всем служаше, иногда воду нося, иногда же из лесу дрова, по вся же нощи бодрствоваше на молитве. Иногда убо овадомь сущимь многим и комаром, в нощи исхождаше в рошу и, обнажив тело свое до пояса, седяше, рукама волну прядый, усты же псалтыр Давидову поя. Идеже от множества овадов и комаров все тело его кровию обагрено бываше, он же пребываше неподвижим, ни востая от места того, дондеже время утрени бываше. И тако прежде всех обреташеся в церкви и, став на своем месте, непоступен сый нимало, божественное славословие совершаше. Таже последи всех ис церкви исхождаше (л 12—13)

#### Петербургский список

Рукама же своима делая по вся дни, и всех превосходяше пощением, и бодростию, и делом ручным, наипаче же смирением и послушанием, и с поспешством всем служаше, иногда воду нося, иногда же дрова из леса, по вся же нощи бодрствуя на молитве. И хождаше в нощи в рошу и обнажаше тело свое до пояса, седяше, рукама волну прядый, усты же псалмы Давидовы поя. Комаром же, и овадом, и мшицам тело его ядушим. От множества же комаров и овадов и мшиц все тело его кровию обагрено бываше. Он же пребываше неподвижим и сиде, творя до утрени. Егда же время приспевши утрени, тогда востая от места того, и прежде всех обретаяся в церкви, и став на своем месте, непоступен сый нимало, божественное славословие совершая, последи же всех ис церкви исхождаше (л 223 об —224)

Итак, анализ списков ЖН показал, что в 70-е гг. XVII в. текст Новгородской редакции 1665 г. дополняется рассказами о трех новых чудесах, при этом никаких существенных изменений в тексте самого ЖНН не производится, вариант ЖНН с 12 чудесами практически без изменений повторяет текст редакции 1663—1665 гг. Дополнение ЖНН новыми рассказами о чудесах было сделано, вероятнее всего, в обители преподобного по инициативе монастырской братии и игуменов. Рассказ о 10-м чуде был записан со слов игумена Макария. В последнем (12) рассказе о погорении церковей повествование ведется от лица игумена Иллариона, который сам был свидетелем возгорания свечи над гробом преподобного Никандра в часовне. Чудовский список, содержащий рассказы о 13 чудесах, являет собой процесс дальнейшего распространения раздела чудес. Чудовский вариант 70-х гг. с 13 чудесами не был известен в монастырской рукописной традиции, все последующие редакции и списки не знают чуда об исцелении новгородского священника Матфея Иванова.

К варианту 70-х гг. XVII в. следует отнести и список ЖН из так называемого поморского сборника В. О. Ключевского (ГИМ, Музейское собр., № 1510). В списке Ключевского читаются рассказы только о трех первых посмертных чудесах Никандра, т. е. список мог восходить и к более ранним текстам ЖН, как мы предполагаем, именно такое окончание имела Монастырская редакция. Од-

нако сравнение показало, что текст списка Ключевского имеет ряд общих чтений с Уваровским списком, в котором читается ЖНН в варианте 70-х гг. XVII в.

Характеризуя Новгородскую редакцию ЖН, мы касались в основном раздела чудес и пришли к выводу, что автору 60-х гг. XVII в. принадлежит описание семи последних чудес, в их структуре, принципах проявления авторского «я», стиле, источниках есть определенное единство, что и позволяет утверждать, что данные тексты были написаны одним человеком. Кроме перечисленных семи рассказов о чудесах, что еще в тексте ЖН принадлежит новгородскому писателю? Как соотносится Новгородская редакция с более древней Псковской редакцией?

Текст Новгородской редакции ЖН 1663—1665 гг. неоднороден, в нем выделяются два структурно-стилевых пласта, две части: стиль повествования и принципы художественной организации текста в семи последних рассказах о чудесах (2-я часть) совершенно иные, чем в биографической части жития и описании первых трех чудес (1-я часть). Рассказы о чудесах — совершенно особая внутрижанровая форма, она имеет свои художественные каноны. Повествование в рассказах о чудесах обычно отмечено стремлением к точности, конкретности, простоте, оно насыщено деталями и подробностями, которые должны убедить читателя или слушателя в достоверности описываемого. Житийное же повествование характеризуется прямо противоположными тенденциями, художественный мир создается в житии на принципах абстрагированности. И потому сравнивать собственно житие и житийные рассказы о чудесах относительно своеобразия авторского повествования достаточно трудно. Несмотря на это, в тексте ЖН редакции 1663—1665 гг. есть некие общие черты, отличающие собственно житие и первые три рассказа о чудесах от последующих семи.

Одной из особенностей текста ЖНН являются заимствования из сторонних литературных источников. Как установил еще Н. И. Серебрянский, текст ЖНН обнаруживает частые совпадения с Житием Феодосия Печерского, написанным Нестором. По Житию Феодосия составлены похвала Никандру, описание пострижения и жизни преподобного в Крыпецком монастыре, а также описание жизни в пустыни, в этих эпизодах ЖН буквально повторяет текст своего литературного источника.<sup>16</sup> Как было доказано нами, к Житию Феодосия в редакции Нестора восходит и вступление в Щукинском списке ЖН. Кроме Жития Феодосия в тексте ЖНН есть заимствования из Жития Михаила Клопского в редакции В. Тучкова и из Жития Гурия и Варсонофия Казанских в редакции Гермогена. Перечисленные литературные заимствования и параллели наблюдаются как в житийной части, так и в рассказах о первых трех чудесах, что особенно важно. Как уже отмечалось, заимствования из Жития Михаила Клопского в редакции Тучкова есть как в тексте самого Жития, так и в рассказах о 2-м и 3-м чудесах. Первые три рассказа о чудесах отличаются от последующих и по своей структуре. Чудо 1 и чудо 3 имеют достаточно пространственные риторические вступления, составляющие приблизительно треть всего рассказа. Ни в одном из

<sup>16</sup> Серебрянский Н. И. Очерки по истории... С. 183—188.

рассказов о последних семи чудесах нет вступлений, большинство из них сразу же начинается с указания, от кого этот рассказ был услышан («...поведа ми игумен Исая», «Поведа ми некто...», «Поведа ми некоторый...», «Поведаша ми братия...»). Кроме того, как уже отмечалось, герои последних семи чудес связаны с Новгородом, что отличает эти рассказы от первых трех. В чуде 1 речь идет об Исaе, первом монахе и игумене Никандровой пустыни. Чудо 2 повествует об исцелении крестьянина Псково-Печерского монастыря, что «во области славнаго града Пскова», это определение позволяет предположить, что автор текста был не новгородцем, а псковичом. «Чудо 3 о возглавнице святаго» рассказывает о «некоем свещепродавце», который посмеялся над обычаем в день памяти Никандра носить вокруг церкви служивший возглавием святого камень и сказал, что люди тем самым «яко беса тешат», за что и был наказан: «И абие в той час удари его невидимая Божия сила и, поднимая, бияше его о землю». Никаких уточнений относительно происхождения героя этого рассказа и того, от кого это чудо узнал автор, не имеется. Три первых рассказа о чудесах сходны в том, что в них нет ссылок на источник информации, в то время как в описании последних семи чудес указание на то, кто «поведа» о чудесах, является обязательной структурной единицей рассказа. Нет в рассказах о первых трех чудесах и датировки событий, в то время как в последних семи чудесах автор прямо или косвенно определяет время описываемых им событий. Все это доказывает, что автор жизнеописания и рассказов о первых трех чудесах и автор рассказов о последних семи чудесах не одно и то же лицо.

Итак, на наш взгляд, есть основания считать, что редактору ЖН 1663—1665 гг. принадлежат только рассказы о последних семи чудесах, он их присоединил к уже существующему тексту. Мы предполагаем, что до 1663—1665 гг. существовала еще одна редакция ЖН, текст которой дошел до нас в составе более поздней Новгородской редакции. Мы дали ей условное название Монастырская. Какие же еще доводы можно привести в подтверждение высказанной гипотезы кроме перечисленных выше?

В главе «Чюдо 1-е по преставлении преподобнаго отца нашего Никандра чюдотворца пустынножителя», повествующей об исцелении старца Исaи, который стал затем первым игуменом Никандровой пустыни, в традиционном риторическом вступлении автор неоднократно пишет о том, что он знал исцелившегося: «Видехом бо калугера клосна и ногама скорбна зело <...> якоже от самого оного слышахом исцелеваго, яко ни следу болезни в себе не имать, но бысть весь здрав <...> видехом молитвою его клосна и безнога мниха исцелеша, видехом бо мниха безнога ходяща...». Что это — риторический прием или же действительно автор данного текста видел Исaию, ставшего после исцеления первым игуменом Никандровой пустыни? Именно как ораторский прием расценил эти выражения Н. И. Серебрянский.<sup>17</sup> Для того чтобы разобраться в этом вопросе, обратимся к анализу текста.

Вступление к рассказу о первом посмертном чуде автор Монастырской редакции ЖН заимствует из «Сказания об исцелевшем хромце» митрополита

<sup>17</sup> Там же. С. 178.

Феодосия, в котором рассказывается о том, как у гроба митрополита Алексия получил исцеление некий Наум, у которого «скорчена бысть нога», Феодосий сам был свидетелем этого исцеления. Автор Монастырской редакции почти без изменений переписывает часть вступления из «Сказания об исцелевшем хромце», различия между двумя текстами мы выделили курсивом.

«Сказание об исцелевшем хромце»  
митрополита Феодосия

Се бо прикладно есть чудеса святых к царской тайне, понеже убо тайну царскую подобает хранити. Похвально и безбедно есть и велми полезно хранящим ю, да никим же неведомо будет, да не иноко будет царское повеление. Дела же Божии и чудеса преславная, творима святым его, подобает везде и повсюду и всяко с высоким проповеданием и извещением сия проповедати, и ничто же от них скрыти или забвению предати во общую пользу и спасение всем христоименитым людем. И душеполезных воображений приложивше со всяким поспешением и помощию и молитвою *иже во святых отца нашего Алексея митрополита, чудотворца рускаго* и тамо иже в нем сущия Божия благодати, кипящия всякими чудотворении, явленными же и не явленными. *Ныне же по многим его древним прежебывшим чудесем сие нынешнее преславное чудо сподобихомся достоверно своим очима видети, якоже и преже того видехом написана многая его чудеса. И вси иже прилучшаяя тамо со удивлением вопияху: «Дивен Бог во святых своих, прославляяся угодники своими, творящими преславная чудеса, иже таковую благодать подавая человеком».* Мы же вси прославихом благаго Бога. Видехом бо хромца ходяща, *иже многими леты ноги не имуща, но бяше скорчена и иссохла, якоже жерево, никогда же телу своему не можаше потребныя службы сотворити. И ныне же, якоже от самого оногo исцелевшаго слышахом, яко ни следу болезни в себе не имать, но бысть здрава нога его, якоже и другая, и утвердися крепко, и пред всеми быстро хождаше на ней. Якоже пишет в деяниях святых апостол, при Петре и Иоанне въ Иерусалиме при красных дверех церковных хромца исцелива молитвою святых апостол. Ныне же видехом подобно тому: въ граде нашем въ обители святого архистратига Михаила у гроба великого чудотворца Алексия видехом молитвою его хромца исцеливша, видехом бо хромца ходяща, и Бога о чудеси славима, и чудотворца похваляема, и чудо повсюду прославляемо, и верных сердца веселящася (РНБ, Соловецкое собр., № 518, л. 274 об.—275 об.).*

Монастырская редакция ЖН

Се бо прикладно есть чудеса святых к царской тайне, понеже бо тайну царскую подобает хранити. Похвально и безбедно есть и велми полезно есть хранящим ю, да никем же неведомо будет, да не инако будет царское повеление. Дела же Божия и чудеса преславная, творима святыми его, подобает везде и повсюду и всяко с высоким проповеданием и извещением сия проповедати, и ничто же от них скрыти или забвению предати во общую пользу и спасение всем христоименитым людем, и душеполезных воображение приложивше со всяким поспешением и помощию и молитвою *преподобнаго отца нашего Никандра чудотворца пустынножителя* и тамо, иже в нем сущия Божия благодати, кипящия всякими чудотворении, явленными же и не явленными. Мы же вси со удивлением вопием: «Дивен Бог во святых своих, прославляяся и угодники своими творяше преславная чудеса, иже таковую благодать подавая человеком».

Мы же вси прославихом благаго Бога. Видехом бо *калугера кросна и ногама скорбна* зело многими леты и никако же телу своему не можаше потребныя службы сотворити, ныне же, якоже от самого оногo слышахом исцелевшаго, яко ни следу болезни в себе не имать, но бысть весь здоров, и утвердися крепко, и пред всеми быстро течаше. Якоже пишет в деяниях святых апостол, при Петре и Иоанне во Иерусалиме при красных дверех церковных хромца исцелевша молитвою святых апостол. Ныне же провидехом подобно тому: *во обители и пресвятых Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения у гроба преподобнаго чудотворца Никандра* видехом молитвою его кросна и *безнога мниха* исцелевша, видехом бо *мниха безнога* ходяща, и Бога о чудеси славима, и чудотворца похваляема, и чудо повсюду прославляемо, и верных сердца веселящася (л. 296—297).

В используемый текст автор Монастырской редакции вносит некоторые коррективы. Так, он убирает слова Феодосия о том, что тот был свидетелем чуда («сие нынешнее преславное чудо сподобихомся достоверно своима очима видети») и видел описание многих других чудес, происшедших у раки Алексия. Автор Монастырской редакции не мог видеть, как исцелился Исая, он не мог видеть и описания чудес Никандра, поскольку не было жития Никандра, в котором были бы описаны его посмертные чудеса. Однако слова Феодосия из «Сказания об исцелевшем хромце», что тот видел «кlossen мниха» исцелившимся, автор Монастырской редакции оставляет, вероятно, они не противоречили тому, что мог сказать о себе автор, а именно — что он действительно знал человека, который ранее был болен ногами, но получил исцеление и ныне здоров. Автор Монастырской редакции ЖН заимствует вступление из «Сказания об исцелевшем хромце» именно потому, что видит соответствие описанных в этом произведении событий тем, что описывает он. Мы считаем, что сообщаемые автором Монастырской редакции ЖН сведения о себе как о современнике исцелившегося Исая не теряют своей достоверности по той причине, что текст, в котором читается это признание, заимствован. Напротив, изменения, которые вносит автор Монастырской редакции, доказывают, что из «Сказания об исцелевшем хромце» заимствуется только то, что не противоречит его опыту и фактам, им излагаемым. В том, что автор Монастырской редакции мог знать первого игумена Никандрова монастыря Исая, убеждает и анализ текста Монастырской редакции.

Не вызывает сомнений, что автор Монастырской редакции при написании жития воспользовался текстом Псковской редакции. В настоящее время известно два списка ЖН Псковской редакции: РГАДА, собр. МГАМИД, № 145 (далее — список Собакина) и РГИА, собр. Синода, № 3693 (далее — Архивный список). Они отличаются по составу, Архивный список заканчивается описанием погребения Никандра, он не содержит четырех рассказов о чудесах, следующих после жизнеописания святого. В остальном оба списка Псковской редакции близки друг другу, различия между ними есть, это в основном лексические и стилистические варианты, пропуски слов. Монастырская редакция совпадает в различиях как с Архивным, так и со списком Собакина, следовательно, она восходит к протографу этих списков. Список ЖН, которым располагал автор Монастырской редакции, по составу был подобен списку Собакина. В Монастырской редакции, как и в списке Собакина, есть рассказы об исцелении Назария, чуде о коте и Иосифе, пророчестве Симеону об украденной лошади, исцелении Исая. Первые три рассказа в Монастырской редакции текстуально близки списку Собакина, рассказ об исцелении Исая отличается по композиции и содержанию, что можно объяснить как редакторской правкой, так и наличием иного источника.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Подробнее об Архивном списке Псковской редакции и его отношениях со списком Собакина см.: Охотникова В. И. Житие Никандра Псковского. К вопросу о первоначальной редакции жития (в печати).

Если сравнить биографические сведения о Никандре в Псковской и Монастырской редакциях, то окажется, что в Монастырской редакции есть много фактических дополнений. Здесь указывается место рождения Никандра — Виделебье, имя брата — Арсений, в Шукинском списке кроме того называется и иноческое имя матери Никандра — Наталия, автор ЖН знает о том, что в Виделебье есть Никольская церковь. Дополнительно в Монастырской редакции ЖН сообщается, что село, где был избит крестьянами Никандр, называлось Локоть (Локоты). Более точно дается описание того места, где Петр должен взять икону для церкви, построенной в пустыни после смерти Никандра, — «в погосте великого чудотворца Николы на Тишинки, в лесе, на пуге месте. Место же то от пустынного вселения преподобного Никандра разстояние имея тридесять поприщ» (ср. в Псковской редакции: «И сказа ему, где взяти местную икону и како храм создати»).

Особенно много новых, по сравнению с Псковской редакцией, фактических деталей в рассказе об исцелении Исая («Чудо 1-е по преставлении преподобного отца нашего Никандра чудотворца пустынножителя»). В Монастырской редакции сообщается, что церковь Благовещения в пустыни была построена через два года и шесть месяцев после преставления Никандра, т. е. в марте 1584 (7093 г.), ибо Никандр преставился 24 сентября 1581 (7090) г. Более подробно изложена в этом рассказе Монастырской редакции история создания монастыря на месте пустыни. Согласно Монастырской редакции, старец Исая пришел в пустынь «в лето убо 7093-ее». Эта дата, вероятнее всего, заимствована из Псковской редакции, только там она определяла время прихода в пустынь дьячка Андрея (2 января 7093 г.). В Монастырской редакции приход Андрея в пустынь датирован условно — после вселения Исая «по мале времени». Андрей, «мало время пожив» вместе со старцем (в Псковской редакции указывается, что он прожил в пустыни год и 7 дней), убегает из пустыни. После побега Андрея Исая, как сообщается в Монастырской редакции, «поживе у преподобного Никандра многа лета с терпением многим и молитвами преподобного обитель устрои и братию собра многу». Братия просит его быть игуменом, Исая идет в Новгород, и митрополит Александр (Александр был главой новгородско-псковской епархии с 1576 по 1589 г.; в 1589—1591 гг. — митрополит Новгородский и Великолуцкий) поставляет его в игумены, следовательно, происходит это в 1589—1591 гг. После поставления Исая «пас церковь Божию лета довольна», а затем ушел в другой монастырь и там «конец житию прият». Дата смерти Исая не сообщается, но если доверять словам о многих годах его жизни в монастыре, то он мог преставиться в самом конце XVI—начале XVII в. Сохранилась обельная грамота на монастырские владения, выданная при царе Феодоре братии и игумену Исаяе и датированная декабрем 7106 (1597) г.<sup>19</sup> У П. Строева время игуменства Исая также помечено декабрем 1597 г.<sup>20</sup> Та-

<sup>19</sup> Ш л я п к и н И. Опись рукописей и книг музея Археологической комиссии при Псковском губернском статистическом комитете. Псков, 1870. Приложение к описи рукописей и книг. С. 10—11. Грамота находится ныне в древлехранилище Псковского музея-заповедника: ф. 502 Никандровой пустыни, № 602.

<sup>20</sup> Ст р о е в П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 396.

ким образом, изложенные в Монастырской редакции факты не противоречат другим источникам, что свидетельствует об их исторической достоверности.

Перечисленные выше новые, по сравнению с Псковской редакцией, детали биографии Никандра и истории пустыни автор Монастырской редакции мог почерпнуть из устных рассказов и монастырских документов. Во вступлении к житию, которое представляет собою мозаику из вступлений других житий (Феодосия Печерского, Михаила Клопского, Гурия и Варсонофия Казанских), автор упоминает, что слышал рассказы о преподобном от знающих людей: «...дерзнух же коснутися хартии и трости, и начаток слову списания положих, еже о житии преподобнаго и богоноснаго отца нашего Никандра. Аще бо и не обретох преподобнаго сего, иже бы знал от младенства житие его и отечество известно, но обаче, еже слышах от ведящих, сия и написати дерзнух». Эта фраза совпадает с Житием Гурия и Варсонофия Казанских в редакции Гермогена<sup>21</sup> и включена в текст, заимствованный из Жития Феодосия.

#### Житие Феодосия Печерского

понудихся и на другое исповедание приити, еже выше моя силы, ему же и не бех достоин — груб сы и неразумичън, к сим же яко и не бех учен никоеиждо хытрости, нъ възпоманух, Господи, слово твое, рекъшее «Аще имате веру яко и зрно горушно и речете горе сей преиди и ввързися в море, и абие послушает вас» Си на уме аз грешный Нестер прием и оградивъся верою и упованием, яко вся възможна от тебе суть, начать к слову списания положих, еже о житии преподобнаго отъца нашего Феодосия, бывша игумена монастыря сего святыя владычице нашея Богородице, его же и день усьпление ныне празднующе память творим Се же якоже, о братие, възпоминающе <sup>22</sup>

#### Монастырская редакция Жития Никандра

се бо понудихся и на сие исповедание приити, еже выщи моя силы и ему же не бех достоин, груб сый и неразумен, иже и не бех учен никоея же хитрости Но възпоманух, Господи, слово твое, рекъшее «Аще имате веру яко зерно горушно, речете горе сей — преиди отсюду, тамо и преидет, и ничто же не невозможно будет вам» И сие во ум аз, грешный, прием и оградихся верою и упованием, яко вся возможна от тебе суть, *дерзнух же коснутися хартии и трости* и начаток слову списания положих, еже о житии *преподобнаго и богоноснаго* отца нашего *Никандра* Аще бо и не обретох преподобнаго сего, иже бы знал от младенства житие его и отечество известно, но обаче, еже слышах от ведящих, сия и написати дерзнух Се же, о братие, възпоминающе (л 260 об — 261 об )

Итак, в текст Нестора, своего основного источника, автор вносит сообщение о том, что он знал о житии преподобного по рассказам «ведящих» людей. И хотя этот мотив часто встречается в житийных произведениях и в данном случае заимствуется автором Монастырской редакции из Жития Гурия и Варсонофия Казанских, мы не исключаем возможности реального наполнения этого мотива и склонны понимать его как достоверное сообщение.

<sup>21</sup> Ср текст вступления к Житию Гурия и Варсонофия Казанских «И царскаго ради повеления и архиерейскаго ради благословения дерзнух коснутися хартии и трости Аще бо и не обретох святых сих святителей и преподобных отец от младенства знающих житие их и отечество известно, но обаче, еже слышах от ведящих, сия и написати дерзнух» (Творения святейшего Гермогена С 35)

<sup>22</sup> БДР СПб, 1997 Т 1 С 352

То, что автор Монастырской редакции мог знать «ведающих» о житии Никандра людей, доказывают сообщаемые им дополнительные фактические детали. Вряд ли такие детали, как имя брата, название села, где был избит Никандр, и другие, могли сохраниться в устной памяти до 60-х гг. XVII в. На наш взгляд, они были внесены в текст ЖН в более раннее время. Слова о том, что автор ЖН знал первого игумена монастыря Исайю и слышал рассказы «от ведящих» людей, не воспринимаются нами как риторический прием или механическое заимствование из «Сказания об исцелевшем хромце» и Жития Гурия и Варсонофия Казанских. Мы считаем, что вскоре после смерти Исайи, приблизительно в первое десятилетие XVII в., на основе Псковской редакции было составлено новое житие святого, оно заканчивалось описанием трех посмертных чудес.

Что касается личности автора Монастырской редакции, то о нем из текста жития можно узнать немного. Он знал первого игумена Исайю, вероятнее всего, автор Монастырской редакции ЖН либо долгое время находился в монастыре, либо был монахом Никандровой пустыни, именно поэтому редакции начала XVII в. мы дали название Монастырская. Дополнительные детали в ЖН Монастырской редакции свидетельствуют о том, что ее автор более был связан с Псковом, чем с Новгородом: рассказы о чудесах он записал от псковичей, а не новгородцев, дополнительные сведения о родных Никандра также свидетельствуют о том, что автор ЖН получал информацию из псковских краев, он хорошо знает топографию окружающих мест,<sup>23</sup> его текст «повернут» в сторону Пскова, а не Новгорода. Автор Монастырской редакции, воспользовавшись Псковской редакцией, существенным образом переработал ее текст как стилистически, так и композиционно. По композиции, стилю, идеальному образу святого Монастырская редакция может быть образцом канонического жития. В Монастырской редакции есть вступление, заключающая рассказ о жизни святого похвала, описание посмертных чудес. Вступление и похвада традиционны по своим мотивам и созданы на основе сторонних литературных источников (Житий Феодосия Печерского и Михаила Клопского, Жития Гурия и Варсонофия Казанских).

В непоследовательном, сбивчивом, во многом путаном рассказе Псковской редакции автор Монастырской редакции попытался восстановить причинно-следственные связи, выстроить все события в хронологической последовательности. Так, например, в Псковской редакции вначале рассказывается о том, что вынужденный уйти из Крыпецкого монастыря Никандр снова возвращается в пустынь, живет здесь 39 лет и 2 месяца, не видя никого 15 лет, терпя от бесов «много пакости»; затем следует описание того, как Петр, преследующий лося, неожиданно находит хижину Никандра и получает пророчество о рождении сына; после краткого описания образа жизни святого и всеобщей к нему любви следует рассказ о событии, которое произошло до его вселения в пустынь: на

<sup>23</sup> Обратим внимание и на некоторые фактические разночтения между двумя текстами. Согласно Псковской редакции, Андрей, убежав из пустыни, проходит 12 поприщ и «прииде в пусто место и лесно, нарицаемое в Подогривье». В Монастырской редакции дается иное определение этого места «И абие отшед поприщ восемь на пустош, глаголемую Подогривье». Возможно, у редактора XVII в. были свои резоны, когда он вместо 12 поприщ до Подогривья указывал 8

пути из Крыпецкого монастыря в пустынь Никандр был избит крестьянами; далее следует рассказ о том, как Никандр («И еще же не по колице времени...») увидел двух волков, стоявших в возглавии; пророчество о смерти Симеона, которому он дает ножницы, чтобы тот постригся; краткий рассказ о появлении медведя у келии; сообщение о двух явлениях преподобному Александра Свирского. В Монастырской редакции последовательность эпизодов иная: после того как братия вынуждает Никандра покинуть Крыпецкий монастырь, Никандр уходит в пустынь; по дороге в пустынь он останавливается на ночлег в селе, где его избивают; на пути в пустынь встречается с волками; приходит в пустынь, где проводит последние 32 года и 2 месяца своей жизни, 15 лет никто не знал о его жизни здесь («во образ его не видел никак человек»); Петр обнаруживает хижину Никандра, пророчество о рождении у него сына; характеристика образа жизни святого; первое явление святому Александра Свирского; появление медведя у келии; второе явление Александра Свирского; пророчество Симеону. При перестановке эпизодов автор Монастырской редакции руководствовался не только хронологией, как в случае перестановки рассказов об избииении Никандра крестьянами и открытии пустыни Петром, но какими-то иными, возможно, эстетическими соображениями. Так, например, два явления Александра Свирского, сообщения о которых в Псковской редакции следуют друг за другом, в Монастырской редакции разделяются описанием борьбы с бесами и рассказом о медведе, пришедшем к келии святого. Совершенно очевидно, что текст Псковской редакции был прочитан автором критически, он не переписывался механически, а творчески перерабатывался.

Менее всего редакторской правке подверглись рассказы с развитым сюжетом: об ограблении разбойниками Никандра, об избииении Никандра крестьянами, об исцелении Назария («Чудо преподобнаго Никандра о разслабленном»), о пророчестве Никандра об украденной лошади и смерти похитителей («Чудо третье преподобнаго Никандра»). Вмешательство автора Монастырской редакции в текст этих рассказов минимально. Так, например, в рассказ об ограблении Никандра разбойниками автор Монастырской редакции вносит дополнения, которые делают изображение героев и событий более идеальными: Никандр молится о разбойниках; отпуская раскаявшихся разбойников, он поучает и наставляет их; разбойники же благодарят Бога и прославляют Никандра. Тенденция к идеализации, меньшей драматизации событий и поступков героев проявляется и в описании избииения Никандра крестьянами. В Монастырской редакции вместо «самого связавше, и много его бивше, и еле жива оставиша, и повергоша на землю, и прожгоша ему пазусе» читается «самого преподобнаго бивше, и еле жива оставиша». Редактируются и хулящие святого слова разбойников: «глаголаху, яко и себе не может помощи» вместо «яко и себе не может помощи и на благодарствие преложити, а о нама ли может помощи и молитвою поспешити».

Идеализирующие принципы переработки текста источника сказываются и в других эпизодах жития. Так, например, в лаконичном описании встречи Никона с юродивым Николой автору Псковской редакции удается передать особенности необычного поведения блаженного: «и ят его за руку, и начат ему глаго-

лати, якоже похаб ся творя, и прорече ему в предбудущем страсти пустыни сей» (в данном случае текст Монастырской редакции ближе к Архивному списку — РГИА, ф. 834, № 3695, л. 61). Следующие затем слова «Никон же проразумев реченное им» предполагают, что пророческая речь Николы была «невнятной». В изображении автора Монастырской редакции юродивый Николаа ведет себя спокойно и благочестиво, его пророчество ясно по смыслу: «и абие встретив его блаженный Николае Псковский и сказав ему впреди будущия страсти, яже будут ему в пустыни той от бесов и от злых человек». Меняется и место рассказа о встрече с Николой в композиции Монастырской редакции: пророчество в церкви Богоявления у алтаря и пророчество Николы предшествуют окончательному решению Никандра поселиться в пустыни, это еще один пример того, как автор Монастырской редакции пытается восстановить причинно-следственные связи между событиями.

В Псковской редакции повествование нередко удивляет нелогичностью. «И не ведяще его человецы, и во образ его не видев никаков человек 15 лет. И прииде к нему зверь, лось нарицаемый, в село Лодыгино, в гумно близ двора и врат» (РГИА, ф. 834, № 3695, л. 63) — таков переход к рассказу о том, как Петр, погнавшийся за лосем, находит пустынь Никандра. Начало рассказа тяготеет логически к содержанию предыдущей фразы: никто не видел Никандра 15 лет — пришел к нему лось... «К нему» воспринимается как к Никандру. Однако следующее затем уточнение, куда именно пришел лось, показывает, что «к нему» относится, вероятнее всего, к Петру Есюкову, во двор к которому в селе Лодыгино пришел лось. В конце этого же рассказа автор пишет, что Петр стал приходить к преподобному «из града Порхова пользы ради», т. е. надо полагать, что Петр позже переехал из села Лодыгино в Порхов. И действительно, в рассказе о предсказании Никандром своей смерти Петр называется уже «дьяконом Петром из Порхова». В Монастырской редакции рассказ о том, как было открыто Петром место вселения Никандра, получает заголовок «Пророчество святого некоему дворянину именем Петру порекло Есюкову о отрочати». Начало типично для рассказа о чуде: называется имя героя, место его жительства, болезнь-несчастье (мотив бездетности супругов в Псковской редакции возникает лишь в самом конце рассказа, не он определяет движение сюжета). Конкретное указание на село Лодыгино как место жительства Петра автор заменяет на менее определенное: «жилище имея от пустыннаго вселения преподобнаго Никандра поприщ десять», десять поприщ появились, вероятно, из описания в Псковской редакции погони за лосем — Петр гнал лося «десять поприщ мхом». Исчезает в Монастырской редакции и уточнение, откуда именно приходил Петр в пустынь к преподобному, в результате автор избегает противоречий Псковской редакции в указании на место жительства Петра. В дальнейшем повествовании автор Монастырской редакции развивает мотивы, раскрывающие пророческую идею рассказа. Он вкладывает в уста Никандра благословение Петру и его супруге, что вызывает удивление Петра и убеждает его в святости увиденного им старца. Заголовок «Пророчество святого некоему дворянину именем Петру порекло Есюкову о отрочати» отражает смысловые акценты, сделанные автором Монастырской редакции: главное для автора в рассказываемой истории — пророчест-

во Никандра о рождении сына, а не история погони за лосем и открытия пустыни, хотя сюжет об охотнике за оленем и отшельнике, хорошо известный христианской литературе, был знаком автору Монастырской редакции, о чем свидетельствует сравнение с Евстафием Плакидой: «якоже угодника своего Евстафия еленем во святое крещение приведе, тако и сего преподобнаго отца нашего Никандра зверем, именуемым лосем, прояви». Некоторые новые, по сравнению с Псковской редакцией, мотивы, появившиеся в данном эпизоде Монастырской редакции, позволяют предположить, что ее автор, как и автор Псковской редакции, знал Житие Александра Свирского, где также разрабатывается сюжет об охотнике за оленем и отшельнике. Так, например, под влиянием Жития Александра Свирского, возможно, появляется не читающийся в Псковской редакции вопрос Петра об имени: «Отче преподобне, колико ти в пустыни сей живеши лет и что есть имя твое?» (ср. в Житии Александра Свирского: «Но молю ти ся, отче святыи <...> како ти есть имя твое, и колико лет имаши в пустыни сей живый» — РНБ, Софийское собр., № 459, л. 49 об.). С Житием Александра Свирского Монастырская редакция обнаруживает близость и в чтении «зверю же невидиму бывшу» (в Псковской редакции — «и не обрете зверя», в Житии Александра Свирского — «и к тому невидим бысть»). Анализ данного эпизода в Монастырской редакции еще раз доказывает творческое и критическое отношение ее автора к своему источнику, автор замечает противоречивость многих деталей в Псковской редакции и опускает или исправляет некоторые из них, поясняет не всегда понятный текст Псковской редакции. Так, вместо заключительной фразы Псковской редакции «И сказа ему о пустыни, и о церкви, за колико лет отшестве свое к Богу», из которой неясно, что же именно сказал Никандр о пустыни и церкви, в Монастырской редакции читается: «И сказа ему, яко: „По моем отшествии от мира сего суетнаго распространится место се и на гробе моем воздвигнется церковь во имя пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения“. И не за колико лет отшестве свое к Богу». Итак, автор Монастырской редакции изменяет композицию рассказа, убирает противоречивые детали, развивает повествование связно и последовательно.

Критическое отношение автора Монастырской редакции к своему источнику проявляется и в хронологии жизни Никандра. В таблице представлены основные периоды жизни Никандра по разным редакциям и спискам, указаны годы и даты, если они есть в текстах.

	Псковская редакция Список Собакина	Псковская редакция Список Архивный	Монастырская редакция
Рождение	7015 г. (?) <sup>24</sup>	—	7015 г.
Приход в Псков			В 17 лет
Обучение грамоте, паломничество по монастырям			

<sup>24</sup> Дата 7015 г. в тексте ЖН по списку Собакина не может быть истолкована однозначно как дата рождения преподобного, она не включена в грамматические связи: «В лето 7015-го. Сего житие оного преподобнаго старца Никандра пустынножителя от юны версты дожде от многа мало списах, еже слышах от древних отец, въ царство государя и царя великого князя Ивана Василиевича, всеа Русии самодержца».

Вселение и первый период жизни в пустыни	12 лет	15 лет	15 лет.
Пострижение в Крыпецком монастыре			
Возвращение и второй период жизни в пустыни	15 лет	15 лет	15 лет
Уход из пустыни и жизнь в Крыпецком монастыре			
Уход из монастыря, поселение и жизнь в трех поприщах от Крыпецкого монастыря	3 лета и месяц 6	3 лета и месяц 6	3 лета и месяц 6
Возвращение и последний период жизни в пустыни	39 лет и 2 месяца	39 лет и 2 месяца	32 лета и 2 месяца
Преставление	26 сентября 7090 (1581) г.	26 сентября 7090 (1581) г.	24 сентября 7090 (1581) г.

Если принять дату рождения Никандра 7015 г., то получится, что он прожил приблизительно 75 лет. Однако ни в одном из текстов ЖН хронология основных периодов жизни Никандра не укладывается в 75 лет. Возможно, именно этим обстоятельством объясняется появление в Монастырской редакции иного количества лет в последний период жизни Никандра — 32 года вместо 39. Однако и эта поправка не сделала хронологию менее противоречивой: если сложить вместе все указанные в Монастырской редакции годы, то получится 82—83 года, это без учета лет, прожитых в Пскове во время обучения грамоте.

Более всего от текста Псковской редакции отличается рассказ Монастырской редакции о клосном старце Исaе. В Псковской редакции (список РГАДА, собр. МГАМИД, № 145) это «Чюдо 4 преподобнаго Никандра пустынножителя», в Монастырской — «Чюдо 1-е по преставлении преподобнаго отца нашего Никандра чудотворца пустынножителя». Частично мы уже касались анализа данного эпизода, перечисляя новые фактические сведения по истории возникновения монастыря на месте пустыни и доказывая, что факт знакомства автора с его первым игуменом Исaей вполне допустим. Обратим внимание еще на одну особенность взаимоотношений между Псковской и Монастырской редакциями в этом эпизоде.

В Псковской редакции «Чюдо 4 преподобнаго Никандра пустынножителя» — это рассказ о том, как был наказан дьячок Андрей, сбежавший из пустыни, украв у старца Исaи все имущество. Линия Андрея — главная в сюжете этого рассказа. Автор начинает повествование с сообщений, когда пришел Андрей в пустынь, сколько лет там прожил, откуда он был родом, сколько ему было лет. Повествуя о бегстве Андрея, автор большое внимание уделяет описанию его состояния: Андрей «лишися ума своего», кричал, стонал, а затем изнемог и оцепенел, «лежаше близ сена и не могий двинуться, но дряхл бе». Полна драматизма ночная сцена — отправившийся в погоню за вором старец Исaя, устав, ложится в сено и засыпает, в шесть часов ночи на это же место возвращается Андрей, старец напуган видом Андрея, думая, что тот может его убить; оба не в состоянии двинуться с места, ибо «забиша путие их, и не возмогоша видети, и не познаша, и дряхли бысте, и изнемогосте», их спасают приехавшие за сеном

крестьяне. Заканчивается рассказ сообщением об изгнании Андрея из пустыни и пострижении его в Великопустыньском монастыре. Итак, в Псковской редакции центром повествования в этом эпизоде был Андрей, за его поведением и судьбой прежде всего следит автор ЖН.

В Монастырской редакции этот сюжет превращается в рассказ о том, как клосному старцу Исаяе Никандр дарует исцеление, тот обретает силы не только на то, чтобы отправиться в погоню за вором, но затем еще долгие годы продолжает жить в пустыни, становится первым игуменом возникшего здесь монастыря. Сделав центром повествования Исаяю и историю организации им монастыря, автор Монастырской редакции кардинально перестраивает весь рассказ. Он исключает все подробности из жизни Андрея (год прихода в пустынь, место рождения, возраст и т. д.), описание душевного состояния Андрея после явления ему в лесу Никандра превращается в обобщенное «объят же его страх и трепет». Вместо напряженной ночной сцены, когда старец и вор вынуждены были заночевать вместе в одной копне сена, в Монастырской редакции читается: «Преждереченный же мних Исаяя прииде ногама своима здрав, яко николиже болев, на то же место и абие виде иконы и книги на пути лежаща, Андрея же по лесу ходяща, и кричаща, и плачюща, не могуща ничто же глаголати. Преждереченный же мних Исаяя собрав свое имение, иконы, и книги, и одежду, и абие возвратися вспячь, и поживе у преподобнаго Никандра...». Не сообщается время прихода старца в Подогривье, время возвращения туда же Андрея, плутовавшего по лесу, нет упоминания и о двух крестьянах, приехавших за сеном, и т. д. Это самое значительное сокращение (невостребованным оказывается большой фрагмент текста) Псковской редакции, если считать, что в данном случае Монастырская редакция восходит к тексту Псковской редакции, который подобен тому, что читается в списке РГАДА, собр. МГАМИД, № 145. Поскольку только в этом рассказе наблюдаются значительные сокращения и изменения по сравнению с дошедшим до нас списком Псковской редакции, то мы не исключаем возможности того, что рассказ о клосном старце Исаяе мог быть иным по своему содержанию в том списке, которым воспользовался автор Монастырской редакции.

Анализ текста Монастырской редакции убеждает, что ее автор был искусственным агиографом, в его работе с текстом источника — Псковской редакцией ЖН — чувствуется опытная рука. Он прекрасно знает каноны житийного жанра, умело пользуется приемами абстрагированного повествования, создавая образ идеального подвижника. Ему нельзя отказать в логике и здравом смысле, он критически относится к тексту своего источника, поясняя и проясняя те моменты, изложение которых в Псковской редакции было противоречивым. Рассказы из жизни Никандра с развитым сюжетом он переносит из Псковской редакции лишь с незначительными изменениями, соответствующими принципам идеализирующего биографизма. Недостающие для идеального жития преподобного компоненты (в Псковской редакции очень скупо повествуется о монашеских подвигах и образе жизни Никандра в период его пребывания в Крыпецком монастыре и в пустыни) автор Монастырской редакции восполняет, обращаясь в литературным источникам, более всего — к Житию

Феодосия Печерского, заимствуя из него довольно большие фрагменты. Жизнеописание Никандра в результате всех изменений теряет безыскусность и живость повествования, но приобретает стройность и ясность изложения. Текст Псковской редакции, сохранивший непосредственные интонации, образность, строй и ритм устной речи, отразивший народные представления об идеальном святом, автор Монастырской редакции превращает в литературное произведение, созданное согласно строгим литературным канонам и отвечающее общепринятому идеалу святости. Однако безыскусные, «неудобренные» рассказы очевидцев жизни преподобного не исчезают окончательно в этом хорошо организованном житии. Осознавая необходимость преодолеть своеобразие своего источника, автор Монастырской редакции все же не высушивает повествование до схематизма. Необычные сюжеты, которые автор переносит из своего «неудобренного» источника, придают ЖН особый колорит и сохраняют в идеальном облике святого трогательную человечность.

Монастырская редакция ЖН начала XVII в. не дошла до нас в чистом виде, мы выделяем ее, основываясь на анализе текста более поздней Новгородской редакции. Новгородская редакция, как показал анализ списков ЖН, возникает в 1663—1665 гг. на основе Монастырской редакции, ее текст дополняется писателем-новгородцем описанием семи чудес.

Печатается текст Новгородской редакции ЖН 1663—1665 гг. по спискам Шукинскому (основной), Барсовскому, ЦГАЛИ и Синодальному, при этом разночтения приводятся по спискам ЖН варианта 70-х гг. XVII в. — Чудовскому и Уваровскому. Не учитываются разночтения по Петербургскому списку ЖН варианта 70-х гг. XVII в., так как его текст имеет большие отличия принципиального характера от всех остальных списков. В качестве дополнения дается окончание текста ЖН Новгородской редакции в варианте 70-х гг. (описание 10—12-го чудес) по четырем спискам — Синодальному, Уваровскому, Чудовскому и Петербургскому.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ЖИТИЕ НИКАНДРА ПСКОВСКОГО

Редакция 1665 г.

#### ОСНОВНОЙ ТЕКСТ:

ГИМ, собр. Щукина, № 436, л. 260—311 об. . . . . Ш

#### РАЗНОЧТЕНИЯ:

ГИМ, Синодальное собр., № 620 . . . . . С

ГИМ, собр. Барсова, № 1666 . . . . . Б

РГАДА, ф. 187, оп. 1, собр. ЦГАЛИ, № 47 . . . . . Л

ГИМ, Чудовское собр., № 343 . . . . . Ч

ГИМ, собр. Уварова, № 149 . . . . . У

1.1 МЕСЯЦА СЕНТЯБРЯ В 24 ДЕНЬ.

л 260

ПРЕСТАВЛЕНИЕ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА  
 ЧЮДОТВОРЦА<sup>2</sup> ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ<sup>3</sup> И ЕЖЕ ОТЧАСТИ ЖИТИЯ ЕГО  
 И<sup>4</sup> ЧЮДЕС<sup>5</sup> БОГОЛЮБЕЗНОЕ СКАЗАНИЕ<sup>6</sup>

Благослови, отче<sup>7</sup>.

<sup>8</sup>Христос ми да начинает, словудавец и великим даром дарователь. Той бо есть, иже всех зиждитель и Господь, иже от небытия в бытие вся приведый зиждительным своим повелением. Благословен Бог, вся премудростию сотворивый, иже всем человеком хошет спастися и в разум истинный приити. Благодарю тя, владыко мой, Господи Исусе Христе, яко сподобил мя еси недостои//наго исповедателя быти преподобнаго твоего угодника, но недоумение и скудость разума яко птицу, по воздуху парящу и далечайшу от ума нашего, творит. Но обаче надеяся на множество щедрот Сына Божия, Господа и Бога нашего и Спаса Исуса Христа и на молитвы преподобнаго угодника его. Се бо понудихся и на сие исповедание приити, еже выщи моя силы и ему же не бех достоин, груб сый и неразумен, иже и не бех учен никоея же хитрости. Но вспомянух, Господи, слово твое, рекшее: «Аще имате веру яко зерно горушно, речете горе сей — преиди отсюда, тамо и преидет, и ничто же не невозможно будет вам». И сие во ум аз, грешный, прием и оградихся // верою и упованием, яко вся возможна от тебе суть. Дерзнух же коснуться хартии и трости и начаток слову списания положих, еже о житии преподобнаго и богоноснаго отца нашего Никандра. Аще бо и не обретох преподобнаго сего, иже бы знал от младенства житие его и отечество известно, но обаче, еже слышах от ведящих, сия и написати дерзнух.

л 260 об

л 261

Се же, о братие, воспоминающу ми о житии преподобнаго и не сущу списану ни от кого же, печалию по вся дни содержим бех и молихся Богу, да сподобит мя вся порядку списати о делех угодника своего, яко да и по нас сущии черноризцы, приемше написание и почитающе и тако видяще доблесть // мужа, восхвалят Бога и, угодника его прославляюще, на равный подвиг укрепятся. Наипаче же яко и в стране сей таков явися угодник Божий, о нем же Господь рече, яко «мнози будут последний первы». Ибо и сей последний равен первым отцем явися, житием своим подражая святаго первоначальника Крыпецкия обители, преподобнаго и богоноснаго отца нашего Савы, но не токмо Крыпецкого, но и онаго освященнаго иерусалимлянина. Сии бо равноподвижно поживше и послужиста владыцы Богородицы и, равно возмездие от тоя рождьшагося восприемше, о нас, чадах своих, молятся непрестанно. Дивно же се, яко пишется во отеческих // книгах, слабу быти последнему роду. Сего же Христос в последнем роде сем такова себе делателя показа, наставника пустынным иноком, иже бе измлада житием чистым и равноангельными делы украшен, не токмо верою и разумом просвещен, его же ныне начну житие от юны версты поведати.

л 261 об

л 262

Точию послушайте, о братие, со всяким прилежанием, исполнь бо есть пользы слово се всем слушающим. Молю же вас, да не зазрите грубости моей, со-

1.1 <sup>7</sup>Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Никандра пустынножителя Б. <sup>2</sup>Нет Л  
<sup>3</sup>Нет Ч <sup>3</sup> <sup>4</sup>его Л. <sup>5-6</sup>боголюбезно сказати Л. <sup>8</sup> <sup>9</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У.

держим бо сый любовию к преподобному, понудихся написати вся сия о нем. К сим же и блудый, да не и мне речено будет: «Злый рабе и ленивый, подобаше ти вдати сребро мое торжником, и пришед, аз взял // бых свое с лихвою». Сего же ради, братие, несть лепо таити чудес Божиих. Наипаче же Господу рекшу учеником своим: «Еже глаголю вам во тме, рцете во свете, и еже во уши слышите, проповедите в кровех». Темже сия на успех и устроение послушающим списати хошу, да и о сих Бога славяще, мзды отдание примете. И сия вся воспоминаюшу ми и судих сам в себе: аще не дерзну коснуться повести и писанию предати обленюся, боюся осуждения лениваго раба, взявшаго господина своего сребро и прикупа им не сотворшаго. Яко сама истинна рече Господь и Бог наш и паки во втором законе: «Не явишися, рече, пред Господем // Богом твоим тощ, но каждо по силе дароносити». Великому же Василию глаголюшу: «Поставленный убо на строительство слова и не брегий о сем яко убийца судится». Великий же богословесный Григорие глаголет: «Бесчестие бо есть, еже молчати о их же потреба есть глаголати». Многий же и великий в словесех Златоустый Иоанн: «Аще удержу, — рече, — слово и не подам, то убог есмь, аще подам, богатее буду. Аще не подам, един богатею, аще ли подам, со всеми радостен плод принесу». Яко же убо и трость писцам бес пишушаго праздна есть, тако и стрела стрелцем без влекушаго ю недвижима есть и требует поспешника. Или яко цевница, аще кто // не будет ударяя ю, праздна является и безделна, тако и мы, аще оставим о сем преподобнем отце повести писати о многотруднем житии и о множестве чудес его, праздни будем и безделнии и с ленивым рабом точная приемше обрящемся. Обаче же несть мое поспешение или силы, но от Бога есть всечеловеческое исправление. Сам бо Господь глаголет, яко: «Без мене не можете творити ничесо же». Мы же, елико вемы, то и принесем в славу Богу и в похвалу преподобному.

Но, о братие, да не продолжу слова, нощ бо мя обдержит повествующа, но да скажу всем слышашим на пользу о рождении и о многотрудном житии преподобнаго отца. // Хотяшу же ми начало слову положить и на исповедание приити, прежде помолюся Господеви, глаголя: «Владыко мой, Господи вседержителю, благим подателю, Отче Господа нашего Исуса Христа, прииди на помощь мне, и просвети сердце мое на разумение заповедей твоих, и отверзи устне мои на исповедание чудес твоих и на похваление<sup>d</sup> угодника твоего, да прославится имя твое святое, яко ты еси помощник всем уповающим на тя<sup>g</sup>».

#### <sup>10</sup>О РОЖДЕНИИ СВЯТАГО<sup>11</sup>

В лето 7015 при державе благовернаго<sup>12</sup> великого князя Василья Ивановича Московскаго и всеа Русии и при преосвященном<sup>13</sup> архиепископе <sup>14</sup>Великого Новаграда и Пскова владыце Серапионе<sup>15</sup> // во области славнаго града Пскова, от Порховския страны села некоего, зовома Виделебье, родися сей преподоб-

<sup>d</sup>Далее написано и зачеркнуто чудес твоих

<sup>10</sup> <sup>11</sup>Нет Б, Л <sup>12</sup>благочестиваго Ч <sup>13</sup>Нет У <sup>14–15</sup>Серапионе Великаго Новаграда и Пскова У

ный отрок от благочестиву родителю, отца именем Филиппа и матери Анастасии. От купели же святого крещения наречено бысть имя его<sup>16</sup> Никон. Отроча же растяше, <sup>17</sup>кормимо родителема<sup>18</sup> своима, и благодать Божию бе<sup>19</sup> на нем. Бысть же не по мнозе времени отцу его преселившуся в вечный покой<sup>20</sup>, Богу тако изволившу. Отрок же растый телом, растяше же и духом в премудрости и любви Божии. Имяше же преподобный и брата едиnorodна не в коем монастыре именем инока Арсения.

Моляше же преподобный родителя своя, да вдадут // его в научение божественных книг. К сим же хождаше по вся дни в церковь Божию, послушая<sup>21</sup> <sup>22</sup>божественных писаний<sup>23</sup> со всяким вниманием, бяше бо и церковь каменна и доныне в селе том <sup>24</sup>во имя<sup>25</sup> великого <sup>26</sup>архиерея и <sup>27</sup>чюдотворца<sup>28</sup> Христова<sup>29</sup> Николы, он же во всем, ревнуя, хотяше уподобитися житию его. К<sup>30</sup> детям же играющим не приближашеся<sup>31</sup> отнюдь, якоже обычай есть юным, но и гнушашеся играми их, ниже риз светлых утварию украшаше себе, но рубы худыми бысть доволен.

К сим же паче<sup>32</sup> блаженный юноша мысляше, како и ким образом спастися. Таже слышав<sup>33</sup> о святых местех, иже есть окрест<sup>34</sup> // славнаго града Пскова, и о потрудившихся <sup>35</sup>в них<sup>36</sup> преподобных отцех Евфросине и Саве, в посте просиявших, и к Богу отшедших, и последи в чюдесех прославльшихся, желая день и ночь беспрестанно сподобитися житию их<sup>37</sup> и поклонитися мощем их<sup>38</sup>. Сему же преподобному отроку бывшу семнадцати лет, и нача молити мать свою, дабы изшла из суетнаго мира сего. Матери же послушавши совета его, и раздавши имение свое церквам Божиим и нищим, и <sup>39</sup>самой изшедши<sup>40</sup> из суетнаго мира сего<sup>41</sup>, и<sup>42</sup> в некоторый монастырь девический пришедши, и ту приемши иноческий образ, <sup>43</sup>и наречено бысть имя ей во иноческом чину *Наталья*<sup>44,5</sup>, в том же монастыре и к Богу отшедши.

Преподобный же // отрок Никон пришед в славный град Псков и обходяв вся святая обители, яже есть<sup>45</sup> окрест славнаго града Пскова, и поклонися честным<sup>46</sup> мощем преподобных отец Евфросина и Савы, и послушав жития их, и ревнуя во всем<sup>47</sup> уподобитися житию их. <sup>48</sup>Посем же<sup>49</sup> пришедшу ему во град Псков, и прият его некоторый<sup>50</sup> торговый человек именем Филипп, и великаго ради смирения его и многоаго терпения <sup>51</sup>возлюбив зело преподобнаго отрока Никона<sup>52</sup>, и<sup>53</sup> вдаст его в научение грамоте некоему диякону, диякона же сего имене писание<sup>54</sup> не поведат многих ради лет. И вскоре извыче преподобный отрок <sup>55</sup>все божественное писание<sup>56</sup>, яко всем дивитися о премудрости и разуме отрока // и о скорем учении его.

<sup>6</sup> <sup>6</sup> *Написано под выносным знаком на нижнем поле листа.*

<sup>16</sup>ему С, Б, Ч, У. <sup>17-18</sup>кормителема Б. <sup>19</sup>Нет У. <sup>20</sup>Доб. и живот, и Б. <sup>21</sup>слушая Б. <sup>22-23</sup>божественнаго писания У. <sup>24-25</sup>Нет Б. <sup>26-27</sup>Нет Б. <sup>28-29</sup>святытеля Л. <sup>29</sup>Нет У. <sup>30</sup>Нет С, Б, Ч, У. <sup>31</sup>приближающимся С. <sup>32</sup>паки С, Б, Л, Ч, У. <sup>33</sup>бывша Б. <sup>34</sup>около С, Б, Ч, У. <sup>35-36</sup>Нет Б. <sup>37</sup>Нет Л. <sup>38</sup>Нет Л. <sup>39-40</sup>изыде С, Ч; иде Л; нет У. <sup>39-41</sup>Нет Б. <sup>41-42</sup>Нет С. <sup>43-44</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>45</sup>Нет С, Б, Л, Ч. <sup>46</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>47</sup>Доб. хотя Л. <sup>48-49</sup>И, С, Б, Ч; нет Л, У. <sup>50</sup>Некий У. <sup>51-52</sup>Нет Л. <sup>53</sup>Благодарный той муж Филипп С, Б, Ч, У; доб. Благодарный же муж Филипп Л. <sup>54</sup>Нет Л. <sup>55-56</sup>всего божественнаго писания Б.

К сим же<sup>57</sup> блаженный юноша мысляше, како и ким образом спастися. Таже слышав<sup>58</sup> <sup>59</sup>от юности<sup>60</sup> о некотором<sup>61</sup> месте во области Великого Новаграда, меж дороги псковския и порховския, велми пусто и никим же не знаемо, от сел же и от весей<sup>62</sup> от всех стран<sup>63</sup> вельми дально<sup>64</sup> разстояние имуще, бла-та же и мхи вельми<sup>65</sup> непроходны никим же. Поминая же и пророка Давида<sup>66</sup> и царя<sup>67</sup>, вопиюща<sup>68</sup>: «Се удалихся бегая и водворихся в пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушия и бури». Темже и моляшеся Богу, глаголя: «Господи Иисусе Христе, услыши молитву мою, и сподоби мя видети пустыню сию, и даждь ми, Господи, такова человека, // кто бы мя наставил на спасенный путь твой<sup>69</sup> и указал бы пустыню сию». И сице<sup>70</sup> многажды моляшуся ему.

По времени же некое слыша во святем<sup>71</sup> еуангелии Господа, глаголюща: «Приидите ко мне, вси труждающиеся и обремененнии, и аз покою вы. Возьмите иго мое на себе и научитесь от<sup>72</sup> мене, яко кроток есмь<sup>73</sup> и смирен сердцем, и обрящете покой<sup>74</sup> душам вашим<sup>75</sup>». Сими убо словесы разжегся духом<sup>76</sup> богодуховенный Никон и, горя рвением Божиим, мысляше по вся дни и на всяк час, <sup>77</sup>како и<sup>78</sup> где бы возмогл утаитися от суетнаго мира сего, наипаче же горяше духом о сем пустынном месте. Се же Богу тако изволю, <sup>79</sup>да идет<sup>80</sup> // на место, <sup>81</sup>на не же<sup>82</sup> бе ис чрева матерня<sup>83</sup> Богом позван<sup>84</sup>, им же <sup>85</sup>и ведяшеся<sup>86</sup>. Тогда убо<sup>87</sup> услыша о некоем духовне муже именем Феодоре, пореклу Ситнике, и пришед к нему, моляше его, глаголя: «Господи мой Феодоре, молю твое преподобие, слышах бо<sup>88</sup> о тебе, яко знаеши некое пустынное место во области Великого Новаграда, о нем же аз, убогий, слышах от <sup>89</sup>юны версты<sup>90</sup>, но не вем, хто бы мя наставил на путь той. Молю убо<sup>91</sup> твое преподобие, да укажеш ми место то, да и сам убо от Господа здру восприимеш и моей грешной души ко спасенному пути наставник будеш». Благочестивый же той<sup>92</sup> муж Феодор не презре прошения преподобнаго отрока<sup>93</sup>, // но взял его, иде тайно от града и отечества своего. И приидоша в пустыню сию, и поставиша себе хижу малу упокоения ради, и в той трудолюбно пожив мало<sup>94</sup>.

И прииде во град Псков, обычай бо бьяше преподобному отроку Никону приходити к церкви великого Богоявления Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, иже есть и донныне стоит в Среднем городе, именуемо во Кстове. И ту святыи всегда<sup>95</sup> молитву творяше и моляшеся Господу Богу, дабы ему<sup>96</sup> дал Господь<sup>97</sup> Бог желание сердца своего получитьи. И бысть ему<sup>98</sup> глас<sup>99</sup> от олтаря<sup>100</sup>, глаголющ: «Никоне, Никоне, иди в пустыню, <sup>11,1</sup>иже ти указа<sup>2</sup> благочестивый муж<sup>3</sup> Феодор во области Великого // Новаграда, и тамо обрящеш покой себе, и по тебе место распространитя, и многи души тобою<sup>4</sup> спасутся на месте том святом». Преподобный же<sup>5</sup> отрок Никон исполнися Духа Свята и возрадовася душею и телом о проявлении<sup>6</sup> ему святаго<sup>7</sup> места того. И идяше в полудни от

<sup>57</sup>Доб. паки Л. <sup>58</sup>бывша Б. <sup>59-60</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>61</sup>некоем пустынном Ч, У; доб. пустынном Л. <sup>62</sup>Доб. и С, Л, Ч, У. <sup>63-64</sup>вдалее вельми Б. <sup>63</sup>Нет Ч. <sup>64-65</sup>Нет У. <sup>66-67</sup>Нет Ч. <sup>68</sup>Нет Б. <sup>69</sup>той Л. <sup>70</sup>седе Б. <sup>71</sup>Нет С, Л, Ч, У. <sup>72</sup>у С. <sup>73</sup>есть С. <sup>74-75</sup>Нет Б. <sup>76</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>77-78</sup>покая Б. <sup>79-80</sup>зандет Б. <sup>81-82</sup>занеже Б. <sup>83</sup>монастыря Л. <sup>84</sup>познан Б. <sup>85</sup><sup>86</sup>идяшеся Л, Ч. <sup>87</sup>Нет Б. <sup>88</sup>Нет У. <sup>89-90</sup>юнаго возраста У. <sup>91</sup>Нет У. <sup>92</sup>Нет Л. <sup>93</sup>Доб. Никона Л. <sup>94</sup>Доб. время Б. <sup>95</sup>Нет Б, У. <sup>96-98</sup>Нет Б. <sup>97</sup>Нет Л. <sup>99-100</sup>ко отроку Б.

<sup>11,1-2</sup>аз же ти указал Б. <sup>3</sup>Доб. именем Б. <sup>4</sup>Нет Б. <sup>5</sup>Доб. той С, Б, У. <sup>6</sup><sup>7</sup>Нет С, Б, Ч, У.

церкви святого<sup>8</sup> Богоявления<sup>9</sup>, и абие встретив<sup>10</sup> его блаженный Николае Псковский и сказав ему впреди<sup>11</sup> будущия страсти, яже будут ему в<sup>12</sup> пустыни той от бесов и от злых человек. Преподобный же Никон<sup>13</sup> радости многия исполнися о проявлении ему<sup>14</sup> святого места того<sup>15</sup> и о пророчестве блаженнаго Николы. И поиде<sup>16</sup> в Богом<sup>17</sup> показанную ему<sup>18</sup> пустыню сию<sup>19</sup>, и поживе в ней лет 15 // в молитвах и в постех и во бдении всенощных, стражда от бесов и от злых человек, о всем же Бога благодаряше. л 269

И начаша его прославляти<sup>20</sup> окрестныя люди. Преподобный<sup>21</sup> же не восхоте славы от человек, но изыде ис пустыни жилища своего и прииде паки<sup>22</sup> во град Псков. И прият его преждедеченный муж<sup>23</sup> Филипп и даст за него вклад ко святому апостолу и евангелисту Иоанну Богослову и преподобному отцу Саве, начальнику тоя<sup>24</sup> обители в Крыпецкий монастырь<sup>25</sup>. Преподобный же Никон от младенства слышав о преподобнем отце Саве и о жестоком житии его, окрылатев же умом и устремися тамо<sup>26</sup> ити. И прииде к честней раце преподобнаго отца<sup>27</sup> Савы, и егда узре // образ его, мя, яко жива<sup>28</sup> суца его<sup>29</sup>, пад, поклонися ему и со слезами моляся: «О преподобный угодниче Божий Саво, помолися ко владыце<sup>30</sup> Христу<sup>31</sup>, да сподобит мя сообщника быти житию твоему<sup>32</sup>, и причти мя ко избранному твоему стаду». Посем начат молити игумена обители тоя, пад, поклонися ему и со слезами моляся, да примет его во иночество к себе. Игумен же рече к нему: «О чадо, видиши обитель сию скорбну сушу и песту, ты же не имаши терпети скорби и тесноты на месте сем». Богодуховенный же Никон<sup>33</sup> со умилением отвеща: «Веждь, честный отче, яко промысленник // всяческих Христос Бог приведе мя<sup>34</sup> к вашей святыни, спасти ми ся тобою произволя. Тем же<sup>35</sup> велико ми<sup>36</sup> велиши творити, сотворю». Тогда глагола ему игумен: «Благословен Бог, чадо, укрепивый тя на таковое<sup>37</sup> тщание, се ти место буди в нем». Блаженный<sup>38</sup> же Никон паки<sup>39</sup> пад, поклонися ему<sup>40</sup>, да благословит<sup>42</sup> его преподобный<sup>43</sup> игумен. <sup>44</sup>Он же, благословив<sup>45</sup>, повеле его<sup>46</sup> пострищи некоему священноиноку, той же, яко незлобиваго агньца, блаженнаго Никона поим, по обычаю святых отец постриже, и во иноческую одежду облече, и нарече имя ему Никандр. <sup>47</sup>Преподобный же отец наш Никандр<sup>48</sup> весь предався Богу, и преподобному своему отцу // игумену, и всей <sup>49</sup>яже о л 270 об. Христе<sup>50</sup> братии. Наипаче же ревнуня житию начальника обители тоя, преподобнаго отца Савы, и отголе вдаяся на труды велия, аки поистинне иго Христово приемый<sup>51</sup>, бдяше бо<sup>52</sup> во<sup>53</sup> вся нощи, в славословии Божии сонную тяжесть отлагая, по вся же дни воздержанием<sup>54</sup> и постом<sup>55</sup> себе удручаше, рукама своима делая. Воспоминаше выну псаломское оно<sup>56</sup> слово: «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти<sup>57</sup> вся грехи моя». Тем же воздержанием и постом смиряше душу, л 270 об.

<sup>8</sup>великаго Л. <sup>9</sup>Доб. изо Кстовы Б. <sup>10</sup>встрете С, Ч; сретив У. <sup>11</sup>—<sup>12</sup>о Б. <sup>13</sup>Нет Б. <sup>14</sup>Нет У. <sup>15</sup>Нет Л, Ч. <sup>16</sup>—<sup>18</sup>на Богом показанное ему место, в предиреченную Л. <sup>17</sup>благо Б. <sup>18</sup>Нет С, Б, Ч. <sup>19</sup>Нет Б. <sup>20</sup>Нет Л. <sup>21</sup>Он С, Б, Л, Ч, У. <sup>22</sup>убо Б. <sup>23</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>24</sup>—<sup>25</sup>Крыпецкия пустыни Б. <sup>25</sup>Доб. заголовок О пострижении преподобнаго Никандра У. <sup>26</sup>Нет Б. <sup>27</sup>Нет Л. <sup>28</sup>—<sup>29</sup>суцаго Б. <sup>30</sup>Нет Б. <sup>31</sup>Доб. Богу Б. <sup>32</sup>Нет Б. <sup>33</sup>Нет У. <sup>34</sup>Нет Б. <sup>35</sup>—<sup>36</sup>Нет Б. <sup>37</sup>Доб. дело и У. <sup>38</sup>Преподобный Л. <sup>39</sup>Нет Б, Л, Ч. <sup>40</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У. <sup>41</sup>—<sup>42</sup>и благослови Б. <sup>43</sup>Нет Б. <sup>44</sup>—<sup>45</sup>И Б. <sup>46</sup>Нет Б. <sup>47</sup>—<sup>48</sup>Нет С, У. <sup>49</sup>—<sup>50</sup>Нет Л. <sup>51</sup>восприемый Л, Ч. <sup>52</sup>Нет С, Б. <sup>53</sup>по С, Б, Ч, У. <sup>54</sup>—<sup>55</sup>Нет Б. <sup>56</sup>Нет Б. <sup>57</sup>остави Л.

л 271 бдением же и рукоделием труждаше<sup>58</sup> тело, яко дивитися игумену и братии обители тоя о толиком его въ юности // благонравии, смиреннии же и покорении, бодрости же и крепости, и зело прослависта о сем Бога.

Благочестивый<sup>59</sup> же<sup>60</sup> преждереченный муж Филипп в том же монастыре пострижеса, <sup>61</sup>и наречено бысть во иноцех имя его<sup>62</sup> Филарет<sup>63</sup>. И преждепомянутый муж Феодор Ситник<sup>64</sup> туто же пострижеса, <sup>65</sup>и бысть имя <sup>66</sup>его во иноцех<sup>67</sup> Феодосий<sup>68</sup>. И сии убо отцы туто и конец житию своему прияша. Мы же<sup>69</sup> на предлежащая<sup>70</sup> возвратимся и да глаголем о преподобнем<sup>71</sup> Никандре, о нем же нам<sup>72</sup> слово предлежит.

л 271 об Преподобный<sup>73</sup> же не восхоте славы от человек, и изыде из монастыря того на Богом<sup>74</sup> показанное ему место в<sup>75</sup> пустыню // сию, и поживе в ней паки<sup>76</sup> лет 15, питаяся былием, еже от христиан нарицается<sup>77</sup> уж.<sup>78</sup> По неколице<sup>79</sup> же времени по зависти бесовстей<sup>80</sup> приидоша к нему злии человецы, <sup>81</sup>научени дияволом<sup>82</sup> разбойницы, и пограбиша у него иконы и книги и вся елико имяше. Самого же преподобнаго бивше и едва жива оставиша. И един от разбойник удари преподобнаго копием под пазуху. Преподобный же Никандр, возрев на образ Спасов, рече: «Господи, ты вольную страсть от иудей прият<sup>83</sup> нашего ради спасения<sup>84</sup>, и абие изыде кровь и вода. Аз же, многогрешный, вся сия терплю со благодарением за своя бесчисленныя // грехи». И моляшеса о них, глаголя: «Господи, не постави им греха сего, не ведят бо, что творят» Разбойницы же отидоша от него.

л 272 об Близ же преподобнаго Никанъдра<sup>85</sup> острова того, на нем же преподобный живяше, бяше яко поприще едино<sup>86</sup> езеро, зовомо<sup>87</sup> Демяно, из него же течет река Демянка. Разбойницы же около езера того<sup>88</sup> хождаху три дни <sup>89</sup>и три ночи<sup>90</sup> и не обретоша пути, но<sup>91</sup> изнемогоша гладом, два же суть<sup>92</sup> лишишася спасительнаго пути. И возложиша хулу на преподобнаго<sup>93</sup>, и глаголаху, яко и себе не может помощи. И те бо суть сорвавшеся с перекладу и утопоша в Демянке реце, а<sup>94</sup> два же возвратишася // <sup>95</sup>х келии<sup>96</sup> святаго и начаша плакати и молитися<sup>97</sup> со слезами, просяще прощения о своих согрешениях, и повергоша все взятое пред ногама святаго, и образы поставиша. Преподобный же Никанъдр обლობызав и напитава их, и прощение дав<sup>98</sup> им, и поучив их о спасении душ их и чтобы <sup>99</sup>остались впредь<sup>100</sup> от таковаго злаго<sup>111,1</sup> начинания, от татьбы, и от разбоя, и от обиды, и от клеветы, и отпустив их с миром. Разбойницы же пришедше восвояси, благодаряще Бога и преподобнаго Никандра везде<sup>2</sup> прославляху.

л 273 Слышавше же сие разграбление окрест живущии христоролюбивии<sup>3</sup> людие, и принесоша ко преподобному<sup>4</sup> иконы, и хлебы, // и одежду, и начаша прославля-

<sup>58</sup>удручаше Б <sup>59</sup>Благоверный У <sup>60</sup>Доб той Б <sup>61</sup> <sup>63</sup>Нет Л <sup>62</sup>ему С, Ч <sup>64</sup>Нет У <sup>65</sup> <sup>68</sup>Нет Л <sup>66</sup> <sup>67</sup>ему Б <sup>69</sup>Доб вси Б <sup>70</sup>Доб паки Б <sup>71</sup>Доб отце Л <sup>72</sup>Нет Б <sup>73</sup>Доб отец наш Никандр У <sup>74</sup>благо Б <sup>75</sup>Доб предиреченную С, Б, Л, Ч, У <sup>76</sup>Нет Б <sup>77</sup>именуется Л <sup>78</sup>Доб заголовок О приходе разбойник У <sup>79</sup>некоем У <sup>80</sup>бесов тех, иже Б <sup>81</sup> <sup>82</sup>по научению дияволу Б, научением диявольским У <sup>83</sup>прият еси С, Ч <sup>84</sup>Доб прободен бысть в ребра У <sup>85</sup>Нет Л <sup>86</sup>Доб есть Б <sup>87</sup>Нет У <sup>88</sup>Нет Б <sup>89</sup> <sup>90</sup>Нет С, Б, Ч, У <sup>91</sup>Нет У <sup>92</sup>Нет Л <sup>93</sup>Доб Никандра Ч <sup>94</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У <sup>95</sup> <sup>96</sup>к хижн С, Л, Ч, У <sup>95</sup> <sup>97</sup>Нет Б <sup>98</sup>подав У <sup>99</sup> <sup>100</sup>отстали Б

<sup>111</sup> <sup>1</sup>Нет У <sup>2</sup>Нет У <sup>3</sup>Нет Л <sup>4</sup>Доб Никандру Б, Л

ти его. Он же не восхоте мирския славы, отиде паки в Крыпецкий монастырь и в нем пребываше<sup>5</sup> в службе. Живущу же ему тогда в монастыре том, и елико скорби и печали прият пустынного ради<sup>6</sup> места и трудов своих, Богу единому сведущу, усты человеческими не мощно исповедати. Пища же его тамо бяше точию хлеб ржан и вода<sup>7</sup>, едва в субботу и в неделю мало от сочива вкушаше<sup>8</sup>, но многажды и в тыя дни не<sup>9</sup> обреташеся сочива, зелие сваряше<sup>10</sup> едино и<sup>11</sup> ядяше. Рыбы же отнюдь не ядыше, ни вина пияше, но воду. Рукама же своима<sup>12</sup> по вся дни<sup>13</sup> делаше, и всех превосходяше пощением, // бодростию и делом ручным, л 273 об наипаче же смирением и послушанием, и с поспешеством<sup>14</sup> всем служаше, иногда воду нося, иногда же из лесу дрова<sup>15</sup>, по вся же ночи<sup>16</sup> бодрствоваше на молитве. Иногда<sup>17</sup> убо овадом сушим многим и комаром, в ночи исхождаше в рошу и, обнажив тело свое до пояса, сидяше, рукама волну прядый, усты же псалтырь Давидову поя. Идеже<sup>18</sup> <sup>19</sup>от множества<sup>20</sup> овадов и комаров все тело его кровию обагрено бываше, он же пребываше неподвижим, ни<sup>21</sup> востая<sup>22</sup> от места того, дондеже время утренни бываше, и тако прежде // всех обреташеся л 274 в церкви и, став на своем месте, непоступен сый нимало, божественное славословие совершаше. Таже последи всех ис церкви исхождаше. Сего ради вси любяху его зело<sup>23</sup>, ноипаче же дивящися смирению и покорению его, и даша ему понамарство. Он же с радостию прият, и между церковнаго пения пшеницу измилаше, и просвиры печаше, и в церковь приношаше<sup>24</sup>. Се же Богу тако изволшу, да просвиры чисты приносятся в церковь от чистаго<sup>25</sup> инока<sup>26</sup>. Преподобный же, радуяся, дело творяше и глаголаше во уме своем: «Аще убо<sup>27</sup> Господь наш<sup>28</sup> хлеб<sup>29</sup>, к тайной вечери уготованный<sup>30</sup>, телом<sup>31</sup> своим нарече, радоватися<sup>32</sup> лепо<sup>33</sup> // есть и мне, яко сподобил мя есть<sup>34</sup> делателя быти хлеба такова, на нем же л 274 об сия велия<sup>35</sup> тайна<sup>36</sup> совершатися имать<sup>37</sup>, яко быти<sup>38</sup> от него<sup>39</sup> телу Христову». Братия же наипаче начаша прославляти Бога о таком<sup>40</sup> богоизбраннем мужи. И приидоша ко игумену, и глаголаше ему, да благословит преподобнаго Никаньдра<sup>41</sup> на келарство, яко иноческое житие исправивша<sup>42</sup> и Божия заповеди известно сведуща. Игумен же призвав преподобнаго Никандра и благослови его на келарство. Преподобный же отец наш Никандр, аще и старейшинство л 275 прият, не измени своего смирения и обычая, но на памяти имея Господа, // рекша: «Иже аще хочет в вас вящий<sup>43</sup> быти, да будет вам слуга». Темже смиряшеся, мнии ся всех творя и всем служа, во всем сам себе подавая<sup>44</sup> образ добрых дел, на дело прежде всех исходя. Темже немного время пребыв<sup>45</sup> на келарстве, не терпя всякаго мятежа и молвы.

Потом же преселися ис того монастыря вдале<sup>46</sup>, яко три поприща<sup>47</sup>, на ин<sup>48</sup> остров и сотвори ту<sup>49</sup> мало хижу и поживе<sup>50</sup> три лета и месяц шесть. Ядь же его<sup>51</sup>

<sup>5</sup>пребысть Б <sup>6</sup>Нет Б <sup>7</sup>Доб единая Б <sup>8</sup>ядя Л <sup>9</sup>Нет У <sup>10</sup>Нет Ч <sup>11</sup>Нет Ч <sup>12-13</sup>Нет Б, Л <sup>14</sup>Доб во Б <sup>15</sup>Доб ношаше Б <sup>16</sup>дни Б <sup>17</sup>овогда У <sup>18</sup>Нет Б <sup>19</sup> <sup>20</sup>множество У <sup>21</sup>и С, ни во что же Б <sup>22</sup>стая Б <sup>23</sup>Нет У <sup>24</sup>ношаше Ч <sup>25</sup>честнаго Ч, У <sup>26</sup>Никандра Б <sup>27</sup>Нет Ч, У <sup>28</sup>Доб Иисус Христос Л, Ч <sup>29</sup>хлебы С, Б, Л, Ч, У <sup>30</sup>уготованны С, Б, Ч, У, уготованы Л <sup>31</sup>делом Б <sup>32</sup>Доб убо У <sup>33</sup>дело Б <sup>34</sup>Нет Б <sup>35</sup>Нет С, Б <sup>36-37</sup>совершается Б <sup>38-39</sup>имать С, Б <sup>40</sup>таковем Ч, таковем У <sup>41</sup>Нет У <sup>42</sup>прославиши Б <sup>43</sup>Нет Б, больши Л <sup>44</sup>уповая на Б <sup>45</sup>пребысть Б <sup>46</sup>в дале место Б <sup>46-47</sup>Нет Л <sup>48</sup>он С <sup>49</sup>Нет Б <sup>50</sup>Доб в ней У, доб ту Л <sup>51</sup>Доб тамо Л

бьяше былие и вода едина. И<sup>52</sup> тоя страны окрестныя люди обретоша его и прихождаху к нему пользы ради, учения от него принимаху. <sup>л 275 об</sup>Искони убо ненавидяи<sup>54</sup> // добра враг диявол в добре сияюща рода человеческого возмути игумена Крыпецкого монастыря и братию, и начаша роптати на преподобнаго Никандра, яко поселися близ нашего монастыря и не даст приношения в монастырь. И приидоша к нему, и повелеша ему изыти от места того Он же плакася и моля Бога, дабы дал ему Бог убежати <sup>л 276</sup>молвы и<sup>56</sup> суетнаго мира сего.

И прииде<sup>57</sup> паки<sup>58</sup> преподобный в преднюю<sup>59</sup> свою<sup>60</sup> пустыню на Богом<sup>61</sup> показанное ему<sup>62</sup> место. Егда же бьяше последнее шествие преподобнаго Никандра в пустыню жилища своего, и в некотором селе, зовомо Локоть, пристиге его нош в понедельник сырныя // недели. Преподобный же впросися на нош у некоего христианина, и даяху ему ясти и пити. Преподобный же не хотяше вкусити ничто же, обычай бо бьяше преподобному в таковой<sup>63</sup> день в посте пребывати. Глагола же христианин той на преподобнаго нелепая словеса, яко. «Сей человек зло мыслит на нас и не хочет нашего ясти и пити ничего же». По прилучаю же некоему случися у соседа его прежде того дне злии человецы и немилосердии людие разграбиша все имение его и люди пожгоша. Ненавидяи же добра враг диявол научи и сего и вложи ему во ум немилосердая<sup>64</sup>, хотя запяты стопы преподобнаго<sup>65</sup>. <sup>л 276 об</sup>И начаша бити преподобнаго оружием // и дреколием<sup>67</sup> по всему телу его<sup>68</sup> и по главе. И молитвами пресвятыя Богородицы услышан бысть вопль той от христолюбивых людей, и пришед, глаголюще немилосердым убийцам<sup>69</sup> тем: «Человек сей ничто<sup>70</sup> же вам зла сотвори, за что его смерти предаете неповинна суца». Они же, яко уродивин, престаша биюще, и срама ради почтиша преподобнаго, и честно *накормиша*<sup>в</sup> его от хлеба. Преподобный же мало хлеба вкусив и иде<sup>71</sup> в пустыню жилища своего со благодарением<sup>72</sup>, не постави себе того<sup>73</sup> в злобу, Бога ради принимаше<sup>74</sup> и о убивающих<sup>75</sup> его моляся Богу, глаголя <sup>л 277</sup>76в себе<sup>77</sup>: «Господи, не // постави им греха сего, не ведят бо, что творят».

Идушу же ему в предиреченную<sup>78</sup> пустыню сию<sup>79</sup>, и от путнаго труда<sup>80</sup> утомившуся, и возлегшу на пути, и абие видит за собою два зверя вельми велика, иже от мирских людей именуются волки, у главы святаго стояща, дьяволим борением хотяху его восхитити. Преподобный же вооружився силою крестною и взял жезл свой, по земли ударив, глаголя псаломское слово: «Отступите от мене вси<sup>81</sup> творящи<sup>82</sup> беззаконие». И абие исчезоша и невидими быша. Преподобный же сохранен бысть благодатию Христовою<sup>83</sup>, и пришед<sup>84</sup> в пустыню жилища // своего, <sup>л 277 об</sup>85в предипоказанное<sup>86</sup> ему от Бога место<sup>87</sup>, и поживе ту тридцать два лета и два месяца, много пакости прият от бесов и от злых человек, в

<sup>в</sup>Испр, в ркп накормишаго

<sup>52</sup>Доб с Б <sup>53</sup> <sup>54</sup>ненавидяи же Л <sup>55—56</sup>из У <sup>57</sup>поиде Л <sup>58</sup>Нет Л <sup>59</sup>предиреченную Л <sup>60</sup>Нет Б <sup>61</sup>Нет Ч <sup>62</sup>Доб от Бога Ч, Л <sup>63</sup>Доб бо С <sup>64</sup>немилосердия ради Б <sup>65</sup>Нет Л <sup>66—67</sup>Оружием и дреколием начаша бити его У <sup>68</sup>Нет У <sup>69</sup>людem Б <sup>70</sup>что Б <sup>71</sup>Доб в путь свой Л <sup>72</sup>Доб терпя Л <sup>73</sup>Нет С <sup>74—75</sup>биющих Б <sup>75</sup>биющих Ч, У <sup>76—77</sup>Нет Б, Л <sup>78</sup>преднюю У, доб свою Л <sup>79</sup>Нет Б, Л <sup>80</sup>шествия С, У <sup>81</sup>Нет У <sup>82</sup>делающие Л <sup>83</sup>Божию Б <sup>84</sup>прииде Б <sup>85—87</sup>Нет Л <sup>86</sup>предреченную Б

молитвах и постех<sup>88</sup> со благодарением терпя Бога ради. И не уведаша о нем человецы, и во образ его<sup>89</sup> не виде<sup>90</sup> никаких человек пятнадцать<sup>91</sup> лет.

ПРОРОЧЕСТВО СВЯТАГО НЕКОЕМОУ ДВОРЯНИНУ  
ИМЕНЕМ ПЕТРУ<sup>92</sup> ПОРЕКЛО ЕСЮКОВУ<sup>93</sup> О ОТРОЧАТИ

Человек некий именем Петр<sup>94</sup> пореклу Есюков<sup>95</sup> жилище имея от пустыннаго вселения преподобнаго Никандра поприщ десять. Сему убо Петру и жене его заматоревшима и в ста//рости глибоце бывшема и<sup>96</sup> бесплодным. По прилучию же некоему или по извещению Святаго Духа, якоже и Господь во святем своем<sup>97</sup> еуангелии рече: «Не может град укрытися, верху горы стоя, ни вжигают светильника<sup>98</sup> и поставляют<sup>99</sup> его под спудом<sup>100</sup>, <sup>IV.1</sup>но на свещник возлагают<sup>2</sup>, да входящии<sup>3</sup> видят<sup>4</sup> свет<sup>5</sup>». Или яко же угодника своего Евстафия еленем во святое крещение приведе, тако и сего преподобнаго отца нашего Никандра<sup>6</sup> зверем, именуемым лосем, прояви. Некогда убо к сему<sup>7</sup> благочестивому мужу<sup>8</sup> именем Петру<sup>9</sup> <sup>10</sup>прииде зверь лось близ двора и врат. Сему же <sup>11</sup>мужу именем<sup>12</sup> Петру<sup>13</sup> седшу с людьми на кони, // зверю убо бежашу в дальняя<sup>14</sup> и непроход- л 278 об ния<sup>15</sup> пустыни, Петру же гонящу вельми далече и уединившуся от людей своих, зверю же невидиму бывшу, <sup>16</sup>Петру же возвратившуся<sup>17</sup> на страну пути своего в темный и непроходимый лес, в дебрь, и абие увидев хижу малу, ограждену древоделием. Благочестивый же сей<sup>18</sup> муж Петр начат помалу<sup>19</sup> молитву творити дважды и трижды, и не проглагола ничто же. Петр же начат со слезами молитися, преподобный же отвеща ему<sup>20</sup> «аминь». И глагола ему<sup>21</sup>: «Чадо Петре, гряди в гостинницу<sup>22</sup>, яже<sup>23</sup> у дуба, аз к тебе прииду». Петр же пришед в гостинницу, // и мало пребыв ту<sup>24</sup>, и абие видит преподобнаго Никандра к себе грядуща, и срете его, и паде на ногу его, прося благословения от него. Преподобный же глагола ему: «Чадо Петре, да будет благословение Господа<sup>25</sup> нашего Иисуса Христа над тобою и над супружницею твоею». Петр же, удивляясь<sup>26</sup> во уме своем, рече: «Поистине вижу, яко свят муж и исполнен Духа Святаго, яко первое — имя мое весть, второе — яко и супругу мою весть». И вопроши преподобнаго, <sup>27</sup>и рече<sup>28</sup>: «Отче преподобне, колико ти в пустыни сей живеши лет и что есть<sup>29</sup> имя твое?». Преподобный же <sup>30</sup>поведа ему имя свое, глаголя<sup>31</sup>: «Грешный Никандр. О летех же несть твое пы//тати<sup>32</sup>, токмо Бог един весть». Петр же восплакався, л 279 паде на ногу преподобнаго<sup>33</sup> и глагола ему: «Отче<sup>34</sup> святыи<sup>35</sup> Никандре, помолися о мне, грешнем, яко заматорели <sup>36</sup>в роде своем<sup>37</sup> и бесплоден бых». Преподобный же рече ему: «Чадо Петре, поиди<sup>38</sup> в дом свой, и за молитв пресвятыя<sup>39</sup>

<sup>88</sup>Доб и во бдениих Л <sup>89</sup> <sup>90</sup>Нет Л <sup>91</sup> 14 Б <sup>92</sup> <sup>93</sup>пореклу Сюкову Ч <sup>94</sup> <sup>95</sup>порекло Есюков Ч <sup>96</sup>Нет Б <sup>97</sup>Нет Б <sup>98</sup>светильники Б <sup>99</sup> <sup>100</sup>их под пестуном Б

<sup>IV.1</sup> <sup>2</sup>Нет Л <sup>3</sup>полагают У <sup>4</sup>входящу Б <sup>5</sup>святым Б <sup>6</sup>Доб чюдотворца Л <sup>7</sup>не-  
му У <sup>8</sup> <sup>9</sup>Нет Л <sup>10</sup> <sup>13</sup>Нет Б <sup>11</sup> <sup>12</sup>Нет Л <sup>14</sup>Доб страны С <sup>15</sup>непроходимыя У <sup>16</sup> <sup>17</sup>Петр  
же возвратився Б <sup>18</sup>той У <sup>19</sup>Нет У <sup>20</sup>Доб со умилением Б <sup>21</sup>Нет У <sup>22</sup>Доб мою, в келию Л  
<sup>23</sup>Доб есть Б, есмь У <sup>24</sup>Нет Б <sup>25</sup>Доб Бога С, Б <sup>26</sup>удивися Ч, У <sup>27</sup> <sup>28</sup>Нет Л <sup>29</sup>Нет У  
<sup>30</sup> <sup>31</sup>отвеща ему, глаголя «Имя мое У <sup>32</sup>испытати Б пытанье Ч У <sup>33</sup>его Л <sup>34</sup> <sup>35</sup>О честный С  
<sup>36</sup> <sup>37</sup>Нет С, Б, Л, Ч, У <sup>38</sup>иди У <sup>39</sup>пречистыя У

Богородицы будет ти сын». И поучив его о пользе душевной, <sup>40</sup>и отпусти его с миром.

Отголе же благочестивый муж той Петр начат приходити к преподобному Никандру пользы ради и духовнаго ради<sup>41</sup> наказания. Преподобный же<sup>42</sup> наказуя<sup>43</sup> его и уча<sup>44</sup>, како подобает християном жити. И сказа ему, яко<sup>45</sup>: «По моему<sup>46</sup> отшествии от мира сего<sup>47</sup> суетнаго // распространится место се<sup>48</sup> и <sup>49</sup>на гробе моем<sup>50</sup> воздвигнется церковь во имя пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения», <sup>51</sup>и не за колико лет<sup>52</sup> отшествие свое к Богу.<sup>53</sup>

По вся же нощи преподобный без сна пребываше, благодаря Бога со слезами и часто к земли колени преклоняя, яко многажды слышаху приходящии христолюбивии людие. Егда убо прихождаху тихо един по единому к келии его<sup>54</sup>, всегда<sup>55</sup> слышаху того молящася, и зело плачуща, и главою часто<sup>56</sup> о землю биюща. Преподобный же, егда слышаше топот<sup>57</sup>, абие<sup>58</sup> умолчаше, творяся<sup>59</sup> яко спит. Оному же // толкнувшу <sup>60</sup>и рекшу<sup>61</sup>: «Благослови, отче». Преподобный же такожде молчаше, яко до<sup>62</sup> трижды толкнути ему и глаголати<sup>63</sup>: «Благослови, отче». И тогда святыи, яко от сна воспрянув, глаголаше: «Господь наш Исус Христос да благословит тя, чадо». И сие <sup>64</sup>по вся дни и нощи<sup>65</sup> поведаху его творяща<sup>66</sup>.

К сим же и иными различными подвизашеся труды спасения ради своего, ибо никогда же его <sup>67</sup>видяше на ребрах своих лежаща, но егда хотяше немощи ради плотския по<sup>68</sup> павечернем<sup>69</sup> пении опочити, тогда сед мало поспа<sup>70</sup> и, абие на ношное<sup>71</sup> пение встав, коленопоклонение<sup>72</sup> творяше. Такожде // николи его<sup>73</sup> видеша возливающа на тело свое воду угодия ради, но токмо руце и лице умываше.<sup>74</sup> По вся же дни былие ядыше<sup>75</sup>, иже от християн именуется<sup>76</sup> уж. Егда же благочестивии людие приношаху ему хлеб, преподобный же принимаше от них, и ядыше хлеб сух и зелие сварено, и воду пияше. Обаче никогда<sup>77</sup> же видети его дряхла или посупльшася, но всегда весело лице имуща и благодатию Божию светящася. По вся же лета в пост святыя четьредесятницы по единою<sup>78</sup> в неделю ядыше и в посте и в молитве пребываше до надходящия<sup>79</sup> цветныя<sup>80</sup> недели. <sup>81</sup>В пяток же // прежде тоя недели<sup>82</sup> во время вечерни прихождаше в Демянский монастырь и от тамо сущаго<sup>83</sup> игумена принимаше пречистых тайн Христа Бога нашего. Братии же тоя обители себе недостойна творяше, аки и единья недели не достигша противу трудом их. И абие<sup>84</sup> отходяще<sup>85</sup> преподобный в пустыню жилища своего и тамо трудолюбно живяше, Богу единому<sup>86</sup> ведущу, пребываше един, многу же скорб и мечтание злыи дуси творяху<sup>87</sup> <sup>88</sup>тогда препо-

40-44 *Нет Л* 41 *Нет С* 42 *Доб* Никандр У 43 *наказа Б* 45 *Нет Б* 46 *сем Б* 47 *Нет Б* 48-то Б 49-50 *над гробом моим Ч, У* 51-53 *Нет У* 52 *Доб над строкой позна С* 54 *святаго Ч, У* 55 *внегда Б* 56 *Нет Б* 57 *потопь Ч, У* 58 *Нет Б* 59 *затворяся Б* 60-61 *Нет С* 62 *Нет С* 63 *Доб* ему и рекши Л 64-65 *Нет Л* 66 *Доб* тако У 67-73 *Нет Л* 68 *на С, Б, Ч, У* 69 *вечернем У* 70 *Нет Б* 71 *всеношное Б* 72 *коленное поклонение Б* 74 *Доб* Когда же хотяше немощи ради плотския опочити, тогда сед мало поспа и абие на ношное пение встав, коленопоклонение творяше Л 75 *ядуще Б* 76 *нарицается С* 77 *николи Ч, У* 78 *единожды Б* 79 *настоящия нощи приходящия С* 80 *светлыя Б* 81-82 *Нет Л* 83 *сущих С, Б, Л, Ч, У* 84 *Нет Л* 85 *исхождаше У* 86 *Нет Б* 87 *Доб* ему С 88 89 *Нет Б*

добному<sup>89</sup> в пустыни, еще же и раны наношаху на нь, якоже и о святем велицем Антонии Египетстем // пишется.<sup>90</sup>

л 282

Посем же явися ему преподобный Александр Свирский чудотворец, укрепляя преподобнаго Никандра, на подвиг дерзати<sup>91</sup> повелевая, той<sup>92</sup> и сему невидимо<sup>93</sup> с небесе<sup>94</sup> силу подаде на победу их, ибо ни тако отгнан сый<sup>95</sup>, в такой<sup>96</sup> дальней и незнаемой пустыни пребывая един, не убоясь множества полков князя тмы, но крепко стоя, аки добр воин Христов, молитвою и постом от себе паче<sup>97</sup> отгна тех, яко потом не смети им приступити к нему<sup>98</sup>, но токмо отдалече мечты творяху ему.

По павечернем бо<sup>99</sup> пении хотящу ему мало почити и седшу, понеже нико//лиже на ребрах своих лежаше. И се слышашеся глас вопля велика у келии его<sup>100</sup> множества бесов, аки неким на колесницах едзящим, другим же в тимпаны биющим и иным<sup>1</sup> в сопели сопущим, и тако всем кличущим, яко трястися и келии святаго<sup>2</sup>. Преподобный же сия вся<sup>3</sup> слышав, не убоясь, ни<sup>4</sup> ужасеся, но оградив себе оружием крестным<sup>5</sup> и востав<sup>6</sup>, начинаше пети<sup>7</sup> псалтырь, и ту абие трус он мног и кличь неслышим бываше. Таже<sup>8</sup> по молитве седшу ему, се якоже и прежде бесчисленных бесов глас слышашеся. Преподобный же, паки востав, псаломское пение начинаше, // и глас он исчезаше. Сице же во многи дни и нощи творяху ему<sup>9</sup> злыи дуси<sup>10</sup>, не дающе ему почити нимало, дондеже благодатию Божию конечно победи их.

л 282 об

Посем же прииде медведь к келии святаго и нача<sup>11</sup> о келию<sup>12</sup> правитися, келия же дрожаше. Преподобный же, прекрестив оконце и оградився знамением крестным, и абие видит велика зверя, стояща у келии его. Преподобный же исшед ис келии и оградив его знамением крестным, зверь же паде на ноги его<sup>13</sup>, и лобызав нозе его<sup>14</sup>, и абие<sup>15</sup> невидим бысть от него.

л 283

Посем же паки явися ему преподобный Александр Свирский чудотворец в сенех пред келиею, // укрепляя его<sup>16</sup> на подвиг<sup>17</sup>, и глагола ему: «Не убойся<sup>18</sup>, брате Никандре, отселе избавит тя Господь от всех сетей вражиих». Посем преподобный Никандр взя на бесы власть такову, яко<sup>19</sup> уже и<sup>20</sup> отдалече<sup>21</sup> не смети им приступити к месту тому<sup>22</sup>, идеже преподобный молитвы творяше, но бегати от него.

л 283 об

Некогда убо преподобному Никандру беседующу с неким духовным мужем, окрест его живущим, именем Симеоном, о пользе душевней. Преподобный же пророчески глагола ему, прозря его смерть<sup>23</sup> «Симеоне<sup>24</sup>, время ти сокращается<sup>25</sup>, покаяся». И взял преподобный ножницы // и даде ему<sup>26</sup>: «Поиди в монастырь, Симеоне, в онь же тя Господь наставит, и постризися ножницами сими, уже бо приближися<sup>27</sup> конец житию твоему». И рек: «Благословен Бог, хотяи всем человеком спастися и в разум истинный приити». И тако поучив его о ис-

л 284

<sup>90</sup>Доб заголовок О явлении преподобнаго Александра Свирскаго У <sup>91</sup>дерзости Б <sup>92</sup>Нет Б <sup>93</sup>сына се Б <sup>94</sup>Доб на победу С <sup>96</sup>таковой Ч, У <sup>97</sup>паки У <sup>98</sup>месту тому Л <sup>99</sup>убо С, Б <sup>100</sup>святаго от Ч, У, доб от С, Л

<sup>1</sup>Нет Ч <sup>2</sup>его Л <sup>3</sup>Нет Б <sup>4</sup>Доб страха Б <sup>5-6</sup>Нет Б <sup>7</sup>Нет У <sup>8</sup>Нет У <sup>9-10</sup>Нет Л <sup>11-12</sup>Нет Л <sup>13</sup>преподобнаго Ч <sup>14</sup>святаго У <sup>15</sup>Доб отиде и У <sup>16</sup>преподобнаго Л <sup>17</sup>Доб дерзати повелевая Л <sup>18</sup>бойся У <sup>19-20</sup>Нет Б <sup>21</sup>далече Б <sup>22</sup>Нет Б <sup>23</sup>Доб Чадо У <sup>24</sup>Симеона Б <sup>25</sup>сокрушатися Б <sup>26</sup>Доб рече Ч, глаголя У <sup>27</sup>приближается Ч, У

ходе души и отпусти его с миром. И посем благочестивый муж той Симеон пострижеся во иноческий образ, и причастися пречистых и животворящих Христовых тайн, и отиде <sup>28</sup>ко Господу<sup>29</sup> по пророчеству святаго.

#### ЧЮДО<sup>30</sup> ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О РАЗСЛАБЛЕННЕМ

<sup>л 284 об</sup> Муж некий именем Назарий живяше близ пустыннаго<sup>31</sup> вселения // преподобнаго Никандра. Сему же случися впасти в недуг тяжек и неисцелен. Сушии же в дому его рыдаху, видяше его ни едином от удов движуща, яко ему<sup>32</sup> изгнившу перси своими, еже и внутренняя видети. И тако ему пребывшу<sup>33</sup> в болезни той лето<sup>34</sup> и месяц шесть. Во уме же<sup>35</sup> всегда преподобнаго Никандра призывающу, да подаст ему исцеление, и повеле домашним своим, да несут его ко преподобному Никандру <sup>36</sup>в пустыню. Домашнии же его<sup>37</sup> принесоша Назария <sup>38</sup>ко преподобному Никандру<sup>39</sup> и положиша пред келию святаго. Преподобный же изыде ис келии // своей и виде Назария велми больна лежаща на одре. <sup>л 285</sup> Больный же увидев святаго, и паде на ногу его, и целова нозе преподобнаго<sup>40</sup> и омываше слезами, прося<sup>41</sup> от него молитвы целебныя. Преподобный же рече<sup>42</sup>: «Назарие, да отпустиши ногу мою». Прежде бо преподобный не знал Назария, ниже слышал об нем. Назарий же удивися, како преподобный имя его весть, а прежде не знал бяше его. И рече ему: «Отче, умру у твоего преподобствия<sup>43</sup>, дондеже исцелиши мя, уже бо жив сненен бысть червми, и не отлучаюся от тебе». Преподобный же рече: «Назарие, иди<sup>44</sup> в гостинную<sup>45</sup> мою келию<sup>46</sup>, еже есть у дуба, // и препочи мало ту». Назарий же рече ему: «Отче святой, николи же видех сна очима от болезненнаго недуга». Святой же рече: «Аз ти теплу келию сотворих, ведая твое пришествие. Гряди и препочи в теплой сей келии и покажи ми недуга своего болезнь». Он же ему<sup>47</sup> показа и не можаше срачицы своя отняти от телеси своего, прилпела бо бе к телеси его. И огради святой недуг крестообразно, и отпусти его в предиреченную свою келию, а сам став на молитве всю нош. Назарию же спящу всю нош, наутрие же воставшу ему и бысть // <sup>л 286</sup> здрав<sup>48</sup>, недуг же<sup>49</sup> и с срачицею отпаде яко чешуя. И припаде к ногама преподобнаго<sup>50</sup>, <sup>51</sup>и паде ниц на землю, и<sup>52</sup> плакася, и прося прощения о своих согрешениих, и рече: «Отче святой, ты мя молитвою своею исцели<sup>53</sup>». Преподобный же глагола <sup>54</sup>к нему<sup>55</sup>: «Аз всех человек грешнейши немощию и грубостию, Бог един исцеляет человеческий род не токмо телом, но и душею». И паки прирече<sup>56</sup> ему: «Назарие, да не поведай никому же, да не горее ти будет, и будет ти благо, и не забывай места сего до умертвия своего». Тогда збыться реченное<sup>57</sup> пророком: «Скочит хромый, яко елень». Слышав же сия, окрест живущии <sup>л 286 об</sup> людие про//славиша Бога, такуюю благодать подаваша<sup>58</sup> своему угоднику.

<sup>28</sup> Нет Б <sup>29</sup> Нет Б <sup>30</sup> Доб 1 Л, Ч <sup>31</sup> пустыни Б <sup>32</sup> Нет Ч <sup>33</sup> страждущу У <sup>34</sup> Доб едино Ч, У <sup>35</sup> Доб своем У <sup>36</sup> Нет Б <sup>37</sup> Нет Л <sup>38</sup> в пустыню Л <sup>39</sup> в пустыню Л <sup>40</sup> его Б, Л <sup>41</sup> просит Б <sup>42</sup> Доб ему Л <sup>43</sup> преподобия С, У <sup>44</sup> поиди Ч <sup>45</sup> гостиницу Ч <sup>46</sup> гостиницу мою в келию С, Б, Л, гостиницу, в келию мою У <sup>47</sup> Нет У <sup>48</sup> Доб яко николи же болев Л <sup>49</sup> Доб его Ч <sup>50</sup> Доб Никандра Ч, У <sup>51</sup> Нет Л <sup>52</sup> Нет Л <sup>53</sup> исцелил еси Л <sup>54</sup> Нет С <sup>55</sup> ему С <sup>56</sup> рече Б, Л <sup>57</sup> Нет Л <sup>58</sup> даваша У

## ЧУДО ВТОРОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

Некто муж именем Иосиф прииде к преподобному Никандру пользы ради душевныя<sup>59</sup>, учения от него приемля. Поучив же его преподобный Никандр<sup>60</sup> о пользе душевней и мало препочив<sup>61</sup>, глаголя: «Чадо Иосифе, несть у меня в келии kota. Но сотвори ми<sup>62</sup> послушание, сыщи ми kota». Иосиф же рече<sup>63</sup>: «Да где такую<sup>64</sup> вещь обрящу, тебе угодну<sup>65</sup>». Он<sup>66</sup> же пророчески глагола ему: «Чадо Иосифе, естъ в Заклинъе <sup>67</sup>на погосте Успенского<sup>68</sup> дьякона kota». Он же рече ему: «Ты, отче, просил ли // у него?». Святой же рече<sup>69</sup>: «И во образ<sup>70</sup> не вем, и не видах, дондеже и приидох в пустыню сию». Иосиф же обещася ему добыти такову<sup>71</sup> вещь. Святой же вопроси его: «Иосифе, да добудеши<sup>72</sup> ли в третий день?». Иосиф же рече<sup>73</sup>: «Отче святой, аще Бог поспешит и твоя святая молитва, то и заутра прииду к<sup>74</sup> твоему преподобию». Святой же рече, провидя его малоумие<sup>75</sup>: «Чадо Иосифе, и в четвертый день не приидеши и по повелению моему не сотвориши».

Прииде же муж той на погост в Заклинъе к дьякону Иоанну и вопроси его, <sup>76</sup>о ней же вещи<sup>77</sup> послан бысть<sup>78</sup> от преподобнаго Никандра. Дьякон же даде ему с радостью вещь такову<sup>79</sup>. // Муж же той Иосиф поиде в пустынное селение преподобнаго Никандра с посланным от дьякона Иоанна котом, и по наносу дьяволу возвратися <sup>80</sup>муж той<sup>81</sup> в дом свой, и пребысть в дому своем три дни <sup>82</sup>и три ночи<sup>83</sup>, а посланнаго от дьякона kota посади<sup>84</sup> в темне месте, и не даде ему ясти и пити, и забы послание<sup>85</sup> и пророчество святаго. В пятый же день прииде ко святому<sup>86</sup>. Святой же прозрев и рече: «Чадо Иосифе, за что kota смиряеш в темнице и не дал еси ему<sup>87</sup> ясти и пити?». Иосиф же видев его прозорлива суца, паде на ногу его<sup>88</sup>, плакася <sup>89</sup>горько, прося <sup>90</sup>от него<sup>91</sup> прощения о своих согрешениих. Святой же // посла его вспять и глагола ему, еже<sup>92</sup>: «Где взял посланное, паки возврати, занеже не по словеси моему сотворил еси<sup>93</sup>». Иосиф же мало отиде от келии святаго, и <sup>94</sup>прииде ему во ум, якобы возвратитися к келии святаго и пустити<sup>95</sup> kota. Святой же провидя помышление его. Егда же Иосиф нача пушати kota, <sup>96</sup>святой же<sup>97</sup> притек, похвати его созади, обличая<sup>98</sup> и глагола ему: «Иосифе, Иосифе, что еси неповеленное твориши!». Он же пад пред ногама святаго, плакася <sup>99</sup>и прося<sup>100</sup> прощения о своих согрешениих, глаголя: «Твое убо святое прозрение послушествуемо и прежде пребеззаконнаго моего непослушания». Святой же // поучив и наказав его <sup>101</sup>о пользе душевней, и благослови<sup>2</sup>, и отпустив его с миром. Он же отиде <sup>3</sup>с радостью<sup>4</sup> в дом свой, <sup>5</sup>славя и<sup>6</sup> благодаря<sup>7</sup> Бога и преподобнаго Никандра везде прославляя, яко дарова ему Бог дар прозрения.

<sup>59</sup>Доб. и Б; нет Л. <sup>60</sup>Нет Л. Ч. <sup>61</sup>премолчав Ч; помолчав У. <sup>62</sup>Нет Ч. У. <sup>63</sup>Доб. ему Л. <sup>64</sup>такую Б. <sup>65</sup>угоднику Б. <sup>66</sup>Святой У. <sup>67-68</sup>у Спаского Л. <sup>68</sup>у Спасского У. <sup>69</sup>Доб. ему С. <sup>70</sup>Доб. его Л. <sup>71</sup>такую Ч. У. <sup>72</sup>будеш С; будеши Л. Ч. У. <sup>73</sup>Доб. ему Л. <sup>74</sup>Нет С. <sup>75</sup>Доб. и глагола ему Л. <sup>76-77</sup>Он же сказа вещь Б. <sup>78</sup>есм Б. <sup>79</sup>такую Ч. <sup>80-81</sup>Нет С. <sup>82-83</sup>Нет Л. <sup>84</sup>Доб. его Б. <sup>85</sup>посланное Ч. У. <sup>86</sup>преподобному Никандру Л; преподобному У. <sup>87</sup>Нет У. <sup>88</sup>святаго Ч. <sup>89-91</sup>Нет Л. <sup>90-91</sup>Нет Б. <sup>92</sup>Нет Б. <sup>93</sup>Нет Ч. <sup>94-95</sup>отпусти Б. <sup>96-97</sup>Нет У. <sup>98</sup>Доб. его С. <sup>99-100</sup>Нет Л.

<sup>101</sup>1) -2) довольно Л. 3) -4) шед У. 5) -6) Нет Б. 6) -7) Нет Л.

ЧЮДО ТРЕТИЕ <sup>8</sup>ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА<sup>9</sup>

Тое же страны Порховския муж некий именем Симеон Васильив, человек князя Кострова, в скорби некоторыя<sup>10</sup> притече ко святому и припаде к ногама святого, плакася горко. Святыи же рече: «Симеоне, востани и повеждь ми скорбь свою, о ней же прииде к худости моей в пустыню сию». Симеон же рече: л 289 «Отче святыи, злии человецы, // <sup>11</sup>научении дияволом<sup>12</sup>, украдоша у мене лошадь, и минуша уже пять дний». Святыи же рече: «Чадо Симеоне, не бысть мне скорби о твоей лошади, что у тебя лошадь погибе, аз убо скорблю о том, кто<sup>13</sup> украл, понеже бо<sup>14</sup> от просторазумия се сотворил». Рече же Симеон ко святому: «Дивлюся, отче святыи, что по воре скорбиши». Святыи же, смилив себе, рече: «Тако есть от начала, чадо, кто сам в поспешении греховнем пребывает, тот и воровство греховное<sup>15</sup> исполняет». И паки рече преподобный<sup>16</sup>. «Чадо Симеоне, поиди в дом свой и абие<sup>17</sup> обрящещи погибшее». И прииде Симеон в дом свой, и абие тое же нощи прибеже поги//бшее по пророчеству святого И паки муж той Симеон прииде к преподобному Никандру и глагола святому<sup>18</sup>: «Отче святыи, твоими<sup>19</sup> молитвами в сию ноц обретох погибшее. Лошадь убо сама прибеже в дом мой, а вор еха чрез реку и утопе». Святыи же рече: «Чадо Симеоне, <sup>20</sup>должно есть о християнех<sup>21</sup> скорбети, иже к Богу бес покаяния отидоша». Симеон же, слышав то, паде на ногу его, <sup>22</sup>плакася и<sup>23</sup> прося<sup>24</sup> прощения о своих согрешениих. Святыи же поучив и наказав его довольно и отпусти его с миром <sup>25</sup>в дом свой<sup>26</sup>. <sup>27</sup>Он же пришед <sup>28</sup>в дом свой<sup>29</sup>, славя <sup>30</sup>и благодаря<sup>31</sup> Бога и прославляя преподобнаго<sup>32</sup> Никандра<sup>33</sup>.//

л 290 Посем же преподобный Никандр поиде в Демянский монастырь и <sup>34</sup>тоя обители<sup>35</sup> от тамо бывшаго игумена прият великий ангельский образ, еже есть схи- му, за восми лет до преставления своего.

По неколице<sup>36</sup> же времени нача к нему приходити из града Порхова диякон именем Петр, и часто с ним беседуя от <sup>37</sup>божественнаго Писания<sup>38</sup>. И некогда убо преподобному Никандру беседующу с прежде реченным дияконом Петром, и глагола ему преподобный<sup>39</sup>: «Брате Петре, много убо<sup>40</sup> время изнемогал ногами, ныне же убо обрел отраду». Петр же воззрев на ноги его и абие<sup>41</sup> видит, яко отпадоша<sup>42</sup> голени его, // токмо обретшимся<sup>43</sup> костем едином. Посем глагола преподобный Никандр: «Брате Петре, понеже Господь по душу мою сошлет, и ты, брате<sup>44</sup>, погребви грешное мое тело». Петр же рече ему: «Отче святыи, когда известиш свое к Богу отшествие и аз, многогрешный, должен по твоему словеси сотворити». Преподобный же Никандр<sup>45</sup> рече<sup>46</sup>: «Чадо<sup>47</sup> Петре, не вем, како тебе весть учинити, но токмо глаголю ти, когда услышиш мое к Богу отшествие, тогда прииди и послужи и погребви тело мое честно». Петр же рече ему<sup>48</sup>. «Отче

<sup>8</sup> Нет Б <sup>10</sup> некакой У <sup>11-12</sup> по научению дияволу Б <sup>13</sup> Доб лошадь Б <sup>14</sup> Нет Ч <sup>15</sup> греховъне Б <sup>16</sup> святыи Ч <sup>17</sup> Нет Л <sup>18</sup> Нет Б <sup>19</sup> Доб святыми У <sup>20-21</sup> дондеже Б <sup>22-23</sup> Нет Б <sup>22</sup> <sup>24</sup> плачяся, просяща У <sup>25-26</sup> Нет Л, У <sup>27</sup> <sup>29</sup> Нет Б <sup>28</sup> <sup>29</sup> Нет С <sup>30-31</sup> Нет Л <sup>32</sup> Нет Б <sup>33</sup> На поле заголовок О преставлении святого Никандра Ч, доб заголовок О преставлении преподобнаго Никандра чудотворца пустынножителя Л <sup>34-35</sup> Нет Л <sup>36</sup> некоем У <sup>37-38</sup> божественных писаний Ч <sup>39</sup> Доб Никандр Л <sup>40</sup> Нет У <sup>41</sup> Нет Л <sup>42</sup> падоша Б <sup>43</sup> отрешися Б, нет Ч <sup>44</sup> Доб Петр Б <sup>45</sup> Нет Л <sup>46</sup> Доб ему Л <sup>47</sup> Брате У <sup>48</sup> Нет У

святый, да *когда*<sup>49</sup> повеси ми, како<sup>50</sup> будет твое<sup>51</sup> к Богу отшествие?». Святый же рече: «<sup>52</sup>Чадо Петре<sup>53</sup>, не вем, како // тебе весть учинити, понеже бо<sup>54</sup> тогда *л. 291* будет война литовских людей около града Пскова и Порхова. Но ты, когда услышиши, тогда повеленное мною сотвори». Петр же вопроси его<sup>55</sup>: «Отче святый, да где изволиши честное тело свое погresti?». Святый же рече: «<sup>56</sup>Чадо Петре<sup>57</sup>, где обрящещи <sup>58</sup>грешное мое тело<sup>59</sup>, тут и отпой погребалная над ним, и постави церковь над гробом моим во имя пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения». Петр же рече ему: «Отче святый, долъжен<sup>60</sup> по словеси твоему сотворити». Преподобный же рече ему: «Чадо Петре, егда убо <sup>61</sup>по моем <sup>62</sup>к Богу<sup>63</sup> отшествии <sup>64</sup>на гробе моем<sup>65</sup> постави//ши церковь, тогда, чадо, *л. 291 об.* и местную икону пречистыя<sup>66</sup> Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения возьми в погосте великого чудотворца Николы на Тишинки в лесе<sup>67</sup>, на пуге месте». Место же то<sup>68</sup> от пустыннаго вселения преподобнаго Никандра разстояние имея тридесять поприщ.<sup>69</sup>

По тридесяти же и по двою лету и двою месяцу последнаго вселения своего в пустыню сию преподобный отец наш Никандр впаде в недуг лют зело, и мало время пребыв в болезни той, ниц паде на колону, моляше <sup>70</sup>со слезами<sup>71</sup> милостиваго Бога о спасении души своея, всех святых призы//вая на помощь, наипаче *л. 292* же пресвятую владычицу нашу Богородицу, ей же вручаше место сие. И паки возлеже на одре своем. Таже мало почив, возре на небо и лице весело имый, великим гласом рече<sup>72</sup>: «Благословен Бог, сице благоволивый, слава тебе». И потом опрятно лег, нозе простер и руце на персех крестообразно полож, предаст святую душу свою в руце Божии. И преложиися ко святым отцем в лета <sup>73</sup>от создания<sup>74</sup> мира<sup>75</sup> 7090-го<sup>76</sup> сентября в 24 день *л. 292 об.* *дпри державе благочестиваго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа Руси и при сыне его, благоверном царевиче и великом князе Феодоре Ивановиче, и при преосвященном<sup>77</sup> архиепископе Великаго Новаграда и Пскова владыце Александре, иже последи бысть благодатию Божию первый митрополит Великаго<sup>78</sup> Новаграда и Великих Лук<sup>а</sup>.*

В то же время за умножение грех<sup>79</sup> наших бывшу смятению<sup>80</sup> велию во стране сей<sup>81</sup>, нечестивому убо Абатуру, королю польскому и литовскому, облегшу<sup>82</sup> окрест славнаго града Пскова и Порхова и везде убо умножившимся // литовским людем. Преподобному же Никандру<sup>83</sup> преставльшуся во единстве, и по извещению Божию некоторому<sup>84</sup> боголюбиву<sup>85</sup> мужу именем Иоанну пореклу Долгому, жилище имущу в веси, нарицаемей Боровичи, крестьянину некоторого<sup>86</sup> дворянина именем Бориса Пантелеева<sup>87</sup>, пришедшу же ему ко святому *л. 292 об.*

<sup>1</sup>Испр.; в ркп. ноне. <sup>а</sup>-<sup>л</sup>Доб. по списку С, в ркп. после даты 7090-го стоит выносной знак, но текста вставки нет.

<sup>49</sup> <sup>50</sup>Нет Л. <sup>51</sup>Нет Б. <sup>52</sup> <sup>53</sup>Нет Б, Л. <sup>54</sup>Нет Ч, У. <sup>55</sup>преподобнаго Ч. <sup>56</sup> <sup>57</sup>Нет Л. <sup>58</sup>- <sup>59</sup>Нет Л. <sup>60</sup>Доб. есть У. <sup>61</sup>-<sup>65</sup>посем Б. <sup>62</sup> <sup>63</sup>Нет У. <sup>64</sup> <sup>65</sup>Нет У. <sup>66</sup>пресвятыя Л, Ч. <sup>67</sup>селе Б. <sup>68</sup>Нет У. <sup>69</sup>Доб. заголовок О преставлении святаго У; О преставлении преподобнаго Никандра чудотворца пустынножителя Л. <sup>70</sup> <sup>71</sup>Нет Л. <sup>72</sup>возопи Ч. <sup>73</sup>-<sup>75</sup>Нет Л. <sup>74</sup>сотворения У. <sup>76</sup>7090 году месяца С, Б, Л, Ч, У. <sup>77</sup>Нет У. <sup>78</sup>Нет У. <sup>79</sup>Доб. ради Л, Ч. <sup>80</sup> <sup>81</sup>Нет Б. <sup>82</sup>обшедшу С, Б, Л, Ч, У. <sup>83</sup>Нет У. <sup>84</sup>некоему Ч. <sup>85</sup>благлюбиву У. <sup>86</sup>некоего У. <sup>87</sup>Нет Л.

благословения ради, и абие молитву сотворшу у келии святого, и паки во второй и третий, и не бысть ему никакова ответа. Муж же той отверз мало келии <sup>88</sup>святого и абие узре святого уже к Богу отшедша, келия же его полна<sup>89</sup> бьяше благоухания. Боголюбивый<sup>90</sup> же той муж взем преподобнаго отца тело и погребе его близ дуба, иже и доньне ту<sup>91</sup> пре//бывает. Посем же той боголюбивый<sup>92</sup> муж, прошед вся полки литовских людей<sup>93</sup> молитвами преподобнаго Никандра и вшед во град Порхов, возвести<sup>94</sup> вся сия <sup>95</sup>о преподобнем<sup>96</sup>, како преставися и како погребен бысть от него. Слышавше же во граде Порхове граждане осадные люди преподобнаго Никандра к Богу отшедша, и восплакавшиеся вси людие, мужие и жены и со младенцы, и хотяху ити на погребение<sup>97</sup>, и<sup>98</sup> боящяся множества<sup>99</sup> литовских людей, окрест града стоящих. Предиреченный же диякон Петр рече: «Мужие и братия и христоименитии людие, аз вам скажу о преподобнем сем отце Никандре, яко же сам прорече о своем преставлении за три лета, яко: „Будет // война <sup>100</sup>литовских людей<sup>VII 1</sup> в мое преставление. Но не убойтесь, приходящии к погребению моему, Господь Бог не предаст вас в руки врагом“». Граждане же возложиша надежду крепку на Господа Бога и на пречистую его Матерь, пречистую<sup>2</sup> Богородицу, и на молитвы преподобнаго Никандра, проидоша посреде полков литовских людей ничим невредени<sup>3</sup> и принесоша много фимияну и свещ, иже есть<sup>4</sup> потребно на погребение<sup>5</sup>. И погребоша его<sup>6</sup> честно, и по обычаю святое пение сотвориша, псалмы и песни духовныя воспевше со игумены, и священницы, и дияконы, и со множеством народа на Покров пресвятыя Богородицы <sup>7</sup>и приснодевы Марии<sup>8</sup>. Брада же бысть у преподобнаго Никандра // долга, а не широка, равна и руса, сединою вся равна и бела, подобна Феодосию Печерскому.

Мы же, правовернии, похвалная<sup>9</sup> воспоем ему, глаголюще: «О пречестная<sup>10</sup> и благодати исполненная, Спасово со Отцем обиталище, предстояи у престола всех царя, и наслаждаяся света единосущныя Троицы, и херувимски со аггелы возглашая песнь тресвятую, велико и неизследованное дерзновение имея, молися все милостивому владыце спасти твоя сродники, едиnorodный ти словенский язык, иноверныя же языки<sup>11</sup>, не знающия и не прославляющия во святей Троицы единаго Бога<sup>12</sup>, истребляй<sup>13</sup>, и поможи державному царю нашему, и покори // ему вся противныя враги под нозе его, веру *непорочну*<sup>с</sup> соблюди, грады наша утверди, мир весь умири, глада и пагубы избави ны и от<sup>14</sup> нападания иноплеменных сохрани ны<sup>15</sup>. Старыя утеши, юныя накажи, безумныя умудри, вдовицы помилуй, сироты заступи, младенцы воспитай, и вся люди своя сохрани от всех напастей, и в день страшнаго суда шуя<sup>16</sup> ны части избави и з десными<sup>17</sup> овцами молитвами си сподоби и<sup>18</sup> слышати блаженный<sup>19</sup> он глас от владыки Христа:

*Сиспр, в ркп непостыднурочну, стыдну зачеркнуто*

<sup>88</sup>–<sup>89</sup>Нет Б <sup>90</sup>Благочестивый У <sup>91</sup>Нет Б <sup>92</sup>Нет Л <sup>93</sup>Доб невредим Л <sup>94</sup>отвестити Б <sup>95</sup>–<sup>96</sup>Нет Л <sup>96</sup>Доб Никандре Б <sup>97</sup>Доб святого У <sup>98</sup>но С, Б, У <sup>99</sup>Доб полков Л <sup>100</sup> VII 1 Нет У <sup>2</sup>пресвятую Ч, У, святую Л <sup>3</sup>невредимы У <sup>4</sup>Нет Б <sup>5</sup>Доб святого Ч <sup>6</sup>преподобнаго Никандра У <sup>7</sup> Нет Л <sup>8</sup>хвалная У <sup>10</sup>Доб главо Ч, У <sup>11</sup>Доб истребляя У <sup>12</sup>Нет С <sup>13</sup>Нет У <sup>14</sup>Нет С, Б, Ч, У <sup>15</sup>Нет С, Л, Ч <sup>16</sup>шая Л <sup>17</sup>деми (!) Л <sup>18</sup>Нет С <sup>19</sup>божественный С, Б, Л, Ч, У

„Приидите, благословении Отца моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира“»..//

Ведяще же твое благосердие, о отче, дерзнухом прострети язык наш на твое похваление, не яко по достоянию хвалу ти приносяще, но себе успех чающе приобрести от тебе, и ослабу грехом нашим, и соблюдение от прочих неподобных обучений<sup>20</sup>, ибо прославиша тя бесплотныя силы, прияша тя апостоли,<sup>21</sup> прославиша ты пророцы, обяша ты мученицы,<sup>22</sup> срадуют ты ся<sup>23</sup> святители<sup>24</sup>, сретоша ты лица черноризец, возвеличи ты сама царица, пречистая<sup>25</sup> Мати Господня<sup>26</sup>, и зело превознесе<sup>27</sup> и знаема показана во всей стране сей. Мы же како<sup>28</sup> ты возможем, верный рабе Господень, по достоянию похвалити, // скверна уста имуще и нечист язык, но не имуще, что принести тебе в день преставления твоего, сие малое похваление<sup>29</sup> приносим ти<sup>30</sup>, аки мал и смердящ поток, к широте морстей проливающихся<sup>31</sup>,<sup>32</sup> не да<sup>33</sup> море наполнит, но да смрада избудет. Тем же, о честная главо, преподобне отче наш Никандре, не прогневайся, но моли о нас, грешных рабех твоих, да не осудит ны в день пришествия своего Господь наш Исус Христос, ему же<sup>34</sup> слава со безначальным его Отцем и с единосущным Духом<sup>35</sup> ныне и присно и вовеки веком. Аминь..//

#### ЧЮДО 1-Е ПО ПРЕСТАВЛЕНИИ ПРЕПОДОБНАГО <sup>36</sup>ОТЦА НАШЕГО НИКАНДРА ЧЮДОТВОРЦА ПУСТЫННОЖИТЕЛЯ<sup>37</sup>

Се бо<sup>38</sup> прикладно есть<sup>39</sup> чудеса святых к царской тайне, понеже бо тайну царскую подобает хранить. Похвално и безбедно есть<sup>40</sup> и вельми полезно есть<sup>41</sup> хранящим ю,<sup>42</sup> да никем же неведома будет<sup>43</sup>,<sup>44</sup> да не инако будет царское повеление<sup>45</sup>.<sup>46</sup> Дела же<sup>47</sup> Божия и чудеса преславная, творима святыми его, подобает везде и повсюду и всяко с высоким проповеданием и извещением сия проповедати, и ничто же от них<sup>48</sup> скрыти или забвению предати<sup>49</sup> во общую пользу и спасение всем христоименитым людям, и душеполезных воображение приложивше // со всяким поспешением и помощью и молитвою преподобнаго<sup>50</sup> отца нашего<sup>51</sup> Никандра чудотворца<sup>52</sup> пустынножителя и тамо, иже в нем сущия Божия благодати кипящая всякими<sup>53</sup> чудотворении, явленными же и не явленными. Мы же вси со удивлением вопием: «Дивен Бог во святых своих прославляясь и угодниками своими творяше<sup>54</sup> преславная чудеса<sup>55</sup>, иже таковую благодать подавая человеком». Мы же вси прославихом благаго Бога.

Видехом бо калугера<sup>56</sup> клосна и ногама скорбна зело многими леты и никакже телу своему не можаше потребныя службы сотворити, ныне же, якоже от самого оного слышахом<sup>57</sup> исцелешаго<sup>58</sup>, яко ни следу<sup>59</sup> бо//лезни в себе не имать, но бысть весь здрав, и утвердися крепко, и пред всеми быстро течаше. Якоже

<sup>20</sup>обычей У. <sup>21–24</sup>Нет Л. <sup>22–23</sup>с радостию У; срадуются С, Ч. <sup>25</sup>пречестная Л. <sup>26</sup>Нет Л. <sup>27</sup>вознесе Ч, У. <sup>28</sup>также С. <sup>29–30</sup>приносити. <sup>31</sup>приливающеся Ч. <sup>32–33</sup>да не У. <sup>34–35</sup>Нет Л. <sup>36–37</sup>Нет Б. <sup>38</sup>же У. <sup>39</sup>Доб. ти Б. <sup>40–41</sup>Нет Б. <sup>42–43</sup>Нет Л. <sup>44–45</sup>Нет У. <sup>46–47</sup>Идеже Б. <sup>48–49</sup>скрывается Б. <sup>50–51</sup>Нет Б. <sup>52</sup>Нет Б. <sup>53</sup>Нет Б. <sup>54</sup>Доб. дивная и Л. <sup>55</sup>Доб. святыми Л. <sup>56</sup>мниха У. <sup>57</sup>слышаху Ч. <sup>58</sup>Нет Л. <sup>59</sup>Доб. ни Л.

пишет<sup>60</sup> в деяниях святых апостол, при Петре и Иоанне во Иерусалиме при красных дверех церковных хромца исцелевша молитвою святых апостол, ныне же провидехом<sup>61</sup> подобне тому: во обители пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения у гроба преподобнаго чудотворца Никандра виде-  
хом<sup>62</sup> молитвою его клосна и безнога <sup>63</sup>мниха исцелевша<sup>64</sup>, видехом бо мниха  
безнога<sup>65</sup> ходяща, и Бога о чудеси славима, и чудотворца похваляема, и чудо  
повсюду<sup>66</sup> прославляемо, и верных сердца веселяща.

л. 297 об.

По преставлении бо преподобнаго Никандра<sup>67</sup> минувшем двою<sup>68</sup> летом к сим же и шести // месяцем, и молитвами святаго<sup>69</sup> в пустыни жилища его церковь по-  
ставляется <sup>70</sup>и Божие имя прославляется<sup>71</sup>. Прежде бо блата и лесы непроходимы  
беаху, ныне же Божиею милостию и заступлением пресвятыя<sup>72</sup> Богородицы и мо-  
литвами преподобнаго отца нашего Никандра обитель составляется.

л. 298

В лето убо 7093-ее некоторый человек прииде в пустынное то место и прием-  
лет ту от некоего священноинока ангельский образ, и наречено бывает<sup>73</sup> ему  
имя во иноческом чину Исаяя. Клосен же бяше <sup>74</sup>и ног<sup>75</sup> не имея, и поживе ту с  
терпением многим пустынного ради места. По мале же времени прииде к нему  
от московския страны клирик именем Андрей, он же // с радостию прият его.  
Андрей же той мало время пожив, и по наносу дияволу покраде у него иконы и  
книги и вся <sup>76</sup>чернеческая одеяния<sup>77</sup>, и побеже. И абие<sup>78</sup> отшед поприщ восемь на  
пустош, глаголемую Подогривье, и лег почити<sup>79</sup>, понеже бо<sup>80</sup> утомися скорога  
ради шествия. Клосный же <sup>81</sup>и безногий<sup>82</sup> мних Исаяя воспрянув от сна своего,  
и озресе семо и овамо, и абие не <sup>83</sup>виде одеяния<sup>84</sup> своего, ни книг, ни икон.  
Старец же шед в церковь пречистыя<sup>85</sup> Богородицы<sup>86</sup> <sup>87</sup>честнаго и славнаго ея  
Благовещения<sup>88</sup>, и припаде ко гробу преподобнаго <sup>89</sup>отца нашего<sup>90</sup> Никандра  
<sup>91</sup>чудотворца пустынножителя<sup>92</sup>, и начат плакаться и молиться со слезами о  
покраденном имени своем и церковнем. И помолився на долг час, // и абие<sup>93</sup> по-  
иде<sup>94</sup> вслед онога малоумнаго Андрея.

л. 298 об.

Андрей же, мало почив, паки хотяше в путь свой ити и абие<sup>95</sup> мниха стара и  
благолепотными седиными украшена, и глагола ему мних той: «Андрее, камо<sup>96</sup>  
грядеши, <sup>97</sup>веси ли<sup>98</sup>, яко не избежиши<sup>99</sup> из руку моею». Объят же его страх и  
трепет, и абие все покинув пред ногама святаго, сам же начат кричати велиим  
гласом и побеже в темноту<sup>100</sup> лесную, крича и не могий глаголати ничто же.  
Преждереченный же мних Исаяя прииде<sup>VIII.1</sup> ногама своима здрав, <sup>2</sup>яко николи  
же болев<sup>3</sup>, на то же место и абие виде иконы и книги<sup>4</sup> на пути лежаща, <sup>5</sup>Андрея  
же по лесу ходяща<sup>6</sup>, и кричаща, и плачуща, не могуща же ничто же глаголати. //

л. 299

Преждереченный же мних Исаяя собрав свое имение, иконы, и книги, и одежду,  
и абие<sup>7</sup> возвратися вспять, и поживе у преподобнаго Никандра многа лета с

<sup>60</sup>Нет Л. <sup>61</sup>видехом У. <sup>62</sup>Доб. бо Б. У. <sup>63–64</sup>Нет Б. <sup>65</sup>Нет Л. <sup>66</sup>всюду У. <sup>67</sup>Нет Б.  
<sup>68</sup>Нет Б. <sup>69</sup>преподобнаго Ч. <sup>70–71</sup>Нет Б. <sup>72</sup>пречистыя Б. <sup>73</sup>бысть Б, Л, У. <sup>74–75</sup>Нет Л.  
<sup>76–77</sup>елико имяше У. <sup>78</sup>Нет Л. <sup>79</sup>почи ту У; доб. ту С, Л, Ч. <sup>80</sup>Нет Б, У. <sup>81–82</sup>Нет Л. <sup>83–84</sup>ви-  
дения Б. <sup>85</sup>пресвятыя С, Ч, У. <sup>86</sup>Владычицы Ч. <sup>87–88</sup>Нет Л. <sup>89–90</sup>Нет Л. <sup>91–92</sup>Нет Л.  
<sup>93</sup>Нет Л. <sup>94</sup>прииде Б. <sup>95</sup>Доб. виде Ч, У; видит Л. <sup>96</sup>како Л, У. <sup>97–98</sup>в веселии Б. <sup>99</sup>избежа Б.  
<sup>100</sup>тесноту Б.

VIII.1 пришед Б. <sup>2–3</sup>Нет Л. <sup>4</sup>Доб. своя Б. <sup>5–6</sup>Нет Б. <sup>7</sup>Нет Л.

терпением многим и молитвами, преподобного обитель устрои и братию собра многу. Андрей же пришед ко гробу преподобного отца<sup>8</sup> Никандра, плача, и рыдая, и прося прощения о своих согрешениях<sup>9</sup>, и абие прием \**прощение и*\* исцеление<sup>10</sup> от гроба преподобного Никандра, и иде в Великие пустыни, и тамо прият иноческий образ, и наречено бысть имя его<sup>11</sup> во иноческом чину<sup>12</sup> Антоний, и тамо добре пожив, ко Господу отиде. Преждереченнаго же мниха Исая, иже прежде бывша клосна и ног не имуща, послежде благодатию // Божию и молитвами преподобного Никандра здрава<sup>13</sup> и ничим же боляща, братия, иже<sup>14</sup> от него собранни<sup>15</sup>, избраша его<sup>16</sup> и молиша<sup>17</sup>, да будет им игумен. Исая же послуша совета их, <sup>18</sup>и иде<sup>19</sup> в Великий Новъград, и моли<sup>3</sup> преосвященнаго Александра митрополита, да поставит его<sup>20</sup> во игумены. Митрополит же, радуясь, постави его<sup>21</sup> на честную и духовную власть<sup>22</sup> во игумены, и поучив его от <sup>23</sup>божественных писаний<sup>24</sup>, и отпусти его с миром. Он же пришед и пас церковь Божию лета довольна<sup>25</sup>, и братию многу собрав, и священника и дьякона поставив, и поучив их о спасении душ их, и мир подав<sup>26</sup> им, и отиде во // иный монастырь, там и конец житию прият.

#### ЧУДО ВТОРОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О РАЗСЛАБЛЕННОМ

Муж некий именем Илия живяше во области славнаго града Пскова близ Печерского монастыря, того убо монастыря и<sup>27</sup> крестьянин бе<sup>28</sup>, сему же случися впасти в недуг тяжек и неисцелен. Сущии же в дому его рыдашу, видяще его ни едином от удов движуща, и тако ему страждущу лето<sup>29</sup> и месяц шесть. Воспомяну же во уме своем о преподобном отце Никандре, яко многа<sup>30</sup> исцеления творит приходящим к нему с верою, и глагола во уме своем, яко: «Аще исцелит мя преподобный Никандр и воздвигнет от болезни сея, то аз от имени своего<sup>31</sup> // привезу во обитель его<sup>32</sup> улей пчел». Посем же начат во уме своем всегда святаго призывать<sup>33</sup>, да подаст ему исцеление, и абие здрав бысть, яко николи же болев. И сказует<sup>34</sup> всем<sup>35</sup> суцит в дому своем, яко егда призва<sup>36</sup> на помощь преподобнаго Никандра и молитвами его исцеле. И возрадовашася вси<sup>37</sup> окрестнии соседи его, слышаще скорое святаго присещение <sup>38</sup>к ним<sup>39</sup>. Той же их преждеболящий, последи же здрав молитвами святаго, повеле уготовати свещу велию, и понесе на раму своєю <sup>40</sup>ко гробу святаго<sup>41</sup>, и обещанное в болезни его<sup>42</sup> привезе во обитель святаго. И пришед в церковь пречистыя<sup>43</sup> Богородицы <sup>44</sup>честнаго и славнаго ея Благовещения<sup>45</sup>, и ко гробу // святаго<sup>46</sup> <sup>47</sup>умиленне со<sup>48</sup>

\*—\*Испр.; в ркп. проше. <sup>3</sup>Далее написано и зачеркнуто преподобнаго Але.

<sup>8</sup>Доб. нашего Б; нет Л. <sup>9</sup>грехов Б. <sup>10</sup>В строке благословение, сверху исцеление У. <sup>11—12</sup>Нет Л. <sup>13</sup>здрав бысть Б. <sup>14</sup>Нет У. <sup>14—15</sup>Нет С, Ч. <sup>16</sup>Нет Л. <sup>17</sup>молишася С. <sup>18—19</sup>да идет Б. <sup>20</sup>Доб. на честную и духовную власть Л. <sup>21—22</sup>Нет Л. <sup>23—24</sup>божественнаго Писания У. <sup>25</sup>многа Б. <sup>26</sup>дав Ч, У. <sup>27</sup>Нет Л. <sup>28</sup>Нет Л. <sup>29</sup>Доб. едино Ч, У. <sup>30</sup>Доб. чюдеса Л. <sup>31</sup>моего Л, Ч. <sup>32</sup>Нет Б. <sup>33</sup>Доб. на помощь Л. <sup>34</sup>сказа Б. <sup>35</sup>Нет Л. <sup>36</sup>призывает С. <sup>37</sup>Нет Б. <sup>38—39</sup>в нем Б. <sup>40—41</sup>Нет У. <sup>42</sup>Нет Л. <sup>43</sup>пресвятыя С, Б, Л, Ч. <sup>44—45</sup>Нет Л. <sup>46</sup>преподобнаго Никандра У. <sup>47—48</sup>со умилением и Б.

слезами радостными припадает, глаголя, яко: «Прежде ни едином перстом двинути возмогох, днесь же своима ногама <sup>49</sup>ко гробу святого<sup>50</sup> притекох». Слышавше же сия, сущии во обители святого прославиша Бога, таковую благодать подаваша<sup>51</sup> своему угоднику.

### ЧЮДО ТРЕТИЕ О ВОЗГЛАВНИЦЕ<sup>52</sup> СВЯТАГО

<sup>53</sup>Духовная убо духовным прилагати подобает, якоже глаголет Писание, святых же чудеса проповедати подобает. Подробну же сказати невозможно, аще бо песка количество возмогли быхом счислити<sup>54</sup>, святыми<sup>55</sup> же истекаемого источника чудес удержав, исповедати <sup>56</sup>несть возможно, а еже оста//вити<sup>57</sup> бес проповедания, бедно. О сем убо<sup>58</sup> мнозем прочитающии пользу приемлют и сих житию ревновати<sup>59</sup> желающе, помалу подобитися хотяще. Толико бо<sup>60</sup> воздание святии приемлют противу трудолюбнаго и правовернаго<sup>61</sup> их жития, яко всей вселенней тех чудеса на языке обнести и самом царем удивлятися, витиям же, риторская словеса разумевающим, устне дланию закрывати. Не токмо бо дивно, иже древле от святых чудес источником изливаемом<sup>62</sup>, но в последняя сия времена, егда же кончина седьмаго века преходит, осмый же наставши, но и тогда у гроба святого // точатся беспрестани чудеса с верою приходящим к нему. И о сем убо ныне<sup>63</sup> слово изъясним<sup>64</sup> и на свещнице вашае любви возлагаем<sup>65</sup>.

Некогда убо приспевши памяти преподобнаго Никандра, людем же бес числа сошедшимся множеству многу. Есть <sup>66</sup>убо во<sup>67</sup> обители святого камень аки брус видением, нецыи же поведают, яко сей камень бысть в возглавии <sup>68</sup>у святого<sup>69</sup>, егда бысть в телеси преподобный, ныне же обыкоша<sup>70</sup> камень<sup>71</sup> той около церкви носити христороубивии людие яко в честь и похвалу преподобному Никандру. В то же время некто свещепродавец посмеяся и рече, яко что безумнии людие сий камень бездушен на плечах своих носят, коея мзды от него требуют<sup>72</sup>, яко беса тешат. // И абие в той час удари его<sup>73</sup> невидимая<sup>74</sup> Божия сила и, поднимая, бияше его о землю, яко и пены тещи от уст его. И абие<sup>75</sup> возвестиша о сем<sup>76</sup> игумену Сергию обители тоя. Он же шед<sup>77</sup> в церковь пресвятыя Богородицы, и повеле звонити во вся колокола, и начат молебн пети Благовещению пресвятей<sup>78</sup> Богородицы и преподобному Никандру и воду святити. И в той час преста бити его невидимая Божия сила. Игумен же повеле нести его ко гробу преподобнаго Никандра. Человек же той лежаше яко мертв, и егда благослови его игумен животворящим крестом и покропи<sup>79</sup> святою водою, он же абие воста, яко ничим же не врежен, и благодари Бога, и преподобнаго Никандра везде прославляя. // Людие же вси воздаша хвалу Богу, творящему дивная<sup>80</sup> и преславная<sup>81</sup> чудеса святыми своими.

49—50 *Нет Б.* <sup>51</sup>давшаго *Л, Ч, У.* <sup>52</sup>возглавии *Б.* <sup>53—65</sup>*Нет Л.* <sup>54</sup>счести и *Б.* <sup>55</sup>святых *У.* <sup>56—57</sup>*Нет Б.* <sup>58</sup>*Доб. ныне С.* <sup>59</sup>поревновати *Б.* <sup>60</sup>*Нет У.* <sup>61</sup>праведнаго *Б; праваго Ч.* <sup>62</sup>изливающим *Б.* <sup>63</sup>*Нет С.* <sup>64</sup>изъяснит *Б.* <sup>66—67</sup>*У Б.* <sup>68—69</sup>*Нет Л.* <sup>70</sup>обещан *Б.* <sup>71</sup>*Нет У.* <sup>72</sup>приемлют *Б.* <sup>73</sup>*Нет Б.* <sup>74</sup>невидимо *Б.* <sup>75</sup>*Нет Л.* <sup>76</sup>всем *С, Б.* <sup>77</sup>вшед *С.* <sup>78</sup>пречистыя *Б.* <sup>79</sup>*Доб. его Л.* <sup>80—81</sup>*Нет Б.*

ЧУДО<sup>82</sup> О ПОГОРЕНИИ РАКИ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

В лето 7171-го декабря в 22 день поведи ми игумен Исайя и братия обители<sup>83</sup> преподобнаго Никандра, яко содеяся чудо преславно и ужаса многа исполнено у гроба преподобнаго Никандра. Приехавшу убо от царствующаго града Москвы некоторому дворянину именем Симеону Ивановичю<sup>84</sup> Безстужему во обитель преподобнаго Никандра помолитися, призвавшу же ему игумена обители тоя,<sup>85</sup> и молебная совершившу у гроба преподобнаго Никандра<sup>86</sup>, и братию учредившу по обычаю, и отшедшу восвояся. Поломанарю<sup>87</sup> же церкви пречистыя<sup>88</sup> // Богородицы<sup>89</sup> забывшу тогда<sup>90</sup> свещу<sup>91</sup> у местнаго образа пречистыя<sup>92</sup> Богородицы<sup>93</sup> честнаго ея Благовещения<sup>94</sup>, и отшедшу<sup>95</sup> в келию свою, и тако пребывшу и до навечерия Рожества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Игумену убо Исайи тогда сущу и отшедшу прочь монастырьския ради потребы, священника же тогда не имяху скудости ради пустыннаго<sup>96</sup> места, братиям же молитвы своя по келиям исполняющим. В навечерие же Рожества Господа<sup>96</sup> нашего Иисуса Христа пришедшу игумену и братиям в церковь пречистыя<sup>97</sup> Богородицы<sup>98</sup>, и абие видеша чудо преславно<sup>99</sup> и удивления многа исполнено<sup>100</sup>: свеща убо от местнаго образа пречистыя<sup>101</sup> Богородицы<sup>2</sup> отпала на гроб преподобнаго Никандра, понеже гроб преподобнаго<sup>3</sup> близ бяше местнаго образа // пречистыя<sup>4</sup> Богородицы<sup>5</sup> честнаго ея Благовещения<sup>6</sup>, и абие около гроба преподобнаго Никандра древие и покровы все згореша, образ же преподобнаго Никандра, иже нашит на покрове и на втором покрове написанный, ничим не вредимы, и дски гробныя,<sup>7</sup> и иконы<sup>8</sup>, и вся церковь сохранены быша<sup>9</sup> благодатию Божиєю<sup>10</sup> и заступлением пречистыя<sup>11</sup> Богородицы и молитвами преподобнаго Никандра.<sup>12</sup> Сие же преславно<sup>13</sup> чудо<sup>14</sup>, елико<sup>15</sup> ми поведаша, толико и<sup>16</sup> написах<sup>17</sup> на пользу<sup>18</sup> слышавшим в славу Богу и в похвалу преподобному отцу<sup>19</sup>.

<sup>20</sup>Иногда убо братия приходяху в церковь и видеша<sup>21</sup> чудо преславно<sup>22</sup> и удивления многа исполнено<sup>23</sup>, яко свещам всем горящим у местных образов пречистыя<sup>24</sup> Богородицы и преподобнаго Никандра<sup>25</sup> и на лампаде у гро//ба преподобнаго Никандра<sup>26</sup>, церкви же полне сущи благоухания многа<sup>27</sup>. Братиям же о сем *дивящимся*<sup>к</sup> и на мног час в недоумении мнозе<sup>28</sup> бывшем, *и прославишиа*<sup>п</sup> Бога<sup>29</sup> о сем<sup>30</sup> и преподобному Никандру хвалу воздаша, яко видяще святаго посещение<sup>31</sup> к ним. <sup>32</sup>Сие же чудо поведи ми тоя же обители мних стар

<sup>82</sup>Далее написано и зачеркнуто ради <sup>к</sup>Испр., в ркп видящимся <sup>1</sup> <sup>п</sup>Испр., в ркп у прославишаго

<sup>82</sup>Доб 4 Б, Ч, У <sup>83</sup>Нет С <sup>84</sup>Иванову сыну С <sup>85</sup> <sup>86</sup>Нет Л <sup>87</sup>пономарю С, понамарю Л <sup>88</sup>пресвятая У <sup>89</sup>Доб честнаго ея Благовещения Л <sup>90</sup>Нет Л <sup>91</sup> <sup>94</sup>погасити Л <sup>92</sup>пресвятая Ч, У <sup>93</sup>Нет С <sup>95</sup>Доб ему Б <sup>96</sup>Доб Бога Б <sup>97</sup>пресвятая Ч, У <sup>97</sup> <sup>98</sup>Нет Л <sup>99</sup> <sup>100</sup>Нет Л

<sup>101</sup>пресвятая Ч <sup>2</sup>Доб честнаго ея Благовещения Б *Далее написано и зачеркнуто честнаго и славнаго ея Благовещения, и абие около гроба преподобнаго Никандра поже гроб, близ бяше местнаго Л* <sup>3</sup>Нет Л <sup>4</sup>пресвятая Б, Л, Ч <sup>5</sup> <sup>6</sup>Нет С <sup>7</sup> <sup>8</sup>Нет Л <sup>9</sup>Нет Б, бысть Л <sup>10</sup>Христовую Л, Ч <sup>11</sup>пресвятая Б, Л, Ч <sup>12</sup> <sup>14</sup>Сия же преславная чудеса Б <sup>13</sup>предивное Ч <sup>15</sup> <sup>16</sup>Нет Б <sup>17</sup> <sup>18</sup>Нет Л <sup>19</sup>Доб Никандру Л <sup>20</sup> <sup>37</sup>Нет С <sup>21</sup>Доб убо Б <sup>22</sup> <sup>23</sup>Нет Л <sup>24</sup>пресвятая Ч <sup>25</sup> <sup>26</sup>Нет Б <sup>27</sup>Нет У <sup>28</sup>Нет Л <sup>29</sup> <sup>30</sup>Нет Л <sup>31</sup>присещение Л, У <sup>32</sup> <sup>37</sup>и написахом слышавшим на пользу Л

именем Серапион. Аз убо<sup>33</sup>, грешный, многажды слышах и о сем удивихся<sup>34</sup> и прославих Бога, творящего дивная<sup>35</sup> и преславная<sup>36</sup> чудеса святыми своими<sup>37</sup>.

### ЧУДО ПЯТОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА<sup>38</sup> О ВОСКРЕШЕНИИ ОТРОЧАТЕ

Поведа ми некто священнонок Иона<sup>39</sup>, яко егда<sup>40</sup> бывшу ему в мире сем у-  
 л. 305 стнем и живушу<sup>41</sup> с супружницею своею, и родися // ему<sup>42</sup> отроча мужеска полу,  
 и наречено бысть<sup>43</sup> имя его<sup>44</sup> от купели святого крещения Иоанн. Егда же бысть  
 младенец шести месяц, и абие впаде в недуг лют зело. Отец же его<sup>45</sup> и мати  
 печаловастася о отрочати и начаша молитися преподобному Никандру и  
 призывати на помощь святого<sup>46</sup>. Место же то, <sup>47</sup>идеже сей иерей живяше, не зело  
 далече от обители преподобнаго Никандра<sup>48</sup>. Он же взем супружницу свою со  
 отрочатем, и прииде к преподобному Никандру, и вшед в церковь пречистыя<sup>49</sup>  
 Богородицы, и приложи ко гробу преподобнаго Никандра. <sup>50</sup>Младенец же<sup>51</sup>  
 едва дыша, и едва удержася дух его в нем путнаго ради шестия. И совершив мо-  
 л. 306 об. лебная пречистыя<sup>52</sup> Богородицы и преподобному Никандру, и воду святив // <sup>53</sup>и  
 покропив святою водою<sup>54</sup>, <sup>55</sup>и взем персти от гроба преподобнаго Никандра<sup>56</sup>,  
 и даде отроку испити со святою водою<sup>57</sup>, и абие бысть здоров, яко николи же бо-  
 лев. Аз же сия от него слышах и сына его видех возрастом яко пятнадцати лет,  
 воздав хвалу Богу, творящему дивная<sup>58</sup> и преславная<sup>59</sup> чудеса святыми своими  
 угодники<sup>60</sup>.

### ЧУДО ШЕСТОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

Поведа ми некоторый<sup>61</sup> дворянин именем Ияков Матфеевич<sup>62</sup> Муравьев,  
 яко живушу ему з женою своею многа лета и не бысть има чад ни мужеска полу,  
 ни женска, аще убо и раждахуся, но<sup>63</sup> к Богу отхождаху, се же Богу тако извол-  
 л. 306 шу прославления ради угодника своего. Муж же // той Ияков благочестив бя-  
 ше<sup>64</sup> зело, и подаяние велие подая церквам Божиим<sup>65</sup> и монастырем, и нищих  
 зело кормяше, заповеда же молити Бога<sup>66</sup>, дабы дал ему Бог отроча мужеска  
 полу или женска. И некогда убо впаде ему во ум, яко да воздвигну церковь близ  
 двора моего<sup>67</sup> во имя преподобнаго Никандра, понеже<sup>68</sup> бо велию веру имея ко  
 святому. Егда же замысли сей благочестивый муж сие<sup>69</sup> завещание, тогда роди-  
 ся ему сын именем Игнатий. Он же возрадовася <sup>70</sup>о сем<sup>71</sup> радостию велиею<sup>72</sup> зе-  
 ло<sup>73</sup> и прослави Бога и <sup>74</sup>угодника его<sup>75</sup>, преподобнаго Никандра, и по обеща-  
 нию своему воздвиге церковь во имя преподобнаго Никандра. <sup>76</sup>Сын же его<sup>77</sup>

<sup>33</sup>же У. <sup>34</sup>дивихся Б, Ч, У. <sup>35-36</sup>Нем У. <sup>38</sup>Нем С. <sup>39</sup>Иоан У. <sup>40</sup>Нем У. <sup>41</sup>Доб. ему У. <sup>42</sup>има У. <sup>43</sup>Нем Б. <sup>44</sup>ему Б, Л. <sup>45</sup>Нем У. <sup>46</sup>Нем Л. <sup>47-48</sup>от пустынного вселения преподобнаго Никандра незело далече Л. <sup>49</sup>пресвятыя У, Ч. <sup>50-51</sup>Нем Б. <sup>52</sup>пресвятей Л, У, Ч. <sup>53-54</sup>Нем У. <sup>55-57</sup>Нем Л. <sup>56</sup>Нем С. <sup>58-59</sup>Нем Л. <sup>60</sup>Доб. Аминь. Б. <sup>61</sup>некто Л, Ч. <sup>62</sup>Доб. сын Б. <sup>63</sup>и С, У. <sup>64</sup>Нем У. <sup>65</sup>Нем Б. <sup>66</sup>Доб. о себе Л. <sup>67</sup>своего Б. <sup>68</sup>он же Б. <sup>69</sup>свое Б. <sup>70-71</sup>Нем С. <sup>72</sup>великою Л. <sup>73</sup>Нем Л. <sup>74-75</sup>Нем Л. <sup>76-78</sup>Нем У. <sup>76-79</sup>Нем Л. <sup>77</sup>Нем С.

Игнатий здравствует и по се время, // аз же его видех яко двоюнадесяти лет, и прославих о сем Бога и угодника его, преподобнаго Никандра<sup>78</sup>, и написах сие чудо слышащим на пользу.<sup>79</sup> л. 306 об.

### ЧУДО СЕДЬМОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

Некоторый муж именем Авраамий,<sup>80</sup> саном убо<sup>81</sup> стряпчей<sup>82</sup> из Великого Новаграда, дому<sup>83</sup> Софеи, премудрости Божии, послану же ему бывшу от великаго господина преосвященнаго Аффония митрополита, якоже обычай<sup>84</sup> имут церковныя дани збирать. Пришедшу же ему во обитель преподобнаго Никандра с великою гордостью и воспросившу ему<sup>85</sup> игумена<sup>86</sup> обители тоя<sup>87</sup> у братии. Братия же ему не сказаша игумена во обители, но отиде<sup>88</sup> монастырь//ския ради потребы. Он же съ яростию начат глаголати нелепая<sup>89</sup> на игумена и на братию. Братия же от страха того разбегошася вси, понеже бо от поселян бяху<sup>90</sup>, прости людие. Он же съ яростию иде к церкви пречистыя<sup>91</sup> Богородицы и преподобнаго Никандра, и егда<sup>92</sup> прииде к церкви, церковь же бяше замнута<sup>93</sup>, он же пришед<sup>94</sup>, и<sup>95</sup> сня замок<sup>96</sup> рукою своею, и по обычаю вниде в церковь, и абие нападе на нь страх и трепет, и оцепенеша<sup>97</sup> кости его<sup>98</sup>, и весь нача дрожати. Видев же, яко непросто бяше<sup>99</sup> дело то, и абие пад у гроба преподобнаго Никандра, нача плакати и молитися со слезами и прося прощения<sup>100</sup> о своих согрешениих. X.<sup>1</sup>И собрав братию и учредив их, прося прощени<sup>1</sup>я от них о своих согрешениих,<sup>2</sup> и заповедав им молитися о себе, и милостыню довольну дав им. Посем начат велию веру держати<sup>3</sup> к преподобному Никандру<sup>4</sup>. Сия же аз, грешный<sup>5</sup>, слышах от него и написах слышащим на пользу. л. 307  
л. 307 об.

### ЧУДО ОСМОЕ ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

Поведа ми некто дворянин именем Феодор Федорович Мяхкой, яко бывшу ему по цареву повелению на царстей службе в лета 7172-го в литовской земли во граде, именуемом Витепске, под областью же болярина именем князь Ивана Андреевича Хаванского, и бывшу убо сражению велию царским полком с литовским етманом именем Пацом, и бьющимся убо на мног час. // Сего же Феодора объехавшим литовским воем вокруг, он же озираяся семо и овамо, камо бы отъехать от литовских вои, и поглядая семо и овамо, где бы обрел царевых вои, и не обрете никого же. Он же прослезився и рече: «Господи, молитвами угодника своего преподобнаго Никандра избави мя от неприятельских рук». И паки рече: «Преподобный Никандре, помози ми». И ударив жребца, на нем же бе седея, и абие видит, яко молитвами преподобнаго Никандра обретеса в своих полках и избавлен бысть невидимою силою Божиюю. И обещася дати преподобно- л. 308

<sup>80</sup>–<sup>81</sup> Нет Л. <sup>82</sup>–<sup>83</sup> Нет С. <sup>84</sup> Нет С. <sup>85</sup> Нет Б. <sup>86</sup>–<sup>87</sup> Нет Л. <sup>88</sup> Доб. прочь Л. <sup>89</sup> Доб. слова Б. Л. <sup>90</sup> Доб. токмо Б. <sup>91</sup> Пресвятая Л. Ч. <sup>92</sup> Доб. абие У. <sup>93</sup> заперта Б; замнута У. <sup>94</sup> Нет Л. <sup>95</sup> Нет Л. <sup>96</sup> Доб. и сня замок Л. <sup>97</sup> Доб. ему Б. <sup>98</sup> Нет Б. <sup>99</sup> Нет Л. <sup>100</sup> Доб. от него Б.

X.1–2 Нет Б, Л. <sup>3</sup> имети У. <sup>3</sup>–<sup>4</sup> ко святому С. <sup>5</sup> многогрешный Б. <sup>6</sup>–<sup>7</sup> Нет С, Б, Л, Ч, У.

му Никандру в дом пустош именем Железную. И пришед во обитель преподобнаго, поведаша чудо сие // всей братии. Братия же, сия слышавше, прославиша Бога и угодника его, преподобнаго Никандра. Сия же аз, грешный, от братии и от него самого Феодора слышах и написах в пользу чтущим и слышавшим сия<sup>7</sup>.

#### ЧУДО ДЕВЯТОЕ<sup>8</sup> ПРЕПОДОБНАГО<sup>9</sup> НИКАНДРА<sup>10</sup>

Бысть некто диякон<sup>11</sup> в Великом Новеграде<sup>12</sup> именем Петр соборный и апостольския церкви Софеи премудрости Божии<sup>13</sup>. И<sup>14</sup> Божиими<sup>15</sup> судьбами всемогущаго Бога, <sup>16</sup>им же сам<sup>17</sup> весть своим человеколюбием <sup>18</sup>обращати согрешающия<sup>19</sup> человеки на путь спасеный и приводити в покаяние, и в лето 7172-е впаде диякон той в недуг лют и пребысть в той болезни немало время. И абие явился ему преподобный // Никандр во образе благолепна<sup>20</sup> старца и благолепными сединами украшен и глагола ему: «Чудо Петре, почто еси долгое время в недуге своем пребываеши, а во обитель мою, к преподобному Никандру, не приидеши, не обещаешися, и аз тя исцелю и воставлю от болезни сея» Он же воспрянув<sup>21</sup> и абие не виде никого же. И оттоле начат велию веру держати ко преподобному Никандру и молитвами преподобнаго Никандра въскоре бысть здрав, яко николи же болев. И прииде во обитель <sup>22</sup>преподобнаго Никандра<sup>23</sup>, и пришед<sup>24</sup> в церковь пречистыя<sup>25</sup> Богородицы, и повеле молебен пети Благовещению пречистой<sup>26</sup> Богородицы и преподобному Никандру. Сам же начат плакати <sup>27</sup>и рыдати<sup>28</sup>, // со слезами припадая ко гробу преподобнаго Никандра<sup>29</sup>. И нача сам глаголати тропарь святаго и канон<sup>30</sup>, и посем<sup>31</sup> взял персти от гроба преподобнаго Никандра, и испив<sup>32</sup> со святою водою, и <sup>33</sup>братию милостынею<sup>34</sup> учредив, и иде в дом свой, славя Бога. <sup>35</sup>Сродницы же его, видевше преславное сие великое чудо, бывшее от преподобнаго чудотворца<sup>36</sup> Никандра, в радости велице со многими слезами начаша благодарити Бога, прославляющаго свята<sup>37</sup> своя угодники своими щедротами, и хвалу воздаша пресвятей<sup>38</sup> Богородицы и великому чудотворцу Никандру, славяще святую Троицу, <sup>39</sup>Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веком. Аминь.<sup>40</sup>//

#### ЧУДО ДЕСЯТОЕ<sup>41</sup> ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА О ДЕВИЦЕ, ИСЦЕЛЕВШЕЙ МОЛИТВАМИ СВЯТАГО

Поведаша ми братия обители преподобнаго Никандра<sup>42</sup> чудо преславно и удивления многа исполнено. В лето 7173-е<sup>43</sup> прииде во обитель преподобнаго

<sup>8</sup> Б, осмое Ч, 8-е У <sup>9</sup>Доб отца нашего Ч <sup>10</sup>Доб чудотворца Ч <sup>11</sup> <sup>12</sup>Нет Б <sup>13</sup> <sup>14</sup>Нет С <sup>15</sup>Нет У <sup>16</sup> <sup>17</sup>и мире сем Б <sup>18</sup> <sup>19</sup>обращающия Л <sup>20</sup>благолепна Л, Ч, У <sup>21</sup>Доб от сна своего Л <sup>22</sup> <sup>23</sup>святаго Ч <sup>24</sup>вшед Л, Ч, У <sup>25</sup>пресвятыя Ч, У <sup>26</sup>пресвятей Л, Ч, У <sup>27</sup> <sup>28</sup>Нет Л <sup>29</sup>Нет Л <sup>30</sup>кондак С, Б, Л, коньдак Ч, У <sup>31</sup>Нет Л <sup>32</sup>слив Б <sup>33</sup> <sup>34</sup>братии милостыню Б <sup>35</sup> <sup>40</sup>и преподобнаго чудотворца Никандра С, У, и преподобнаго Никандра Л <sup>36</sup>Нет Б <sup>37</sup>Нет Б <sup>38</sup>пречистой Б <sup>39</sup> <sup>40</sup>Нет Б <sup>41</sup> Б, девятое Ч, 9-е У <sup>42</sup>Доб яко содеяся Л <sup>43</sup>7133-го У

Никандра некая девица дворянска роду именем Евдокея пореклу Шишкиных, и шшед в церковь пречистыя<sup>44</sup> Богородицы и преподобнаго Никандра, и совершив молебная,<sup>45</sup> и взем персти от гроба преподобнаго Никандра, и испив со святою водою<sup>46</sup>, и поведая чудо<sup>47</sup> пред всеми братьями, сице глаголя: «Послушайте, братия и отцы, яко бывши ми в болезни лето<sup>48</sup> и месяц шесть, болезнь же моя<sup>49</sup> се бысть: бывшу убо струпу<sup>50</sup> на десней руке моей, и от того убо всеми // составы моими не могах ни двигнутися. И слышах убо от неких близ мене живущих благочестивых<sup>51</sup> муж о преподобнем сем<sup>52</sup> отце Никандре, яко многа<sup>53</sup> чудеса и<sup>54</sup> исцеления творит приходящим к нему<sup>55</sup> с верою<sup>56</sup> Аз же, многогрешная, начах почасту во уме своем призывать и молиться преподобному Никандру: „Преподобный Никандре, помози ми“. И многажды ми молящейся и<sup>57</sup> преподобнаго Никандра<sup>58</sup> призывающей<sup>59</sup>, и абие<sup>60</sup> <sup>61</sup>прииде <sup>62</sup>и нападе<sup>63</sup> на мя сон<sup>64</sup>, и видех <sup>65</sup>во сне<sup>66</sup>, аки бы петел прилете в храмину, в ней же аз спала, и по столу моему хождаше. Болезнь же,<sup>67</sup> иже на руке моей<sup>68</sup>, велми мя мучаше. Аз же паки преподобнаго Никандра на // помощ призвавах и рекох паки: <sup>л 310 об</sup> „Преподобный Никандре, помози ми“. И абие петел той прилетев с стола моего и клону струп, иже на руке моей. Аз же от страха того воспрянух и абие не ощутих у себя никоея же болезни. И сказах<sup>69</sup> всем <sup>70</sup>окрест мене живущим<sup>71</sup> христоролюбивым<sup>72</sup> людем, и вси людие воздаша хвалу Богу и преподобному Никандру. Аз же, многогрешная, хотех ехать во обитель преподобнаго Никандра помолившись и завет свой исполнити. <sup>73</sup>Братиям же моим бывшим<sup>74</sup> на царстей службе, у меня же бе едина лошадь, по наносу же дияволю и та впаде в болезнь<sup>75</sup> люту зело, уже бо мало и дыхаючи ей. Аз же, грешная<sup>76</sup>, призвавши молитвы<sup>77</sup> // <sup>л 311</sup> <sup>78</sup>преподобнаго Никандра<sup>79</sup>: „Преподобный Никандре, помози моей лошади, якоже исцелил мя еси молитвою своею, <sup>80</sup>также исцели и лошадь мою, аз же, многогрешная, на ней поеду и<sup>81</sup> во обитель твою ко<sup>82</sup> многочисленным мощем твоим<sup>83</sup>“. И абие невидимою<sup>84</sup> Божию силою<sup>85</sup> воста и лошадь моя и бысть здрава, яко николи же болевша Аз же хвалу воздав преподобному Никандру, на ней убо и приидох во обитель сию». Братия же слышавше сия<sup>86</sup>, воздаша хвалу Богу и<sup>87</sup> преподобному Никандру, <sup>88</sup>славяще святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веком. Аминь<sup>89</sup>.

## ОКОНЧАНИЕ ЖИТИЯ НИКАНДРА

в варианте 70-х гг. XVII в.

Основной текст:

ГИМ, Синодальное собр., № 620, л. 165—169 об. . . . . С

<sup>44</sup>пресвятыя Ч, У <sup>45—46</sup>Нет Л <sup>47</sup>чюдеса Б <sup>48</sup>Доб едино Л, Ч, У <sup>49—50</sup>бывшу сей убо, струп бысть Б <sup>51</sup>Нет Л <sup>52</sup>Нет Л <sup>53—54</sup>Нет У <sup>55—56</sup>Нет Л <sup>57—58</sup>святаго Ч <sup>59</sup>Доб на мощ Ч <sup>60</sup>Доб припаде и Б <sup>61—64</sup>нападе на нь страх Л <sup>62</sup> <sup>63</sup>Нет Б, У <sup>65—66</sup>Нет С, У <sup>67—68</sup>Нет Л <sup>69</sup>исках Б <sup>70—71</sup>Нет Ч <sup>72</sup>Нет Б <sup>73—74</sup>Братия же моя были Б <sup>75</sup>недуг Л <sup>76</sup>многогрешная Л <sup>77</sup>Нет Б <sup>78—79</sup>святаго и рекох Ч <sup>80—89</sup>Нет Л <sup>81</sup>к тебе Б <sup>82</sup>Нет Б <sup>83</sup>Доб поклонитися Б <sup>84</sup>невидимо Б <sup>85</sup>милостию Б <sup>86</sup>Нет У <sup>87</sup>Доб его угоднику У <sup>88—89</sup>Нет У

## Разночтения:

ГИМ, Чудовское собр., № 343. . . . . Ч  
 ГИМ, собр. Уварова, № 149 . . . . . У  
 РНБ, ОСРК, Q.I.239 . . . . . П

- л 165 <sup>1</sup>В лето 7178-го<sup>2</sup> году<sup>3</sup> декабря в 6 день ис Пустыя Ржовы <sup>4</sup>Кудеревского погоста<sup>5</sup> дворянина некоего именем Феодора Иванова сына Беклемишева <sup>6</sup>деревни Пожар<sup>7</sup> Павел Акакиев сын слеп бысть от рождения своего лет четыредесять. <sup>8</sup>Он же имел веру<sup>9</sup> къ преподобному Никандру на память его приходити по вся лета. И того же дворянина Феодора // Иванова сына<sup>10</sup> Беклемишева жена его именем Мария Никитина доч изволением Божиим случися ей впасти зело в тяжку болезнь и много время бес памяти была<sup>11</sup>. <sup>12</sup>Потом тому<sup>13</sup> же предиреченному слепцу Павлу явися<sup>14</sup> преподобный Никанѣдр и глагола ему тако: «Рабе Божий, поиди и скажи своей боярыни Марии, чтоб она преподобному Никандру <sup>15</sup>обещание // дала<sup>16</sup> во обители<sup>17</sup> помолитися». Она же вскоре обещание свое подаде преподобному Никандру, и в том часе вскоре<sup>18</sup> исцеление получи молитвами <sup>19</sup>преподобнаго Никандра<sup>20</sup>. <sup>21</sup>Она же вскоре<sup>22</sup> приеха во обитель преподобнаго Никандра с сыном своим, и всенощное и молебная пеня совершивше, <sup>23</sup>и Богу и чудотворцу хвалу воздаша<sup>24</sup>, и братию учредивше доволне, и милостыню<sup>25</sup> подаша, и возвестиша о сем чудеси игумену Макарию з братьею, // и все порядку сказаша. Игумен же и братия хвалу Богу воздаша, прославляющему святых угодников своих.<sup>26</sup>
- л 165 об
- л 166
- л 166 об

ЧЮДО<sup>27</sup> ПРЕПОДОБНАГО НИКАНДРА

- В лето 7181-го<sup>28</sup> году<sup>29</sup> бысть человек некий во граде Пскове, околничево и воеводы князь Костянтина Осифовича Щербатово дворовой человек именем Афанасей Григорьев<sup>30</sup>, скорбию великою одержим многое время. И молит<sup>31</sup> преподобнаго Никандра о исцелении своем, // а<sup>32</sup> прежде того слышал<sup>33</sup> о его преславных чудесах. И абие явися ему преподобный чудотворец<sup>34</sup> Никандр, <sup>35</sup>глагола ему: «Афанасий<sup>36</sup>, поиди<sup>37</sup> в дом <sup>38</sup>Никандру преподобному<sup>39</sup> и помолися<sup>40</sup> и получиши исцеление от скорби своя». Он же возрадовася и вскоре поехав<sup>41</sup> во
- л 167

<sup>1</sup>Доб Чюдо 10-е преподобнаго Никандра У, Чюдо 9 преподобнаго Никандра Ч <sup>1</sup> <sup>26</sup>Нет П <sup>27</sup>138-го, буква Л (30) является исправлением другой буквы, возможно, О У <sup>3</sup>Нет У <sup>4-5</sup>Нет У <sup>5</sup>Доб деревни Пожар Ч, У <sup>6</sup> дворовой человек Ч, дворовой человек бе именем У <sup>8</sup> имея веру У <sup>10</sup>Нет Ч <sup>11</sup>Нет У <sup>12</sup> <sup>13</sup>Се С <sup>14</sup>Доб ему Ч <sup>15</sup> <sup>16</sup>обещалася У <sup>17</sup>Доб его У <sup>18</sup>Нет У <sup>19</sup> <sup>20</sup>святаго У <sup>21-22</sup>И посем У <sup>23</sup> <sup>24</sup>славяще Бога и преподобнаго Никандра У <sup>25</sup>Доб доволну У <sup>27</sup>Доб 11 Ч, У, доб святаго о князь Костянтинове человеке Щербатово, о Афанасии именем П <sup>28</sup>7151 У Буква Н (?) написана на месте стертой буквы <sup>29</sup>Нет У <sup>29</sup> <sup>30</sup>по указу великаго государя царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея великия и Малыя и Белья России самодержца, бывшу во граде Пскове воеводою его царьскаго сигклита околничему князь Костянтину Осиповичю Щербатово, случися же ся человеку его именем Афанасию Григорьеву П <sup>31</sup>начат молити П <sup>32</sup>понеже он П <sup>33</sup>слышах У, П <sup>34</sup>Нет П <sup>35-36</sup>в списке Ч верхние края листов были склеены, что привело к утрате некоторой части первой строки, из этого словосочетания осталось только сий <sup>37</sup>иди П <sup>38-39</sup>преподобнаго Никандра П <sup>40</sup>Доб ему П <sup>41</sup>приехав У, доб ко обители, прииде же и П

обитель <sup>42</sup>преподобному Никандру И приехав<sup>43</sup>, молебная совершив, и приложися ко гробу<sup>44</sup>, <sup>45</sup>и святые воды с перстию испив<sup>46</sup>, и абие здрав бысть<sup>47</sup>, и отиде<sup>48</sup> во град // Псков, радуясь, хваля <sup>49</sup>и славя<sup>50</sup> Бога и его угодника, преподобнаго Никандра. л 167 об

### ЧУДО<sup>51</sup> СВЯТАГО<sup>52</sup> НИКАНДРА О ПОГОРЕНИИ ЦЕРКВЕЙ<sup>53</sup>

В <sup>54</sup>171-го<sup>55</sup> <sup>56</sup>году марта в 31 день бысть чудо<sup>57</sup> преславно и удивления многа исполнено во обители пречистыя<sup>58</sup> Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения, идеже лежат мощи преподобнаго Никандра. И егда изволением Божиим февраля во 2 день погорели церкви Святыя Троицы и пречистыя // Богородицы и преподобных чудотворцев Александра<sup>59</sup> и Никандра<sup>60</sup>, и <sup>61</sup>над л 168 гробом преподобнаго Никандра в часовне<sup>62</sup> в понеделник Светлыя недели <sup>63</sup>аз, убогий игумен Иларион, з братиею пришед<sup>64</sup> в 3 час дня и отпев<sup>65</sup> часы и молебен пасце и преподобному Никандру<sup>66</sup>. И поидохом <sup>67</sup>в трапезу<sup>68</sup> <sup>69</sup>з братиею<sup>70</sup> в сетовании мнозе и в печали велице о погорении церквей<sup>71</sup> и монастырьские казны, икон, и книг, и риз, <sup>72</sup>а свещи<sup>73</sup> вся погасихом<sup>74</sup> и до вечерняго<sup>75</sup> // пеня л 168 об пребыхом в келиях своих, благодаряще<sup>76</sup> Бога. И в начале вторагонадесять часа приидохом<sup>77</sup> к вечернему пеню и <sup>78</sup>обретохом<sup>79</sup> на гробе<sup>80</sup> преподобнаго Никандра пред святым еуангелием <sup>81</sup>свещу горящу на свещнице<sup>82</sup> медном, никим же возжену, а часовня была замнута. И <sup>83</sup>о сем<sup>84</sup> ужасохомся и быхом во удивлении велице<sup>85</sup> и в недоумении мнозе<sup>86</sup>. <sup>87</sup>И начахом вопрошати<sup>88</sup> друг друга,

---

<sup>42</sup> <sup>43</sup>преподобнаго Никандра, вшед в церковь пресвятыя Богородицы У, преподобнаго Никандра и П <sup>44</sup>Доб святаго П <sup>45-46</sup>преподобнаго Никандра, и взял персти от гроба святаго и испив со святою водою У <sup>47</sup>Доб яко николи же болев У <sup>48</sup>Доб паки У, П <sup>49</sup> <sup>50</sup>Нет П <sup>51</sup>Доб 12 У, доб 12 отца нашего Ч <sup>52</sup>преподобнаго У, П <sup>53</sup>Доб во обители его, и о возжегшейся свеще самой над гробом святаго, и о явлении преподобнаго понамарю Никонору П <sup>54</sup> <sup>57</sup>до Ч, эта фраза читается на верхней первой строке с утратой нескольких букв, читается инициал В, затем б — 7 букв не читаются, в этом промежутке не может быть даты, скорее всего в тексте списка читалось Бысть чудо <sup>55</sup>7151-го У <sup>56-62</sup>лето 7181-го февраля в 2 день Божиим изволением погорели во обители преподобнаго Никандра святые Божия церкви живоначальная Троицы и пресвятыя Богородицы и преподобных отец Александра Свирскаго и Никандра пустынножителя Над гробом же преподобнаго поставили часовню И того же году П <sup>58</sup>пресвятыя Ч, У <sup>59</sup>Доб Свирскаго У <sup>60</sup>Доб пустынножителя У <sup>61</sup>Доб посем того же лета У <sup>63</sup> <sup>64</sup>пришедшу игумену Илариону з братиею в часовню П <sup>65</sup>певшим П <sup>66</sup>Доб и свещи вся погасихом У <sup>67</sup> <sup>68</sup>к трапезе У <sup>69</sup> <sup>70</sup>Нет П <sup>71</sup>Доб Божиих П <sup>72-73</sup>Свещи же в часовне П <sup>72-74</sup>и благодаряще Бога, ядохом и разыдохомся кождо во своя келия У <sup>74</sup>Доб и разыдохомся ис трапезы П <sup>75</sup>навечерняго У <sup>76</sup>славяще У <sup>77</sup>Доб паки в часовню П <sup>78</sup>Доб узрехом чудо преславно и удивления многа исполнено, поне-же П <sup>79</sup> <sup>80</sup>над гробом Ч, нет У <sup>81-114</sup>(до конца текста чуда 12) Нет Ч На л 64 читается дополнительно Чудо 13 преподобнаго Никандра о священнике исцелевшем В лето 7182 году генваря в 7 день в ноши в 7 час явися во сне преподобный Никандр новгородскому священнику Матфею Иванову от церкви Марии Египецкия, что онъ священник был в болезни кровоточивой двадцать два лета И тот священник приехал во обитель преподобнаго Никандра помолился по завету к преподобному Никандру и сказал всем, игумену и братии, что его преподобный чудотворец Никандр помиловал и исцелил его от тое болезни Мы же слышавши сие чудо, прославиша Бога и преподобнаго Никандра <sup>82</sup>подсвещнице П <sup>83</sup> <sup>84</sup>Нет П <sup>85</sup>мнозе П <sup>86</sup>велице П <sup>87</sup> <sup>88</sup>Вопрошахом же П

л. 169

<sup>89</sup>хто зажег ту свещу. // Братия же ничто же глаголаху, токмо<sup>90</sup> удивляхуся преславному<sup>91</sup> чудеси, что свеща<sup>92</sup> сама собою<sup>93</sup> загорелася<sup>94</sup>. И по вечернем пении, и по отъядении<sup>95</sup> <sup>96</sup>в трапезе<sup>97</sup>, и по отпущении келейнаго<sup>98</sup> правила благодаряше Бога и спяхом кождо во своей келии. Пономарю же именем<sup>99</sup> Никонору спящу и сквозь сон молитву Иисусову творящу вслух всем. <sup>100</sup>Аз же, убогий игумен, начах<sup>1.1</sup> его возбуждати. Он же // <sup>2</sup>с великою нуждею едва отвещати ми, глаголя<sup>3</sup>: «Не вем, кто прииде <sup>4</sup>ко мне<sup>5</sup> и нача глаголати ми: «Что вы в сомнении велице пребываете?». И к тому трижды глагола ми: «Удивит<sup>6</sup> Господь преподобнаго своего». <sup>7</sup>Аз же против сего глагола не вем<sup>8</sup>, что отвещати, но<sup>9</sup> токмо Иисусову молитву <sup>10</sup>творяху. И егда ты возбуди мя, человек же той<sup>11</sup> невидим бысть». Мы же о сем прославихом <sup>12</sup>Бога и чудотворца<sup>13</sup> Никандра<sup>14</sup>.

л. 169 об.

<sup>89--90</sup>о возжении свечи, и никто же обретется, токмо вси П. <sup>91</sup>Доб. тому П. <sup>92</sup>Доб. та П. <sup>93</sup>Нет П. <sup>94</sup>Доб. пехом вечерню П. <sup>95</sup>В строке вкушении, на поле отъядении П. <sup>96--97</sup>трапезнем П. <sup>98</sup>Доб. своего П. <sup>99</sup>Доб. иноку У. <sup>100--1.1</sup>Игумену же наченшу П.

<sup>2</sup> <sup>3</sup>ему едва отвещати, глаголя с великою нуждею, и рече П. <sup>4--5</sup>Нет П. <sup>6</sup>удиви У. <sup>7--8</sup>Пономарю же против сего глаголения не ведящу П. <sup>9</sup>Нет У. <sup>10--11</sup>творящу. Егда же игумену его возбудившу, явивыйся же П. <sup>12--14</sup>Святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веком. Аминь. У. <sup>13</sup>преподобнаго П.

---

---

О. В. ПАНЧЕНКО

## Поэтика уподоблений

(к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии)

...кому уподобляю сего праведника?..

Кирилл Туровский. Слово в неделю 3-ю по Пасхе.

Опубликованное нами в предыдущем томе «Трудов» «Похвальное слово русским преподобным» Сергия Шелонина<sup>1</sup> оказалось весьма продуктивной «моделью» для исследования одного из основных принципов древнерусской агиографии — принципа уподоблений. Суть этого принципа заключается в том, что при изображении каждого нового святого агиограф<sup>2</sup> (автор жития, похвального слова или канона) находит соответствующий «агиологический образец» среди великих подвижников древности, *по подобию* которого и изображает прославляемого им святого. При этом кроме «агиологического образца» автор избирает для своего героя также и его «библейский прототип».

### §1(а). Понятие об «агиологическом образце» (агиотипе) и о двух способах уподобления

Приступая к работе, древнерусский агиограф обычно старался найти, кому из уже известных святых *подобен* его герой, искал для него ближайший «агиологический образец» (или *агиотип*),<sup>3</sup> которому и *уподоблял* нового святого в соз-

---

<sup>1</sup> См.: Панченко О. В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 547—592.

<sup>2</sup> Слова «агиограф», «агиография», «агиографическое произведение» мы используем в этой статье в несколько расширительном значении, имея в виду не только житийную литературу, но и похвальные слова и службы святым (т. е. все основные жанры, посвященные прославлению святых).

<sup>3</sup> Слово «агиотип» образовано из двух греческих слов: *ἅγιος* — «святой» и *ὁ τύπος* — «образец». Иными словами, *агиотипом* является известный *святой*, которого писатель избирает в качестве «образца» для изображения *другого святого*.

даваемом им агиографическом сочинении.<sup>4</sup> Чаще всего таким «образцом» оказывался святой, тезоименитый прославленному святому,<sup>5</sup> или же «чиноначальник», олицетворяющий общий с ним «чин» святости (например, Антоний Великий как начальник монашеского чина, Пахомий Великий как первый киновиарх, Иоанн Златоуст как образец святителя-исповедника, Димитрий Солунский как образец воина-мученика, Борис и Глеб как образцы русских святых князей и т. д.),<sup>6</sup> или кто-либо другой из святых, подобный ему на основании одного из тех признаков, которые будут рассмотрены нами при анализе «Похвального слова русским преподобным» Сергия Шелонина.

В древнерусской агиографии «агиологический образец» был понятием не категориальным (святой монах, епископ, князь, женщина и т. п.),<sup>7</sup> а, если воспользоваться выражением В. Н. Топорова, «конкретно-индивидуальным»:<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Подобным образом и иконописец ищет необходимые ему агiotипы среди образов древних святых. Ср. с наблюдениями Г. В. Маркелова, исследовавшего принципы древнерусского иконописания: «Одним из основных принципов описания персонажей в иконописных подлинниках было уподобление описываемого некоему образцу <...>. Следуя данному принципу, подлинник обязательно называет имя прототипа...» (Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. Материалы для иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). Т. 2. Святые Древней Руси в иконописных подлинниках. Свод описаний. СПб., 1998. С. 7—8).

<sup>5</sup> О церковном понимании тезоименитства как духовного «средства со святым, чье имя носишь», о «подражании соименному святому» и о сходстве «общего пути жизни» с ним см.: Флоренский П., священник. Имена. М., 1993. С. 34—36.

<sup>6</sup> Приведем еще несколько примеров святых, олицетворяющих различные «чины» святости в Восточной и в Русской церкви: Иоанн Креститель как образец пустынножителя, Иоанн Богослов как образец апостола, Николай Чудотворец как образец святителя, царь Константин и царица Елена как образцы святых равноапостольных правителей, первомученик Стефан как образец святого мученика, Георгий Победоносец как образец святого мученика-воина, Мария Египетская как образец преподобной, Алексей человек Божий как образец преподобного в миру, Андрей Юродивый как образец Христа ради юродивого, «три святителя» Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст как образец «соборности» отцов и учителей церкви, князь Владимир как образец русского равноапостольного князя, Михаил и Федор Черниговские как образцы русских князей-мучеников, митрополит Петр как образец святителя, Феодосий Печерский и Сергей Радонежский как образцы преподобнического «чина» в Русской земле, Петр и Феврония Муромские как образец благоверной супружеской пары и т. д. (см. таблицу 1). Службы некоторых из этих «чиноначальников» были положены в основу «типовых» служб Общей Мины, используемых для прославления любого святого, относящегося к тому же «чину» святости. Образы «чиноначальников» могли служить *агiotипами целых «чинов» святости*, точно так же как и в ряду тезоименитых святых образы «первородных» служили *агiotипами всего «именного типа*»: например, Антоний Великий был «образом» и для Антония Печерского, и для Антония Сийского, и для Антония Дымского (об Иоанне Богослове как об образце апостола, о Георгии Победоносце, Димитрии Солунском и о первомученике Стефане как о «типовом образце» мученика, о Борисе и Глебе как об образце «русских апостолов и мучеников» см.: Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 11, 22, 26, 39, 42—43, 47, 81).

<sup>7</sup> Ср. с западной агиографией: «Еще со времен античности тип интересовал людей больше, чем индивидуум как таковой. <...> Рассказчик создает типологию, специальный „тип“, где все мудро дозировано и согласуется с повествовательной своевременностью и социальной мотивировкой. Создается некая стилизация: аскета, монаха, епископа, дворянина, женщины...» (Грегар Р. Литературные и богословские модели в западной агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад: Сб. статей / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 82—83).

<sup>8</sup> См.: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 667.

у него была своя биография, свои индивидуальные черты, наконец, свое имя (св. князь Владимир, св. мученики Борис и Глеб, преподобный Сергей Радонежский и т. д.).<sup>9</sup> Совместить «индивидуальное» и «типичное» позволяло именно то обстоятельство, что агиотип являлся, так сказать, персонифицированной «моделью» святости или ее «воплощенным типом».<sup>10</sup>

При создании литературного образа нового святого агиологический образец служил (в сознании агиографа) промежуточным звеном между *святым* как «первообразом» и его *литературным воплощением* в агиографическом произведении.<sup>11</sup> Будучи «конкретно-индивидуальной» моделью святости, агиотип как бы «предлагал» собой уже готовую «форму» для последующего литературного изображения нового святого.

Найдя соответствующий «агиологический образец», писатель приступал к литературному воплощению образа своего героя, уподобляя его избранному агиотипу. Уподобление могло осуществляться двумя способами: 1) вербально — с помощью *сравнения*, развернутого сопоставления (*синкрисиса*) или приема перенесения имени (*translatio nominis*), и 2) невербально — через прием скрытого «замещения агиотипа» персонажем-«подобием» в агиографическом произведении, построенном по образцу некоего посвященного агиотипу «канонического текста». (Как правило, агиотип существует в сознании древнерусского писателя в единстве с посвященным ему «каноническим текстом» и иконным изображением.)

Древнерусские писатели чаще использовали второй (невербальный) способ скрытого «замещения». Они не просто избирали близкий герою «агиологический образец», но и заимствовали — в качестве «исходного текста» — некоторый посвященный ему «канонический текст», в котором последовательно «замещали» агиотип образом уподобленного ему русского святого (при этом чаще всего *не называя* имени избранного ими агиотипа).

Используя уже готовый текст-«образец» в качестве «матрицы» для своего сочинения, писатель «замещал» в нем и образы второстепенных персонажей их новыми «подобиями». В результате уподобление героя агиотипу дополнялось в

<sup>9</sup> Ср.: «В православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано не в близких схемах, а в живых личностях» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 28).

<sup>10</sup> Это формулировка принадлежит В. Н. Топорову. Ср.: «...составители житий в наибольшей степени пренебрегали конкретной эмпирией (индивидуально-человеческим), завися от имеющих предшествующих, к другим святым относящихся образцов, которые в свою очередь составляют часть другой идеальной парадигмы, описывающей *воплощенные типы* святости» (Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 744).

<sup>11</sup> Читатели житий (и авторы позднейших времен) воспринимали в качестве *первичного* именно «агиологический образ» святого, а не житийный текст. В святом они видели прежде всего целостный образ, *икону*, а затем уже *главное действующее лицо* агиографического произведения. Кажется, это же самое имеет в виду В. Н. Топоров, когда пишет о Феодосии Печерском: «Именно Феодосий образует центр текста и движущую силу всего нарративного механизма и определяемого им текстового слоя. В „Житии“ он дан крупным планом, как на поясной или лицевой *иконе*, а все его связи с „многим и разным“, вся пестрота жизни-жития образуют как бы рамку из многообразных клейм, в каждом из которых конкретный эпизод жизни, отдельное деяние хранит в себе отблеск света, исходящего от центрального образа...» (Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 617).

создаваемом тексте системой «частных подобий». Так поступил, например, Епифаний Премудрый, автор Жития Стефана Пермского. Создавая житие пермского святителя, он избрал в качестве его агиотипа образ Авраамия Затворника, а в качестве связанного с агиотипом «текста-образца» — Повесть о святом Авраамии, написанную Ефремом Сириным.<sup>12</sup> Следуя композиции «исходного текста», он изобразил жизнь святителя Стефана среди язычников-зырян в связи с событийной канвой жизни его «агиологического образца»

Таким образом, наиболее распространенным способом уподобления в агиографическом произведении является «замещение» агиотипа его «подобием». Основными приемами другого — вербального — способа уподобления являются *сравнение*, «перенесение имени» (*translatio nominis*) и *синкрисис* (развернутое сопоставление). Первые два приема — сравнение<sup>13</sup> и «перенесение имени» — служат простому уподоблению героя его агиотипу, без выявления степени различия между ними (как, например, в «Похвальном слове русским преподобным» уподоблен Иоанн Новгородский Георгию Арселаиту «Что же вторыи Арселаит — Иванна глаголю, преименованнаго Илью»).<sup>14</sup>

В то же время прием *синкрисиса*<sup>15</sup> предполагает не только более или менее развернутое сопоставление героя с его агиотипом (или «библейским типом»), но и указание на некоторые различия между ними (как правило, подчеркивается превосходство героя по сравнению с его «образцом»).<sup>16</sup> Прием синкрисиса

<sup>12</sup> Этот ранее неизвестный источник Жития Стефана Пермского установил Н И Соболев См Соболев Н И К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // ТОДРЛ СПб, 2001 Т 52 С 537—543

<sup>13</sup> О сравнении в древнерусской литературе см Лихачев Д С Поэтика древнерусской литературы М, 1979 С 176—184, о сравнении с библейскими героями и с предшествующими святыми см Sturmf G Zum Vergleich bei der Menschendarstellung in der altrussischen Literatur // Zeitschrift für Slawistik 1973 Bd 18 Nr 2 S 244—250 Ср также с мыслью В Н Топорова о сравнении в «Житии Авраамия Смоленского» как о «ключевой поэтической фигуре», без которого «тема подобию оказывается неразрешимой» «„ключевой“ характер ее зависит не от количества сравнений, а от той роли, которую они играют в организации самого текста, как бы воспроизводя на другом материале, другими средствами и на другом уровне изоморфную ей религиозно-богословскую конструкцию», создаваемую «инерцией этих сравнений-уподоблений вместе с другими фактами, подчеркивающими роль уподобления-подобия» (Топоров В Н Святость и святые в русской духовной культуре М, 1998 Т 2 С 124—125)

<sup>14</sup> Прием *translatio nominis* используется в «Похвальном слове русским преподобным», как правило, при уподоблении персонажей «библейским образцам» «наш Авраам» (о Савватии Соловецком), «новый Моисей» (о Прохоре Лебеднике), «второй Фома» (о Стефане Пермском), «новый сей боговидец» (об Антонии Печерском)

<sup>15</sup> О приеме синкрисиса см Rhetores graeci / Ed Ch Walz Stuttgart, Tübingen, 1832 Vol 1 S 86—93, 97—100, Lausberg H Handbuch der literarischen Rhetorik München, 1960 S 446, Viljamaa T Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period // Commentationes Humanarum Litterarum Helsinki, 1968 Vol 42 Nr 4 P 99, 114, Curtius E R European Literature and the Latin Middle Ages Princeton, 1967 P 161, 180, Фрайданк Д Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе Л 1987 С 224—228, Зеemann К Д Прием аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 48 С 105—120 (особенно с 108—110)

<sup>16</sup> В качестве примера синкрисиса в древнерусском произведении исследователи (Г Штурм, Д Фрайданк) чаще всего приводят сопоставление великого князя Владимира с Константином Ве-

чаще всего используется в гимнографии и в жанре похвального слова, для которого он является обязательным.<sup>17</sup>

Приведем примеры агниотипов некоторых русских святых, выявленных исследователями древнерусской агиографии, эпидейктики и гимнографии (см. таблицу 1).

Таблица 1

Агниотипы некоторых русских святых

Русский святой	Агниотип	Исследование
Борис и Глеб (Служба)	первомученик Стефан	Абрамович, с. 137, 141, 148
Александр Невский (Житие)	Алексей человек Божий	Серебрянский, с. 190
Довмонт Псковский (Житие)	Александр Невский	Охотникова, с. 143—155
Дмитрий Иванович (Слово)	Александр Невский	Ключевский, с. 169
Михаил Тверской (Житие)	Михаил Черниговский, князь Владимир, Борис и Глеб, Александр Невский, Димитрий Солунский	Серебрянский, с. 251—257
Меркурий Смоленский (Житие)	великомученик Меркурий	Кадлубовский, с. 69—81
Меркурий Смоленский (Служба)	великомученик Меркурий	Спасский, с. 233
Константин Муромский (Житие)	князь Владимир	Серебрянский, с. 241—242
Константин Муромский и чада его Михаил и Федор (Служба)	князь Владимир с сыновьями Борисом и Глебом	Спасский, с. 151
Андрей Боголюбский (Житие)	князь Владимир Борис и Глеб	Серебрянский, с. 143
Юрий Всеволодович (Житие)	Борис и Глеб	Серебрянский, с. 150
Константин и Василий Всеволодовичи (Житие)	Федор Ярославский	Серебрянский, с. 235
великий князь Георгий Всеволодович (Служба)	Иоанн Новый Белградский	Спасский, с. 145
князь Всеволод-Гавриил Псковский	князя Федор Ярославский, Александр Невский	Серебрянский, с. 215—217

ликим в «Слове о законе и благодати»: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне равнохрнстолубче, равночестителю служителем Его! <...> Он в еллинех и римлянех царство Богу покори, ты же в Руси, о блаженниче, — подобно. <...> Егоже убо подобниць сын, съ темь же единою славы и чести обещаика сътворишь ты Господь...» (Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 48—50). Готтфрид Штурм приводит еще один пример синкрисиса, в котором герой сопоставлен с «библейскими типами» (см.: Sturmf G. Zum Vergleich... S. 247): «Кому уподоблю великааго сего князя, рускааго царя?.. Ангела ли ты нареку?.. Человека ли?.. Прьвозданнаго (т. е. Адама — О. П.) ли ты нареку?.. Сифа ли ты нареку?.. Еноху ли ты уподоблю?.. Ноя ли ты именую?.. Евера ли ты нареку?.. Авраму ли ты уподоблю?.. Исаака ли ты възхваляю?.. Израиля ли ты възглаголю?.. Иосифа ли ты явлю целомудренаго?.. Моисея ли ты именую?..» (правда, большая часть этого сопоставления нами для краткости опущена), см.: Слово о житии великааго князя Дмитрия Ивановича // БЛДР. Т. 6. XIV—середины XV века. СПб., 1999. С. 224—226.

<sup>17</sup> См.: Paug Th. Enkomion // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1960. Vol. 5. S. 332—343. Традиция завершения похвального слова *синкрисисом* была разработана еще в античной риторике (см. главу об энкомии в «Прогимнасматах» Афтония: *Rhetores graeci*. Vol. 1. S. 86—93). Эта традиция сохранилась также в сочинениях отцов церкви, написанных в жанре похвального слова (см.: Kennedy G. A. Greek Rhetoric under Christian Emperors. Princeton, 1983. P. 63, 229—236, 249), из которых была усвоена славянскими писателями (см.: Alistandratos J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. Firenze, 1982. P. 7, 23, 108).

Продолжение таблицы 1

князя Василий и Константин Ярославские (Житие)	князь Федор Ярославский	Ключевский, с 175—177
благодарные князя Владимир и Агриппина Ржевские (Служба)	благодарные князя Петр и Феврония Муромские	Спасский, с 163
епископ Арсений Тверской (Служба)	святители Савва и Арсений Сербские	Спасский, с 172
епископ Игнатий Ростовский (Служба)	митрополит Петр	Спасский, с 168
епископ Стефан Пермский (Житие)	Авраамий Затворник, Мелетий Антиохийский, Григорий Чудотворец	Соболев, с 538
митрополит Филипп (Житие и Слово на перенесение мощей)	святитель Иоанн Златоуст	Сапожникова, с 342—357
Авраамий Смоленский (Житие)	Авраамий Затворник	Топоров, с 73—78
Авраамий Ростовский (Житие)	Авраамий Затворник, Авраамий Чухломской, Иоанн Новгородский, Никола Кочанов	Кадлубовский, с 12—43, Ключевский, с 281, Дмитриев, с 154—155
Авраамий Ростовский (Служба)	Сергий Радонежский	Спасский, с 171
Авраамий Чухломской (Житие)	Савва Освященный	Розанов, с 232—234
Феодосий Печерский (Житие)	Савва Освященный	Шахматов, с 4—20
Сергий Радонежский (Житие)	Феодор Едесский	Яблонский, с 277—279
Феодосий Печерский (Служба)	Феодосий Великий	Спасский, с 81
Сергий Радонежский (Служба)	Феодосий Великий, Антоний Великий, Савва Сербский	Спасский, с 107
Димитрий Прилуцкий (2-я ред Жития)	Димитрий Солунский	Украинская, с 260
Димитрий Прилуцкий (Служба)	Сергий Радонежский	Спасский, с 189
Павел Обнорский (Служба)	Сергий Радонежский и Димитрий Прилуцкий	Спасский, с 191
Авраамий Чухломской (Житие)	Павел Обнорский	Ключевский, с 276
Макарий Калязинский (Служба)	Сергий Радонежский и Павел Обнорский	Спасский, с 192
Евфимий Суздальский (Служба)	Сергий Радонежский	Спасский, с 195
Григорий Пелшемский (Житие)	Димитрий Прилуцкий	Ключевский, с 197
Григорий Пелшемский (Служба)	Сергий Радонежский	Спасский, с 195
Дионисий Глушицкий (Служба)	Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, Феодосий Печерский	Спасский, с 196, Макарий, с 44
Александр Свирский (Житие)	Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, Феодосий Печерский, Пахомий Великий	Яхонтов, с 37—87, Пигин, Запольская, с 1—12
Александр Свирский (Служба)	Афанасий Афонский, Сергий Радонежский, Варлаам Хутынский	Спасский, с 197
Александр Ошевенский (Житие)	Александр Свирский (а также Сергий Радонежский и Кирилл Белозерский)	Яхонтов, с 88—110
Антоний Римлянин (Служба)	Сергий Радонежский и Антоний Печерский	Спасский, с 208
Антоний Сийский (Житие)	Александр Свирский, Александр Ошевенский, Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский	Яхонтов, с 110—114

Окончание таблицы 1

Антоний Сийский (Служба)	Антоний Печерский	Спасский, с 210
Нил Столбенский (Житие)	Авраамий Затворник	Кадлубовский, с 12—43
Нил Столбенский (Служба)	Сергий Радонежский и Савва Вишерский	Спасский, с 214
Ефрем Перекомский (Житие)	Александр Свирский, Савва Вишерский	Ключевский, с 263, Федотова, с 152—159
Ефрем Перекомский (Служба)	Савва Вишерский	Макарий, с 45, Спасский, с 193, 215
Герасим Болдинский (Житие)	Герасим Иорданский	Кадлубовский, с 284—294
Иоасаф Каменский (Житие)	Евфросин Псковский	Ключевский, с 275
Иосиф Волоцкий (Служба)	Димитрий Прилуцкий	Спасский, с 212
Кирилл Новозерский (Служба)	Кирилл Белозерский, Зосима и Савватий	Спасский, с 218, Карбасова, с 1—12
Савва Крыпецкий (Житие, ред Вассилия-Варлаама) <sup>18</sup>	Варлаам Хутынский	Серебрянский 2, с 164—165, 570—571
Никандр Псковский (2-я ред Жития)	Феодосий Печерский	Серебрянский 2, с 183—188
юродивый Иоанн Устюжский (Служба)	юродивый Симеон Эмесский и его друг Иоанн	Макарий, с 45
юродивый Максим Московский (Служба)	юродивый Иоанн Устюжский	Макарий, с 44

Список сокращений к табл. 1 Абрамович — Абрамович Д И Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им Пг, 1916, Дмитриев — Дмитриев Л А Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв Л, 1973, Кадлубовский — Кадлубовский А П Очерки по истории древнерусской литературы житий святых Варшава, 1902, Карбасова — Карбасова Т Б Службы преподобному Кириллу Новозерскому // Опыт по источниковедению Древнерусская книжность Вып 5 (в печати), Ключевский — Ключевский В О Древнерусские жития святых как исторический источник М, 1871, Макарий — Макарий (Булгаков) История Русской Церкви М, 1996 Кн 4, ч 2 Т 8 С 44—45, Охотникова — Охотникова В И Повесть о Довмонте Исследование и тексты Л, 1985, Пигин, Запольская — Пигин А В, Запольская К М К вопросу об источниках Жития Александра Свирского (Житие Пахомия Великого и Чудо архистратига Михаила «иже в Хонех») // ТОДРЛ Т 55 (в печати), Розанов — Розанов С П Отрывки из неизвестной древнейшей редакции Жития Авраамия Галичско-Городецкого-Чухломского // РФВ 1912 №3 С 232—234, Сапожникова — Сапожникова О С Слово на перенесение мощей митрополита Филиппа Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси Севернорусские монастыри СПб, 2001 С 342—358, Серебрянский — Серебрянский Н Древнерусские княжеские жития М, 1915, Серебрянский 2 — Серебрянский Н И Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле М, 1908, Соболев — Соболев Н И К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // ТОДРЛ СПб, 2001 Т 52 С 537—543, Спасский — Спасский Ф Г Русское литургическое творчество (по современным минеям) Париж, 1951, Топоров — Топоров В Н Святость и святые в русской духовной культуре М, 1998 Т 2, Украинская — Украинская Т Н Житие Димитрия Прилуцкого // Словарь книжников Вып 2, ч 1 С 259—262, Федотова — Федотова М А К вопросу о Житии Ефрема Перекомского // Книжные центры Древней Руси Севернорусские монастыри СПб, 2001 С 152—160, Шахматов — Шахматов А А Несколько слов о Несторовом

<sup>18</sup> К использованию агиотипов особенно часто прибегали авторы позднейших редакций житий, осуществлявшие их «литературную» обработку Ср с наблюдением Г П Федотова «Писатель-художник или преданный ученик святого < > умеют тонкой кистью, скупю, но точно дать несколько личных черт Писатель поздний или добросовестный труженик работают по „лицевым подлинникам“ » (Федотов Г П Святые Древней Руси С 30)

жити Феодосия // СОРЯС 1896 Т 64 № 1 С 1—20, Яблонский — Яблонский В Пахомий Серб и его агиографические писания СПб, 1908, Яхонтов — Яхонтов И И Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник Казань, 1881

Как показывает исследование Ф. Г. Спасского,<sup>19</sup> частично отраженное в настоящей таблице, составители большинства служб русским преподобным избрали в качестве агиотипа образ Сергия Радонежского (что вполне согласуется с древней монастырской записью о кончине преподобного Сергия, в которой он назван «начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси»<sup>20</sup>

#### §1(б). Тема уподобления в святоотеческой письменности (краткий экскурс)

Уподобление одного святого другому является не только одним из основных принципов агиографического творчества, но и отражает некоторые фундаментальные принципы духовной жизни вообще. Согласно учению Церкви, человек, созданный «по образу и подобию Божию» (κατ' εἰκόνα... καὶ κατ' ὁμοίωσιν) (Быт. 1: 26) и утративший «подобие» при грехопадении, призван вновь «уподобиться» Богу.<sup>21</sup> Однако, как говорит Дионисий Ареопагит, «Бог как таковой ничему не подобен, но Он дарует Божье подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова. <...> Такое и следует называть подобным Богу (ὁμοία Θεῷ) и сущим „по божественному образу и подобию“».<sup>22</sup>

Как поясняет эти слова Максим Исповедник, «подражание, о котором здесь идет речь, можно понять как обращение к Богу мыслящей и разумной природы, в соответствии со сказанным: „*Будьте совершенны*“ (Мф. 5: 48) и „*будьте милосерды, как и Отец ваш небесный*“ (Лк. 6: 36), что по-настоящему <...> свойственно Богу, а тварям — по мере сил и соответственно их природе».<sup>23</sup> Также и

<sup>19</sup> Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям) Париж, 1951

<sup>20</sup> Эту запись приводит в своей статье о преп. Сергии о Павел Флоренский (см. Флоренский П. Троице-Сергиева лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Сост. В. В. Колесов. М., 1991. С. 285)

<sup>21</sup> О том, что тема «уподобления» была важна для Сергия Шелонина, свидетельствует выписка, сделанная его рукой, сохранившаяся в одной из соловецких рукописей «Многоименна же душа, глаголет бо ся < > „образ Божий“, яко еже по образу Божию сотвори того. Являет же еже убо по образу — еже умное и самовластное, а еже по подобию — добродѣтельное, поелику мощию уподобление» («Из Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского слово 2, стих 14 и слово 8, стих 19») — РНБ, Соловецкое собр., № 870/890, л. 105—105 об. Источником этого места в толкованиях Никиты Ираклийского послужило, по-видимому, «Богословие» Иоанна Дамаскина Ср. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 49

<sup>22</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты / Перевод с древнегреч. СПб., 1994. С. 283—285. По словам Дионисия Ареопагита, Бог является «субстанцией подобных и подобия», и в то же время он «Неподобный всем», потому что «нет Ему подобного» (Там же. С. 273)

<sup>23</sup> Выражение же «по образу и подобию», продолжает Максим Исповедник, следует понимать таким образом, что «речь идет не о виде, но об обращенности и устремленности ума к Богу» (Там же. С. 283—285)

св. Иоанн Синайский говорит в 30-м слове «Лествицы» о том, что «любовь по качеству своему есть *уподобление Богу*, сколько того люди могут достигнуть...». <sup>24</sup>

Достичь же в своей жизни уподобления Богу в *совершенстве, милосердии и любви*, как было сказано, человек может только «по мере сил» и «соответственно своей природе». Иначе говоря, возможно лишь *слабое и несходное* уподобление человека своему Творцу, ибо, по словам Дионисия Ареопагита, подобными могут быть только «*учиненные одинаково*» (ὁμοταῦτοι), т. е. «принадлежащие одному и тому же чину и обладающие одной сущностью». <sup>25</sup> Поэтому и человек может достичь святости прежде всего через уподобление совершенному человеку, точнее — Христу, ставшему для этого человеком, <sup>26</sup> или одному из Его святых, в котором запечатлен «лик Христов». <sup>27</sup>

Из сказанного становится понятным, сколь важное значение имел для подвижника избранный им для подражания «агиологический образец». <sup>28</sup> Подра-

<sup>24</sup> Лествица Иоанна игумена Синайской горы Сергиева лавра, 1898 С 246

<sup>25</sup> Дионисий Ареопагит О божественных именах С 283—285 К таким же слабым и несходным подобиям относится и уподобление человека ангелам, у которых, по словам Симеона Солунского, «нет никаких пристрастий, но одна, преисполненная самоотвержения, любовь» (Сочинения блаженного Симеона архиепископа Фессалоникийского М., 1994 С 38)

<sup>26</sup> О «подражании» святому Христу или кому-то из святых мы можем говорить как об отражении в агиографическом произведении основной духовной устремленности подвижника в реальной жизни (его сознательного следования путем избранного им «образца») «Уподобление» святому в реальной жизни является, по-видимому, *результатом* «подражания», достижением святым той же духовной структуры, которую имеет избранный им «образец» В то же время в агиографическом произведении «уподобление агиотипу» осуществляет автор жития, представляя святого сразу во всей целостности его духовной структуры, «изоморфной» духовной структуре его «агиологического образца»

<sup>27</sup> С «уподоблением» человека Христу, с осуществлением в нем «подобия Божия» связана, по-видимому, и внутренняя форма церковнославянского слова «*преподобный*» (о чем пишет, например, св. Игнатий Брянчанинов, характеризуя *преподобие* как «нравственное состояние, наиболее сходственное с тем, которое явил собой Господь наш Иисус Христос» (Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери / Сост. св. Игнатием Брянчаниновым СПб., 1990 С 19) Этимологизацию «внутренней формы» слова «*преподобный*» предлагает и В. Н. Топоров, который обращает внимание на то, что ряд однокоренных слов *преподобьнь подобьнь съподобити ся* обладает «характернейшим семантическим соседством „подобия“ и „добраго“ (*по-доб-ие*) и предполагаемым направлением *уподобления* добруму, *подражанием* именно ему» (см. Топоров В. Н. Святость и святые Т. 1 С 800) Эту же тему ученый развивает и в других главах своей книги, говоря, в частности, о том, что Феодосий Печерский «пошел во след Христу < > и успел в *подражании* ему настолько, что именовался *преподобным*, т. е. в *наибольшей степени подобным Христу* » (Там же Т. 1 С 683), то же — в главе об Авраамии Смоленском «*преподобный*, ἅγιος как особый тип святости, предполагающий *следование Христу*, в идеальном приближении — *подобный Ему* » (Там же Т. 2 С 124) Сходно с этим и суждение исследователя истории древнерусского языка А. С. Львова, который отмечает, что «в естественном языке того диалекта, на который переводились впервые греческие церковные книги, существовали *подобити ся* и *подобьнь* Переводчики, присоединяя к последнему приставку прѣ-, образовали *прѣподобьнь* для передачи греч. βίος » (Львов А. С. Письмо в редакцию // ВЯ 1978 № 3 С 149—150)

<sup>28</sup> «В христианской традиции подражание — одно из ключевых понятий, обозначающее такую ориентацию на некий высокий образец, которая обязывает подчинять все свое поведение избранному образцу < > „Подражание“ в словаре христианской религиозной практики и аскетики —

жая этому «образцу» — чаще всего своему наставнику,<sup>29</sup> или тезоименитому святому,<sup>30</sup> или кому-либо другому из святых,<sup>31</sup> подвижник невольно уподоблялся духовному типу избранного им «образца».<sup>32</sup> Кажется, именно об этом —

---

<...> строго ограниченное понятие, *terminus technicus*, обозначающий принимаемый на себя обет, который является одним из распространенных видов послушания (высший из них — *Imitatio Christi*). Идеальный вариант подражания — <...> постоянная и живая память и — даже точнее — воспоминание-припоминание этого образа, позволяющее подражающему вести себя как подражаемый, в духе его, но применительно к новым обстоятельствам, и, следовательно, воплотить во времени сем и продолжить духовный опыт подражания, несмотря на дистанцию, разделяющую обоих участников акта мимесиса, связав тем самым вчера и сегодня и — потенциально — завтра...» (Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 2. С. 73—74).

<sup>29</sup> Ср.: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, *подражайте* вере их» (Евр. 13: 7—8); «Будем же мы, верующие, воздавать почитание святым <...> и через подражание их добродетелям сами сделаемся *одушевленными их памятниками и изображениями*» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 142).

<sup>30</sup> О «следовании» путем тезоименитого святого см. целый ряд замечаний в книге В. Н. Топорова: «Дух подобия, в частности, в русской христианской традиции определял столь многое, начиная с именнаяречения, как бы открывающего возможность *следования-уподобления*, выбора в качестве образца для подражания одного из соименных святых...» (Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 2. С. 125). Там же — о тезоименности Феодосия Печерского киновиарху Феодосию Иерусалимскому и Антония Печерского — великому египетскому святому, как бы предопределившей путь каждого из них: «Нужно думать, что выбор имени „Феодосий“ обязывал к *следованию* другому святому с тем же именем, к *подражанию* его жизни и деяниям», и далее — об Антонии: «тождество имен как бы предопределило „отшельническую“ жизнь печерского Антония» (Там же. Т. 1. С. 799). О внимании древнерусских агнографов и гимнографов к этимологическому значению имени см.: Keipert H. Nomen est omen. Etymologie als Denkform bei russischen Autoren des 17. Jahrhunderts // Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten des Heidelberger Symposions vom 28. bis 30. April 1986 / Hrsg. von B. Panzer. Heidelberg, 1988. S. 100—132; Дробленкова Н. Ф. К поэтике имен в древнерусской литературе // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 73—80; Ромодановская Е. К. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 3—8; а также два очерка по «ономатологии» — о. Павла Флоренского (Флоренский П., священник. Имена) и прот. Сергия Булгакова (Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953).

<sup>31</sup> «Самое характерное в древнерусской религиозности — это то, что не сама система, а духовный пример носителей этой системы играет главную роль; древнерусский человек в своем христианском мире живет всегда в окружении этих примеров и образов — *икон и святых*, которые оживотворяют религиозную систему (догматы и веру) и ведут его к истинно религиозной жизни; эти образы говорят ему, что всякому человеку открыт путь к такой жизни по примеру прославленных святых подвижников» (Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997. С. 49). Ср. с замечанием В. Н. Топорова о «вращивании духа» св. Сергия через уподобление его иконам Богородицы Одигитрии и св. Николая Чудотворца: «Можно думать, что, имея при себе эти иконы в течение нескольких десятилетий <...>, подолгу и ежедневно молясь перед ними, внутренне собеседуя с ними и входя в отношения со-причастия <...>, Сергей на своем пути к Богу не мог не впитывать те духовные токи, которые исходили от этих образов, не усваивать себе лучшее и главное из того, чем они располагали. Иконы учили, воспитывали, вращивали дух Сергия, *уподобляли* его — в определенном смысле — *тончайшему в духовной структуре* этих образов, которым, по меньшей мере подсознательно, подражал преподобный» (Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 2. С. 671—672).

<sup>32</sup> Вот что пишет об этом В. Н. Топоров: «Подражающее и подражаемое предполагают не просто наличие некоей связи между ними по некоему принципу, но сознательно выбранное подражающим как свой духовный путь *уподобление* подражаемому, во-первых, и, во-вторых, уподобление не тварному, не твари, но Творцу. И такое уподобление имеет своей причиной и следствием

об уподоблении через подражание житиям святых — говорится в известном письме Василия Великого Григорию Богослову о монашеской жизни: «...Жития блаженных мужей, представленные в письменах, подобно каким-то одушевленным картинам жизни по Богу, предлагаются нам для подражания добрым делам <...> Любитель целомудрия часто перечитывает историю об Иосифе, у него учится целомудренным поступкам, находя его не только воздерживающимся от удовольствий, но по навыку расположенным к добродетели А мужеству обучается у Иова <...>. И как живописцы, когда пишут картину с картины, часто *всматриваясь в подлинник*, стараются черты его перенести в свое произведение, так и возревновавший о том, чтобы соделаться совершенным во всех частях добродетели, должен при всяком случае *всматриваться в жития святых*, как бы в движущиеся и действующие какие изваяния, и что в них доброго, то *через подражание делать своим*...».<sup>33</sup>

Пожалуй, приведенной цитатой мы можем ограничить свой краткий экскурс в область святоотеческой письменности, поскольку вовсе не богословский аспект темы уподоблений является предметом настоящей статьи. В ней мы рассматриваем прежде всего *поэтику* уподоблений, т. е. приемы уподобления литературных персонажей их «агиологическим образцам» («типам»), свойственные определенному литературному методу, который может быть назван «типологическим». Тем не менее благодаря этому краткому экскурсу мы могли убедиться в том, что литературный метод уподобления «агиологическим образцам» отражает собой многовековой духовный опыт христианской антропологии.

---

*сообразность* человека Богу < > „Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию. Все отцы Церкви, как восточные, так и западные, видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога превечную *соустроенность*, первоначальную *согласованность* между существом человеческим и существом Божественным“ < > Но речь может идти о несколько иной „соустроенности-согласованности“ человека — другому человеку, который *более*, чем данный, < > соустроен и согласован Богу, и уже через него — и самому Богу» (Топоров В Н. Святость и святые Т 2 С 75). Близкие к высказанным здесь идеи содержатся в статьях Ричарда Поупа (Поуп Р. О характере и степени влияния византийской литературы на оригинальную литературу южных и восточных славян // дискуссия и методология // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists Warsaw, 1973 Vol 2 Literature and Folklore The Hague, Paris, 1973 P 469—493) и М. Б. Плюхановой (см. Плюханова М. Б. К проблеме генезиса литературной биографии // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 683 Труды по русской и славянской филологии Тарту, 1986 С 122—133). В статье Р. Поупа говорится, в частности, об усилиях как со стороны святого, так и со стороны агиографа «сблизить житие святого с жизнью Иисуса Христа и с жизнью предыдущих святых» (Поуп Р. О характере С 474). М. Б. Плюханова также говорит о «святости как о соответствии образцу (т. е. другому великому подвижнику)» и о том, что выбор святым образца «указывает также и на образец для агиографа» (Плюханова М. Б. К проблеме генезиса С 123). Ср. последнюю мысль с замечанием В. Н. Топорова о том, что составитель «Жития» Авраамия Смоленского Ефрем Сирийский *хорошо знал*, какой образец для подражания выбрал для себя святой и, «работая над „Житием“, помнил об этом и не раз прикладывал к смоленскому преподающему мерку преподающего Авраамия Затворника из Эдессы» (Топоров В. Н. Святость и святые Т 2 С 75).

<sup>33</sup> Василий Великий. Письмо к Григорию Богослову // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. 3-е изд. М., 1892. Ч. 6. С. 11—12. Послание Василия Великого «о мнишеством строении» обычно переписывалось в составе книги «О постничестве» Василия Великого, а также включалось иноками в сборники для келейного чтения.

## §2. Библейские образцы и уподобление библейским типам

Наряду с поиском для своего героя «агиологического образца» средневековый писатель, как правило, старался найти для него еще один «образец», источником которого служила Библия. Это стремление было связано с особым складом мышления, которое может быть названо «типологическим». Мысль писателя была устремлена, по выражению К. К. Ацентьева, «не к ближайшей причинно-следственной связи вещей, на которой сосредоточена мысль мирская, а к связи более отдаленной и глубокой, *прообразовательной*, соединяющей все события мировой истории в одну неразрывную цепь прототипов и подобий <...>, к той связи, которая раскрывает высший смысл происходящего как исполнения предвечного замысла Творца».<sup>34</sup> Формированию этого типа мышления способствовала в первую очередь символика православного богослужения, литургические образы которого соотносят события земной жизни Христа с их «прообразами» в Ветхом Завете.<sup>35</sup>

Поэтому древнерусский писатель (особенно автор канона или похвального слова), как правило, стремился найти для своего героя не только его ближайший «агиологический образец», но и соответствующий «библейский тип», которому также уподоблял прославляемого им святого. Уподобление такого рода вовсе не превращало образ русского святого в слабую «тень» библейского «образца», но служило особым способом изображения его «агиологического портрета», как бы изначально заданного в замысле Творца. Это уподобление свидетельствовало о том, что, пребывая в историческом времени, святой осуществил свое призвание, воплотил заложенный в нем архетип, «прообразованный» — в перспективе Священной истории — определенным библейским «типом».

Глубокая интерпретация значения библейских типов в житиях русских святых содержится в работах В. Н. Топорова, который видит их основную функцию в том, что с их помощью «пространство и время» житийного текста включается «в сакрализованное пространство Священной истории».<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Ацентьев К. К. От издателя // Богослужение Православной Церкви Вып. 1 Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа СПб., 1993 С. 82—83 См также Ацентьев К. К. Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира Труды XVIII Международного конгресса византистов (Москва, 8—15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Ацентьева СПб., 1995 С. 75—94 (Византинороссика Т. 1)

<sup>35</sup> О литургическом символизме см. Красносельцев Н. Ф. О древних литургических толкованиях // Летопись Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете IV Византийское отделение II Одесса, 1894 С. 178—257, Schulz H.-J. Die byzantinische Liturgie Glaubenszeugnis und Symbolgestalt 2. Auflage (Sophia, 5) Trier, 1980 S. 118—130 (пользуюсь случаем поблагодарить К. К. Ацентьева, указавшего мне на эти и ряд других работ, посвященных толкованию литургических символов)

<sup>36</sup> Непосредственным поводом для включения библейских персонажей в агиографический текст, по словам В. Н. Топорова, «оказывается то, что „въ странѣ сей“, т. е. в нашей земле и в наши дни, явился праведник „въяши пръввѣхъ отьць“, который своим подражанием совершил прорыв в Священную историю, приобщив к ней тем самым нашу землю и наше время» Благодаря библейским образам в каждом конкретном житии создается общая пространственно-временная «рамка», заключающая в себе «все пространство и время, в которых разворачивается Священная история» Не

Используя уподобление библейскому «образцу», агиограф как бы вводит своего героя в контекст Священной истории, в пространство *sub specie aeternitatis*,<sup>37</sup> помещая его в единый «агиологический ряд» с подобными ему святыми, первым из которых оказывается его библейский «прототип». Таким образом, уподобление библейскому «образцу» становится своеобразным ключом к пониманию агиологической сущности святого.<sup>38</sup>

Принцип соотнесения русских святых с их библейскими образцами был исследован Б. А. Успенским в книге, посвященной св. князьям Борису и Глебу.<sup>39</sup> Б. А. Успенский убедительно показал, что история Бориса и Глеба в богослужбной практике Древней Руси непосредственно соотносилась с библейским рассказом о Каине и Авеле, а сами святые князья уподоблялись как ветхозаветному Авелю, так и новозаветному первомученику Стефану. В сознании древнерусского человека, пишет Б. А. Успенский, Библия служила «моделью восприятия мира», «задавала парадигму его прочтения», в которой все «происходящие или произошедшие события воспринимались как значимые постольку, поскольку они соотносились с сакральными образцами — прежде всего с библейскими событиями».<sup>40</sup>

В литературоведении метод библейской *типологии* был использован в исследованиях целого ряда ученых-медиевистов,<sup>41</sup> среди которых особо выделяются работы Фридриха Оли.<sup>42</sup> Как указывает Ф. Оли, изначальный богословский смысл этого метода был связан с соотнесением двух библейских лиц или событий (называемых соответственно *типом* и *антитипом*), одно из которых

---

являясь носителями действия и не выступая в качестве *personae dramatis*, библейские персонажи в то же время выступают «как некие ориентиры в духовном пространстве текста, как своего рода кванторы соединения («включения») происходящего *hic et nunc* с тем, что было в Священной истории < > и, следовательно, как способ подлинного глубинного истолкования описываемых событий» (То по ров В Н Святость и святые Т I С 618—619)

<sup>37</sup> Ср с мыслью М М Бахтина « житие святого как бы с самого начала протекает в вечности» (Бахтин М М Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М М Эстетика словесного творчества М, 1979 С 161)

<sup>38</sup> Ср Грегуар Р Литературные и богословские модели С 84

<sup>39</sup> Успенский Б А Борис и Глеб

<sup>40</sup> Там же С 5

<sup>41</sup> См Ohly F 1) *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* Darmstadt, 1977, 2) *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung* // *Typologie Internationale Beiträge zur Poetik / V Bohn (Hg)* Frankfurt am Main, 1988 S 22—63, Fgye N *Typologie als Denkweise und rhetorische Figur* // *Ibid* S 64—96, Зеemann К Д Прием аллегорической экзегезы С 105—120, особенно с 114—118, Акентьев К К Мозаики киевской св Софии С 75—94, Сендерович С 1) Св Владимир к мифопоэзису // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 49 С 300—313, 2) Слово о законе и благодати как экзегетический текст Иларион Киевский и павлианская теология // ТОДРЛ СПб, 1999 Т 51 С 43—57, Водолазкин Е Г Всемирная история в литературе Древней Руси (На материале хронографического и палеяного повествования XI—XV веков) Мюнхен, 2000 С 100—123, 311—314

<sup>42</sup> Ohly F 1) *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, 2) *Skizzen zur Typologie im späteren Mittelalter* // *Medium Aevum deutsch Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters Festschrift Kurt Ruh zum 65 Geburtstag* Tübingen, 1979 S 251—310, 3) *Typologische Figuren aus Natur und Mythos* // Haug W (Hg) *Formen und Funktionen der Allegorie Symposium Wolfenbüttel* 1978 Stuttgart, 1979 S 126—166, 4) *Typologie als Denkform* S 22—63

принадлежит Ветхому, а другое — Новому Завету, между которыми существуют отношения «прообраза» (в Ветхом Завете) и его «исполнения» (в Новом Завете). Примерами типа и антитипа являются, например, жертвоприношение Исаака — и крестная жертва Христа; переход иудеев через Красное море — и Крещение Христа в Иордане<sup>43</sup>

Тип и антитип, согласно Ф. Оли, принадлежат к разряду понятий «соотносительных». Главной чертой их является соотнесенность друг с другом: тип имеет смысл только в отношении к антитипу, и наоборот. Сущностью этого соотнесения является *подобие* типа антитипу, которое заключается уже в самом значении этих слов: *τύπος* как «форма для чеканки» и *ἀντίτυπος* как «отпечаток, чеканка».<sup>44</sup> Использование понятия «тип» в христианской экзегезе, как отмечают исследователи, восходит к Христу и апостолу Павлу, «обозначившему Адама как *τύπος* Христа (Рим. 5: 14), а иудеев в пустыне — как *τύποι* (в смысле предупреждения) для христиан (1 Кор. 10: 6)»<sup>45</sup>

Метод типологической интерпретации Библии, который присутствует уже в книгах Нового Завета, был разработан александрийской школой богословия и прежде всего — в сочинениях ее самого яркого представителя Оригена (II—III в. н. э.).<sup>46</sup> Начиная с Оригена, в христианской культуре установилась традиция «типологического» («прообразовательного») истолкования разновременных событий мировой истории.<sup>47</sup> Общий принцип библейской «типологии» может быть охарактеризован следующим образом: в Ветхом Завете скрыт Новый Завет, а в Новом Завете раскрывается Ветхий Завет. То, что происходит в Новом Завете, представляет собой антитип, осуществленную форму того, что было прообразовано в Ветхом Завете.<sup>48</sup> «Типологическое» мышление является христоцентричным: все историческое время — от момента Творения до Страш-

<sup>43</sup> Ohly F. Typologie als Denkform S 22

<sup>44</sup> Ср «τύπτω — бить, ударять, поражать, ὁ τύπος — 1 удар, 2 [знак от удара] тиснение, отпечаток, чеканка, рельеф, изваяние, 3 форма, (перво)образ (ср типология, типография)» (Древнегреческо-русский учебный словарь Русская версия А. К. Гаврилова СПб, 1997 С 89) Другими метафорами, используемыми для характеристики соответствия между «типом» и «антитипом», являются отношения между тенью и телом (Кол 2 17, ср Евр 10 1), между детством и зрелостью, между проекцией и объемным изображением (см Ohly F. Typologie als Denkform S 23)

<sup>45</sup> Водозлазкин Е. Г. Всемирная история С 100 Например, в Евангелии от Иоанна (Ин 3 14) Христос типологически соотносит свое грядущее распятие с его ветхозаветным «прообразом» — вознесением на древо медного змия пророком Моисеем (Чис 21 9) В Первом послании апостола Петра также говорится о спасении Ноя во дни потопа (1 Пет 3 20—21) как о ветхозаветном «прообразе» крещения христиан См Ohly F. Typologie als Denkform S 28, Frye N. Typologie als Denkweise S 65

<sup>46</sup> См его сочинение «О началах» (Περὶ ἀρχῶν De principiis) в русском переводе Н. Петрова в кн. О началах, сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) Рига, 1936 С 265—328 (особенно Книгу четвертую — «О боговдохновенности Св. Писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности в нем, а также невозможного или бессмысленного по букве в некоторых местах Писания»)

<sup>47</sup> См об этом, например, в кн. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы М, 1977 С 84—108 (глава «Порядок космоса и порядок истории»)

<sup>48</sup> См Frye N. Typologie als Denkweise S 65

ного Суда — делится в нем на два периода: до Христа и после Христа. Время до Христа является временем типов, время же после рождения Христа — временем антитипов.<sup>49</sup>

По определению того же Ф. Оли, типами могут быть *лица* (например, Моисей или Давид), *события* (например, переход израильтян через Красное море), *действия* (например, строительство храма Соломона — «прообраза» Церкви Христовой) *или традиции* Ветхого Завета (например, культ храма у древних иудеев, антитипически отразившийся в церковной литургии у христиан), смысл которых находит свое завершение среди лиц и событий Нового Завета.<sup>50</sup>

Однако в средние века система типологических соответствий стала расширяться: в нее был включен целый ряд новых типов и антитипов. Средневековые авторы, как отмечает Ф. Оли, находили новые типы уже не только в библейских книгах, но и среди персонажей античных мифов и древних bestiариев (Орфей, Геракл, Тезей, единорог, лев, пеликан и т. д.).<sup>51</sup> В то же время новые антитипы были представлены известными именами постбиблейской истории (например, царь Константин как «новый Моисей» или Карл Великий как «новый царь Давид»).

В результате этого расширения, пишет Ф. Оли, к основному ядру библейской типологии была присоединена *типология полубиблейская* (halbbiblische), включавшая, с одной стороны, античные типы и с другой — *постбиблейские антитипы* (nachbiblische Antitypen).<sup>52</sup> В качестве примера последних Ф. Оли приводит литературный образ св. Бенедикта (автора знаменитого монашеского устава — Regula monachorum), библейским типом которого оказывается законодатель Моисей.<sup>53</sup>

Следуя терминологии, предложенной немецким ученым, мы можем сказать, что «библейскую» (или точнее, по Ф. Оли, «постбиблейскую») типологию использовали и многие древнерусские авторы, стремившиеся соотнести своих

<sup>49</sup> Ohly F. Typologie als Denkform. S. 27. Типологические отношения могут распространяться на сотни персонажей Ветхого и Нового Заветов. См., например, 97 типологических пар, выделенных Е. Г. Водолазкин в Толковой Палее (Водолазкин Е. Г. Всемирная история. С. 311—314).

<sup>50</sup> Ohly F. Typologie als Denkform. S. 29. Как отмечает Ф. Оли, обычно типологические соответствия направлены на усиление свойств антитипа в лучшую сторону (in bonam partem), когда, например, антитипом Адама выступает Христос (Рим 5:14), а антитипом перехода евреев через Красное море является крещение (1 Кор 10:2). Однако встречаются и такие типологические пары, в которых «усиление» направлено в худшую сторону (in malam partem), например, когда типу египетского фараона соответствует антитип антихриста (Ohly F. Typologie als Denkform. S. 35).

<sup>51</sup> Антитипу Христа могли соответствовать в равной мере библейский тип песнопевца Давида, античный тип Орфея или тип выпущенного Ноем голубя (см. Ohly F. 1) Typologie als Denkform. S. 31—32, 2) Typologische Figuren aus Natur und Mythos. S. 126—166, особенно S. 133—144).

<sup>52</sup> Ohly F. Typologie als Denkform. S. 30—34.

<sup>53</sup> Такое сопоставление использует, например, аббат Одо Клунийский в Слове, посвященном св. Бенедикту. Он сравнивает Бенедикта как законодателя монашеской жизни с пророком Моисеем — законодателем израильского народа. Ф. Оли упоминает также о существовании *внебиблейских* типологических пар, в которых в качестве типа для христианского святого избирается герой античной эпохи (так, например, Цицерон оказывается «типом» св. Амвросия). См. Ohly F. Typologie als Denkform. S. 34, 35.

героев с их библейскими «образцами». <sup>54</sup> Не был исключением и Сергей Шелонин, который сумел в своем «Похвальном слове русским преподобным» найти библейские типы для большинства русских святых. <sup>55</sup> (В своем сочинении он чаще всего использовал ветхозаветные типы Авраама, Моисея и пророка Илии, с давних пор служившие прообразами христианского монашества.) <sup>56</sup>

Перейдем к анализу уподоблений в «Похвальном слове русским преподобным» Сергия Шелонина.

### §3. Принцип уподоблений как метод нахождения агиологических и библейских образцов и создания по ним их литературных подобий

«Похвальное слово русским преподобным» было написано Сергием Шелониным «по образцу» другого известного произведения — «Похвального слова преподобным отцам и женам», читающегося в церкви в «субботу сырную». Автором этого сочинения является выдающийся болгарский писатель кон. XIV—нач. XV в. Григорий Цамблак. <sup>57</sup>

<sup>54</sup> Ср с тем, что пишет С Сендерович об особенностях использования библейской типологии в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона «Сравнения, вытекающие из типологии, < > делаются первыми киевскими историографами не в порядке орнаментально-риторических приемов, не для украшения речи, а ввиду смысловой задачи, которую они решали < > Средневековый писатель 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 » (Сен д е р о в и ч С Св Владимир С 308—309), «В отличие от авторов Нового Завета и отцов церкви, история предстает перед Иларионом не двухчастной, а трехчастной, к ней добавляется еще одна часть священная история евреев — христианско-апостольская история — история Святой Руси Эта крупная особенность общего плана отражается на характере использования типологии » (Сен д е р о в и ч С Слово о законе и благодати С 51)

<sup>55</sup> Методу уподобления прославляемых им героев библейским типам Сергий Шелонин научился, по-видимому, подражая «Похвальному слову» Григория Цамблака Однако сам выбор библейских «образцов» для того или иного русского святого является результатом уже его собственных библейских штудий, свидетельством чего может служить экземпляр Острожской Библии из библиотеки Соловецкого монастыря (РНБ, Отдел редкой книги, XXII, 5 3-а), в котором сохранились пометы Сергия Шелонина

<sup>56</sup> В «Похвальном слове русским преподобным» *Аврааму* уподоблены Антоний Печерский, Александр Свирский, Евфимий Суздальский и Савватий Соловецкий, пророку *Моисею* — Антоний Печерский, Прохор Лебедник, Димитрий Прилуцкий, Макарий Калязинский, Зосима Соловецкий и святители Никита и Евфимий Новгородские и Гурий Казанский, а пророку *Илии* — Никола Святоша, Варлаам Хутынский, Герман Соловецкий и архиепископы Гурий Казанский и Геннадий Новгородский О библейских «типах» *Авраама, Моисея и Илии* см Лурье В М Призвание Авраама Идея монашества и ее воплощение в Египте СПб, 2000 С 12—13, 57, 61—63, 78 и др, Alison D C, Jr The New Moses A Matthean Typology Minneapolis, 1993 P 114—118, Porrot E Elle, arhétupe du moine Pour un ressourcement prophetique de la vie monastique Abbaye de Bellefontaine, 1995

<sup>57</sup> Нужно отметить, что «Похвальное слово» Григория Цамблака послужило «образцом» еще для одного русского сочинения — «Похвального слова новым русским чудотворцам» инока Григория Суздальского (см Илиева А «Слово за преподобните отци в сирна събота» от Григорий Цамблак в руската ръкописна традиция // Старобългарска литература София, 1982 Кн 12 С 54—63) Текст этого «Слова» был недавно опубликован отцом Макарием Веретенниковым См Ма-

«Похвальное слово» Григория Цамблака в свою очередь послужило тем самым «каноническим текстом»,<sup>58</sup> по «модели» которого Сергей Шелонин создал свое «Похвальное слово русским преподобным». <sup>59</sup> Сочинение соловецкого писателя (так же как и его «литературный образец»), по-видимому, было предназначено для прочтения в «субботу сырную», посвященную памяти преподобных отцов, — как своеобразная «русская редакция» «Похвального слова» Григория Цамблака, как переложение его «на язык русских реалий». <sup>60</sup>

Метод творчества Сергея Шелонина напоминает работу иконописца, который создает икону *нового* святого по образцу известного иконографического типа, с которым у нового святого существует определенное «подобие»: по сходству подвига, по имени и т. д. <sup>61</sup>

Создавая подобную словесную «икону» собора русских преподобных, Сергей Шелонин использовал — в качестве «прориси» — текст Слова Григория Цамблака, посвященного древним отцам Востока. Используя словесную ткань этого произведения, он «вписал» в нее образы русских преподобных, повторяя те же слова и выражения, которыми Григорий Цамблак изображал древних святых (одновременно с этим Сергей Шелонин постарался придать образам русских святых и некоторые черты портретной и биографической узнаваемости).

Для каждого из сонма русских преподобных он постарался найти соответствующий агиотип среди подвижников Египта, Палестины, Сирии, Синая и Византии, используя в качестве основного эвристического приема принцип уподобления. При этом в самом тексте «Похвального слова» большая часть

карий (Веретенников), архимандрит. Эпоха новых чудотворцев (Похвальное слово новым русским святым инок Григория Суздальского) // Альфа и Омега. М., 1997. № 2 (13). С. 128—144.

<sup>58</sup> Понятие «канонического (или классического) текста», на который ориентируется средневековый писатель, было предложено в известной статье Рикардо Пиккио: Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw, 1973. Vol. 2. Literature and Folklore. The Hague; Paris, 1973. P. 441, 444. В отечественной медиевистике это понятие использует Б. А. Успенский (см.: Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII в.). Мюнхен, 1987. С. 56).

<sup>59</sup> «Литературной моделью» Р. Пиккио называет любой «существовавший ранее образец», который избирается писателем в качестве «объекта для литературного подражания»: например, «литературное произведение, или концептуальная формула, или стилистический прием, сделавшийся „классическим“ для других авторов» (см.: Picchio R. Models and Patterns... P. 441). Как отмечает ученица Р. Пиккио Юлия Алиссандратос, «литературный образец» отличается от обычного «литературного источника» прежде всего тем, что из него в производный от него текст заимствуются не только отдельные «места», но и вся «последовательность событий» в целом, переносится, так сказать, «модель расположения материала» (см.: Alissandratos J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. P. 67).

<sup>60</sup> Ср.: Успенский Б. А. Борис и Глеб... С. 22. «Подобно тому как церковная служба постоянно (циклически) воспроизводит одни и те же библейские события, так и книжная словесность как бы воспроизводит одни и те же исходные тексты (образцы), прежде всего библейские и вообще церковные. <...> Более того: те или иные тексты, видимо, могут вообще пониматься как конкретные реализации исходного текста, который является как бы онтологически исходным, первичным» (Успенский Б. А. История русского литературного языка... С. 56).

<sup>61</sup> О принципах уподобления святых в иконописных подлинниках см.: Маркелов Г. В. Святые Древней Руси... Т. 2. С. 7—15.

уподоблений (выполненных, как правило, через «замещение» агиотипа) скрыта от глаз читателей. Сопоставив текст сочинения Сергия Шелонина со Словом Григория Цамблака, мы попытались восстановить все пары «подобий» русских святых и их агиотипов среди отцов Востока, а также их библейских «типов», и описать принципы, послужившие для их уподобления.

В рассматриваемом нами «Похвальном слове русским преподобным» метод уподобления агиотипам был разработан Сергием Шелониным с особой виртуозностью. Для уподобления русских подвижников преподобным отцам Востока он использовал следующие признаки:

1. **тождество имен святого и его агиотипа:** именно по тезоименитству Антоний Печерский уподоблен Антонию Великому, Максим Грек — Максиму Исповеднику и т. д. (причем само имя святого нередко является «ключом» к пониманию «делания» святого, его духовной предназначенности);

2. **сходство святого и его «агиологического образца» по типу аскезы:** по этому признаку он уподобляет «пещерника» Исаакия Печерского египетскому «пещернику» Павлу Фивейскому, а столпника Савву Вишерского — Симеону Столпнику;

3. **равенство святого и его «образца» на «ступенях» духовного подвига:** благодаря дару слез автор Слова уподобляет Феофила Печерского Ефрему Сирину, а Максима Грека — благодаря дару любви — Максиму Исповеднику, наконец, «безмолвника» Савватия Соловецкого — такому же «безмолвнику» Арсению Великому;

4. **сходство духовного дара святого и его агиотипа:** по этому признаку Сергий Шелонин уподобляет, например, киево-печерского целителя Алимпия скитскому «помазателю» Даниилу;

5. **равная духовная и историческая значимость подвига святого и его «образца»** (уподобление «первоначальника» определенного «чина» святости в Русской земле «чиноначальнику» древней церкви): например, уподобление Антония Печерского «отцу монашества» Антонию Великому или уподобление игумена Феодосия, основателя общежития в Киево-Печерском монастыре, палестинскому киновиарху Феодосию Великому;

6. **сочетание в жизни святого и его агиотипа различных путей святости** (например, преподобнического и мученического): по этому признаку печерский преподобномученик Евстратий, распятый иудеями на кресте в день Святой Пасхи, уподоблен палестинскому преподобному и исповеднику Харитону;

7. **сходные обстоятельства в жизни святого и его «агиологического образца»:** так, например, агиотипом для Павла Обнорского, который жил в дупле старой липы и делил пищу с лесными зверьми, послужил отшельник Иоанникий, «на горе Олимп со зверми живый»;<sup>62</sup>

8. **сходные сюжетные «мотивы» чудес, совершаемых святым и его агиотипом:** так, например, Антоний Римлянин уподоблен преподобному Мартиниану бла-

<sup>62</sup> Ср.: в «Каноне всем русским святым», также принадлежащем перу Сергия Шелонина, для Павла Обнорского найден другой агиотип (хотя и столь же близкий) — Герасим Иорданский, «ему же паробота звѣрь» (песнь 5, троп. 4).

годаря сходству мотивов «чудесного пересечения морской пучины», которую один из них переплывает на камне, а другой — «на плещу зверей морских». Мотив «чудесного перенесения в Иерусалим» служит основанием для уподобления Иоанна Новгородского Георгию Арселаиту, но, в отличие от синайского подвижника, новгородский епископ путешествует туда верхом на бесе;

9. сходство святого и его «образца» по социальному происхождению: по этому признаку, например, князь-инок Никола Святоша уподоблен синайскому подвижнику Исидору, также происходившему из княжеского рода;

10. некий общий портретный признак, объединяющий святого и его агиотип: например, на основании общего портретного признака («малый ростом, но высокий духом») Дионисий Глушицкий уподоблен египетскому подвижнику Иоанну Колову, прозванному за свой малый рост «Коротким»;

11. уподобление святого его агиотипу по признаку «ученичества»: по этому признаку уподоблены, например, *ученики* Антония Печерского *ученикам* Антония Великого: игумен Варлаам — Аммону Нитрийскому, Исаакий Затворник — Павлу Фивейскому, Феодосий Печерский — Илариону Великому;

12. уподобление «двоицы» святых другой «святой паре» по признаку «парности» (или «троицы» святых другой «троице» по признаку «троичности»): по этому признаку «святая двоица» Стефан Махрицкий и Афанасий Высоцкий уподоблены другой «святой паре» — Евфрату и Венедикту,<sup>63</sup> а три московских святителя Петр, Алексей и Иона — «собору трех святителей»: Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту;

13. уподобление святого его агиотипу по признаку духовно-топографическому — в тех случаях, когда уподобляются прежде всего «святые места» (например, Соловецкий остров и Афон; пустыни Заволжья и Скитская пустыня), а затем — и подвизавшиеся в этих местах святые: на основании этого признака в «Похвальном слове русским преподобным» Зосима Соловецкий, например, уподоблен Афанасию Афонскому, а святые Заволжья («Северной Фиваиды») — отшельникам Келлий и Скита.

Нередко соловецкий книжник подыскивает для святого агиотип сразу по нескольким из этих признаков: например, Антоний Печерский уподоблен Антонию Великому одновременно и по имени, и по типу аскезы (оба они ведут отшельническую жизнь), и по духовной и исторической значимости их подвига (один из них является «отцом» восточного, а другой — русского монашества).

Перейдем теперь непосредственно к рассмотрению содержания «Похвального слова русским преподобным».

\* \* \*

Итак, как было сказано, Сергей Шелонин создал словесную «икону» всех русских преподобных, художественное пространство которой охватывает

<sup>63</sup> О святых «двоицах» см.: Флоренский П., священник. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 427—428; Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 762, а также главу «Святая двоичность» в кн.: Макарий (Веретенников), архимандрит. Русская святость в истории, иконе и словесности: Очерки русской агиологии. М., 1998. С. 62—72.

пределы всей Русской земли: от Киева на юге до Белого моря на севере, от Новгородско-Псковской земли на западе до Казани на востоке.

Автор Слова движется по этому пространству мысленным взором с юга на север (и с запада на восток), объединяя пять основных центров русского монашества: Киево-Печерский монастырь, Новгород, обитель преподобного Сергия Радонежского, монастыри Белозерья и Вологодского края (обычно именуемые «Северной Фиваидой») и, наконец, самый северный из всех — Соловецкий монастырь.

Во главе первого (и наиболее многочисленного) собора киево-печерских отцов стоят Антоний и Феодосий Печерские, воплощая собой два основных типа монашества — отшельнический (Антоний) и киновиальный (Феодосий). Антония Печерского, начинавшего свой монашеский путь на Афонской горе, автор Слова называет «ростком» Святой горы, привившимся в Русской земле и принесшим обильные духовные плоды. Сергей Шелонин изображает подвиг этого безмолвника по «образцу» *Антония Великого*, подобно которому он также, уединившись в пещере, «един единому Богу чистою молитвою беседовати изволил», непрестанно пребывая в созерцании и богообщении. «Не единожды, и не дважды, но непрерывно созерцал Бога чистотою ума *новыи сеи боговидець*», — говорит автор Слова, сознательно перенося на Антония Печерского уподобление пророку Моисею, изобретенное в Слове Григория Цамблака для Антония Великого. Из Слова Григория Цамблака Сергей Шелонин заимствует и уподобление основателя русского монашества его библейскому «прототипу» *праотцу Аврааму*, от которого, по обетованию, произошло множество духовных чад. Ср.:

Слово СШ: об *Антоши Печерском* (с. 572)

Слыша бо и сеи *нашь Авраам* обѣтование Божие, чада умножити глаголющее и вышнии Иерусалим в наслѣдие дати. *Водворися в пещеру и един единому Богу чистою молитвою бесѣдовати изволи*, в ней же не единою, ни дважды, но присно Бога зряше ума чистотою *новыи сеи боговидець*. В ней безмолвствуя, чюдеса сотвори великая и преславная...

Слово ГЦ: об *Антоши Великом* (л. 233 об.—238)<sup>64</sup>

Слыша и се, яко отець *нашь Авраамъ* слышавъ обѣтование Божие, чада умножити глаголющее и вышнии Иеросалимъ въ наслѣдие дати. <...> *Жестокую и непроходимую изволи жити пустыню*, в ней же не единою или дважды, но присно Бога зряше ума чистотою, *новыи боговидець*. В ней безмолвствуя, чюдеса сотвори великая и преславная...

Учеников Антония Печерского, как было сказано, Сергей Шелонин уподобляет ученикам и сподвижникам Антония Великого: игумена Варлаама — Аммону (основателю монашеской жизни в Нитрийской пустыне), Исаакия Затворника — Павлу Фивейскому и Феодосия Печерского — Илариону Великому.

Первый из них (боярский сын Варлаам) был насильно принуждаем отцом своим к браку и — так же как и *Аммон Нитрийский* — отказался от плотского сожителства с юной супругой, сохранив нетленной душевную чистоту.

<sup>64</sup> Цитаты из «Похвального слова» Сергия Шелонина (далее — Слово СШ) приводятся по тексту, опубликованному в 53-м томе ТОДРЛ (см.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... С. 547—592), а цитаты из Слова Григория Цамблака (далее — Слово ГЦ) — по Сборнику 1647 г. («В субботу сырную, Григория смиреннаго инока и презвитера, слово похвално иже древле в постѣ просиявшим преподобиим отцем» // Сборник из 71 слова. М., 1647. Л. 232—256).

Слово СШ: о Варлааме Печерском (с. 575)

Сицево *тризнице Варламово*, сицево начало имѣ к любви Божии спостникъ Антониев. <...> И понеже в чертозѣ съдя и жену имѣя, тако весь отскочи к будущим: и естества непостоянный пламень удержа, и сласти попра, и диявола связа, и побѣду постави...

Слово ГЦ: о Аммоно Нитрийском (л. 239—239 об.)

Сицево *любомудрие Аммоново*, сицево начало имѣ к любви Божии спостникъ Антониевѣ. <...> И понеже *на одрѣ* съдяи въ чертозѣ, и жену имѣя близъ, тако весь отскочи к будущимъ: и естества непостоянный пламень удержа, и сласти попра, и диявола связа, и побѣду постави...

Подобен Варлааму и Моисей Угрин — дружинник святого князя Бориса, единственный, кто уцелел при убиении своего князя на реке Альте. Взятый в плен, он оказался в рабстве у госпожи, воспылавшей к нему плотской страстью. Сохраняя чистоту и целомудрие, Моисей претерпел раны, и увечья, и оскопление по приказу его мучительницы, но одержал победу над дьяволом и получил от Бога дар помощи подвижникам, терпящим брань от нападок блудного беса. Создавая образ Моисея Уग्रина, Сергей Шелонин не нашел для него агиотипа в «Похвальном слове» Григория Цамблака и поэтому сам подобрал для него целый ряд агиологических и библейских «образцов», среди которых: *Иосиф Прекрасный, Сампсон, Павел Фивейский, мученица Потамия*.

Другого сподвижника Антония Печерского — затворника Исаакия Торопчанина — Сергей Шелонин «скрыто» уподобил «пещернику» *Павлу Фивейскому* (через «замещение» этого агиотипа в Слове Григория Цамблака). Для этого уподобления он использовал признак «ученичества» каждого из них у своего «преп. Антония» (о чем уже было сказано) и, возможно, то обстоятельство, что оба они были «пещерниками». <sup>65</sup> Одновременно с этим он нашел для Исаакия Печерского еще один агиотип — в образе тезоименитого ему *Исаака Сирина*. Впрочем, этим он не ограничился. Он также уподобил Исаакия палестинскому отшельнику *Мартиниану*, с которым печерского монаха сближает общий сюжетный мотив — «*попрание огня босьми ногами*». Мартиниану, много лет подвизавшемуся в пустыни, однажды явилась блудница, чтобы соблазнить его, но отшельник, встав босьми ногами на горячие уголья, *попрал разжжение* телесной страсти. Подобным образом и Исаакий, когда в келии его разгорелась утлая печь, встал босьми ногами на вырывавшееся пламя и простоял так, пока печь не прогорела. Объединяющий их мотив «*очищения через попрание огня босьми ногами*» сочетается здесь с мотивом высочайшего смирения обоих подвижников (ведь недаром и повесть об Исаакии в Киево-Печерском патерике начинается словами: «Как в огне очищается злато, так и люди приятны [Богу] в печи смирения»). <sup>66</sup> Сближает их и общий мотив ниспослания Божьей помощи в испытании огнем, что позволяет автору «Похвального слова» уподобить обо-

<sup>65</sup> Впрочем, пещерничество египетских отшельников, живших в пещерах поверх земли, кажется, несколько отличалось от пещерничества киевских монахов, чьи пещеры были подземными. См.: Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 677.

<sup>66</sup> Киево-Печерский патерик // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4. С. 474 («О преподобном Исаакии Пещернике. Слово 36»).

их святых их «библейскому прототипу» — отроку Азарии — одному из трех отроков, *поправших огонь* «печи халдейской».

**Слово СШ об Исаакии Затворнике**  
(с 577)

Что же *торопчанин* он, иже соплетеса со дьяволом тако чудно, тако преславно, и того съти яко паучину раздра, *Исааку* тезоименитыи *Сирскому*, и равен еже ко Христу любовию, по оногo учению весь себе распен мирови, и ангелом позор бысть, *ради побѣды еже на тризници Побѣжден бо бы, абие сопротивным одолѣ, паче перваго* < > Но и *новъши Мартиниан* явися, < > на скважню возступи необувенными ногама, дондеже пламень в печи в пепел преложися — неподвижим пребысть О чудо, не токмо нозѣ его пламень прикаснуса, но ни ризам его! И в сих *вторыи Азария* показася

**Слово ГЦ о Павле Фивейском**  
(л 239 об )

Что же *фивеянинъ* онъ, иже соплетеса со дьяволомъ тако чудно, и тако преславно, того съти яко паучину раздра, *Павлу* тезоименитыи, и равенъ иже къ Христу любовию, весь по оному себе распенъ мирови, и ангелом позоръ бывъ, *от человекѣхъ утаився* *Ниже бо кто того когда видѣ, отшелѣже е мира избѣжа, токмо великии Апостоли*

Создавая образ ученика преподобного Антония — печерского игумена Феодосия, Сергей Шелонин также «уподобляет» его (по признаку «ученичества») *Илариону Великому* — ученику Антония Великого и основателю монашества в Палестине Но с Феодосия начинается киновиальная «линия» русского монашества, и поэтому автор «Похвального слова» избирает для него в качестве агиотипа палестинского киновиарха *Феодосия Великого*<sup>67</sup> Объединяет его с Феодосием Иерусалимским не только имя, но и выбор сходного пути («тезоименитство *вещьми и именем*») и их равная значимость в истории русского и палестинского монашества (в которой каждый из них является основателем общезначительной традиции).<sup>68</sup>

**Слово СШ: о Феодосии Печерском**  
(с 577—578)

*тезоименитыи вещьми и именем* чредоначалнику божественных оград, чин небесныи на земли показавыи, жития единообразнаго устав общение, высок в добродѣтелех, велик в догматах истинѣ, сияя в чудесѣх < > Вся бо обща, и душа тѣм обща от преумножения любве

**Слово ГЦ о Феодосии Великом**  
(л 247—247 об )

Что же чредоначалникъ божественных оградъ *Феодосии*, чинъ небесныи на земли показавыи, жития единообразнаго уставъ и общение? Высокъ в добродѣтелехъ, великъ въ дохматѣхъ истиннѣ, сияя в чудесѣхъ < > Вся бо обща, и душа тѣмъ обща от преумножения любве

Среди учеников Феодосия Печерского автор Слова особенно выделяет подвиг мученика Евстратия, который был взят в плен половцами и продан в рабство

<sup>67</sup> Таким образом, подбирая «агиологический образец» для образа Феодосия Печерского, Сергей Шелонин еще в сер XVII в определил, что у русской монашеской традиции (основателем которой является преп Феодосий) был «палестинский» прототип Позднее, уже в XX в , сходную мысль высказал Г П Федотов, написавший о близости русскому монашеству палестинского идеала святости, воспринятого на Руси именно благодаря примеру Феодосия Печерского (Федотов Г П Святые Древней Руси С 53—66) См об этом же Топоров В Н Святость и святые Т I С 687, 799

<sup>68</sup> Говоря об устройении киновиальной жизни в Киево-Печерском монастыре при игумене Феодосии, Сергей Шелонин сравнивает ее с устройением небесной иерархии (излагаемой им по Дионисию Ареопажиту) подобно тому как ангелы передают друг другу изливание божественного света, так же и монахи в кинови Феодосия передают друг другу благодать божественной воли и любви

евреям, распявшим его на Пасху за отказ отречься от Христа. Сергей Шелонин уподобляет его (с помощью приема «скрытого замещения») агиотипа в «Похвальном слове» Григория Цамблака) палестинскому исповеднику *Харитону*, основателю знаменитой Фаранской лавры близ Иерусалима, с которым Евстратия сближает сочетание двух путей подвига — мученического и преподобнического.

**Слово СШ:** *о Евстратии Печерском*  
(с. 578)

Вѣм полного благодати *Евстратія*, мученика и преподобна бывша, во обоих добльствовавша и искусна явльшася, и *исповѣдания* ради обличивша *шудеом еже на Спаса неустовство*...

**Слово ГЦ:** *о Харитоне*  
(л. 241 об.)

Вѣм полного благодати *Харитона*, и мученика и преподобна, и во обонхъ добльствовавша и искусна явльшася, и *идоломъ* немощь обличивша, ради исповѣдания, и диявола посрамивша, ради пощения... разбойницы емше, во своемъ вертепе того рукама и ногама крѣпко связана, затвориша...

«Собору» учеников и сподвижников Феодосия Печерского (среди которых он называет Никона Сухого, Матфея и Онисифора, Никона, Дамиана, Герасима и др.) Сергей Шелонин подбирает в качестве «образца» в «Похвальном слове» Григория Цамблака группу учеников Антония Великого: Аннина, Паламона, Питирима и Памву, Нина, Иоанна Краткого.

**Слово СШ:** *о сподвижниках Феодосия Печерского*  
(с. 578—579)

Оставляю глаголати *Матфея* и *Онисифора*, прозорливаго дара исполненьх, и пророчеством украшенъх, и священства помазанием совершенъх; *Никона* же, и *Дамияна*, и *Герасима*, и *Лариона*, и *Ефрема*, *Германа*, *Стефана*, *Нифонта*, *Марина*, *Мину*, *Николу*, *Феоктиста*, *Лаврентия* — мужа таковы, о них же рече Господь: «Вы есте свѣт миру», о нихже нѣсть нам нынѣ глаголати подробну...

**Слово ГЦ:** *об учениках Антония Великого*  
(л. 242 об.)

Оставляю глаголати осияваемаго свѣтомъ *Аннина* и зрящаго селения святыхъ, *Паламона* и *Питирима* и *Памва*, съ *Ниномъ*, и *Иоанномъ*, нареченнымъ *Краткимъ*, *досяжуцимъ же небеса*, — мужи таковы, о нихъ же рече Господь: «Вы есте свѣтъ миру», о нихъ же нѣсть намъ нынѣ глаголати подробну...

Однако не для всех киево-печерских святых Сергей Шелонин смог найти «агиологические образцы» в «Похвальном слове» Григория Цамблака. Для некоторых из них он сам подобрал агиотипы среди великих подвижников Востока. Так, например, он уподобил Афанасия Затворника *Георгию Хоривиту*, а Кукшу, просветителя вятичей, — *Григорью Неокесарийскому*, который также, обращая язычников к христианству, совершил множество чудотворений: вызвал дождь во время засухи, прогнал бесов, осушил озеро.

Другого печерского подвижника Феофила Многослезного автор уподобил сразу двум агиотипам — *Ефрему Сирину* (с помощью «замещения» агиотипа в тексте-«образце») и *Арсению Великому* (с помощью приема *translatio nominis*). Общим признаком для этих уподоблений послужил свойственный всем трем подвижникам дар покаянной молитвы и слез. О Феофиле Печерском известно, что он даже ослеп от плача; перед кончиной ему явился ангел Господень и показал сосуд слез, излитых им в покаянной молитве, благоухание которых превосходило запах мирра. Ср.:

Слово СШ: о Феофиле Печерском  
(с 579)

Гдѣ положу в нынѣшнемъ нашемъ вѣчнемъ плетени слезамъ сладкаго источника, втораго Арсенія, «боголюбю» тезаго Феофила, дѣлу не во мнозѣхъ сущему

Аще и варвар бы разумомъ и душею, кто не воздохнет, себе окаяв, оного помышляя, помянув опаленное лицо, горящих слез всегдашними тучами очю свѣт погубивша, и тѣлесное все видѣние увянуло краинимъ воздержаниемъ Падаящая же ото очю его слезы, не якоже великии Арсению на лонѣ плат имяше, но в сосуд собираше якоже бисерие

Слово ГЦ: о Ефреме Сирийне  
(л 243 об )

Гдѣ положу втораго оного Иеремию, сладкаго источника слезамъ < >, иже нечювствиемъ изсохшия души своими словесы и наказании напои < >

Аще и варвар бы разумомъ и душею, кто не воздохнетъ себе окаявъ, оного помышляя, помянув опаленное лице горящихъ слезъ, всегдашними тучами очи истекли, и тѣлесное все видѣние увянуло краинимъ воздержаниемъ Колицы афинее, колицы философи, колицы ритори вождѣли бы, да поне от тысячи единой сего похваля причастици будутъ

Для печерского просвирника Спиридона соловецкий писатель нашел агиотип в лице тезоименитого ему *Спиридона Тримифунского*. Одновременно с этим он уподобил его — по признаку сходства сюжетных мотивов в их житиях — епископу *Петру Севастийскому* и безымянному *синайскому столпнику*.

О Петре Севастийском (брате Василия Великого) Сергей Шелонин знал из «Слова Амфилохия Иконийского о Василии Великом». В нем рассказывается, как однажды епископ Петр был оклеветан в том, что, приняв епископский сан, он продолжает сожительствовать со своею женою. Чтобы рассеять эти подозрения, архиепископ Василий Великий собрал народ в церковь и повелел принести жаровню с горящими угольями, которые приказал высыпать обоим обвиняемым в подол их одежды. Долгое время Петр и его супруга держали горящие уголья в своих простертых ризах и не только от этого не пострадали, но даже не прожгли одежды. Подобное чудо произошло и с безымянным синайским столпником, о котором рассказывается в Синайском патерике (главы 30—31). Однажды он, завернув в платок горящий уголь, отослал его пресвитеру, находившемуся в 20 верстах; пресвитер же, налив в платок воды, возвратил его столпнику. При этом ни уголь не угас, ни вода не пролилась, ни платок не прогорел. Этим двум агиотипам и был уподоблен Спиридон Просвирник, который также однажды сумел погасить огонь разгоревшейся печи, нося воду в своей мантии. Основанием для этого уподобления послужило сходство сюжетных мотивов, связанных с укрощением стихии огня.

Создавая образ печерского иконописца и целителя Алимпия, Сергей Шелонин уподобил его «скитскому помазателю» *Даниилу*, который нес подвиг духовного служения страждущим, ухаживая за прокаженными. Одновременно с этим он соотнес Алимпия и с его «библейским прообразом» — пророком *Елисеем*, исцелившим сирийского военачальника Неемана от проказы (4 Цар. 5: 14).

Слово СШ: об Алимпии Печерском  
(с 580)

Каков ли печерский презвитер и помазатель Алимпии изограф, вторыи Иелисы, иже Неомана очисти от проказы Вапами бо прокаженнаго гнилыя струпы помаза, и покаянием согрѣшенія

Слово ГЦ о Данииле  
(л 244 об )

Каков ли онъ скитский презвитеръ и помазатель, якоже именовъ гако и чистотою и боговидѣниемъ Даниилу подобенъ, остая токмо пророчества даромъ, якоже онъ иночества

*его омыв, подав ему пречистых таин Христовых;  
первым убо тѣло очистив, вторым же — души  
врачевание подав...*

Другого печерского целителя Агапита (который врачевал греховные язвы страждущих собственным покаянием, а под видом лекарства давал им обычную столовую зелень) Сергей Шелонин уподобил *Антонию Великому*, который также скрывал «живущую в нем благодать».

Бывшего черниговского князя Николу Святошу автор Слова уподобил *Исидору Синаиту*, также происходившему из княжеского рода. Иоанн Лествичник рассказывает о преподобном Исидоре в 4-м слове «Лествицы». По послушанию игумену Исидор в течение 7 лет стоял у врат обители, прося каждого проходящего человека помолиться о нем как об одержимом злым духом. По-видимому, знатный род Исидора и достигнутое им высочайшее смирение послужили основанием для Сергия избрать его в качестве агиотипа для печерского князя-инока Николы Святоши (который, кстати, также в течение 3 лет служил привратником Печерского монастыря).

Для печерского инока Григория Чудотворца автор Слова подобрал сразу два агиотипа: *Григория Неокесарийского* и *Исаакия Далматского*, исходя из общего для них дара прозорливости. Писатель вспомнил о том, как по молитве Григория Неокесарийского был наказан один из иудеев, который хотел посмеяться над святым и притворился умершим, но уже не встал со смертного одра. Точно так же и Григорий Печерский предсказал наказание другого обманщика, лгавшего ему, будто завтра он будет повешен. И действительно наутро обманщик был найден повешенным, оттого что ночью, упав с дерева, зацепился воротом за ветку.

Мотив «грозного пророчества» сближает Григория Печерского и с другим его агиотипом — Исаакием Далматским, который предсказал царю Валенту, что его поход на готфов будет неудачным. Точно так же и печерский святой предсказал князю Ростиславу, шедшему на половцев, что тот не вернется живым, а утонет в реке, что и сбылось впоследствии.

Другого печерского чудотворца Марка, «егоже повеления мертвии послушаху», Сергей Шелонин уподобил тезоименитому ему *евангелисту Марку*. А киевского «пещерника» Иоанна Многогтерпеливого он уподобил *пророку Ионе*, найдя сходство с «библейским прототипом» как в перенесенных обоими испытаниях (пещерник Иоанн *в устах огнедышащего змея* подобен *Ионе во чреве кита*), так и в чудесном избавлении от них.

Для еще одного чудотворца Прохора Лебедника писатель избрал в качестве агиотипа жившего в Египте чудотворца *Виссариона*, который молитвой и крестным знаменем усладил морскую воду, низвел дождь во время засухи, ходил по водам, как по суше, и совершал другие чудеса. А в образе пророка *Моисея* он нашел для Прохора «библейский прототип»: подобно тому как в древние времена Бог, по молитвам Моисея, посылал израильтянам манну небесную в пустыне, так и позднее — по молитвам Прохора — превращал лебеду в хлеб, а пепел — в соль.

**Слово СШ: о Прохоре Лебеднике**  
(с. 581)

Что же ли Прохор? Не вторыи ли Висарион, птичье житие пожив, надежею питаем будущих благ? В травѣ глаголемъ лебеда, хлѣб творящие, и в пелелу — соль, сим питаешся <...>, алчующая люди до избытка кормяше <...>. Приемлющим убо от руку его горшки сеи хлѣб чист и сладок являешся, и пелел — солию. А иже отаи вземлющим — горек по своему естеству и нечист обрѣтаешся, и пелел — по своему естеству.

**Слово ГЦ: о Висарионе**  
(л. 251 об.)

Что же Висарион, иже птичье житие имѣвъ, надежею питаемъ будущихъ? Не токмо по пустыни, имущей иноки скитаяся, но и в ненаселенной многажды пустынь влаатися изволивъ, отвѣщая ко иже <...> въ монастырь внити молящимъ и причаститися трапезы, яко во истопления въпадохъ <...> и благородия моего отпадохъ, <...> и сего ради не возможно мнѣ под кровъ внити.

Редкий путь подвижнической жизни был избран третьим печерским целителем Пименом Многострадальным. Его молитва была особого рода: он просил о даровании ему болезней и страданий, которые принимал с радостью, желая в терпении обрести спасение. За этот подвиг он был удостоен монашеского пострига от рук явившихся ему ангелов и получил от Бога дар исцелений. Для него Сергей Шелонин нашел агиотию в лице «скитского помазателя» *Вениамина*, который, сам страдая водяникой, исцелял других страждущих — до самой своей смерти, говоря, что болезнь его «нисколько ему не вредит». Ср.: «Но или не подобен скитскому оному помазателю Веньямину, иже сам на одрѣ в недужѣ слежа двадесят лѣтъ, болных же цѣляше словом. К концу же живота своего совершенно исцѣлѣ: своиа ногама к пещере грядяше, нося на раму своею одр свои, на немже слежаше, якоже и разслабленыи при Христѣ. Болящим же вопияше проводити его в пещеру, и вси с словом его здрави бывше, провожаху его в пещеру».

«Таковые были черноризцы Печерской обители, созданной по благословению отцов Святой горы», — заключает рассказ об учениках Антония и Феодосия Печерских автор «Похвального слова русским преподобным». Затем, перенесшись мыслью из Киева на север — в новгородскую и псковскую земли, он говорит о подвижниках северной Руси, следуя ранее избранному им методу: находя для них агиотипы среди древних отцов Востока и подбирая для них «библейские прототипы».

Прославляя новгородского чудотворца Варлаама Хутынского, Сергей Шелонин избрал для него в качестве агиотипа чудотворца *Симеона Дивногорца* и одновременно с этим нашел для Варлаама его «библейский прототип» — *пророка Илию* (которому и уподобил его, используя прием синкрисиса): «Вѣм мужа Илии подобна: он бо огонь сведе, пятдесятники пожже и царя удиви, сеи же дождь с небесе сведе, люди возвесели и торжествовати устрои. Ов убо вдовича сына воскреси, сеи же царева скопца умерша востави».

**Слово СШ: о Варлааме Хутынском**  
(с. 582)

Кто бо не вѣсть *Варлаама*, града оного «стоящаго верху горы и хотящаго убо утаитися», не могуша же, трубы бо яснѣше чудеса оного оглашаху. Блажу аз *Великии Новѣград*, таковое свѣтило произнесши, от младенства шуяя миролюбных уклонившася части и десное добродѣтелем потекша течение.

**Слово ГЦ: о Симеоне Дивногорце**  
(л. 250 об.)

Кто бо *Симеона* не вѣсть, града оного «стоящаго верху горы и хотящаго убо утаитися», не могуша же, трубы бо яснѣше чудеса того оглашаху. Блажу аз великии *Антиоховъ градъ*, таковое свѣтило произнесши, и *сосець онь десный, такова мужа воздоивши, десный бо приемля, не касаешся лѣвою, являя яко от младенства шуяя миролюбныхъ уклонившася части, да десное добродѣтелемъ потечеть течение.*

Антония Римлянина, приплывшего в Новгород на камне, автор Слова уподобил Антонию Великому (по признаку тезоименитства) и одновременно — Мартиниану Кесарийскому (по сходству «чудесных мотивов»).<sup>69</sup> Как рассказывает житие Мартиниана, отшельник, живя на необитаемом острове, однажды спас отроковицу, тонувшую в море, а сам тотчас бросился в морскую пучину, ибо «не может жить сено вместе с огнем», но Бог послал ему дельфинов, которые вынесли его на сушу. Очевидно, именно этот сюжетный мотив «чудесного пересечения морской пучины» (на камне — Антонием, на дельфине — Мартинианом) и послужил основанием для уподобления Антония Римлянина палестинскому святому: «Каков же ли новии Мартиниан, не на плещу звѣреи морских прешед водное естество, но паче естества по водам на камени, яко на корабли легцы, по морю и по рѣкам противу быстрин неизреченных от великого града Рима в Великии Новѣград в третии день принесен бысть».

Уходу Антония из Рима Сергей Шелонин нашел библейское соответствие, уподобив его исходу Израиля из Египта. Причем в обоих случаях, по мысли автора Слова, беглецы «не токмо <...> горкия работы свобожавшя, но и с корыстию исхождаху»: израильтяне унесли с собой золото из Египта, а Антоний, опустив в море бочку со спрятанным в ней сокровищем, Божьим промыслом обрел его вновь в Новгороде.

Преподобного Савву, основателя монастыря на реке Вишере, одного из многочисленных русских столпников, автор Слова уподобил тезоименитому иерусалимскому киновиарху *Савве Освященному* и — по сходству подвига — антиохийскому столпнику *Симеону*, который в течение 47 лет подвизался на столпе — в дождь и зной и стужу, «взойдя на столп как на крест». Ср.:

**Слово СШ: о Савве Вишерском**  
(с. 582)

Вѣм мужа *тезоименита Савве Священному*, на киждо день умирающа, и воздуха лютость, яко *колесницу* вмѣняюща, и самому Спасу страньствием поревновавша, и на столп восшедша яко на крест.

**Слово ГЦ: о Симеоне Столпнике**  
(л. 245)

Вѣм мужа *Павлу и Или* подобна, на киждо день умирающа, и воздуха лютость, яко *лѣствицу* вмѣняюща, и самому Спасу страньствием поревновавша, и на столпъ возшедша яко на крестъ.

Прославляя еще одного новгородского чудотворца — Михаила Клопского (и, по-видимому, не найдя для него соответствующего агиотипа), Сергей Шелонин ограничился уподоблением его одному лишь «библейскому прототипу», в качестве которого избрал *пророка Аввакума*. Признаком для уподобления послужил один из «чудесных» мотивов в житии святого, сходный с эпизодом из жизни его «библейского прототипа». Однажды пророк Аввакум незримо перенесся в ров к пророку Даниилу, принеся ему пищу; подобным образом и Михаил Клопский «не в ровѣ, но в келии заключенѣ невидимо обрѣтесе, силою Святаго Духа».

Описание третьего духовного центра монашеской жизни на Руси — обители преподобного Сергия — автор Слова начинает с изображения ее создателя,

<sup>69</sup> Напомним, что ранее Мартиниан Кесарийский уже послужил агиотипом для киево-печерского затворника Исаакия Торопчанина.

прошедшего классический путь аскезы: через деятельные подвиги к высшим духовным состояниям. Он создает образ преподобного Сергия «по подобию» *Евфимия Великого* — знаменитого основателя нескольких монастырей *лаврского типа* в Палестине. Поэтому он изображает Сергия Радонежского прежде всего как «родоначальника многих обителей» и «отца многих пастырей». Одновременно с этим автор «Похвального слова» уподобляет преподобного Сергия (как пастыря «словесных овец») двум его «библейским прототипам» — патриарху-пастуху Иакову (библейскому «типу» родоначальника пастырского племени) и Иоанну Крестителю («прообразу» всех монахов).

Слово СШ: о Сергии Радонежском  
(с. 583)

Кто же ли не вѣсть великое оно свѣтило — Сергия глаголю священнодушнаго, Крестителево житие имѣшаго <...>. Населитель пустыням и многим иноком отец, их же он порождает благочестием и воздержанием воспита; и не едину, но многи кинови созда, и тамо многы четы совокупль инок, пчелным сосудом мед добролѣтели устрои. <...> Колика свѣтила, якоже нѣкое небо, тоговы изнесоша кинови, колики учителя, колики пастыри. Воистинну праведныи Иаков же бѣ, и он словесным овцам отец з Богом.

Слово ГЦ: о Евфимии Великом  
(л. 245—245 об.)

Кто же ли не вѣсть великое оно свѣтило, Евфимия глаголю священнодушнаго <...>.

Населитель пустыни и многимъ языкомъ отецъ, ихъ же порождаетъ благочестиемъ и воспитанъ воздержаниемъ; и не едину, но многия лавры создавъ, и тамо различны совокупль роды, пчельнымъ сосудомъ медь добролѣтели собирати устрои. <...> Колика свѣтила, якоже нѣкое небо, тоговы изнесоша лавры, колики учителя, колики пастыри. Иоаннъ бѣше единому роду иудейскому креститель, сей же — многимъ, ибо и Аравия и Армения, и Сирия и Персида Евфимия имяху крестителя.

Прославляя учеников и «собеседников» преподобного Сергия — Никона Радонежского, Савву Сторожевского, Стефана Махрицкого, Афанасия Высоцкого, Дмитрия Прилуцкого и других, автор Слова также уподобляет их различным «агиологическим и библейским образцам».

Для ученика преп. Сергия — Никона Радонежского — соловецкий писатель нашел «библейский прототип» в образе *Иисуса Оседекова*, который по возвращении иудеев из вавилонского плена основал Второй храм на месте разрушенного храма Соломона. Точно так же и Никон Радонежский восстановил жизнь в Сергиевом монастыре, разоренном после татарского набега: «агаряны попаленую церковь паки в похвалу своему отцу воздвизая прекрасну велми, и инок четы совокупляя, законы и предания отеческия тѣм предлагаая».

Племянника Сергиева Феодора, игумена московского Симоновского монастыря, а впоследствии — архиепископа Ростовского, писатель изобразил «по подобию» палестинского киновиарха *Феоктиста* (сподвижника Евфимия Великого и учителя Саввы Освященного):

Слово СШ: о Федоре Симоновском  
(с. 583)

Но и Феодора, анепсия Сергиева, кто не вѣсть, стрья своего подвиги подражавши, в малѣ и сего лхоимствовавши архиерейства помазанием.

Слово ГЦ: о Феоктисте  
(л. 246)

Но и Феоктиста, Евфимиева сподвизника, кто не вѣсть, юныхъ премудраго обучителя и наказателя...

Двоицу «собеседников» Сергиевых — Стефана Махрицкого и Афанасия Высоцкого, основателей общежительных монастырей, он уподобил *по признаку*

*парности* палестинским киновиархам *Феоктисту и Феодосию*, а также (путем «скрытого замещения» агиотипа) — *Евфрату и Венедикту*. Последний из них — Бенедикт Нурсийский — был основателем общежительного монастыря в Монте-Кассино и автором знаменитого бенедиктинского устава.

**Слово СШ:** *о Стефане Махрицком и Афанасии Высоцком* (с. 583)

Что ли Стефан чудный и Афонаси великий, двоица избранная чудодѣйственная и боговидная, ангелом сопричастная и Троицы любезная; ов убо восточная, ов же западная, яко свѣтила великая, озаряюще, юных премудрии обучители и наказатели, якоже древле Феоктист и Феодоси киновиарх...

**Слово ГЦ:** *о Ефрате и Венедикте* (л. 250—250 об.)

Что же Ефратъ чудный и Венедиктъ великий, двоица избранная, чудодѣйственная и боговидная, ангеломъ сопричастная и Троицѣ любезная; овъ убо восточная, овъ же западная, яко свѣтила великая, озаряюща....

Среди «собеседников» Сергия автор Слова особенно выделяет Дмитрия Прилуцкого, стяжавшего такую любовь Божию, что лицо его сияло неземным светом. Этот свет преподобный скрывал, покрывая лицо свое куколем,<sup>70</sup> подобно тому как пророк Моисей — «библейский прототип» Дмитрия — накидывал на лицо свое покрывало, сходя с горы Синайской (Исх. 34: 29—35).<sup>71</sup> «Когда человек растворит свою душу в любви Божией, — говорит об этом соловецкий писатель, — тогда и лицо его, как в некоем зеркале, отражает духовный свет». Дмитрия Прилуцкого он пишет «по образу» скитского отшельника Виссариона, «иже птичье житие имѣв», — с помощью «замещения» этого агиотипа в «Похвальном слове» Григория Цамблака.

**Слово СШ:** *о Дмитрии Прилуцком* (с. 584)

Но и Дмитрия, Сергиева собесѣдника, кто не свѣсть, прывитающаго, яко птицу по горам, по пустыням, изволяя жити со звѣрми, неже со человекѣи во гресѣх пребывати. Новыи и Висарион, птичье житие имѣв, надеждоу будущи благ, но и в ненаселенной многажды пучинѣ влаетися изволив, в пощени, яко Моисей на горѣ, лице душевное и тѣлесное имыи прославляе, показуюци внутрюду душевную чистоту...

**Слово ГЦ:** *о Виссарионе* (л. 251 об.)

Что же Висарион, иже птичье житие имѣв, надеждоу питаем будущих, не токмо по пустыни, имущей иноки скитаяся, но и в ненаселенной многажды пучинѣ влаатися изволивъ, <...> отвѣщавая ко иже <...> въ монастырь внити молящимъ и причастилися трапезы, яко во истопления въпадохъ <...> и благородия моего отпадохъ, <...> и сего ради не возможно мнѣ под кровъ внити.

<sup>70</sup> Сергей Шелонин имеет в виду эпизод из жития Дмитрия Прилуцкого, повествующий о том, как некая знатная жена, зная о красоте преп. Дмитрия, пожелала увидеть его лицо, которое тот скрывал по своему целомудрию под куколем. Бесстыдно придя к его келии, она увидела через двери лицо преподобного, от которого ее осияла такая дивная светлость, что она пришла в трепет, осознавая свое прегрешение.

<sup>71</sup> Сравнивая русского святого с пророком Моисеем на горе Синайской, Сергей Шелонин использует один из символов исихастского богословия, которым обозначается сверхчувственное откровение божественного света. Этот символ используют также Дионисий Ареопагит (в своем сочинении «О мистическом богословии», I, 3) и Максим Исповедник (в «Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия»), говоря о высших мистических откровениях Божией благодати. Максим Исповедник говорит об этом, в частности, в 85-й главе первой сотницы: «Ока-

Еще один образец благодатного растворения в любви Божией представлен автором Слова в образе Павла Обнорского — ученика Сергия Радонежского. Павел Обнорский был великим любителем безмолвия: сводя ум в сердце, он пребывал в чистой молитве, созерцая славу Господню. Три года он прожил в дупле старой липы, согреваемый любовью Божией, делясь пищей с приходившими к нему лесными зверями. Изображая его, Сергей Шелонин уподобил его отшельнику *Иоанникию*, жившему на горе Олимп в окружении диких зверей: «Но и другии, Павлу тезоименитыи, по оному, себе весь распя. Весь Христови быв, со звѣрми живыи, якоже Олимбовы горы житель: ни покрова, ни храма имѣяше, но в утле древѣ, яко благопѣснивая птица на садовнѣ древѣ, молитвенныя пѣсни возсылаше к Богу; егоже звѣрие добродѣтели стыдяхуся, от лютости воздуха в зимнии год согрѣваху того».

Прославляя других севернорусских подвижников — Дионисия Глушицкого, Корнилия Комельского, Сергия Нуромского, автор «Похвального слова» также находит для них агиотипы в образах египетских отшельников: Питирима, Орсия, Сисоя и других, подвизавшихся в Нитрийской и Скитской пустынях. (Это уподобление очень точно соответствует закрепившемуся впоследствии наименованию края севернорусского подвижничества «Северной Фиваидой»).

**Слово СШ:** *о пустынниках Заволжья — «Северной Фиваиды»*  
(с 584)

Велик во отцех *Нуромсккии пастырь, тезоименитыи Сергию и собѣеидник тому быв, и Григорие, и Касиян, и Евфимии с Харитоном, и Антони со Амфилохием, и Пелшемсккии Григорие с Дионисием Кратким досяжущем же небеса*, — ихже во всю землю изыде вѣщание исправлении

**Слово ГЦ:** *об отшельниках Келлий и Скита*  
(л 250)

Великъ во отцѣх *Питиримъ и Орсисий, Матой же и Сисой, Афресъ съ Исихием и Алохием, Еллидий и Елладий, и великий Васой съ Васианом* — ихже во всю землю изыде вѣщание исправлении

Упомянутый здесь «Дионисий Краткий» (Дионисий Глушицкий) также имеет свой агиотип в Слове Григория Цамблака. Им является подвижник Скитской пустыни Иоанн Колов, прозванный так за свой малый рост (κολοβός по-гречески означает «коротышка») — тот самый, который по послушанию своему старцу поливал сухое дерево, и оно дало плоды (отчего и было названо «древом послушания»). Ср.:

**Слово СШ:** *о Дионисии Глушицком*  
(с 584)

*Дионисием Кратким, досяжущем же небеса*

**Слово ГЦ:** *о Иоанне Колове*  
(л 242 об)

*и Иоанномъ, нареченнымъ Краткимъ, досяжущимъ же небеса*

---

завшиися внутри божественного устройства, словно другой Моисей, постигает своей смертной природой Незримое. Благодаря этому он, запечатлев в самом себе красоту божественных добродетелей и уподобившись картине, точно передающей красоту Первообраза, спускается вниз, < > являя человеколюбивую и благожелательную сущность благодати, которой он сопричаствует» (Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преподобного Максима Исповедника М., 1993 С. 231)

Авраамия Ростовского писатель уподобил его «библейскому прототипу» *Финеесу* (внуку первосвященника Аарона), пронзившему копьем израильтянина Заамврию, который посмел нарушить Закон Божий. Подобное духовное рвение обнаружил и преп. Авраамий — этот «новый Финеес», который жезлом, врученным ему св. Иоанном Богословом, сокрушил идола Велеса и тем самым пронзил самого дьявола.

Говоря о Кирилле Белозерском, Сергей Шелонин находит для него агиотип в образе *Пахомия Великого*, основателя первого общежительного монастыря в Египте, который, по преданию, самим ангелом Божиим был научен киновиальному образу жизни. Подобно ему и великий старец Кирилл, отец севернорусского общежительного монашества, по словам автора «Похвального слова», многие «тысячи (иноков) привел к Господу», «многи убо ревнителя быти научи, множайших же учителя показа».

**Слово СШ:** о Кирилле Белозерском  
(с 584—585)

*Что же ли Кирил священныи, Избавителевою Материю наставлен к постигнеству?*

Каков бяше сеи муж, и колики тысяща приведе Господеву! Колики свѣща вжег, коликих душ попечение имѣв < > Сеи многи убо ревнителя быти иаучи, множайших же учителя показа

**Слово ГЦ:** о Пахомии Великом  
(л 241)

*Что же Пахомии, емуже и одѣяние иноческое ангель нося показа являя, яко иже по разуму сие носящии, во ангельскомъ чинѣ причитаются* Каковъ бяше сеи мужъ, колики тысящи приведе Господеву! Колики свѣщии вжегъ, коликихъ душъ попечение имѣвъ < > Сеи многи убо ревнители быти научи, множайших же тоя учителя показа

«Святую двойцу» Макария Калязинского и Макария Унженского автор Слова изобразил по образцу двух других Макариев, подвизавшихся в египетской пустыне, — *Макария Великого* и его сподвижника *Макария Александрийского*, уподобив им русских святых по признаку парности и тезоименности.

**Слово СШ:** о Макарии Калязинском  
и Макарии Унженском  
(с 585)

Что же ли блаженства тезоименитыи Макарии? Довлеет от самого начальства житие мужа познати, понеже ни гроб, забвения ходатаи, тоговы добродѣтели утаити возможе знаменьми и чудесы обогачься, трубы яснѣшии проповѣдает мужа добродѣтели Но и други каков, именем тому и жития свѣтлостию причастныи

**Слово ГЦ** о Макарии Египетском  
и Макарии Александрийском  
(л 244 об)

Что же ли блаженства тезоименитаго Макариа? Довлѣеть от самого начала житие мужа познати, понеже ни облакъ свѣта, ниже столпъ огнении, но херувимъ того наставляаше Но и други каковъ, тезоименень тому, и жития свѣтлостии сопричастныи, емуже паче естественному стоянию, яко ангелу чуднии удивишася та венисите

Переяславского столпника и преподобномученика Никиту, убитого грабителями, которые приняли его железные вериги за серебряные, Сергей Шелонин изобразил по образцу сразу четырех агиотипов. Он уподобил его (в приеме «замещения») агиотипа в тексте-«образце») исповеднику *Харитону*, основателю знаменитой Фаранской лавры в Палестине, и одновременно (с помощью приема *translatio nominis*) — египетскому подвижнику *Моисею Муруну*, который

был убит нападшими на его обитель варварами. В обоих случаях признаком для уподобления послужило сочетание в житиях всех трех названных святых различных путей святости («постничества и мученичества»).

**Слово СШ:** *о Никите Переяславском*  
(с. 585)

Или кто не въсть *нового Моисея Ефиопа*, те-  
зоименита побѣдителя бѣсом и тѣх прилог, —  
*Никиту глаголю, столпа непоколебимаго подви-*  
*га, постничества и мученичества вѣнцем увязе-*  
*на, во обоих добльствовавша...*

**Слово ГЦ:** *о Харитоне*  
(л. 241 об.)

Вѣм полнаго благодати *Харитона*, и муче-  
ника и преподобна, и во обонхъ добльствовав-  
ша и *искусна явльшася...*

Одновременно с этим он уподобил Никиту Переяславского *Даниилу и Алим-  
тию Столпникам*, основываясь на общности пути их аскетических подвигов  
(«столпничество»).

**Слово СШ:** *о Никите Переяславском*  
(с. 585)

...восходом еже на столп, *яко на крест воз-*  
*шедши, благоразумному разбионику поревновав-*  
*ша*, показующа, яко к борению воздушных рат-  
ник совлекся, и не на земли с ними сплется, но  
паче он ко онѣх срѣтению возшед...

**Слово ГЦ:** *о Данииле и Алимтии Столпниках*  
(л. 251<sup>2</sup>)

...восходомъ еже на столпъ показующе, яко  
къ борению воздушныхъ ратникъ совлекошася,  
и не на земли съ ними съплетшеся, но паче тии  
ко онѣх срѣтению возшедше...

В то же время, повествуя о преподобническом делании Никиты, соловецкий писатель изобразил его по «подобию» палестинского киновиарха *Феоктиста* (через «замещение» этого агиотипа в исходном тексте-«образце»).

**Слово СШ:** *о Никите Переяславском*  
(с. 585)

Что не хотяше показати, в мужа свершена  
доспѣв, и в пучину неизслѣдимыя премудрости  
Божия вшед, и глубину разсуждения стяжав, и  
крѣпчайшим коснувся борбам, всяко премирен  
нѣкни, а не земен глаголатися хотяше.

**Слово ГЦ:** *о Феоктисте*  
(л. 246)

Что не хотяше показати, в мужъ совершен  
доспѣв, и в пучину неизслѣдимыя премудрости  
Божия вшедъ, и глубину разсуждения стяжавъ,  
и крѣпчайшимъ коснувся борьбамъ, всяко  
премирень нѣкни, а не земень въправду глаго-  
латися хотяше.

Переходя к характеристике преподобных отцов пятого духовного центра русского монашества — Соловецкого монастыря, Сергей Шелонин также стремится найти для каждого из его основателей подходящие агиотипы. Первого соловецкого жителя — преподобного Германа, сподвижника Савватия и Зосимы в их пустынножизни на Соловках, Сергей Шелонин уподобляет (с помощью приема «замещения» агиотипа) жителю Святой горы Олимп *Иоанникию*, который «всегда предстоял Богу умом, и сердцем, и душою», вознося Ему «жертву хваления». (См. его известную молитву: «Упование мое Отец, прибежище мое Сын, покров мой Дух Святой: Троице Святая, слава Тебе».) Одновременно с этим «замещением» на Германа было перенесено и уподобление его *пророку Илии* (найденное в Слове Григория Цамблака для Иоанникия Олимпийского).

**Слово СШ:** *о Германе Соловецком*  
(с. 585)

Но или не подобен Кармиленину оному Илии иже древнии Соловецкого отока вселник Герман? Кто поне умом тоговы добродѣтели изслѣдит: не колибу, не кущу, не хлѣвину имѣя, но мѣста от мѣст измѣнуя, и горам верси, яко горлица пустынелюбная прелѣтая <...>. Герман же величеством горы множицею доволен бяше, Богови предстоя выну умом и душою и сердцем, жертвеник свое тѣло сотворив, в нем же жряше жертву хваления...

**Слово ГЦ:** *об Иоанникии Олимпийском*  
(л. 250 об.—251)

Но ли не подобенъ Кармилянину оному Илии иже Олимбовы горы Иоаникий?.. Кто поне умомъ тоговы труды изслѣдитъ: не вертепъ, ни хлѣвину имѣя, но мѣста от мѣстъ измѣнуя, и горамъ верхи <...>.

Иоанникии же величествомъ горы доволенъ бяше, Богови предстоя всегда умомъ и душою и сердцемъ, жертвеникъ свое тѣло сотворивъ, в немъ же жряше жертву хваления...

Отшельника Савватия Соловецкого, прошедшего испытание киновиальной жизнью в Кирилловом и Валаамском монастырях, а затем ушедшего на Соловки ради «безмолвия», Сергей Шелонин уподобил египетскому безмолвнику Арсению Великому (который также, живя среди братии, услышал глас Божий: «Арсений, бегай людей, молчи и безмолвствуй»). «Убегая», подобно Арсению Великому, «молвы» киновиального монастыря, преподобный Савватий ушел на необитаемый Соловецкий остров, чтобы там наедине «беседовать с Богом». Так же как и в предыдущем случае, уподобление Савватия Арсению Великому было выполнено путем «замещения» агиотипа в тексте-«образце». Одновременно с этим на Савватия было перенесено и уподобление его праотцу Аврааму, который также ушел из земли родной и стал «отцом народов», т. е. монахов.<sup>72</sup> Этот «библейский тип» наиболее точно отражает историческую роль Савватия как родоначальника соловецкого монашества.

**Слово СШ:** *о Савватии Соловецком*  
(с. 585)

Вѣм нашего Авраама — не толико оставльша, елика древнии Авраам, и не от земли своея исшедша токмо, но и от самых чювств, и бывша наслѣдника, ради преселения, крайняго безмолвия — оной земли, юже Господь кротким обща; яко не иного, развѣ Саватия нарицати «устав и предѣл безмолвию», звание от дѣл приемша.

**Слово ГЦ:** *об Арсении Великом*  
(л. 243—243 об.)

Вѣмъ и нашего Авраама — толико оставльша, елика ни древнии Авраамъ, и не от земли своея исшедша токмо, но и от самых чювствъ, и наслѣдника бывша, ради преселения, крайняго безмолвия — оной земли, юже кротким обща Господь; яко не иного, развѣ Арсения нарицати «уставъ и предѣлъ безмолвию», звание от дѣлъ приемша.

Для основателя Соловецкого монастыря игумена Зосимы Сергей Шелонин избрал в качестве агиотипа Афанасия Афонского — основателя первой монашеской общины на горе Афон. «Уподобление» в данном случае происходит благодаря устойчивому представлению русского религиозного сознания о том, что Соловки — это и есть «Русский Афон».<sup>73</sup> Одновременно с этим Зосима уподоб-

<sup>72</sup> Об Аврааме в Священном Писании говорится, что, однажды услышав глас Божий: «Изыди от земли твоя и от рода твоего и от дому отца твоего» (Быт. 12: 1), он покинул свое отечество и стал странником в земле чужой. Подобно ему и монахи не имеют своего «земного отечества», но живут «странниками» на этой земле. См.: Лурье В. М. Призвание Авраама... С. 56—57.

<sup>73</sup> Этот же «культурно-религиозный топос» (уподобления Соловецкого острова Афону) присутствует и в Каноне русским преподобным, где Савватий уподоблен Петру Афонскому, а Герман —

лен подвизавшемуся в Фиваиде *Аполлонию Египетскому*, о котором в Египетском патерике рассказывается, что однажды на Пасху, когда в обители оставалось совсем немного хлеба и соленых овощей, святые ангелы (под видом незнакомых людей) принесли братии множество всяческой снеди — винограда, орехов, смокв, фиников, гранат, яблок, молока, хлеба и меда. Подобным образом и соловецкому подвижнику, «в зимнее время <...> голодом стѣскнѣвасму <...>, чювствено ангелы, аки челоувѣским видом преображшеса, пищу тому принесоша, хлѣб и муку и масло».

В то же время библейским «типом» для Зосимы избран великий «тайновидец» пророк *Моисей*, которому некогда на горе Синайской были явлены тайны Божии. Именно ему автор Слова уподобил соловецкого «тайновидца» Зосиму, которому Бог изливанием божественного света показал то место, где он должен построить церковь и основать монастырь.

**Слово СШ:** *о Зосиме Соловецком*  
(с. 585—586)

Слышах на востоцѣ быти нарицаемая «блаженных островы» и приближитися ко иже во Едеме раю, и на западѣ — горы Афонския остров, онѣх блаженством превосходити; аз же вѣм на полунощи во окыястѣ пучинѣ Соловецкии оток, жителя имѣвша священнаго Зосиму — нового законодавца Моисия, таинам неизреченным видца, столпом огнезрачным, досягающим от земля до небеси, озаряема, назнаменующе мѣсто, идѣже киновии здатися, и церковь превелию, якоже скинию, на воздухѣ висящу, идѣже еи подобно бѣ водрузитися.

**Слово ГЦ:** *об Афанасии Афонском*  
(л. 251)

Слышах на востоцѣ быти нарицаемая «блаженных островы» и приближитися къ еже во Едемѣ раю. Но азъ вѣмъ горы Афонския, иже на западѣ островъ, онѣхъ блаженствомъ превосходити, жителя имѣвѣ Афанасия.

По этому же признаку — «откровения святому божественных тайн» — «тайнозритель» Александр Свирский был уподоблен в первоначальной редакции текста «тайнозрителю» *Михаилу Иорданскому*, а вместе с ним — и двум его новозаветным «прототипам»: *Иоанну Крестителю* и первомученику *Стефану*, которые так же, как и Александр Свирский, удостоились откровения Святой Троицы (Деян. 7: 55—56).<sup>74</sup>

**Слово СШ:** *об Александре Свирском*  
(с. 588)

...вѣм Александра, чудесем самодѣйстви-ка и великих откровении видца; жестокою ону юже об он пол великаго езера Онега и неутѣшимую пустыню жилище доволна лѣта имѣвшаго, в ней же и великое оно, и паче челоувѣка,

**Слово ГЦ:** *о Михаиле Иорданском*  
(л. 251)

Вѣмъ и Михаила, чудесемъ самодѣйстви-ка и великихъ откровении видца, жестокою ону юже объ онъ поль Иордана и неутѣшимую пустыню жилище доволна лѣта имѣвшаго, в ней же и великое оно, и паче челоувѣка, видѣние узрѣ:

Афанасию Афонскому (песнь 4, троп. 3 и 6). Примечательно, что «топос» уподобления Соловецкого острова Афону существовал и ранее: еще в середине XVI в. инок Григорий Суздальский, создавая Канон новым русским чудотворцам («по образцу» Канона Федора Студита), «заместил» в соответствующем тропаре «Афонскую гору» «Соловецким островом», а «Петра Афонского» — «Зосимой и Савватием Соловецкими».

<sup>74</sup> О двух редакциях «Похвального слова русским преподобным» см.: Панченко О. В. Из археографических разысканий... С. 552—557.

видѣние узрѣ, отверзсту убо и свиваему небу, Иисусу же одесную Отца сѣдящу в присносущѣи и единосущнѣи Отцу и Духу божества славъ же и власти, точно убо сие иже на крещении Господни Иоаннову и Стефанову видѣнию, понеже и тамо разводящимся небесем свѣдѣтельствоваше крещяи его Отец, и на сроднаго Дух схождаше Стефанову же согласно *откровению*, превосходя же иная его видѣния, елико солнце звѣздная сияния

узрѣ отверзсту убо небу и свиваему, Иисусу же одесную Отца сѣдящу въ присносущнѣи и единосущнѣи Отцу и Духу божества славъ же и власти Точно убо сие иже на крещении Господни Иоаннову и Стефанову видѣнию, понеже и тамо разводящимся небесем, свѣдѣтельствоваше крещяемаго Отецъ, и на сроднаго Духъ схождаше Стефанову же согласно *утвержению*, превосходить же иная видѣния, елико солнце звѣздная сияния

Но во второй редакции «Похвального слова» Сергей Шелонин избрал для русского святого другой «библейский прототип», найденный им в образе праотца Авраама, который также был удостоен явления Святой Троицы: «вѣм Александра, чудесем самодѣиственика и великих откровении видца; <...> и великое оно, и паче чловѣка, видѣние узрѣ, якоже Авраам — в трех лицах Бога, чловѣческим образом пришедша к нему, и не Исака ново рождение благовѣствующу, но церкви во имя составнаго Божества водружения повелѣвающа...».

Закончив прославление соловецких святых, Сергей Шелонин с запозданием вспоминает еще о двух преподобных, одного из которых (Евфимия Суздальского) можно было бы отнести к числу собеседников Сергея Радонежского, а другого (Пафнутия Боровского) — к числу учеников Сергиевых учеников. Не найдя для первого из них агиотипа в «Похвальном слове» Григория Цамблака, он подбирает для него только «библейский прототип», именуя суздальского святого «новым Авраамом»: «Что же свѣтозарная звѣзда, *новыи Авраам*, — Евфимия глаголю благодушнаго, от востока на запад пришедша, и всю страну осиявшу чудес зарями, собѣсѣдника чудному Сергию, и того подвигом подражателя».

Образ Пафнутия Боровского писатель создает «по подобию» *Авксентия Византийскаго* (основателя обители на горе Острый Холм близ Халкидона), которому и уподобляет боровского игумена, используя прием «замещения» агиотипа.

Слово СШ: о Пафнутии Боровском  
(с 588)

Вѣм Пафнотия, Боровскую красоту, на потоцѣхъ низ обитель сотворша, и число довольно ученик собравша, и сих учаща от низости земныя на небесную преселитися гору, еже и сохраниша блаженни От них же есть первыи и досточюдныи Иосиф

Слово ГЦ: о Авксентии  
(л 251 об )

Вѣм Авксентия, Византийскую красоту, и на горѣхъ висоцѣхъ обитель сотворша, и число довольно ученикъ собравша от высоты земныя горы на небесную преселитися гору, еже и сохраниша блаженни От сих же первыи и досточюдныи Вендианъ

Прославление русских преподобных Сергей Шелонин завершает похвалой двум преподобным писателям — Иосифу Волоцкому и Максиму Греку. Для Иосифа, ревностно боровшегося с ересью «жидовствующих», он находит соответствие в обобщенном образе византийских писателей (Козьмы Маюмского, Иоанна Дамаскина, Иосифа Песнописца, Феофана и Феодора Начертанных), отстаивавших в борьбе с ересью иконоборцев догматы православной веры.

**Слово СШ:** *о Иосифе Волоцком*  
(с. 588)

...достоцодный Иосиф — цѣвница Духа и гусли духовныя, благочестію тверды адамант; биющих нечестивых хулными словесы тои паче своими писании сокрушаше, свою же твердость православия вѣры непреложну храняше...

**Слово ГЦ:** *о Козьме Маюмском, Иоанне Дамаскине, Иосифе, Феофане Начертанном и Феодоре*  
(л. 252)

Тоже цѣвница Духа и гусли церковныя *Козма со Иоанномъ и со Иосифомъ, Феофаномъ же и Феодоромъ* — пяторица похвальная, чювства дѣйственная благочестію, терпеливи адаманти; биющихъ паче тии сокрушающе, свою твердость непреложно храняще...

Для Максима Грека автор «Похвального слова» нашел «агиологический образец» в лице тезоименитого ему *Максима Исповедника*, исходя из того, что оба они, претерпев от людей хулу и тюремное заточение, не утратили высокого дара *любви и словесного творчества*, что и послужило основанием для их уподобления. (О Максиме Греке сохранилось предание, что на стенах темницы он начертал созданный им Канон Святому Духу; а Максим Исповедник и в тюрьме продолжал писать «Главы о любви».) Еще одним агиотипом для Максима Грека соловецкий писатель назвал *Григория Богослова*.

**Слово СШ:** *о Максиме Греке*  
(с. 588)

Что же богословеснѣиши Максим, *емуже порекло от своего отечества Грек, новыи Богослов, остая токмо священства помазания*, истинныя любви дѣлатель и учитель, и на самы тоя верх доспѣвы, и в Бозѣ быв, Бог бо любви есть.

**Слово ГЦ:** *о Максиме Исповеднике*  
(л. 251 об.)

Что же богословеснѣиши Максим и истинныя любви дѣлатель, и на самы тоя доспѣвы, и в Бозѣ бывъ, Богъ бо любовь есть.

Завершая «Похвальное слово преподобным отцам, иже в России в poste просиявшим», Сергей Шелонин присоединил к чину «преподобных» представителей другого — святительского — «чина», справедливо полагая, что русские святители наряду с их пастырским служением достигли духовных вершин и в исполнении ими «постнического делания».

Для трех святителей московских Петра, Алексея и Ионы соловецкий писатель избрал в качестве агиотипа «троицу» вселенских святителей — *Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста*.

**Слово СШ:** *о святителях Московских*  
*Петре, Алексее и Ионе*  
(с. 588—589)

Что же пребожественыя Троица великия трубы, евангельския вѣтия, иже, по дванадесятих, трие апостолы?

*Петр убо...*  
*Алексие же...*  
*Иона же...*

**Слово ГЦ:** *о Василии Великом,*  
*Григории Богослове*  
*и Иоанне Златоусте*  
(л. 252 об.)

Что же пребожественыя Троицы великия трубы, евангельстии витии, иже по дванадесятихъ, трие апостоли?

*Василий бо...*  
*Григорий же...*  
*Иоаннова же уста...*

При этом и для каждого из них в отдельности он также нашел соответствующие «агиологические и библейские образцы». Митрополита Петра он упо-

добил апостолу *Петру* (по тезоименитству): «Петр убо, тезоименитыи верховному, воистинну камень вѣре, и утвержение всея Росии церквам». Для митрополита Алексея он нашел агиотип в лице апостола *Павла* (по признаку «богозванности»): «Алексие же, доблественныи помощник и ходатаи непреложныи, якоже Павел — не от человекъ, но от самого Бога звание свыше прием...». Наконец, для митрополита Ионы Сергей Шелонин подобрал «библейский тип» голубя,<sup>75</sup> выпущенного Ноем из ковчега: «Иона же — „голубь“ в лѣпоту именовася: безтрудно, якоже ис ковчега, от царствующаго града Москвы прелѣтѣвныи морскую пучину до Царствующаго града и тамо архиереинства саном хиротонисася <...>. Возвращая же ся ко отечеству, яко голубь к Ною в ковчег, не потопа воды умаление благовѣствуя, но потопа еретическия прелести; не сучець маслин во устѣх нося, но вѣры благочестия в трипостасное Божество предание непоколѣбимо». (Прекрасный образец «постбиблейской» типологии, развернутой в «пространстве» истории Святой Руси. Тип «голубя» в данном случае связан не с традиционным антитипом Христа, а с антитипом Ионы, чье имя в переводе с древнееврейского означает «голубь».)<sup>76</sup>

Епископа Иоанна Новгородского соловецкий писатель уподобил синайскому подвижнику *Георгию Арселаиту*, который однажды на Пасху во мгновение ока оказался в Иерусалиме в церкви Воскресения Христова. Основанием для уподобления в этом случае послужил мотив «чудесного путешествия в Иерусалим», хотя, в отличие от синайского подвижника, епископ Иоанн совершил свое путешествие верхом на бесе.

Слово СШ: об архиепископе  
Иоанне Новгородском  
(с. 589)

Чтоже вторыи Арселаит — *Иванна глаголю, преименованнаго Илью: не помыслив токмо, но чювьственѣ на диявола, яко на уготован конь, всѣд, и в единой нощи обрѣтеся во Иерусалимѣ во святѣм Воскресѣнии...*

Слово ГЦ: о Георгии Арселаите  
(л. 250)

Чтоже вторыи *Авакум*, Георгий глаголю Арселаитъ, иже абие помысливъ, и абие обрѣтеся во святомъ Воскресении, въ вечеръ царственныя суботы, и паки въ мегновении во своей обрѣтеся къбли, кромѣ познания и труда.

Для большей части русских святителей, упомянутых в «Похвальном слове», Сергей Шелонин не стал подбирать «агиологические образцы», ограничившись только «библейскими образцами», среди которых закономерно преобладают апостольские типы (свидетельствующие о равноапостольском подвиге прославляемых святых).

Так, например, епископа Леонтия Ростовского он уподобил апостолам *Матфею* и *Павлу*. Оба эти уподобления основаны на сходстве выпавших на долю Леонтия испытаний и на равенстве его подвига апостольскому: «Каков же и Леонтье, Богом послан в Ростов — *якоже Матфею* в человекоядцы — в звѣроядцы, <...> чрево бога имущим и бѣсом жертву приносящим. Претерпѣ же и

<sup>75</sup> Напомним, что библейскими типами могли быть и образы животных в Ветхом Завете (см.: O h l y F. Typologie als Denkform... S. 31—32).

<sup>76</sup> О предложенном Ф. Оли понятии «постбиблейской» типологии см. выше.

той от них, *якоже Павел*, каменное метание и изгнание множицею, <...> и апостольским дарованием сподоблен бысть, и по смерти нетлѣнием тѣла почтесея».

Новгородского епископа Никиту он уподобил пророку *Моисею*, а святых архиереев, чудесным образом собравшихся на освящение Богородичной церкви в Печерском монастыре,<sup>77</sup> — святым *апостолам*, которые таким же чудесным образом были перенесены ангелами ко гробу Пресвятой Богородицы в день ее успения.

Для Стефана Пермского автор Слова избрал в качестве агиотипа образ преподобного *Варлаама*, просветителя Индии (известного по «Повести о Варлааме и Иоасафе»), и одновременно — образ апостола *Фомы*, послуживший для пермского святителя его новозаветным прототипом.

Слово СШ: о Стефане Пермском  
(с. 590)

Чтоже ли чюдныи *Стефан*, добрыи приемства вънец, иже не токмо постническим дѣланием и священства помазанием доволен бысть, но к сему и апостольское приложи: якоже вторыи *Фома* явлься *Пермьскои* странѣ, и неудобь уловляемая чловѣки, ради богатства и славы земныя, премудро уловив и отложением временнаго царства вѣчное тѣм исходатаив царство.

Слово ГЦ: о Варлааме  
(л. 251<sup>2</sup>—251<sup>2</sup> об.)

Чтоже ли чюдныи онъ *Варлаамъ*, иже не токмо постническим дѣланиемъ доволенъ бысть, но к сему и апостольское приложи: вторыи *Фома* явлься *Индийскои* странѣ, и неудобь уловляемая чловѣки, ради богатства и славы земныя, премудро уловивъ, и отложением временнаго царства вѣчное тѣмъ исходатаивъ царство.

Для другого ревностного защитника православия архиепископа Геннадия Новгородского соловецкий писатель подобрал целый ряд «библейских типов» (Самуила, Гедеона, Иисуса Навина, пророка Илию), отличающихся таким же духовным рвением, как и прославляемый им святой: «Обрѣтаю студных жерцов от *Илии* закалаемых, и *Агата* — от *Самоила* мечем умерщвляема, и сатанина первенца сквернаго жерца *Алексѣя* — от крѣпкаго слова премудрости *Геннадиевы* закалаема и умерщвляема...».

Новгородского архиепископа Евфимия II, известного своей заботой о прославлении русских святых и о создании их житий, служб и похвальных слов, Сергей Шелонин уподобил (вероятно, благодаря дару красноречия) святителю *Иоанну Златоусту*.

Слово СШ: об архиепископе  
Евфимии Новгородском  
(с. 590)

*Евфимиева* же уста медоточныя источиша рѣки учения, згорѣвшая грѣхи напоиша сердца, *превыде бо Моисею* в пѣснь припѣваньми, и ликованія *Мариамина* баснена в мѣнишася, и нарекошася *Орфеева* неуспѣшна и неплезна пѣснопѣннѣя.

Слово ГЦ: об Иоанне Златоусте  
(л. 252 об.)

*Иоаннова* же уста медоточныя, источивша рѣки, съгорѣвшая грѣхи напоиша сердца.

<sup>77</sup> Сергей Шелонин называет имена святителей, прибывших на освящение Печерской церкви: митрополит Иоанн Киевский, Исаия Ростовский, Иоанн Черниговский, Антоний Юрьевский, Лука Белгородский (ср.: Киево-Печерский патерик. С. 314).

Этот же агиотип был избран соловецким писателем и для митрополита Филиппа Московского. Автор Слова уподобил его *Иоанну Златоусту* — по сходству подвига страданий обоих святителей за слово истины и их исповеднической кончины. Одновременно с этим Сергей Шелонин уподобил московского исповедника тезоименитому ему апостолу *Филиппу*: «Иже Филиппа апостола почтен именем, и престолом, и страданием, свое отечество освятив своею кровию, о паствѣ своеи усердно излия, якоже другии Златоуст, возрази того ярость, обличи неистовство. Что же за сие обличие приемлет? Не якоже Амбросии — почесть от царя, но якоже Златоуст — с престола несправедное изгнание, и заточение, и смерти томление». (Сергей Шелонин сравнивает здесь обоих святителей с епископом Амвросием Медиоланским, который столь же смело обличал императора Феодосия Великого и даже подверг его отлучению от церкви, но был только удостоен почестей от благоразумного императора.)

Священномученика патриарха Гермогена Сергей Шелонин уподобил двум другим мученикам за веру — *Стефану Освященному*, защитнику почитания святых икон, и 90-летнему священнику *Елеазару*, учителю братьев-мучеников Макавеев.<sup>78</sup>

Слово СШ: о патриархе Гермогене  
(с. 591)

Чтоже ли новыи Елиозар, якоже другаго сквернаго Антиоха, посрамив римския ереси предстатели? <...> Не в пустѣ бо мѣсте постничествуя и ко лвом сопротивоборство творяше; но в царствующем градѣ, яко ко лвом, лютѣ рыкающим на православие, расхитити тщащимся, римския ереси предстателем ополчашеся доблественѣ...

Слово ГЦ: о Стефане Освященном  
(л. 251об.—251<sup>2</sup>)

Но и Стефанъ Священныи <...> свое отечество освяти своею кровию <...> новыи Елиазар, якоже другаго Антиоха посрамив, сквернаго Копронима.

Как видно из анализа системы уподоблений в «Похвальном слове русским преподобным», соловецкий писатель, как правило, сочетал оба способа уподобления: невербального (с помощью «замещения агиотипа») и вербального уподобления героя избранному им «агиологическому образцу». Впрочем, иногда он намеренно «скрывал» от читателя образ, послуживший ему агиотипом, предлагая ему только «библейский прототип» прославляемого им героя.

Завершая анализ «Похвального слова русским преподобным», отметим, что исследованный нами принцип уподобления героев их агиологическим и биб-

<sup>78</sup> Вместе с патриархом Гермогеном (канонизированным Русской Церковью только в 1912 г.) Сергей Шелонин включил в свое сочинение также образы двух греческих святителей — Марка Ефесского и Григория Паламу (в образе грозной «секиры ересям»). Вместе с патриархом Гермогеном эта «троица святителей» представляет в «Похвальном слове» Сергея Шелонина группу святых защитников православия, отстоявших — пред лицом латинской экспансии — догматы православной веры.

лейским «образцам» является, по-видимому, основным методом литературного творчества Сергия Шелонина, для которого характерно установление «подобий» между событиями отечественной и священной истории, между русскими святыми и великими подвижниками древности.

В заключение приведем таблицу скрытых и явных уподоблений в «Похвальном слове» Сергия Шелонина.

В таблице отражены следующие сведения: 1) кто уподоблен, 2) кому уподоблен (указываются непосредственный агиотип и библейский тип), 3) является ли уподобление агиотипу скрытым или явным, 4) по какому признаку произведено уподобление агиотипу или библейскому «образцу».

Таблица 2

## Скрытые и явные уподобления в «Похвальном слове русским преподобным» Сергия Шелонина

Имя русского святого в Слове Сергия Шелонина	Его вербальный образец: агиотип или библейский тип	Его скрытый агиотип в Слове Григория Цамблака	Признак, по которому произведено уподобление агиотипу (или библейскому типу)
Антоний Печерский	Антоний Великий, праотец Авраам, пророк Моисей, пророки Исайя и Гедеон	Антоний Великий	по имени, по типу подвига (отшельник) и по исторической значимости (отец монашества)
Василий-Варлаам	Аммон Нитрийский	Аммон Нитрийский	по сходству подвига (в супружестве сохранял целомудрие)
Моисей Угрин	Иосиф Прекрасный и Сампсон; Павел Фивейский и мученица Потамия		по сходству подвига и духовного дара (страдания ради целомудрия и чистоты)
Исаакий Пещерник	Исаак Сириянин, преп. Мартиниан и пророк Азария	Павел Фивейский	по имени, по типу подвига (пещерники) и по сходству сюжетных мотивов, связанных с «попранием» огня босыми ногами
Феодосий Печерский		Иларион Великий, Феодосий Великий	по признаку «ученичества» (ученик преп. Антония) по имени, по киновийному пути монашеской жизни и по исторической значимости (первоначальники общежительного монашества)
Евстратий Постник		Харитон	по сочетанию двух путей христианского подвига (мученического и преподобнического)
Афанасий	Георгий Хоривит		по сходству духовного подвига
Кукша		Григорий Неокесарийский	по сходству чудотворений

Продолжение таблицы 2

Ученики и сподвижники Феодосия Печерского Матфей, Никон, Онисифор, Дамиан, Герасим, Иларион, Ефрем, Герман, Стефан, Нифоит, Марин, Мина, Никола, Феоктист, Лаврентий		ученики и сподвижники Антония Великого. Аннин, Паламон, Питирим и Памва, Нин, Иоанн Колобос	по признаку «ученичества»
Феофил Многослезный	Арсений Великий	Ефрем Сирийский	по сходству духовного подвига (деланию плача)
Спиридон Просвирник	Спиридон Тримифунский, Петр Севастийский и безымянный синаяский столпник		по имени и по сходству сюжетных мотивов, связанных с укрощением стихии огня
Алимпий-иконописец	пророк Елисей	Даниил Скитский (целитель)	по сходству духовного дара (целители)
Агапит Целитель	Антоний Великий		каждый из них скрывает «живущую в нем благодать»
Никола Святоша	Исидор Синаит, пророк Илия		по знатности рода и по сходству добродетелей (смирение)
Григорий Печерский чудотворец	Григорий Неокесарийский и Исаакий Далматский		по имени и дару прозорливости
Марк Пещерник	евангелист Марк		по имени
Иоанн Затворник	пророк Иона		по сходству испытаний (Иоанн в устах змия уподоблен Ионе во чреве китове)
Прохор Лебедник	Виссарион и пророк Моисей	Виссарион	по сходству дара чудотворений
Пимен Печерский	Авсидитин и Вениамин Скитский		по сходству духовного подвига (через принятие болезней)
Варлаам Хутынский	пророк Илия	Симеон Дивногорец	по сходству чудотворений
Антоний Римлянин	Антоний Великий и Мартиниан Кесарийский		по имени и по сходству сюжетных мотивов («чудесного пересечения морской пучины»)
Савва Вишерский		Савва Освященный и Симеон Столпник	по имени и по сходству подвига (столпники)
Михаил Клопский	пророк Аввакум		по сходству «чудесных» мотивов
Сергий Радонежский	Иоанн Креститель и праотец Иаков	Евфимий Великий	по сходству духовного пути (киновиархи) и по признаку «родоначальник пастырского племени»
Никон Радонежский	Иисус Оседков		по сходству дел (восстановители разрушенного храма)
Феодор Симоновский		Феоктист киновиарх	по сходству духовного пути (киновиархи)

Стефан Махрицкий и Афанасий Высоцкий	Феоктист и Феодосий киновиархи	Ефрат и Венедикт	по парности и сходству духовного пути (основатели кино-вий)
Димитрий Прилуцкий	Виссарион и пророк Моисей на горе Синайской	Виссарион	по сходству духовного дела-ния (постники) и духовным дарам (богосозерцание)
Павел Обнорский	апостол Павел и Иоанникий Олимпийский		по имени и по образу жизни: «со звѣрми живыи»
«северная Фиваида»: Сергей Нуромский, Григорий и Кассиан Авнежские, Евфимий и Харитон Сянжемские, Антоний Сийский, Григорий Пельшемский, Дионисий и Амфилохий Глушицкие		египетские пустынники: Питирим и Орсисий, Матой и Сисой, Афрес с Исихием и Алонием, Елпидий и Елладий, и великий Васой с Васаном	по сходству духовного пути (пустынники)
Дионисий Краткий		Иоанн Колов («Краткий»)	по характерному признаку: низкий ростом (но высокий духом)
Авраамий Ростовский	Финесс		по духовному рвеню
Кирилл Белозерский		Пахомий Великий	по духовной значимости: киновиарх, отец многих пас-тырей
Макарий Калязинский и Макарий Унженский	пророк Моисей	Макарий Великий и Макарий Египетский	по имени и по парности
Никита Переяславский	Моисей Мурин	Харитон и Феоктист, а также Даниил и Алимпий Столпники	по сочетанию духовных путей (мученика и преподобного) и по типу святости (столпники)
Герман Соловецкий	пророк Илия Кармилянин	Иоанникий Олимпийский	по сходству духовного пути (отшельники)
Савватий Соловецкий	праотец Авраам	Арсений Великий	по сходству духовного пути (отшельники)
Зосима	пророк Моисей и Аполлоний Египетский	Афанасий Афонский	по признаку духовно-топографическому (Соловки — Афон), по сходству «чудесных» мотивов и по признаку духовных даров («тайнозрители»)
Александр Свирский	Иоанн Креститель и первомученик Стефан (в I ред.), праотец Авраам (во II ред.)	Михаил Иорданский	по признаку духовных даров (тайнозрители, удостоенные явления Пресвятой Троицы)
Евфимий Суздальский	праотец Авраам		по признаку духовного странничества
Пафнутий Боровский		Авксентий Византийский	по сходству духовного пути (киновиархи)

Окончание таблицы 2

Иосиф Волоцкий		писатели-иконопочитатели: Козьма Маюмский, Иоанн Дамаскин, Иосиф, Феодор и Феофан Начертанный	по духовному служению (писатели — защитники догматов православной веры)
Максим Грек	Максим Исповедник и Григорий Богослов	Максим Исповедник	по дару слов и любви
митрополиты Петр, Алексей и Иона		Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст	по признаку «собора трех святителей»
митрополит Петр	апостол Петр		по имени
митрополит Алексей	апостол Павел		по признаку «богозванности»
митрополит Алексей	«голубь»		этимологизация имени
епископ Иоанн Новгородский	Георгий Арселаит	Георгий Арселаит	по сходству сюжетных мотивов (чудесного путешествия в Иерусалим)
епископ Никита Новгородский	пророк Моисей		по сходству служения (духовный вождь народа)
архиереи «Киево-Печерского патерика»	апостолы		по сходству чудесных мотивов
епископ Леонтий Ростовский	апостолы Матфей и Павел		по сходству испытаний и равенству подвига (апостол язычников)
епископ Стефан Пермский	апостол Фома	Варлаам	по равенству подвига (апостол язычников)
архиепископ Геннадий Новгородский	пророки Илия, Самуил, Гедеон и Иисус Навин		по сходству духовного рвения
архиепископ Евфимий Новгородский	пророк Моисей	Иоанн Златоуст	по дару служения слову
митрополит Филипп	апостол Филипп и Иоанн Златоуст		по имени, святительскому сану и подвигу страдания за слово истины
патриарх Гермоген	Елеазар, учитель братьев Маккавеев	Стефан Освященный	по сходству мученического подвига

\* \* \*

Подводя итоги, следует отметить, что рассмотренный в этой статье принцип уподобления героев их агиотипам был представлен во всех жанрах древнерусской литературы, посвященных прославлению святости, — в агиографии, эпидейктике, гимнографии. Отдельные приемы «уподоблений»: «скрытое замечание» агиотипа, сравнение с ним, «перенесение» его имени, развернутое сопоставление с ним (*синкрисис*), уподобление героя «библейскому образу» — являются лишь конкретными проявлениями единого «типологического» метода, который может быть охарактеризован как метод изобретения (в смысле *inventio*) «агиологических типов» и создания их литературных «подобий». Но, что еще важнее, «типологический» метод является, по-видимому, одним из ос-

новых методов в агиологии вообще, включая как литературное, так и изобразительное творчество.

Однако «типологический» метод не ограничивается рамками одной только древнерусской литературы. Он широко представлен и в творчестве многих русских писателей XVIII—XX вв.: А. Н. Радищева, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова, Л. Н. Толстого, А. М. Ремизова и др. Создавая литературные образы своих героев, писатели нового времени (так же, как и древнерусские авторы) нередко ориентировались на конкретные «агиологические» и «библейские образцы», которые служат для их читателей своеобразным «ключом» к пониманию художественного замысла автора.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Вот неполный список работ, посвященных исследованию библейских и агиологических прототипов главных героев в произведениях русских классиков XVIII—XX вв. Травников С Н 1) Традиции агиографической литературы в повестях А Н Радищева // Литература Древней Руси М, 1978 Вып 2 С 74—84, 2) Древнерусские литературные источники в произведениях А Н Радищева // Там же М, 1981 Вып 3 С 110—116, Гольденберг А Х «Житие» Павла Чичикова и агиографическая традиция // Проблема традиций и новаторства в русской литературе XIX—начала XX в Горький, 1981 С 111—118, Ветловская В Е 1) Литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых» («Житие Алексея человека Божия и народный стих о нем») // Достоевский и русские писатели Традиции Новаторство Мастерство М, 1971 С 325—354, 2) Достоевский и поэтический мир Древней Руси (Литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») // ТОДРЛ, Л, 1974 Т 28 С 296—307, 3) Поэтика романа «Братья Карамазовы» Л, 1977 С 168—192, Смирнов И П Древнерусские источники «Бесов» Достоевского // Русская и грузинская средневековые литературы Л, 1979 С 212—220, Сальвестрони С Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского СПб, 2001, Чередникова М П Древнерусские источники повести Н С Лескова «Очарованный странник» // ТОДРЛ Л, 1977 Т 32 С 361—369, Водолазкин Е Г Образ Серафима Саровского в «Запечатленном ангеле» Лескова // РЛ 1997 № 3 С 136—141, Pletnev R L Tolstoj's «Vater Sergij» und die russischen Heiligenleben // Zeitschrift für slavische Philologie Leipzig, 1933 Bd 10 S 106—125, Купреянова Е Н 1) Мотивы народного эпоса и древней литературы в произведениях Л Н Толстого // РЛ 1963 № 2 С 167—168, 2) Эстетика Л Н Толстого М, Л, 1966 С 282—285, Pope R On the Comparative Literary Analysis of the Patericon Stoty (Translated and Original) in the Pre-Mongol Period // Canadian Contributions to the VIII International Congress of Slavists Ottawa, 1978 P 1—23, Alissandratos J Leo Tolstoy's «Father Sergius» and the Russian Hagiographical Tradition // Cyrillo-methodianum Thessalonique, 1984—1985 N 8—9 P 149—163, Chester P Hagiography in the prose of Tolstoy and Leskov // Tolstoy Studies Journal 1988 Vol 1 P 35—46, Гродецкая А Г 1) Агиографические прообразы в «Анне Карениной» (житие блудниц и любодеец и сюжетная линия главной героини романа) // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 48 С 433—445, 2) Ответы предания жития святых в духовном поиске Льва Толстого СПб, 2000, Грачев А М Апокалипсисы Алексея Ремизова («Пятая язва» и «Плачущая канава») // Ремизов А М Собр соч М, 2001 Т 4 С 499—510

---

---

М. А. ФЕДОТОВА

## Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии)\*

Димитрий Туптало, митрополит ростовский и ярославский (11.XII.1651—28.X.1709), — автор таких монументальных трудов, как «Книга Житий Святых», «Розыск о раскольнической брынской вере», «Летопис келейный», большого числа проповедей, посланий, богословских трактатов, драматических произведений и ряда других сочинений. Эпистолярное наследие митрополита также является неотъемлемой частью его творчества.

Переписка Димитрия Ростовского долгое время не была предметом специального изучения и не привлекала достаточного внимания исследователей; письма митрополита использовались фрагментарно, в основном для комментирования других трудов святого Димитрия, а также для уточнения, наряду с «Диариушем» (личными биографическими заметками митрополита), фактов его биографии. Однако «фрагментарный» подход к изучению эпистолярия ростовского митрополита, привлечение к изучению его биографии и творчества единичных писем единичным корреспондентам не дают полного представления ни о его личной, ни о его творческой биографии.

Так, только переписка митрополита ростовского и ярославского вводит имя справщика московского Печатного двора, монаха Чудова монастыря Феолога, который был и постоянным корреспондентом, и помощником, и другом святого Димитрия. Здесь, возможно, отражаются не только отношения братской, христианской, любви, свойственные эпистолярной культуре в целом, и культуре барокко в частности, но действительно отношения личной дружбы. Эта переписка дает ключ к решению многих вопросов творческого наследия писателя: раскрывает методы работы митрополита над своими сочинениями, указывает на время создания тех или иных произведений, показывает книги, являющиеся источниками его трудов, а также ярко свидетельствует о митрополите как о личности, искренне заботящейся о ближних своих и чувствующей огромную ответственность, которая лежит на нем и как на духовном пастыре, и как

---

\* Данная работа написана при финансовой поддержке фонда РГНФ (проект № 00-04-00151а).

на писателе. Еще Деметрий, античный ритор, писал в трактате «О стиле»: «В письме <...> проявляется человеческий характер. Почти каждый из нас запечатлевает в письмах свой образ. Конечно, и в других видах письменной речи проявляется характер пишущего, но нигде так очевидно, как в письмах».<sup>1</sup> Как нам кажется, переписка Димитрия Ростовского с монахом Феологом является уникальным явлением в эпистолярной культуре рубежа XVII—XVIII вв., это, возможно, единственная «масштабная» (сохранилось 40 писем) переписка людей, связанных и духовными братскими, и поистине дружескими узами.

Таким образом, только изучение полного корпуса писем митрополита, их издание и комментирование могут должным образом дополнить, прояснить и разрешить многие спорные вопросы творческого наследия ростовского митрополита. В связи с этим следует назвать ряд исследований Л. А. Янковской,<sup>2</sup> А. А. Круминга,<sup>3</sup> М. А. Федотовой,<sup>4</sup> появившихся в последнее время в научной литературе о творчестве Димитрия Ростовского, где эпистолярное наследие святого Димитрия или является предметом специального изучения, или рассматривается как полноценная составная часть его наследия. В данной работе мы ставим перед собой задачу описать рукописную и печатную традиции эпистолярного наследия ростовского митрополита.<sup>5</sup> Отметим, что для творчества Димитрия Ростовского важно изучение не только рукописной, но и печатной традиции бытования его сочинений. Так, например, только в печатном варианте сохранились записанные Димитрием чудеса, происходящие по молитве святой Варвары, хранящиеся при мощах святой великомученицы в Киеве и известные в автографе Димитрия еще исследователям XIX в., но утерянные впоследствии.<sup>6</sup>

Как уже отмечалось, большую часть из сохранившегося эпистолярного наследия Димитрия Ростовского составляет его переписка с монахом Чудова монастыря Феологом. Основное содержание этой переписки изложено в указанной работе М. А. Федотовой и А. А. Круминга,<sup>7</sup> но так как сборник «Филев-

<sup>1</sup> Античные риторика / Ред А А Тахо-Годи М, 1978 С 273 Ср Калугин В В Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) М, 1998 С 15

<sup>2</sup> Янковская Л А Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского восприятие иезуитской науки XVI—XVII вв Автореф дисс д-ра филол наук М, 1994 С 14—15

<sup>3</sup> Федотова М А, Круминг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком Печатного Двора // Филевские чтения Вып 9 Святой Димитрий, митрополит Ростовский Исследования и материалы / Под ред Л А Янковской М, 1994 С 108—136

<sup>4</sup> Федотова М А 1) Письма Димитрия Ростовского Иову, митрополиту Новгородскому // Новгород в культуре Древней Руси Материалы Чтений по древнерусской литературе (Новгород, 16—19 мая 1995 года) Новгород, 1995 С 102—111, 2) К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 49 С 388—399, 3) О двух автографах Димитрия Ростовского // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 50 С 537—543

<sup>5</sup> В работе рассматриваются только письма, написанные самим Димитрием Ростовским, послания, адресованные святому Димитрию, не являются предметом описания в данной статье

<sup>6</sup> См подробнее Федотова М А Культ святой Варвары в творчестве Димитрия Ростовского // РЛ 1999 № 4 С 98—108

<sup>7</sup> Федотова М А, Круминг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка

ские чтения», где опубликована данная статья, был издан небольшим тиражом, позволим себе здесь повторить некоторые факты, содержащиеся в работе и относящиеся к теме данной статьи, с дополнениями новых сведений.

Известно, что сохранилось 40 писем митрополита Димитрия монаху Феологу. Первое письмо было отправлено Димитрием Ростовским 9 ноября 1697 г. из Глуховского Петропавловского монастыря,<sup>8</sup> последнее, как считается, написано в Ростове 27 октября 1709 г. за день до смерти. Большая часть писем Феологу (25) была написана в 1707—1709 гг., в то время, когда святой Димитрий занимал митрополичью кафедру в Ростове и работал над двумя своими крупными сочинениями «Летопис келейный» и «Розыск о раскольнической брынской вере». Письмо от 9 ноября 1697 г. было отправлено из Глуховского Петропавловского монастыря, письмо от 25 февраля 1700 г. — из Новгород-Северского монастыря Всемилоостивого Спаса, письмо от 27 июня 1701 г. и два письма, написанные в январе 1706 г., — из Москвы, все остальные письма — из Ростова.

Большая часть писем из переписки Димитрия Ростовского с Феологом сохранилась в двух копиях: рукописной и печатной. Рукописная копия находится в рукописи нач. XIX в. «Собрание некоторых рукописей, принадлежащих к сведению для российской истории» (РГБ, ф. 256, собр. Румянцева, № 407), которая помимо писем Димитрия Ростовского содержит документы и материалы, собранные для государственного канцлера графа Николая Петровича Румянцева.<sup>9</sup> В рукописи содержится 35 писем Феологу, отсутствуют: письмо, написан-

<sup>8</sup> Святой Димитрий был игуменом Петропавловского Глуховского монастыря с 1694 г по 1696 г, на момент написания этого письма он уже являлся архимандритом Новгород-Северского монастыря Всемилоостивого Спаса

<sup>9</sup> Приводим описание рукописи РГБ, собр Румянцева (ф 256), № 407 Сборник «Собрание некоторых рукописей, принадлежащих к сведению для российской истории» 4°, II+41+I, XIX в, четкая, ровная скоропись одной руки, картонный переплет Филигрань дата — 1814

Л II об Оглавление статьямъ, находящимся въ сей рукописи

1 Собрание писемъ святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго и Ярославскаго

2 Копия съ подлиннаго письма, писаннаго собственною рукою преосвященнѣйшаго Стефана, митрополита Рязанскаго, къ преосвященнѣйшему Тихону, митрополиту Казанскому

3 Посланіе преосвященнѣйшаго Стефана Яворскаго, митрополита Рязанскаго и Муромскаго, къ преосвященнымъ Алексѣю Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому

4 Краткой лѣтописецъ града Углича

5 Топографическое и историческое описаніе города Кашина

6 Анна, благовѣрная великая княгиня Тверская

7 Серапѣонъ, митрополитъ Сарскій и Подонскій

8 Макарій преподобный, игумень Колязинскій

9 Известіе о ракъ преподобнаго Макарія о протч

10 Списокъ съ грамоты отъ государя царя и великаго князя Алексѣя Михайловича всея Великія, Малыя и Бѣлыя Россіи самодержца, какова прислана въ домъ Живоначальныя Троицы къ великимъ чудотворцамъ Сергѣю и Никону Радонежскимъ, и тоя же обители ко властямъ

11 Грамота константинопольскаго патрарха Паисія о бракѣ Юрія Грѣка 1730 года марта 20-го дни

12 Объявление отъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода

13 Запросы, посланныя къ Феодосіевскому согласію, отъ бывшаго въ ономъ, нынѣ же соединившимся къ святѣй церквѣ угличскаго купца Федора Кочурихина

14 Изображеніе двухъ кашинскихъ монетъ

ное в ноябре 1702 г. из Ростова, письма от 11 января 1705 г., от 22 января 1707 г., от 5 апреля 1708 г. и от 27 октября 1709 г. Хронологический порядок расположения писем в рукописи не соблюдается. Вероятно, оригиналом для данной рукописи послужили не сами подлинники письма митрополита и даже не непосредственный список с них, а какая-то довольно поздняя их копия. Список Румянцевского собрания изобилует ошибками, неправильно понятыми и неточными именами и названиями произведений, причем дана современная орфография текста писем. Печатная копия писем святого Димитрия содержится в издании в «Ярославских епархиальных ведомостях» за 1874 г. (Часть неоф. № 31—38. С. 246—303). Издатели хотели расположить письма в хронологическом порядке, но в их расположении встречается ряд ошибок. В публикации «Ярославских епархиальных ведомостей» 31 письмо, отсутствуют письма: от ноября 1702 г., от 4 августа 1704 г., от 11 января 1705 г., от 22 января 1707 г., письмо, написанное в конце февраля (после 24 февраля) 1708 г., от 5 апреля 1708 г., послание, отправленное в апреле—июне (после 5 апреля—до 24 июня) 1708 г., от 7 октября 1708 г., от 27 октября 1709 г. Текстологический анализ рукописной и печатной копий показывает, что источником для издания писем в «Ярославских епархиальных ведомостях» не являлся сборник собр. Румянцева, № 407; поскольку в рукописи и издании слишком много разночтений, источником мог служить какой-то другой сборник, подобный этому, но более исправный и близкий к оригиналу писем. Большинство писем, помещенных в рукописи собр. Румянцева № 407 и в издании «Ярославских епархиальных ведомостей», не датировано, их датировку можно установить или на основании содержания письма, или при указаниях на какие-либо церковные праздники, или с учетом их хронологической последовательности. Текстологический анализ показывает, что иногда под одним номером в рукописи помещено два письма. Например, письмо № 9 (нумерация, данная в рукописи собр. Румянцева) содержит два письма: письмо от 27 июня 1701 г. и письмо, написанное после 16 февраля 1708 г.; или письмо № 15 — это тоже два письма: одно послано во второй половине 1704 г. из Ростова, другое — из Москвы в январе 1706 г. (встречаются и другие подобные примеры).

Автографов писем святого Димитрия к Феологу почти не сохранилось, из подлинных писем, написанных собственной рукой святого Димитрия, сохранились следующие: письмо, посланное в ноябре 1702 г., письма от 11 января 1705 г. и от 7 октября 1708 г. и письмо, написанное летом 1709 г.

1) Письмо, написанное в ноябре 1702 г. Подлинник письма, находившийся в библиотеке Ростовского Спасо-Яковлевского монастыря, утерян. Факсимильное воспроизведение, сделанное епископом Амфилохием, хранится в РНБ, собр. Титова, № 1301 в одном переплете с автографом Димитрия Ростовского — письмом митрополиту Иову Новгородскому от 10 декабря 1706 г., в факсимиле отсутствуют адрес, дата и помета о получении письма. Впервые письмо было напечатано в журнале «Заря» в разделе «Исторические материалы»,<sup>10</sup> перепеча-

<sup>10</sup> Заря. СПб., 1871. Февр. С. 1—2.

тано в «Ярославских епархиальных ведомостях».<sup>11</sup> Как сообщает редакция журнала «Заря», подлинник письма был «писан на листе писчей бумаги, который был сложен в виде пакета и запечатан красным сургучом. На обороте листа следующий адрес: „Пречестному Господину отцу Феологу, въ исправителехъ типографии сущему, в царствующем градѣ Москвѣ“ и помета: „Подана 1702 декабря в 10 д. Василием Парменовым Алехиным“, принесено в редакцию для печатания В. И. Веселовским». Частично факсимиле было воспроизведено в издании Летописца, подготовленного Амфилохием Угличским.<sup>12</sup> Письма нет ни в рукописи собр. Румянцева, № 407, ни в «Ярославских епархиальных ведомостях».

2) Письмо от 11 января 1705 г. Автограф данного письма хранится в РГИА, ф. 834, рукописи Синода, оп. 4, № 1181 Письмо написано на листе сероватой бумаги, сложено и запечатано, вверху следы сургучной печати, внизу адрес, написанный рукой святого Димитрия: «Честному Господину Отцу Феологу». На л. 1 имеется помета: «Приобрѣтено въ декабрь 1906 года у Фельтена». Письмо впервые издано в «Ярославских губернских ведомостях»,<sup>13</sup> затем в «Русском паломнике».<sup>14</sup> Письмо отсутствует и в собр. Румянцева, № 407, и в «Ярославских епархиальных ведомостях» за 1874 г.

3) Письмо, написанное 7 октября 1708 г. Автограф Димитрия Ростовского: РГБ, ф. 479 (архив и коллекция Давыдовых), картон 2, ед. хр. 4. 4°. 4 л. (автограф письма на л. 2—3). На л. 3 об. — киноварная помета рукою Феолога: «Подано Андреем студентом 1708 (далее знак скорпиона, т. е. октября месяца. — М Ф.) в 13 день». В письме указаны только месяц и число отправки письма: «В самые ноны», вместо названия месяца «октября» Димитрий Ростовский нарисовал знак созвездия Скорпиона; год определяется по помете Феолога. Таким образом, письмо было отправлено 7 октября 1708 г., а получено Феологом 13 октября. В связи со своим содержанием письмо было распространено в рукописной и печатной традиции.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ярославские епархиальные ведомости 1871 Часть неоф № 12 С 93

<sup>12</sup> Летописец, списанный св Димитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 года с его примечаниями по полям, изображением его и с 25-ю номерами снимков его почерка из 30 рукописей и печатных книг ему принадлежащих, и диплома его поднесеннаго Московскою Духовною Академиею Издание Амфилохия Епископа Угличского М, 1892 (По перечню снимков № 12)

<sup>13</sup> Ярославские губернские ведомости 1886 № 28 С 7

<sup>14</sup> Русский паломник 1886 11 янв № 18 С 160, откуда перепечатано Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) СПб, 1891 С 373—374 По вновь обнаруженному автографу письмо опубликовано Федотова М А, Круминг А А Святой Димитрий Ростовский и его переписка С 130—131

<sup>15</sup> Оно встречается в рукописях Рум 407, л 8 об —9 (№ 32), РГБ, ф 214, № 607, л 199—200 об, Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828, 1790-егг Святой Димитрий Ростовский Проповеди и другие сочинения 4°, л 225—226 об (см описание рукописи Круминг А А Сборник произведений святого Димитрия Ростовского (рукопись Ростовского музея № 828) // История и культура Ростовской земли 1992 Ростов, 1993 С 69—91) Впервые опубликовано Остальные сочинения Св Димитрия Митрополита Ростовского Чудотворца, доселе свету еще неизвестныя М, 1804 С 194—196 Известны также издания Сочинения святаго Димитриа митрополита Ростовскаго Издание третье М, 1857 Ч 5 С 129—131, Ярославские епархиальные ведомости 1860 № 8

4) Письмо, видимо, написанное летом 1709 г. Автограф письма: РНБ, ф. 1000 (собр. автографов), оп. 1. Св. Димитрий Ростовский, письмо к Феологу. 4°. 2 стр. Первоначально автограф находился в собрании графа Толстого.<sup>16</sup> Автограф неполный. В постскриптуме не хватает фразы: «Надеяся на любовь и милость его къ моему недостоинству, дерзаю труды дѣяти в нуждице моей, желая и моля, чтобы повелелъ приискать и купить мнѣ две латинскія книжицы. А имена ихъ самъ ты ведаешь, а искать ихъ в Немецкой Слободѣ межъ немцами. А приискавъ, купить, азъ же денги возвращу с благодареніем. Молю, прошу и челомъ бью». Эта фраза сохранилась только в рукописи собр. Румянцева, № 407, ее нет и в издании «Ярославских епархиальных ведомостей». Возможно, это связано с содержанием постскриптума, с той просьбой, с которой обращался Димитрий Ростовский к Феологу. С другой стороны, лист в автографе мог быть утерян или оторван.<sup>17</sup>

Отметим еще несколько писем Димитрия Ростовского Феологу, которые не встречаются в рукописи собр. Румянцева, № 407, или их нет в издании «Ярославских епархиальных ведомостей» (или не обнаруживаются ни в рукописи, ни в издании), либо имеют ряд источниковедческих особенностей.

Письмо от 4 августа 1704 г. встречается в рукописи собр. Румянцева, № 407, л. 4—4 об., в «Ярославских епархиальных ведомостях» не публикуется, впервые издается в статье М. А. Федотовой и А. А. Круминга.<sup>18</sup> Письмо от 22 мая 1705 г. помимо рукописи собр. Румянцева и издания в «Ярославских епархиальных ведомостях» встречается еще в ряде рукописей и изданий.<sup>19</sup> Следует упомянуть и письмо от 22 января 1707 г., известное по копии XVIII в. Копия письма находится в рукописи РНБ, Q.I.918, 4°, 1 л. Рукопись ветхая, подклеена папиросной бумагой, датируется XVIII в., писана полууставной скорописью. На обороте письма запись: «Письмо собственною рукою Святителѣ Христова Димитриа Митрополита Ростовскаго Новаго Чудотворца». На верхней крышке перепле-

С. 65—66; 1888. № 24. С. 382—383; Московские церковные ведомости. 1888. № 17. С. 216; Два письма святителя Димитрия Ростовского. Сообщено Архимандритом Амфилохием. Из № 17 «Московских церковных ведомостей» за 1888 г. М., 1888; Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка... С. 132.

<sup>16</sup> Описание собрания рукописей графа Федора Андреевича Толстого. М., 1825. С. 385—386, под № 234 «Сборник по языкознанию», здесь же числился «листок, писанный своеручно патриархом Никоном». Затем автографы были изъяты из папки и хранились отдельно.

<sup>17</sup> Письмо содержится в рукописи собр. Румянцева, № 407, л. 2 об., издано: Ярославские епархиальные ведомости. 1874, № 13. С. 270; Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка... С. 134.

<sup>18</sup> Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка... С. 128—129.

<sup>19</sup> Письмо встречается в рукописи: Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828, 1790-е гг. Святой Димитрий Ростовский. Проповеди и другие сочинения. 4°, л. 224 об.—225. Первая публикация: Остальные сочинения Св. Димитрия Митрополита Ростовского Чудотворца, доселе свету еще неизвестны. М., 1804. С. 197—198. Также издано: Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского. Издание третие. М., 1857. Ч. 5. С. 131—132; Два письма святителя Димитрия Ростовского. Сообщено Архимандритом Амфилохием. С. 2—3; Ярославские епархиальные ведомости. 1860. № 8. Часть неоф. С. 260; 1888. № 24. С. 384.

та золотым тиснением надпись: «Копія съ письма св. Димитрія Ростовского к монаху Феологу». Письмо было передано И. А. Шляпкиным в Публичную библиотеку, ни в рукописи собр. Румянцева, № 407, ни в «Ярославских епархиальных ведомостях» его нет.<sup>20</sup> Нет в издании и писем, написанных в 1708 г. в конце февраля (после 24 февраля) и в период между 5 апреля и 24 июня, первая их публикация также в работе М. А. Федотовой и А. А. Круминга.<sup>21</sup> Только по публикации в «Вестнике Европы» известно письмо от 5 апреля 1708 г., написанное в понедельник Светлой седмицы в Ростове, его нет и в рукописи собр. Румянцева, № 407.<sup>22</sup> Встречается в рукописях и изданиях письмо, отправленное летом, июль—август, 1708 г.<sup>23</sup> Широко распространено в рукописной традиции и неоднократно издавалось последнее, написанное за день до кончины письмо митрополита, хотя его нет ни в рукописи собр. Румянцева, ни в публикации «Ярославских епархиальных ведомостей» за 1874 г.<sup>24</sup>

Не менее важной, чем рукопись собр. Румянцева, № 407, для изучения эпистолярного наследия Дмитрия Ростовского является рукопись ГИМ, Синодальное собр., № 81 «Епістолар архіерея Ростовского Димитріа. Купно и памятник прилучающихся знатнѣйших дѣяній. Начать писатися въ лѣто Христова 1707. Декаврїа мѣсяца».<sup>25</sup> Итак, рукопись начата в декабре 1707 г., первая запись относится к 4 декабря 1707 г., последняя — к 11 сентября 1709 г. В «Епистоляре» помимо поленных записей, схожих по форме с записями «Диариуша», имеется несколько писем митрополита, благодаря которым оправдывается самоназвание рукописи «Епистоляр». Письма в рукописи напи-

<sup>20</sup> Письмо издано Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С. 431, Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка С. 131, Федотова М. А. К вопросу об эпистолярном наследии Дмитрия Ростовского С. 397

<sup>21</sup> Федотова М. А., Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка С. 131

<sup>22</sup> Вестник Европы М., 1826 Т. 2 Март—апрель № 7 С. 272—274

<sup>23</sup> Список письма см. в ркп РНБ, собр. Титова, № 1407, л. 2 об.—3 Письмо издано (по сообщению архимандрита Амфилохия) Московские церковные ведомости 1888 № 18

<sup>24</sup> См., например Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 355, л. 323 об. (в рукописи помета «Писано за один день до кончины»), Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828, 1790-е гг. Святой Димитрий Ростовский. Проповеди и другие сочинения 4°, л. 224 Первая публикация Труды Киевской Духовной академии 1860 Кн. 2 С. 284—285 Другие издания Ярославские епархиальные ведомости 1860 № 9 Часть неоф. С. 73, 1888 № 25 Часть неоф. С. 396, Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С. 455

<sup>25</sup> См. Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) М., 1970 Ч. 1 № 614 Приведем описание рукописи «Епістолар архіерея Ростовского Димитріа. Купно и памятник прилучающихся знатнѣйших дѣяній. Начать писатися въ лѣто Христова 1707. Декаврїа мѣсяца» 2°, 148 л. (л. 1 об., л. 12 об., л. 14—134 — пустые) В рукописи 4 почерка: почерк Дмитрия Ростовского (заглавие на титульном листе, пометы на л. 2, 3 об., 4 об., 7 об., 8 об., 11 об.) и почерки трех писцов. В основном рукопись написана одним писцом, вероятно, это писец Савва Яковлев, основной писец в скриптории Дмитрия Ростовского, 2-й писец — л. 3 об.—4, л. 12, 3-й писец — л. 4 об.—7 об. Кожаный переплет, без досок, XVIII в., более поздний, чем сама рукопись. Содержание рукописи: л. 1—13 — «Епистоляр» Дмитрия Ростовского, л. 14—147 (фактически 148) — пустые [С л. 110 произошел сбой в нумерации]

саны писцами, вероятно, под диктовку митрополита, однако даты и обращения к адресатам во многих письмах являются автографами митрополита.

Прежде всего следует отметить в составе «Епистоляра» четыре письма Стефану Яворскому, местоблюстителю Патриаршего престола, с которым Дмитрия Ростовского связывали дружеские отношения. Письма датируются: 4 декабря 1707 г. (л. 2—3 об.), 11 декабря 1707 г. (л. 4—4 об.), 24 февраля 1708 г. (л. 7 об.—8 об.), одно письмо не датировано, вероятно, после 8 января 1708 г. (л. 6—7 об.). Язык писем — латинский и русский с небольшими вкраплениями малороссийского наречия. Письма святого Дмитрия Стефану Яворскому с переводом латинских фраз на русский язык были изданы в журнале «Маяк».<sup>26</sup> В Приложении к статье письма впервые публикуются по автографу, находящемуся в «Епистоляре».

Также в составе «Епистоляра» имеется четыре письма книгопродавцу Исааку Вандербургу, написанные полностью на латинском языке. Письма датированы: 4 декабря 1707 г. (л. 3 об.—4), 8 января 1708 г. (л. 5 об.—6), 8 ноября 1708 г. (л. 9), 17 марта 1709 г. (л. 12). Письма Исааку Вандербургу были переведены неизвестным автором с латинского на русский язык и изданы в ежемесячном журнале «Душеполезное чтение»,<sup>27</sup> на латинском языке не издавались (такая публикация предлагается в Приложении, в сносках дается перевод, изданный в «Душеполезном чтении»).

По «Епистоляру» известно письмо царице Параскеве Федоровне, вдове царя Иоанна Алексеевича (л. 10 об.—11 об.) от 9 ноября 1708 г. об отставном вдовом попе Давиде,<sup>28</sup> письмо «пречестному господину Феодору Поликарповичу» Поликарпову-Орлову от 8 ноября 1708 г. (л. 9—10 об.), послание на польском и частично латинском языках «do Oycu Starszego Wilenskiego» св. Духа монастыря от 28 декабря 1707 г. (л. 5—5 об.). Оба письма по списку «Епистоляра» публикуются в Приложении, письмо «старшему Виленскому» впервые приводится в «авторском» варианте,<sup>29</sup> перевод дан по изданию: Древняя Российская Вивлиофика. С. 387—389.

«Епистоляр» был издан вместе с «Диариушем», «Дневными записками святого Дмитрия митрополита Ростовского, съ собственноручно писанной имъ книги, къ Кіевопечерской книгохранительницѣ принадлежащей, списанными», в «Древней Российской Вивлиофике».<sup>30</sup> В публикацию вошли все письма, кроме

<sup>26</sup> Маяк [журнал современного просвещения, искусства и образованности, в духе народности русской]. 1842. Т. 2. С. 114—120.

<sup>27</sup> Душеполезное чтение. 1864. № 5. Ч. 2. Отд. Известия и заметки. С. 1—4.

<sup>28</sup> Письмо имеется в списках: РГАДА, ф. 196 (собр. Мазурина), оп. 1, № 934, 4°, XVIII в. («Первое свидетельство об обретении мощей и письмо Параскеве Федоровне от 9 ноября 1708 г.»), л. 9—10; РНБ, собр. Тиханова, № 510, л. 62—64 об.

<sup>29</sup> И. А. Шляпкин предполагал, что «старший Виленский» — это Михаил Грохольский. Письмо опубликовано (с рядом ошибок): Шляпкин И. А. Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651—1709). С. 433—434.

<sup>30</sup> Древняя Российская Вивлиофика, или Собрание древностей российских, до российской истории, географии и генеалогии касающихся, издаваемая ежемесячно Николаем Новиковымъ. Часть VI, месяц декабрь. СПб., 1774. С. 361—365. «Диариуш» неоднократно переиздавался, см., например:

+

ЕПІСТОЛАРЬ

Архієрея Ростовскаго  
Димитрія .

Купно и памятникъ  
Привлегающій знатнѣшій дворянѣ

нагати писатися вѣдѣти Хво 243.  
Декавріа мѣца





писем Исааку Вандербургу, но все латинские и польские фразы и даже целые послания были переведены, перевод выполнил Н. Д. Бантыш-Каменский. Существует несколько точек зрения на время и принципы создания «Диариуша» Димитрия Ростовского, анализ которых не входит в задачи данной статьи,<sup>31</sup> однако отметим, что издатели не случайно поместили издание и «Диариуша», и «Епистоляра» под одной обложкой: и то и другое имеет в своем составе, несмотря на одновременность создания этих произведений, как биографические «поденные» записи, так и письма, только «Дневные записки» более ориентированы на изложение исторических, современных митрополиту событий и фактов личной биографии, а «Епистоляр» содержит в большей степени его переписку. Таким образом, не только в составе «Епистоляра», но и в «Диариуше» имеются послания митрополита. Остается найденным список, с которого было сделано издание «Диариуша» в «Древней Российской Вивлиофике»,<sup>32</sup> наиболее близким считается список РНБ, ОСПК, Q.IV.186.<sup>33</sup> В рукописи, как и в издании «Диариуша», мы встречаем следующие письма: письмо патриарху Иоакиму от 15 марта 1688 г., посланное из Батуринского монастыря св. Николая Крупицкого, письмо патриарху Адриану от 10 ноября 1690 г., отправленное также из Батуринского Николаевского монастыря. В издании имеется и послание Димитрия Ростовского архимандриту Троице-Сергиевой лавры Сильвестру от 15 марта 1706 г., которое отсутствует в рукописи Q.IV.186, что также свидетельствует о том, что, несмотря на близость списка и издания, данная рукопись не была непосредственным источником для издания «Диариуша» в «Древней Российской Вивлиофике». В описании рукописей И. Н. Царского отмечено еще одно письмо святого Димитрия архимандриту Сильвестру от

---

Дневных записки свягата чудотворца Димитрія митрополита Ростовскаго, изданныя съ собственноручно писанной имъ книги, находящейся въ Киевопечерской бібліотекѣ. Издание второе. М., 1781.

<sup>31</sup> См.: Янковская Л. А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского... С. 15; Белоненко В. С., Енин Г. П. «Диариуш» Димитрия Ростовского // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг: Сб. науч. трудов ГПБ. Л., 1987 С. 7—21; Белоненко В. С. История и личность. Новые материалы для изучения творчества Святителя Димитрия Ростовского // Первые Димитриевские чтения. Материалы научной конференции 21—24 апреля 1996 г. СПб., 1996. С. 3—15; То же // Русь и южные славяне: Сб. статей к столетию со дня рождения В. А. Мошина (1894—1987) / Сост. и отв. ред. В. М. Загребин. СПб., 1998. С. 438—448; Броджи Беркофф Дж. Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте // Наст. том. С. 211—219.

<sup>32</sup> Ср.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). Приложение I. С. 3—11. Неполная публикация по рукописи ЦНБ АНУ, собр. Киево-Печерской лавры, № 345/162Л, «Черновые материалы для Летописи св. Димитрия Ростовскаго». (Ср. также: Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. М., 1897. Вып. 2. С. 111.)

<sup>33</sup> РНБ, ОСПК, Q.IV.186. 4°. 3-я четв. XVIII в. 23 л. «Диариуш. Грѣшнаго Іеромонаха Димитрія постриженца Кирилловскаго Кіевскаго». Отметим, что в этой рукописи сохранились в подлинном виде, т. е. на польском языке, письма, посланные Димитрию Ростовскому в бытность его служения в Слуцком монастыре: письмо Димитрию и братии Слуцкого монастыря от Мелетия Дзика (5 февраля 1678 г.; л. 2 об.—3 об.) и письмо Димитрию от Климентия Тризны, «старшего Виленского», полученное 29 августа 1678 г. (л. 4 об.—5).

2 марта 1707 г. «о поставлении диакона Симеона Радионова», которое пока нам обнаружить не удалось.<sup>34</sup>

«Диариуш» и «Епистоляр» по изданию в «Древней Российской Вивлиофике» не только переиздавались, с издания был сделан ряд списков, нам известны, например: список Псковского музея-заповедника, № 239 (190)<sup>35</sup> и список РНБ, собр. Тиханова, № 510. Рукопись Псковского музея-заповедника представляет собой на л. 4 об.—18 об. выписки из «Диариуша», в основном письма: письмо Димитрия Ростовского патриарху Иоакиму с прошением о разрешении создания «Книги Житий Святых» от 15 марта 1688 г. (л. 5 об.—7 об.), четыре письма Димитрия Ростовского Стефану Яворскому (л. 9—12 об., 13 об.—16), письмо «старшему» Виленского Святодухова монастыря от 28 декабря 1709 г. (л. 12 об.—13 об.), письмо Федору Поликарпову-Орлову от 8 ноября 1708 г. (л. 16—17 об.) и письмо царице Параскеве Федоровне (л. 17—18), здесь же дано краткое содержание некоторых писем: ответа святого Димитрия патриарху Иоакиму, «наполненного великимъ благоговениемъ и благодарениемъ и притомъ просиль Миней Четейные месяцевъ декемврія, яннуарія и февруарія къ изъятию из оныхъ по потребности в пишемые имъ книги», и письма Сильвестру, архимандриту Троице-Сергиевой лавры.<sup>36</sup> Список из собр. Тиханова, № 510 более полный, он практически копирует издание в «Древней Российской Вивлиофике», и здесь имеются все письма, входящие в «Диариуш» и «Епистоляр» Димитрия Ростовского, отсутствуют, как и в издании, письма Исааку Вандербургу.<sup>37</sup> В сборнике собр. Тиханова помимо письма царице Параскеве Федоровне от 9 ноября 1708 г. есть еще одно, благодарственное письмо царице от 18 октября 1707 г. из Ростова (л. 64 об.—65 об.).<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Строев П. Рукописи славянские и российские, принадлежащие почетному гражданину и Археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому. М., 1848. С. 808.

<sup>35</sup> См.: Каталог славяно-русских рукописей музея-заповедника (XIV—XX вв.). Псков, 1991. Ч. 1. С. 121.

<sup>36</sup> Приносим искреннюю благодарность Д. Б. Максимовой, посмотревшей по нашей просьбе эту рукопись.

<sup>37</sup> Описание сборника: РНБ, собр. Тиханова, № 510. Выписка из Древней Российской Вивлиофики, или собраніи древностей Россійскія Історіи, географіи и генеологіи касающихся издаваемой помѣсячно. Часть VI. Месяцъ декемврій в Санктпетербургѣ. 4°, 82 л., скоропись, нач. XIX в., переплет бумажный. Содержание: л. 1—42 — «Дневныя записки Святаго Димитріа митрополита Ростовскаго с собственноручнописанной имъ книги к Киево-Печерской книгохранильниці принадлежащей списанныя». Далее идут выписки из «Епистоляра» Димитрия Ростовского: л. 42—59 — письма Стефану Яворскому; л. 59—62 — письмо Федору Поликарпову-Орлову; л. 62—64 об. — письмо Параскеве Федоровне о вдовом попе Давиде; л. 64 об.—65 об. — другое письмо Параскеве Федоровне; л. 66—68 об. — чистые; л. 69—75 — Месяца сентемврія въ 12 день, поученіе на память, иже во святыхъ отца нашего Димитріа митрополита Ростовскаго новаго чудотворца; л. 76 — чистый; л. 77—82 — Врачество духовное на смущеніе помысловъ от различныхъ книгъ отческихъ вкратцѣ собранное.

<sup>38</sup> Письмо встречается в рукописи: РНБ, собр. Титова, № 1407, л. 1; Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828, 1790-е гг. Святой Димитрий Ростовский. Проповеди и другие сочинения. 4°, л. 227. Первая публикация: Остальные сочинения Св. Димитрия Митрополита Ростовского Чудотворца, доселе свету еще неизвестныя. М., 1804. С. 193—194. Письмо также издано: Сочинения святаго Димитрия митрополита Ростовскаго. Издание третье. М., 1857. Ч. 5. С. 129.

Из писем патриарху Адриану сохранилось не только письмо от 10 ноября 1690 г., но также письмо от 4 марта 1695 г., отправленное из Глуховского Петропавловского монастыря «по поводу посылаемой к патриарху второй части Четых Миней»,<sup>39</sup> и послание, отправленное 29 декабря 1697 г. из Черниговского Елецкого монастыря. Последнее письмо дошло до нас в автографе святого Димитрия Ростовского: ГИМ, собр. Синодальных грамот, № 1517. Лист письма был сложен и запечатан. На обороте надписан адресат: «Боже милостию святѣйшому и всеблаженнѣйшому великому господину кир Адриану, архиепископу московскому и всеа Росіи, и всѣхъ сѣверныхъ странъ патриарху, отцу отцевъ и архипастору пастирей, моему же в Духу Святомъ премилостивѣйшому отцу и архипастору. Честнѣ вручити». Письмо было доставлено в Москву 23 января 1698 г. иеромонахом Иовом и крестьянином Афанасием, о чем сообщается на обороте конверта, в который было запечатано письмо («1698 г. генваря 23 позада (так! — М. Ф.) иеромонах Ювъ да крестіанин Афанасій Чорниговского владыки»). На письме осталась красная сургучная печать Димитрия Ростовского: в круглой рамке в виде веток — литеры «Д» и «С» (причем буква «С» вписана внутрь литеры «Д», над буквой «Д» изображен крестик). Это, вероятно, печать с изображением герба рода Савичей, которой святой Димитрий пользовался, еще не будучи митрополитом ростовским и ярославским, позднее он использовал печать митрополитов Ростово-Ярославской епархии.<sup>40</sup> К переписке с патриархом Адрианом относятся и четыре письма патриарха святому Димитрию: от 3 октября 1690 г. (помещено в «Диариуше» под 1 ноября); от 29 мая 1695 г.; письмо, отправленное в 1696 г. (дата неизвестна); от 1 февраля 1698 г. Все письма Адриана, за исключением письма 1696 г., приложенного при передаче Димитрию Ростовскому «Православного исповедания», содержат благодарность патриарха писателю за работу над «Книгой Житий святых».<sup>41</sup>

Сохранились в автографах и два письма Димитрия Ростовского митрополиту новгородскому Иову.<sup>42</sup> Первое — от 10 декабря 1706 г. известно по автографу: РНБ, собр. Титова, № 1301. Письмо написано писарской скорописью, подпись и дата на латинском языке: «Illustrissimae archipraesuleae celsitudini vestrae cunctorum bonorum fautor et ad omnia obsequia promptissimus et addictissimus servus et exorator. Humilis Demetrius Metropolitae Rostouiensis et Jaroslaiensis.

<sup>39</sup> См.: Архив Юго-западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1. Т. 5. (1620—1694). Киев, 1873. С. 421—423.

<sup>40</sup> См.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). С. 1; Федотова М. А. О двух автографах Димитрия Ростовского. С. 540.

<sup>41</sup> См.: письмо от 3 октября 1690 г. — Древняя Российская Вивлиофика. С. 358—360; от 29 мая 1695 г. — Архив Юго-западной России... Ч. 1. Т. 5 (1620—1694 г.). С. 433—436, имеется в рукописи ГИМ, Чудов. собр., 98/300, л. 368 об.—369 (ср.: Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902. С. 156); от 1696 г. — ГИМ, Чудов. собр., 98/300, л. 388 (ср.: Браиловский С. Н. Один из пестрых... С. 160); от 1 февраля 1698 г. — ГИМ, Чудов. собр., 98/300, л. 167—167 об. (ср.: Браиловский С. Н. Один из пестрых... С. 129).

<sup>42</sup> Федотова М. А. Письма Димитрия Ростовского Иову, митрополиту Новгородскому. С. 102—111.

Rostouia. An. 1706. Decembris 10» — являются автографом Дмитрия Ростовского.<sup>43</sup> Автограф второго письма, посланного 4 декабря 1708 г., — это рукопись РГБ, ф. 138 (Костромское собр.), № 317, л. 1 об.—2, оно написано писарской скорописью, а подписано собственной рукой митрополита: «Преосвященству Вашему, благодѣтелю моему, низжайшее творю поклоненіе. Смиранный архиерей Димитрій, з Ростова 1708 года декаврїа 4». Судя по тому, что на листах письма стоят номера страниц 92—93, можно предположить, что рукопись с автографом была в составе какого-то сборника. На л. 1 запись скорописью: «От Ростовского благодареніе за присланіе рыб»; здесь же полууставом: «Великому господину о Святѣмъ Дусѣ, брату нашему, преосвященнѣйшему Іову, митрополиту Великого Новаграда и Великихъ Лукъ».<sup>44</sup> В монографии И. А. Шляпкина опубликовано еще одно письмо святого Дмитрия митрополиту Іову, написанное в октябре 1704 г., в котором он просит «приискать» полное житие Авраамия Ростовского, а также жития других ростовских святых — Леонтия и Иакова и известия о «Валаамовом монастыре».<sup>45</sup> В связи с неправильно указанным И. А. Шляпкиным шифром письмо долгое время не могло быть обнаружено, нам удалось найти его в рукописи СПбИИ РАН, колл. 13 (собр. Императорского русского Археологического общества), оп. 1, № 69, л. 59—59 об. По оформлению данного списка можно предположить, что он выполнен с подлинного письма Дмитрия Ростовского.

Известное «Письмо к детям» святого Дмитрия — также автограф, написанный полностью рукой митрополита ростовского и хранящийся в Ярославском музее-заповеднике, № 15470/Р-718. Это рукопись нач. XVIII в., 4°, скоропись, 1 лист бумаги, наклеенный на доску и вставленный в рамку, на обороте доски запись: «Преосвященнѣйшему Иоанафану, епископу Ярославскому и Ростовскому, сію рукопись святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго, представилъ как усердное приношение Любимскаго уезда Покровской церкви, что в Кулиге (нрзб.), священник Покровский. Декабря (нрзб.) 19 дня 1880 года».

<sup>43</sup> См. список письма: Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828, 1790-е гг. Святой Димитрий Ростовский. Проповеди и другие сочинения. 4°, л. 223—224. По этой рукописи письмо издано: Письма святителя Димитрия Ростовского Новгородскому митрополиту Іову. Выписано из третьей рукописной Яковлевскаго монастыря книги, в коей записаны остальные сочинения святителя Димитрия и некоторые случившіяся с ним события за последние годы его жизни. Сообщены преосвященным Амфилохием, епископом Угличским. М., 1888. С. 2—4. Письмо неоднократно издавалось: Труды Киевской духовной академии. 1860. Ч. 2. С. 282—285; Ярославские епархиальные ведомости. 1888. Часть неоф. № 25. С. 394—396; Московские церковные ведомости. 1888. № 26. С. 318—319; Титов А. А. Новые данныя о святителе Димитрие Ростовском с рисунками. М., 1881. С. 11—13.

<sup>44</sup> Список письма, вероятно, с подлинника, но без подписи имеется в рукописи: РНБ, ф. 522 (Новгородская духовная семинария), № 6834, 1808 г., л. 88—89 об. Список письма также находится: Ростово-Ярославский музей-заповедник, № 828. 1790-е гг. Святой Димитрий Ростовский. Проповеди и другие сочинения. 4°, л. 222—222 об. По этой рукописи письмо издано: Письма святителя Димитрия Ростовского Новгородскому митрополиту Іову... Сообщены преосвященным Амфилохием, епископом Угличским. М., 1888. С. 1—2. Письмо издавалось: Ярославские епархиальные ведомости. 1888. Часть неоф. № 29. С. 450—451; Московские церковные ведомости. 1888. № 26. С. 318.

<sup>45</sup> Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). С. 371—373.

Письмо без даты, но было послано святым Димитрием издалека, возможно, из Москвы, в 1705 или 1706 г., когда действовала еще, но уже начинала приходить в запустение Ростовская школа и когда Димитрий Ростовский был в Москве.<sup>46</sup>

Димитрием Ростовским отправлено и два письма Андрею Бодаковскому, вероятно, тому самому «сеньору», о котором шла речь в «Письме к детям». О нем известно, что в ноябре 1707 г. он сделал перевод одного из сочинений Иосифа Флавия, в это же время он выполнял обязанности писаря, позднее учился в Славяно-греко-латинской Академии в Москве.<sup>47</sup> В Москву и были посланы письма ростовского митрополита в 1709 г. из Ростова и Ярославля. Письма известны только по изданию, причем автор публикации сообщает, что листы с данными письмами были вложены между страниц рукописного сборника XVIII в. в 4-ку и являлись автографами Димитрия Ростовского, значились под № 406 и 654. Сейчас место их нахождения неизвестно.<sup>48</sup>

Еще один автограф письма Димитрия Ростовского — это послание дьяку приказа Духовных дел Михаилу Феоктистовичу от 24 декабря 1707 г.: Ростово-Ярославский музей-заповедник, КП-10055/1589/Р-597, л 1—1 об. Текст послания написан писарской скорописью, а подпись — «Божіа благословеніа тебѣ желающъ архиерей Димитрій, митрополитъ Ростовскій и Ярославскій» — является автографом Димитрия Ростовского<sup>49</sup> Об этом дьяке Димитрий Ростовский ходатайствовал перед князем М. А. Черкасским, письмо к которому от 3 июля (без года) опубликовано в «Ярославских губернских ведомостях».<sup>50</sup>

По рукописным спискам кон. XVIII в. известны письма Лариону Гавриловичу Воронцову (из Ярославля от 19 июля, без года, по содержанию можно предположить, что 1705 г., когда еще действовала Ростовская школа), Тимофею Алексеевичу Терпигореву от 24 июня 1705 г. (Ярославль) и Симеону Тимофеевичу Доморци (15 сентября 1706 г., Ростов). Два первых письма Л. Г. Воронцову<sup>51</sup> и Т. А. Терпигореву<sup>52</sup> находятся в рукописи Ростово-Ярославского музея-заповедника, № 828 (л. 226 об. и л. 226—226 об. соответственно), а письмо С. Т. Доморци, «честному гражданину новгородскому», — в рукописи ГИМ,

<sup>46</sup> Первое упоминание о письме Искусство Еженедельный художественно-литературный журнал 1883 № 29 Письмо издано Педагогическая мера св Димитрия Ростовского к обузданию своеволия школьникоу // ЧОИДР 1883 Апрель—июнь Кн 2 С 17—18, Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С 349—350

<sup>47</sup> См о нем Жигулин Е В Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского Автореф дисс канд искусствоведения М, 1995 С 13

<sup>48</sup> См Юрьевский А Драгоценные автографы // Тобольское Церковное Древлехранилище Тобольск, 1902 Вып 1 С 32—33

<sup>49</sup> Письмо было опубликовано Ярославские губернские ведомости 1853 № 52 С 528

<sup>50</sup> Ярославские губернские ведомости 1888 № 35 С 6 Ср Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С 432

<sup>51</sup> Письмо издано Архив князя Воронцова М, 1870 Кн 1 С 1—2, Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С 350—351

<sup>52</sup> Письмо опубликовано Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С 376—377

Отдел письменных источников, ф. 37, ед. хр. 745, л. 37.<sup>53</sup> В списках было распространено письмо-благословение монахине Варсонофии Евфимовне (Жозинской), бывшей кормилице царевича Алексея и постриженице Димитрия Ростовского, оно вошло даже в текст жития Димитрия Ростовского.<sup>54</sup>

В исследовании И. А. Шляпкина отмечены письмо Димитрия Ростовского Илариону, митрополиту сарскому и подонскому, посланное в начале 1704 г.,<sup>55</sup> и письмо игуменье Ярославского Казанского монастыря Александре от 18 сентября 1709 г.<sup>56</sup> Оба письма находятся в рукописи СПБИН РАН, колл. 13 (собр. Императорского русского Археологического общества), оп. 1, № 69, л. 83—83 об. и л. 32 об.—33 соответственно.

Ряд писем святого Димитрия Ростовского известен только по изданиям XIX в. Не обнаружено в рукописях письмо Григорию Дмитриевичу Строгонову от 18 мая 1707 г. из Ростова.<sup>57</sup> Неизвестно в рукописной традиции и письмо Михаилу Григорьевичу Грохольскому (20 октября 1709 г., Ростов). Подлинник этого письма, по сообщению К. В. Ивановского, хранился в ризнице Виленского Свято-Духова монастыря.<sup>58</sup> В издании «Ярославских епархиальных ведомостей» за 1863 г. издано письмо Гавриилу, архиепископу вологодскому и белозерскому, посланное, вероятно, 1 февраля 1703 г. из Ростова. В издании сказано, что это письмо, а также письмо митрополита Иоасафа архиепископу Гавриилу от 26 августа 1701 г. и письмо архиепископа Гавриила митрополиту Димитрию от 11 февраля 1703 г. были писаны на столбцах, сложены в виде пакетов, красного воска печати не сохранились, остались лишь некоторые их следы.<sup>59</sup> Неизвестно в рукописной традиции и письмо Ефрему, митрополиту сербскому, оно дважды издавалось,<sup>60</sup> в издании ЧОИДР сказано, что письмо хранилось в «библиотеке Новгородского Юрьева монастыря, в особом серебропозлащенном ящичке». Только по изданию в «Душеполезном чтении» известно письмо

<sup>53</sup> См издания Русский архив 1872 № 2 Стб 441, Ярославские епархиальные ведомости 1872 № 46 Часть неоф С 374

<sup>54</sup> ИРЛИ, Древлехранилище, колл Перетца, № 395, л 11—12, см также РГАДА, ф 214 (Оптина пустынь), № 642, втор пол XIX в, скоропись, л 169 об —171 об Первая публикация Собрание разных поучительных слов и других сочинений святого Димитрия митрополита Ростовскаго чудотворца на шесть частей разделенное, с приложением и жития его М, 1786 Ч 1 С 213, Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовскаго Издание третье М, 1857 Ч 1 С 213

<sup>55</sup> Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) С 367

<sup>56</sup> Там же С 322—323

<sup>57</sup> Письмо опубликовано Вестник Европы 1826 Ч 2 № 7 Март—апрель С 274—275, Летописец, списанный св Димитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 года с его примечаниями по полям Издание Амфилохия Епископа Угличского М, 1892 С 5

<sup>58</sup> Факсимильное воспроизведение подлинника, местонахождение которого остается неизвестным, см Батюшков Н П 1) Памятники русской старины в западных губерниях империи, издаваемая по Высочайшему повелению П Н Батюшковым СПб, 1874 Вып 6 С 134, 2) Белоруссия и Литва Исторические судьбы Северо-западного края СПб, 1890 С 269 Письмо также издано Русская старина СПб, 1872 Т 6, кн 9 С 292—293, Ярославские епархиальные ведомости 1873 № 1 Часть неоф С 6—7, 1892 № 45 Часть неоф С 710—711

<sup>59</sup> См Ярославские епархиальные ведомости 1863 № 8 Часть неоф С 72

<sup>60</sup> ЧОИДР 1861 Апрель—июнь Кн 2 С 12, Ярославские епархиальные ведомости 1892 Часть неоф № 24 С 381—382

Фирсу, архимандриту соловецкому. В издании письмо не датировано, но упоминаемая в письме 4-я «Книга Житий Святых» дает возможность определить верхнюю границу его написания: не ранее 1705 г.<sup>61</sup>

Все вышесказанное свидетельствует о том, что митрополит Димитрий вел огромную переписку, обусловленную его творческой и духовной деятельностью, и только изучение всей рукописной и печатной традиции дает нам полное представление о его сохранившемся эпистолярном наследии. Дошедшие до нас письма Димитрия Ростовского дают возможность прокомментировать многие факты его творческой и личной биографии, определить круг общения митрополита, рассмотреть эпистолярное наследие знаменитого писателя рубежа XVII—XVIII вв. в контексте всего его творчества, а также в контексте русской и восточнославянской эпистографии.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ПИСЬМА СТЕФАНУ ЯВОРСКОМУ

#### Письмо № 1

(4 декабря 1707 г., Ростов)

л 2 К преосвященному Стефану Рязанскому, Апп: 1707. 10bris<sup>a</sup> 4.

Преосвященнѣйшій Владыко.

Великий Господинъ и отец мой благодѣтельный.

В началѣ прощенїа прошу же *prolixam et ineptam legendam pottingo*<sup>б</sup> до рукъ ваших святительских и тружу<sup>в</sup>, купно и перешкожаю<sup>г</sup> забавному<sup>д</sup> нужнѣйшими и лучшими дѣлы. Не вижуся и не бесѣдную *ad cogam*<sup>е</sup>, писмом теда нехай наговоруся, хоць и докучу, простѣте.

Благодарствую Преосвященству вашему за прочитанье и рассмотрение моей Хронологии, которая мѣла бы быти вмѣсто оглавленїа *totius operis*<sup>ж</sup>, замышляемаго Лѣтописа, если бы стало столко ума моему простоумїю<sup>з</sup> и здорovia моей немощи, а наипаче если бы в том Божїа вашими святыми молитвами поспѣшествовала<sup>и</sup> помощь. *Est velle, de est posse*<sup>к</sup>, и очища не по прежнему глядят, и ручище пишущее дрижит<sup>л</sup>.

*Censoribus, sapienter suadentibus*<sup>м</sup> чолом, благодарствую, *uexatio dat intellectum*, а на *censure, humillime respondeo. Ad Imam: non Historia, sed dubia proponuntur et non solvuntur*<sup>н</sup>. Так есть же то еще не История, але оглавление, хо-

<sup>61</sup> Душеполезное чтение 1864 Ч 2 № 8 С 122—123

<sup>а</sup>декабря <sup>б</sup>длинное и бесполезное послание протягиваю <sup>в</sup>беспокою <sup>г</sup>мешаю <sup>д</sup>занятому <sup>е</sup>лично <sup>ж</sup>всего произведения, всего труда <sup>з</sup>неучености <sup>и</sup>помогала, пособляла <sup>к</sup>Есть желание, но нет силы <sup>л</sup>В ркп так, должно быть дрожит <sup>м</sup>Взыскивающим, премудро советуящим <sup>н</sup>испытание учит, а на замечания покорнейше отвечаю На первое это не История, а изложение сомнительных предметов, и нет их решения

тящей быти Истории, и non dubia proponuntur, але errores in quo nostri pertinaciter persistent<sup>o</sup> изьявление. А котории videntur esse dubia<sup>n</sup>, тых сольвовати<sup>p</sup> трудно, развѣ молчаніем, понеже Хронографи Рускии с Быблиами Рускими, а Быблии с Хронографами весма не согласуют в лѣтах, а обычное греков и Руси здавна лѣточисление идет не по Быблиах, аще и Святым Писмом называемых, но по Хронографам. Лучше теда молчати, а написанная Хронологиа буд in notatis<sup>c</sup> для себе, а не для поданья свѣту. Якоже и весь мой Лѣтописец не конечно с тым намѣрением пишется, же бы его mandare typo<sup>t</sup>, але тылко для себе propter scire<sup>y</sup>, а по мнѣ, если кому достанется доброму, может non spernere<sup>ф</sup>.

Ad 2ndam: scandalum<sup>x</sup> расколщиком de indigitata in certitudine temporis<sup>u</sup> о Рождествѣ Христове. R<sup>ч</sup>: Того мнѣ и хотѣлося показати, же неправое у наших держитесь лѣточисленіе, чого // до тых час не хотят увидѣти и познати. Помню 1 2 об колись в Преображенском Талицкий спорил Преосвященству вашему о лѣтах, твердячи же Отцы Святыи так положили. Если Святыи Отцы, а чему ж они не согласуют з Быблиами? Могли бы быти противни Отцы Святыи Sacrae Scripture<sup>m</sup>? Развѣ condescendendo<sup>m</sup> Святыи Отцы assuetae vulgi opinionis<sup>l</sup>, писивали лѣта миробытия так, як нынѣ мы пишем, а не affirmando<sup>3</sup>. Если Святыи Отцы написали лѣта от создания мира до Рождества Христова 5500, а чему ж послѣднѣйшии лѣты грек кѹр Дорофей Монеувасийский написал до Рождества Христова лѣт 5506? Которого Дорофея Хронограф преведен в Москвѣ на язык славенский в Царѣство Благочестиваго Цара Алексиа Михайловича, и нынѣ на Дворѣ Печатном обрѣтается. А такъже и давнѣйший цариградский грек Georgius Cedrenus<sup>ю</sup>, в царство Алексиа Комнина цара греческаго поживый, написа, яко родился Христос Anno<sup>8</sup> 5506, которого opus<sup>d</sup> у мене есть греко-латинским диалектом печатный. Тыи оба Хроникари не сътали ли противни мнѣнию наших 5500 лѣт от начала мира до Рождества Христова сочисляющих? А Никифор Каллистов Ксанфопул, Синаксаров Триодних творец, написал, родися Христос в лѣто миробытия 5505, и той не противен ли стал лѣточислению мнимому быти от Святых Отец написанну? Развѣ меж такими несогласиами молчати и, что ложно, того не обличати, а упрямству людскому снисходити? И не трудно молчати и не писать, трудно изслѣдовати подробну и писати в изьявление вещи невѣдомой. Расколщиком зась<sup>б</sup>, ниhto ничим не угодит, оны и из добрых полезних и святых вещей соблазняются, scarabeus rosa venenum<sup>8</sup>, и нам ли послѣдовати их безумию? Однакъже in sanabile vulnus melius cum silentio pati, quam in cassum cum detrimento adhibere medicinam<sup>f</sup>. Бисерей не повергайте.

Ad 3tiam: de divisione operis<sup>d</sup>.

<sup>o</sup>и предлагается не что-либо сомнительное, но заблуждения, в которых наши упрямо пребывают <sup>п</sup>обнаруживается сомнительным <sup>р</sup>разрешить. <sup>с</sup>в записках, в заметках <sup>т</sup>передать в печать <sup>у</sup>ради знания <sup>ф</sup>не отвергнет <sup>х</sup>На 2-е соблазн <sup>в</sup>в поиске истины относительно <sup>ч</sup>Отвечаю <sup>ш</sup>Святому Писанию <sup>щ</sup>снисходили <sup>н</sup>народному мнению, обычаю <sup>р</sup>утверждали <sup>ю</sup>Георгий Кедрин <sup>я</sup>года <sup>т</sup>труд <sup>б</sup>же <sup>в</sup>для жука роза ядовита <sup>л</sup>неизлечимую рану лучше в молчании терпеть, чем впустую с убытком лечить <sup>з</sup>На 3 о разделении книги

Тая Хронологиа не уже то книга, но яко оглавление, хотящеи быти книги,  
 7 3 которой dispositionem et divisionem<sup>c</sup> посылаю // видети Преосвященству вашему  
 и прочим их милостям.

Ad 4tam: De Monarchiis\*.

Не преминутся в той [даст ли Бог написать] книзе монархии бывшии, но не  
 по тех временах disposui opus meum<sup>3</sup>, понеже non hoc intendo<sup>4</sup>, жебым был pro-  
 fanarum historiarum scriptor ad mentem Politicorum, absit à me hoc<sup>5</sup>, не архиерей-  
 ское то дело, мирскии люде могут в том трудитися, или готового о тех монархи-  
 ах историка Иустина перевести, мне же подлежат духовная. И намерилем, в  
 надежде помощи Божией, ити путем Sacrae Historiae, non prorsus excludendo  
 Politicam, sed plus operam dando sacris, quam profanis et politicis<sup>6</sup>. А под титулом<sup>м</sup>  
 и образом лѣтописца, желал бых нѣкая полезная нравоченийца писать, хотячи  
 читателя не токмо историами delectare<sup>н</sup>, но и нравочениями docere, hoc meum  
 intentum, tale desiderium, si non propter alios [nam quis sum ego ut docerem doctos?]  
 saltem propter me ipsum<sup>о</sup>. Еще же и сего ради [если бы то дѣло имѣло соверши-  
 тися и произыйти в читанье людем посполитым]<sup>п</sup> Sacram Historiam breuiter nar-  
 rare prorsui<sup>р</sup>. Помню, же въ нашей малороссийской сторонѣ трудно о Быблїи  
 Славенскїи велми мало где обрѣтаются и купити насилу достанет, и рѣдко хто  
 от духовного чина вѣдает порядок історїй быблійных, что когда дѣялося. Ёгу-  
 мен един от тамошних вопросил мене: «Когда Иліа пророк был, по Рождествѣ  
 ли Христовом, или пред Рождеством?». И паки: «Маккаеи жили после апосто-  
 лов, бо учитель их Еліазар на судищи пред мучителем Апостолскїи и  
 Евангелскїи цитовал словеса, яко надруковано<sup>с</sup> въ Прологу Московском Авгу-  
 ста 1?». И иньи многїи меж духовным чином смѣху годны слыхивалем диш-  
 курси, якоже се: которим ножем свят. Петр усѣче Малхови ухо, тым послѣжде  
 святой Иліа порѣзал жерцов Вааловых, о insensati Galatae<sup>ф</sup>: и для того хотел  
 бым, аще бы поспешил Господь вашими святыми молитвами, вѣкратце Быб-  
 лийную історїю подати таковым въ вѣденїе, книжкою не // зѣло великою,  
 мѣрною<sup>у</sup>, чтоб могл всяк недорого купити, и латво<sup>ф</sup> о всѣх, яже въ Быблїах,  
 4 3 об увѣдати історїах, каковым идут порядком.

Но Бог вѣсть, совершится ли то. Думка за морем, а смерть за плечима, а еще  
 и времена нынѣшнїи не додают фантазїи и охоти до книгописанья, silent Musae  
 inter arma<sup>х</sup>. Однакож возлагаяся на Бога и на святыха ваши молитвы уповая, по-  
 малу касаюся дѣла, и уже яко бы есть початок, пришлю до рук преосвященства  
 вашего не медля, велѣем на чисто переписать.

Паки прощенїа прошу, же утрудилем преосвященство ваше inutili legenda<sup>ч</sup>,  
 любви вся терпит, и грѣхи покривает.

---

<sup>c</sup>расположение и разделение \*На 4 тое О монархиях <sup>3</sup>расположил мое сочинение <sup>н</sup>не мой замысел <sup>к</sup>писателем гражданской истории по примеру политиков, да оставим это <sup>с</sup>Священной Истории, не исключая совсем политической, но больше обращаясь к священным деяниям, чем гражданским и политическим <sup>м</sup>названием <sup>з</sup>забавлять <sup>о</sup>поучать, вот мое намерение, таково желание, если не для других (ибо кто я, чтобы наставлять мужей ученых), во всяком случае для самого себя <sup>п</sup>простым <sup>р</sup>Священную Историю вкратце рассказать желаю <sup>ч</sup>напечатано <sup>у</sup>неразумные галаты <sup>ф</sup>малою <sup>х</sup>Фобстоятельно <sup>х</sup>молчат музы (науки), когда гремит оружие <sup>ч</sup>беспольной беседой

## Письмо № 2

(11 декабря 1707 г., Ростов)

Великий господин и благодетель мой милостивый.

л. 4

Начаток моего худоумного лѣтописца преосвященству вашему видѣти по-  
слах чрез велебного отца Рафаила Казановича. Но не хочу трудити ваше Архи-  
рейство читаньем, забавного<sup>а</sup> поважнѣйшими дѣлами, развѣ токмо едину малую  
къ читателю предмову, един листоок изволь, преосвященство ваше, сам  
прочитать, прошу. Прочая же повели прочѣим благоразумним особам прочести  
и разсудити, будет ли то дѣло в благопотребство Церквѣ, и въ ползу или нѣ.  
А как тыи разсудят и повелят, готов послушати, исправить ли что, или оставити,  
или весма престати<sup>б</sup>. Мню, же мало кому понравится, тая моя *lucubrati<sup>а</sup>*, поне-  
же въ ней, як въ збытню руском мѣшанина: и історія, и будто толкованийца  
нѣкая [*ex Cornelio et alijs*]<sup>г</sup> зрѣдка мѣсцами, и инде нравоученийца, а найпаче в  
первой и другой тысящи лѣт, въ которых мало дѣло обрѣтается історий, коих лѣт  
не хотя праздно преминути<sup>д</sup>, наполнилем отчасти нравоученіями, беручи похоп<sup>е</sup>  
з okazji дѣяний, въ оная времена бывших. Въм, же въ книгописателствѣ *aliud est  
historicum esse, aliud interpretem, aliud*<sup>ж</sup> нравоучителем. Однакже я, грешный,  
все то *zgmatal iak groch z kapusta*<sup>з</sup>, хотячи мѣти книжку тую, яко *potata u frag-  
menta*<sup>н</sup>, жебы // могло часом до казанья что пригодится. Якож колвек<sup>к</sup> есть, л. 4 об.

молю смиренно, да повеленіем вашим святительским от кого-нибудь, не велим  
чим забавнаго, прочтенно будет то начатое мое убогое дѣло, еже святительским  
вашим вручая рукам, лобызая оныя моим усердіем, и низко кланяюся.

З Ростова декаврїа 11.

## Письмо № 3

(Между 8 и 20 января 1708 г., Ростов)

К преосвященному Рязанскому.

л. 6

Ясне въ Богу преосвященнѣйший владыко, милостивый мой о Святом Душѣ  
отче и благодетелю.

Чрез велебнаго брата Стефана, философїи учителя, не успѣв написати что  
надобно, недосужно было за праздником и гостми, нынѣ, свободное имѣя  
время, пишу кланяючися преосвященству вашему, свободного времени никогда  
же имущему, ему же истинно соболезную, толикими обремененному тяжарами<sup>а</sup>,  
и молю, елико могу, Господа крѣпкаго и силнаго, до укрѣпит ваше архиерейст-  
во в ношенїи // толь тяжкаго креста. Не изнемогай, святителю Божий, под тако-  
вым тяжаром, *palma sub onere fructi*<sup>б</sup>, ни мни<sup>в</sup> быти тщи<sup>г</sup> труды свои пред Бо-

л. 6 об.

<sup>а</sup>занятого. <sup>б</sup>прекратить. <sup>в</sup>плод бессонных ночей, труд. <sup>г</sup>из Корнелия и других. <sup>д</sup>пропус-  
тить. <sup>е</sup>по поводу. <sup>ж</sup>одно дело быть историком, другое толкователем, другое. <sup>з</sup>смешал, как  
горох с капустою. <sup>н</sup>примечаний и отрывков. <sup>к</sup>сколько.

<sup>а</sup>работа, труд, тяжести. <sup>б</sup>ветвь под тяжестью плодоносит (радует, доставляет удовольствие) (?).  
<sup>в</sup>не думай. <sup>г</sup>тщетны.

гом, глаголющимъ: «Придѣте ко Мнѣ вси труждающіиися и обременни»; велико воздаяніе понесшимъ тяготу и вар<sup>д</sup> дне. Нѣ суть суетны труды, имиже благоразумно управляется корабль церкви Христовы въ время толикихъ обуреваний. Блажишь, П: В:<sup>с</sup>; solitudinem<sup>ж</sup>, блажу и аз, но и святого Макарія Египетскаго разсужденіе не худо, который о пустынножителехъ и о труждающихъ(ся?) в градѣхъ в людскую ползу пишетъ сице: «Ωви [пустынники:] имуще благодать, о себѣ точію попеченіе имѣютъ. Иныи же [учители и слова Божія проповѣдники:] инѣхъ души ползовати тщатся, сїи онѣхъ много преимѣютъ»<sup>з</sup>. Подвизайся о укрѣпляющемъ васъ Іисусе, подвижниче Христовъ, бремя то nonfortuideo<sup>н</sup> наложися вашему святительству, но смотреніемъ Божиимъ занеже и вѣнецъ праведнаго воздаянія ждетъ васъ. Иго Христово благо носиши, буди и бремя Его вамъ легко.

Ω моемъ Лѣтописи, от П: В:<sup>к</sup> перехваленомъ, радъ бымъ слышати, что в немъ таково обрѣтается, еже требуетъ исправленія. // Толко жъ какъ прежде просилемъ, такъ и теперь прошу, не трудися самъ, П: В:<sup>л</sup>, емуже предлежатъ нужнейшіи и поважнейшіи дѣла. Превел<sup>м</sup>: отецъ Симоновскій и господинъ Полѣкарповичъ могли бы они читать и разсуждати.

Благодарствую святительству вашему о нанотованныхъ<sup>н</sup> двоихъ вещахъ: о невоздержаніи Хамовомъ и о Ханаану, сыну его. И мнѣ приходило то, же супружество законное несть блудъ, единакъ спомнѣлемъ Товїи молодого женитбу, где аггелъ супружество невоздержное *expresse*<sup>о</sup> называетъ блудомъ. Ωбаче лучше будетъ, якъ исправиться о Хамѣ вмѣсто блуда невоздержаніе. А о Ханаану *et in Cornelio*<sup>п</sup> приискалося, *Gospodarza niemat*<sup>р</sup>. Написалемъ Ханаана съ нравоученіемъ, посылаю П: В:<sup>с</sup> Еще что исправляти желалъ быхъ, елико Богъ поможетъ.

По девятомъ стѣ лѣтъ второй тысящи, где пишеться *de malo peccati*<sup>т</sup>, требуютъ разсужденія двѣ вещи. 1. Же грѣхъ и прощенный, памятенъ будетъ содѣявшему. 2. Же Богъ *laborat in peccatis nostris per concursum*<sup>у</sup>. Изясняемъ то, да не знаю, чи гараздъ, не лучше ли обою то оставити, да некто от простѣйшихъ вознегодуетъ, прошу разсужденія и порады<sup>ф</sup>. //

Прочее же не дѣя трудовъ вашему архиерейству, паки и паки кланяюся низко.

#### Письмо № 4

(24 февраля 1708 г., Ростов)

л. 7 об. Къ Рязанскому.

Ясне въ Богу преосвященнѣйшій Владыко мой, о Святомъ Дусѣ отче и благодетелю.

Челомъ и благодарствіемъ преосвященству вашему за прочитаніе лѣтописца моего и за понотованье<sup>а</sup> нѣкихъ вещей, исправленія требующихъ. По сему

<sup>з</sup>зной. <sup>с</sup>преосвященство ваше. <sup>ж</sup>уединенне. <sup>и</sup>иметь превосходство, превышать. <sup>н</sup>не случайно. <sup>п</sup>преосвященства вашего. <sup>р</sup>преосвященство ваше. <sup>т</sup>превелебный. <sup>у</sup>замеченныхъ. <sup>я</sup>ясно. <sup>п</sup>у Корнелія. <sup>р</sup>«Господина» не имею. <sup>с</sup>преосвященству вашему. <sup>т</sup>о вреде (зле) греха. <sup>у</sup>страдаетъ из-за нашихъ греховъ, сопричаствуя (содействуя) имъ. <sup>ф</sup>совета.

<sup>а</sup>замечаніе.

увѣряюся о отческой вашего архиерейства к моему недостойнству любвѣ и истинной приязни, то люблю, о тое и въпредь покорне прошу, не меньшая се добродетель пред Богом, еже исправить въ чесом брата и въразумити. Потщуся помощію Божіею подчинити, иная переменить, иная же весма отставить. Лѣтописа прочтенного, аще изволися, преосвященству вашему у себе удержати, буди по волѣ вашей архиерейской, и далее, что поспѣшит<sup>б</sup> Бог написать, пришлю до рук и благоразумнаго разсужденія вашего святителства, мнѣ преосвященство ваше unus pro mille<sup>в</sup>. Так бывало и блаженныя памяти преосвященнѣйшій отец наш Варлаам, что он прочитает, и // то несумнѣнно до друку подавалось. л. 8 И хоць нынѣ не зъ тым намѣреніем началось писать, жебы дать до друку, однакъже таковаго от преосвященства вашего молю и прошу прочитанья [если будет ставити часу:] и исправленія, якъбы и до друку. А ось може когда и было бы так, если бы Господь Бог съ помощію своею нам прибавил житіа и если б время нынѣшнее милосердіем своим на лучшее преложил. Внѣ уду брани, и вѣнзуръ уду страха<sup>г</sup>. Молимся и боимся, да не преодолѣют грѣхи наши Божія милосердіа и долготерпенія. Tot scelera, tot iniuriae, tot oppressiones clamant in caelum et prouocant iram et vindictam Dei, sed de his tacendum<sup>д</sup>, воля Господня да будет, мы же своему внимаем делу и посредѣ обуреванія надежды спасенія не тратим. Книга вѣршов печатних прислана мнѣ, Бог дал тем вѣршописом друкарню и охоту, и денги, и свободное житіе. Мало кому потребныи вещи на свет происходят, а самыи потребнѣйшии, которыи могли б всему російскому міру быть въ велию ползу, казанья преосвященства вашего богомудрїи и побожныи, под спудом лежат. Обычно крущцу<sup>е</sup> золотому и сребряному въ нѣдрех земных быть глубоко, а худого желѣзиска руда на верху. Et gemmae pretiosae in profundo maris latifant<sup>ж</sup>, а о простое каменье въсюду нетрудно. Пожался<sup>з</sup> Боже, если бы мѣла праца преосвященства вашего так залежати. Хоць бы съ половину изряднѣйших выбравши, на цѣлорочныи<sup>и</sup> празьдники и неделѣ, подал до друку<sup>к</sup>, преосвященство ваше, так розумѣю же в Печерском зъ охотою бы друковали, и кошту<sup>л</sup> от преосвященства вашего не требуючи, так як друковали Житіа Святых без жадного<sup>м</sup> моего кошту, имже користь<sup>н</sup> была бы съ книг. Хиба<sup>о</sup> же святителству вашему трудность забав и скудость часу не допускает пересмотрити казанья свои и настроити их до печати, а я совѣтую вашему архиерейству, як мога уриваючи часу приложити въ том старанья, хоць и труд множайшій // подийметса, но и воздаяніе немало от Бога уготуетса, nullus labor durus, nullum tempus longum videri debet, quo gloria aeternitatis acquiritur, breves virtutis labores, aeterna voluptas sequitur<sup>п</sup>. Чи лучшей же кто безъделицу на свѣт пускает sine rubore, nullam ad utilitatem<sup>р</sup>. А казанья преосвященства вашего много бы ползовали Церковь Божію. И Колесница торжественная хотела была

<sup>б</sup>поможет. <sup>в</sup>один против тысячи. <sup>г</sup>Вне нас — брани, внутри нас — страхи. <sup>д</sup>Столько злодеяний, столько насилия, столько угнетений вызывают к небу и пробуждают гнев и отмщение Божие, но об этом помолчим. <sup>е</sup>металлу. <sup>ж</sup>И драгоценные камни в глубине морской скрываются. <sup>з</sup>Сожалел. <sup>и</sup>годичные. <sup>к</sup>в печать. <sup>л</sup>издержки, расходы. <sup>м</sup>всякого. <sup>н</sup>выгода. <sup>о</sup>Разве. <sup>п</sup>Чтобы обрести славу бессмертия, не следует жалеть ни о каком тяжком труде и ни о времени, малые подвиги в добродетели ведут (награждаются) вечным увеселением. <sup>р</sup>без стыда и без всякой пользы.

зь печати in publicum<sup>c</sup> выехати, да auriga<sup>†</sup> ей не схотѣл, чи теж не въспѣл ей вывезти, а мы ждали-ждали. Кляняюся низко вашему архипастырству, любвѣ отческой никогда же отпадающей вручаюся, молитв святых требую и прошу.

Februarij 24.

## ПИСЬМА ИСААКУ ВАНДЕРБУРГУ

### Письмо № 1

(4 декабря 1707 г., Ростов)

л. 3 об. К немчину, к Архангельскому городу.

Magnifico Domino Isaaco Vanderburg in Christo salutem.

Ab ignoto mihi homine, cui et ipse sum ignotus, bonum affectum gratissimo suscipio animo. Regratificare quo, nescio nisi pari affectu, haec est vera dilectio christiana, etiam longe distantes, nec notos, amicabiliter tractare. Catalogum librorum a Dominatione sua missum perspeximus, et q[uo] nobis sunt necessarii, notauimus rubris crucibus, praecipuum tres maiori notatione notati, hi ut nobis mittantur rogamus pretium solvet Dominus Stephanes Basilides. Etiam peto dominationem suam dignetur procurare mihi duos libellos historicos, quorum autorum nomina scripta misi ad manus vestras. Et qui alii possunt inveniri libri historici, summonere rogo, mittantur //

л. 4 nobis cum pretii nunciatione, soluturus libenter.

Dominationi suae omnia prospera et fausta apprecans.

Rostoviae Decembris 4. Ann: 1707<sup>a</sup>.

### Письмо № 2

(8 января 1708 г., Ростов)

л. 5 об. Ad Dominum Isaac Vander Burg.

Exellens Magnifice ac Generose Domine Isaac Vander Burg.

Mihi amicorum optime.

Missos ad me per Dominum Symeonem Paulidem Czernicyn libros suscepi, et summas pro illis Excellentiae Suae habeo gratias. Dignus est procerto V. M. Domina-

<sup>c</sup>в свет. <sup>†</sup>возница.

\*Достопочтенному господину Исааку Вандербургу о Господе радоватися.

От человека, которого не знаю и который и сам не знаком со мной, я принимаю доброе расположение с огромной благодарностью. Чем отблагодарить его — может быть, таким же чувством расположения. Истинная христианская вера заключается именно в том, чтобы относиться дружелюбно к людям, живущим далеко и притом незнакомым. Присланный вам перечень книг я просмотрел и отметил красными крестиками те, что нужны мне, за них заплатит господин Стефан Васильевич. Прошу покорно также прислать для меня данные исторические книги, имена их авторов я послал в письме. Если есть возможность достать какие-либо другие книги на историческую тему, прошу настойчиво и их прислать с указанием цены, я обязательно расплачусь.

Желаю Вам всяческого счастья и благополучия.

Ростов, 4 декабря 1707 г.

tio Encomio, quod etiam- si immerito mihi, at laudabili Beneficio Vestro sat bene innotuit. Cuius Beneficij non possum esse non memor. Verum hoc inter Politicos constat, quod: Nemo Beneficium in calendarium scribit. Ego tamen ut spiritualis persona, Sacrâpotius Scripturâ niti et fulciri debeo quae omnes nos monet: Memores esse Beneficiorum, nam referre iam videtur qui meminit. Quia aliquando stat pro ratione voluntas. // Molestae portantur mihi discrimina haec duo: 1mo quod libris his pretium quod esse debet, nominatim quanti quis liber valet, in literis M: V. non adicitur. 2do scriptum erat ibidem libros esse 9. at ego 8 solum ex sacculo illo quo obvoluti erant recepi, quorum numerum et nomina propter meliorem Fidem hic M. V. pono. 1. Petri Rauanelli Bibliotheca Sacra. 2. Mellificium Theologicum. 3. Nouum Testamentum. 4. Marci Friderici Wendelini. 5. Francisci Baronis de Verulamio. 6. Ars Concionandi Gulielmi Price Angli. 7. Loci communes Sacrae Theologiae. 8. Sulpici Seueri. Inferim me Excellentiae Vestrae bono affectui commendo prosemper. Cuius et manes. Vestrae Magnificae Dominationis Omnium bonorum perpetuus Fautor.

Rostouiv die 8. Januarij 1708<sup>d</sup>.

### Письмо № 3

(8 ноября 1708 г., Ростов)

Magnifice Domine Isaac Vanderburg,  
Amicorum mi optime.

Summas gratias magnificentiae suae ago pro tali erga me affectu, quem ipso ostendis effectu, ditandae libris, permultum mihi necessariis. Accepi et modo missa a Domino Stephano Basilidas Alstedii opera pretiosissima quae Dominatio sua procuravit, in quibus quot paginas reuoluo, tot fructus colligo. Laudabiles sunt hae Regionae, quae tales libros, vel potius talium librorum autores doctissimos eruditissimos producant. Insimul obtinui Theatrum Historicum Stratemanni. Adhuc desiderantur

\*Господину Исааку Вандербургу

Достопочтенный и благородный господин Исаак Вандербург

Наилучший мой друг

Присланные ко мне с Семеном Павловичем Черницыным книги я получил и очень признателен Вам за них. Воистину Вы достойны тех хороших похвал за Ваше заслуженное мною благодеяние. Этого благодеяния не могу не помнить. У людей светских обычаев никто не записывает в календарь благодеяния. Но я как духовное лицо должен крепко стоять и основываться на Священном Писании, а оно нас учит помнить благодеяния, ибо кто о них помнит, тот тем самым и воздает за них, ведь порой мыслимое (желаемое) расценивается как сделанное. Волнуют меня две проблемы: 1-я В Вашем письме не указана цена книгам, сколько какая из них стоит; 2-я Там написано, что книг 9, а я достал из мешка, в котором они находились, только 8. Для большего доказательства перечисляю их и указываю названия: 1. Священная библиотека Петра Раванеллы, 2. Соты богословские, 3. Новый Завет, 4. Марка Фридерика Венделина, 5. Франциска Барона Веруламского, 6. Наука проповедования англичанина Вильгельма Прице, 7. Священное богословие (?), 8. Сульпиций Север.

Навсегда предаю Вашему доброму расположению, с которым и остаюсь

Желающий Вам всех благ

Ростов 8 января 1708 г.

mihi autores duo: Sethus Caluisius, et Gabriel Bucelinus. Dignetur dominatio sua, si possibile, procurare et mittere nobis, humillime rogo. Dominus Stephanus Basilides intimus meus amicus soluet, de cuius gratia, sicut et de benevolentia uestra non dubito.

Magnificentiae vestrae omnium bonorum fautor.

Ann: 1708.

Nouembris 8<sup>a</sup>.

#### Письмо № 4

(17 марта 1709 г., Ростов)

л 12 Magnifice Domine Isaac, mi benefactor optime.  
Et benevolentia vestra erga me, et literae, quibus me multoties uisitare dignaris, semper mihi per multum acceptabiles ac gratia sunt.

Accipi et nupèr gratissime vestras literas, quibus me certum facitis de petitis à me autoribus: Setho Caluisio et Gabriele Bucelino, quod de illis obtinendis habetis curam. Expecto illos cum magno desiderio. Vestram autem eminentiam amicabili affectu summi [per]sequor, et talem vestram beneficentiam [u]eneror. Insignum tamon gratitudinis meae, exiguum munusculum mitto vestrae excellentiae, dignetur suscipere rogo.

Excellentiae vestrae benefactori meo, omnium bonorum fauetissimus.

Anno 1709.

Martij 17<sup>a</sup>.

---

\*Достопочтенный господин Исаак Вандербург

Наилучший из друзей моих

Очень признателен за Ваше ко мне расположение, которое Вы доказываете самим делом, обоготая меня книгами, весьма для меня нужными. Недавно получил посланные господином Стефаном Васильевичем бесценнейшие сочинения Альстеда, что Вы достали для меня и которые сколько листаю, столько собираю плоды. Достойны хвалы те страны, что печатают такие книги, или, более того, порождают ученейших, образованнейших авторов этих книг. Вместе с тем получил я «Зрелище истории» Стратеманна. Также нужны мне еще два автора: Сиф Кальвизий и Габриель Буцелин. Если можно, постарайтесь достать и прислать мне и их, нижайше прошу об этом. Деньги заплатит искренний друг мой господин Стефан Васильевич, в милости которого, как и в Вашей благосклонности, не сомневаюсь.

Желающий Вам всех благ

1708 года

Ноября 8

\*Достопочтенный господин Исаак, самый лучший мой благодетель

И Ваша благосклонность ко мне, и письма, которыми посещаете меня многократно, всегда мне очень приятны и доставляют удовольствие.

И не так давно с огромной благодарностью принял я Ваше письмо, в котором Вы сообщаете мне о сочинениях, мною прошенных, Сифа Кальвизия и Габриеля Буцелина, и постараетесь достать их. К Вам я имею дружеское расположение и высоко ценю Ваше благодеяние. В знак мой признательности передаю Вам небольшой подарок и прошу принять его.

Вам, благодетелю моему, желающий всех благ

1709 года

Марта 17

## ПИСЬМО ОТЦУ СТАРШЕМУ ВИЛЕНСКОМУ

(28 декабря 1707 г.)

Do Ojca Starszego Wilenskiego

Wysoce w Bogu przewielebny milosci oycze, starszy Wilenski, mnie w Chrystusie luby oycze y bracie

Mila mi jest listowna przewielebnosci waszey wizyta, ale zly casus, o ktorym mi WMM pan oznaymuiez, wielce niemily Coz czynic? Debemus portare quod non possumus vitare, azali da Bog lepiey Condoleo tak wielkiej ruinie mieysca swiętego

Eheu quam leibus pereunt ingentia causis (*на полях* Mantuanus) A barzicy samego WMMpana терпѣнню святому compator, z wiakszym to przewielebnosci twozey бѣдце zбавиением

Dulcior est fructus per multa pericula ductus (*на полях* Cornel Gallus)

Егоже Бог любит, наказует Dobra jest y pocierpieć, kiedy inaczey być nie może Viele y unas angusty Altera pars moritur nescit altera pars letum (*на полях* Manilius)

Wielkie są po prawdzie u swiętoblwosci Waszey ruiny, tyłkoż y u nas nie wiem iezeli mnieysze

Quis non causas mille doloris habet (*на полях* Neotericus) Et muscis sua biliscis inest (*на полях* Mantuanus)

W tym chyba iedyным differimus między sobą, że nam бѣда от своихъ a WMM panstwu от чюждыхъ Ale posua a quocunque exercita non sunt iucunda, nec quemque iuuant, y swoie nas nie owżeki dobrze excipiunt Nie dziw temu, czas jest wojęny Neruus belli pecunia Bella delectat cruor Podobno y do naszych lat nieinaczey bywalo Cunctis sua displicet aetas (*на полях* Ausonius) Veteres laudamus sed nostris utimur annis Разорения наши си cum meliori nostro forte fient bono W dalsze czasy zebysmy się zdzierstwa nie bal, Fata nas od wszыtkiego uwolnili, nic u nas nikt i uz nie wydrze, kiedy y u samych nic niemasz

Nemo dat quod non habet Cantabit vacuus coram latrone viator (*на полях* Juuenalis) //

«Декабря 28 писано от преосвященнаго Димитрия къ старшему Виленскому слѣдующее письмо»

Высокопреподобнѣйшій отецъ старшій Виленскій, мнѣ во Христѣ любезный отецъ и братъ!

Прятень для меня писменной Вашего высокопреподобія отзывъ, но злѣключене, о коемъ Вы меня увѣдомляете, неприятно Что ж дѣлать? Должно съ терпѣниемъ сносить, чего убѣжать не можно, авось либо дасть Богъ лучше! Сожалѣю о томъ великомъ разорении мѣста святаго

Увы! Сколь великія вещи от малѣйшей исчезаютъ причины (*на полях* Мантуан) Паче же всего Вашему терпѣнню святому состражду Великимъ се Вашему преподобию послужить избавлениемъ (*на полях* Корн)

Сладчайшій бываетъ многими бѣдствіями приобретенный плодъ (*на полях* Галль)

Егоже Богъ любить, наказуетъ Хорошо и потерпѣть, когда инако быть не можетъ Много и у насъ утѣсенній // Одни умираютъ, а другіе и смерти не знаютъ (*на полях* Манилій)

Подлинно великое Вы претерпѣваете разорение, но не меньше и у насъ оныхъ

Кто многимъ не подверженъ злѣстраданіямъ, и мухамъ свойственъ гнѣвъ (*на полях* Неотерикъ Мантуанъ)

Въ томъ развѣ одномъ различествуемъ мы между собою, что намъ бѣда от своихъ, а Вашему преподобию от чуждыхъ Но вред, от кого бы оной ни происходилъ, прятень есть и бесполезенъ И свои насъ не совсѣмъ хорошо пріемлютъ Не удивляйтесь, время военное Война питается деньгами Война увеселяется кровію То же самое и прежде насъ бывало Всякому свой вѣкъ не нравенъ (*на полях* Авзоній) Мимощедшія лѣта улажаемъ, но по нашему живемъ обыкновенію Разорения наши си к лучшему уповательно послужатъ намъ благополучію, дабы впредь не страшны намъ были грабительства, рокъ от всего сего насъ теперь свободил, никто уже у насъ ничего не отиметь, когда и сами ничего не имѣемъ

Тоть не дасть, кто ничего не имѣеть, прохожему Ничего не имѣющему не страшнѣе разбойникъ (*на полях* Ювенал)

л 5 об Rad bym P W от вся душа succurrere, блаженны милостивыи Wiem że, extra Fortunam est quid donatur amicis Quas dederis solas semper habebis opes (на полях Martialis) Tylkoż fallitur augurio spes bona saepe suo. Desunt his rupibus undae (на полях Sarbieu)

Niemam zgoła czym bym mogł Monasterowi Świętemu in tanta penuria dopomoć Gdy by nie w niniejsze oplakane czasy w Rostowie się było Wiedział bym A terar chiba z Poetą

Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens

Gloria Teucrorum etc Nunc tantum cinis et statio male fida carinis

Nieszczęście to nasze sprawiło że ani sobie wygodzić, ani inszych poratować możemy, за множество грѣховъ нашихъ, dignis digna eueniunt, убо о всемъ буди Богу благодарение о нас тако изволившу

1707 28 10bris

ГИМ, Синод собр 81, л 5—5 об

Рад бы я Вашему преподобию // от вся души пособить, блаженни милостиви Знаю, что не суесть есть даръ нишимъ друзьямъ даемый и что другому даси, то же всегда будещи у себя имѣти (на полях Маршалъ) Но часто и хорошая надежда насъ обманываетъ, безводныи иногда бывають сии камни (на полях Сарбиев)

Вовся не имѣю чемъ въ толикой скудости помочь святому монастырю О, есть ли бы не в такомъ плачевномъ состоянни находился Ростовъ! Зналъ бы А нынѣ развѣ со стихотворцемъ скажу «Были мы Трояне, была Троя и знаменитая тевкровъ слава, и прочая Теперь остался только прахъ, и нѣтъ кораблямъ пристанища» (на полях Виргилій)

Нешастие наше всему сему причиноу мы ни себѣ пользы, ни другимъ помощи дать нынѣ не можемъ за множество грѣховъ нашихъ Достойнымъ достойное Убо о всемъ буди Богу благодарение о насъ, тако изволившу

Древняя Россійская Вивлюфика С 387—389

## ПИСЬМО ФЕДОРУ ПОЛИКАРПОВУ-ОРЛОВУ

(8 ноября 1708 г., Ростов)

л 9 Пречестному господину Феодору Поликарповичу Божіе благословеніе.

л 9 об О начатомъ с Божією помощію нами лѣтописаніи хотящимъ вѣдати буди извѣстно, яко намѣреніе наше не толико въ исторіяхъ углублятися, елико въ нравоученіяхъ и толкованіяхъ Святаго Писанія поучатися. И аще быхъ писалъ чиномъ исторіографскимъ, // то уже бы и совершилъ начатое, но кая мнѣ нужда упражнятися въ писаніи историй, ихъже преисполненны многіе хронографстїи книги, ниже надлежитъ мнѣ та, яже суть всѣмъ извѣстна, проповѣдати Моему сану (его же нѣсмъ достоинъ) надлежитъ слово Божіе проповѣдати не точію языкомъ, но и пишущею рукою. То мое дѣло, то мое званіе, то моя должность Пишу, убо Господу поспѣшествующу, нравоученіа, мѣстами же и толкованія Писанія Святаго, елико могу, немощный. А исторіи, яже въ Быблїяхъ токмо вкратцѣ вмѣсто фемы полагаю, и от тѣхъ, аки от источниковъ струи, нравоученія производжу. И уже написася по лѣточисленію 3500 лѣтъ, а шестое сто тоя тысящи пишется. Но не можется скоро писать, не токмо за трудностію дѣла, но и за моею немощію, часто изънемагаю, и, Богъ вѣсть, могу ли начатое совершити, понеже частыи мои недугованія перо от руки пишущей отемлють, а писца на одръ повергають, гробъ же очесамъ представляютъ, и о смерти думать заставляютъ. А къ тому очи видя мало видятъ, и очки немного помагають, и рука пишущая дрожить. И вся храмина тѣла моего близъ разореніа. Еще же и ночь сего времени долгая не помоществуетъ ми въ дѣлѣ, а дни кратки и

примрачны, и управленіа чину моему надлежащая не без перемѣшки. Нынѣ убо та токмо яже написашася, прочитую и присправляю, а впредь писать развѣ дастъ Богъ, какъ день мало поболшаетъ. И не с такою натугою намерихъ писать, чтобъ конче скоро книгу совершить, но токмо чтобъ не въ празности быть и не [в] туне бы хлѣбъ ясти. // А совершеніе, какъ Богъ устроить, на Его милосердную помощьзираю, какъ Онъ схоцетъ, будет, о Немъ есмы живемъ и движемъся. А намѣрихъ писать токмо до Рождества Христова, по кое мѣсто влечется ветхозаконная Писанія Святаго исторія, яже въ нашомъ славенскомъ языкѣ ни от кого же толкованіемъ изъяснися, а по Рождествѣ Христовомъ вся уже чтемъ истолкованная. Дѣянія же царствъ римскихъ, греческихъ и прочихъ, яже бяху по Христовомъ Рождествѣ, не архиерейское дѣло писать. Можетъ то кто-нибудь и мірскій человекъ дѣлать. Довлѣетъ нашему брату житіа святыхъ написанная зрѣти, ихъже совершенія сподобилъ насъ Богъ благостію своею. Азъ же, грешный, аще бы Богъ изволилъ и подалъ мнѣ, немощному, помощь, силу, разумъ съ пробавленіемъ жизни моя, хотелъ быхъ после сеи книги ятися Псалтири, еже вократцѣ изъяснити ю толкованіемъ. Не яко самъ на то худогъ, но от готовыхъ толкований съ Божію помощію собирая. Аще бо и суть въ насъ на языкѣ славенскомъ рукописныи толкованыи Псалтыри, но не ясни, аки въ лѣси и пустынѣ. И зѣло желается мнѣ того дѣла, аще бы Богъ далъ, аще бы коса смертная не пресѣкла. Обаче долженъ есмь съ Давидомъ глаголати: «Пою Богу моему дондеже есмь». Что-нибудь в славу Божію дѣлать долженствуемъ, да часъ смертный не въ празности насъ застанетъ. Но докучилъ милости твоей долгою четьею, простѣте.

Хронологію Вашу послахъ къ Вам. Молю же, егда та у Васъ упраздниться от дѣла, паки къ нам // прислать ю не вѣвсе, но на время, донелѣже дастъ ми Богъ управитися зъ начатымъ дѣломъ.

Честности твоей Божіа благословенія и всѣхъ благъ желающъ.

Зъ Ростова,

Ноеврѣа 8.

1708 года.

### ПИСЬМО ВЕЛИКОЙ ГОСУДАРЫНЕ ЦАРИЦЕ И ВЕЛИКОЙ КНЯГИНЕ ПАРАСКЕВЕ ФЕДОРОВНЕ

(9 ноября 1708 г., Ростов)

Благовѣрной великой государынѣ царицы и великой княгинѣ.

Параскевиі Федоровнѣ всеа Росіи.

Богомолецъ Вашъ смиренный Димитрій архіерей Ростовскій Бога моля челомъ бьетъ.

Изволила ты Государыня по милости своей милосердствовать о отставномъ вдовомъ попѣ Давидѣ села Курбы, дѣль его не вѣдая, чтобъ ему прощenu быть и на своемъ мѣстѣ жить попрежднему. И я, богомолецъ Вашъ, Вашему царскому величеству о томъ попѣ творю извѣстно, что той попѣ уже тому назадъ прошло годовъ два, какъ онъ от Курбовской церкви отставленъ, а священства

не отлучень, аще и достоинъ былъ отлученіа. И велено ему пострищися, въ коемъ себѣ избересть, монастырѣ. Понеже грамота Государская у насъ есть, чтобъ вдовыхъ поповъ постригать, и по той грамотѣ пострищися ему велѣли. А на его мѣсто того жъ часа поставихомъ попа иного, иже и донынѣ тамо священнодѣйствуетъ безъ порока. А вдовой попъ Давидъ отставленъ по правиламъ за его неистовство и расколническое противленіе церкви нашей православной, и за хуленіе книгъ новоисправныхъ и развращеніе людей простыхъ въ прелесть расколническую, и за лживые его чудеса, // и хуленіе на чудотворную икону Пресвятыя Богородицы Толгской, о чемъ всемъ подробну розыскивали. Былъ в то время въ Ярославль и бояринъ Иванъ Алексеевичъ Мусин-Пушкинъ и былъ при немъ той розыскъ, самъ онъ розыскивалъ, и обрелася того попа въ всемъ виновность, и велѣлъ бояринъ не держать такового развратника и святотатца, и хулника. Судивше убо мы, отставихомъ его от Церкви, обаче милосердствуя о немъ, аще и мнѣ много было от него досады, пред многими бо людьми хуля мое смиренное имя, нарицалъ мене еретикомъ и римляниномъ, и невѣрнымъ, и многими бранями лаятелствуя, обаче азъ все то ему прощая Христа ради моего, иже укаряемы противу не укаряше, и стражда не прещаше, зирая на незлобіе Спаса моего, тому попу простилъ, и священства не запретилъ, и далъ ему волю избрать себѣ гдѣ мѣсто въ монастыру коемъ-либо пострищися. А нынѣ, Государыня, его паки на прежнее мѣсто въ село Курбу пустить, то гдѣ сего, который нынѣ тамо служить попъ, подѣти, какъ его отставить безвинно. Одного утѣшители виноватаго, а неповинного плакать заставить, праведно ли будетъ? А къ тому и гнѣва Божіа на себе боюся, егда волка въ одеждѣ овчей суца пушу въ стадо Христово погубляти души людскія расколническими ученими. Еще же и государева гнѣва опасаяся, аще грамотѣ его государевой, вдовыхъ поповъ постригать повелѣвающей, ослушень буду.

Молю убо Ваше царское благородіе, не положѣте гнева на мя, богомолца своего, что не могу содѣлати вещи невозможной, азъ же, грѣшный, // на того попа гнѣва не держу и не ищю его, и запрещеніа ему от мене нѣтъ, и принужденіа къ иночеству нѣтъ же, какъ онъ себѣ хотить. Овца не слушающая пастира — волку корысть, а я чистъ от погибели его. Вашему царскому величеству низко кланяюся.

Ноевр. 9. 1708 года.

## МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

А. С. НИКОЛАЕВ

### О возможном источнике выражения «живые струны» в «Слове о полку Игореве»

Во вступлении к «Слову о полку Игореве» (далее — «Слово») читается следующий текст: «Боянь же, братіе, не ѿ соколовъ на стадо лебедѣй пушаше, нъ своя вѣщія прѣсты на живая струны въскладаше, они же сами княземъ славу рокотаху».<sup>1</sup>

Давно выявленная параллель к этому месту находится в памятнике апокрифической литературы второй половины XII в. «Слово на Лазарево воскресение»: «Глаголаше Давид, в преисподнем аде седа, накладая <много>очитая персты на живыя струны...» (Пространная ред. по списку сер. XV в.). «Удари, рече, Давид, в гусли и возложи прѣсты своя на живыя струны, и на иныя накладая...» (Краткая ред. по списку нач. XVI в.).<sup>2</sup>

Очевидно, под влиянием «Слова о полку Игореве» этот образ появляется и в более поздних памятниках древнерусской литературы, ср. в «Задонщине»: «Похвалим вѣщаго Бояна, горазна гудца в Киеве. Тот бо вѣщій Боянь воскладоша горазная своя персты на живыя струны, пояше руским князем славы».<sup>3</sup>

В поисках вероятного источника этого выражения в «Слове» и в «Слове на Лазарево воскресение» исследователи неоднократно обращались к фольклору. Так, П. М. Бицилли трактует «живые струны» как «самоиграющие» и относит этот образ к международному фольклорному фонду. В работе, посвященной опровержению теории А. Мазона, который считал этот образ одним из «оссианизмов Слова», а само «Слово» датировал концом XVIII в., П. М. Бицилли писал: «...отмечу, что к оссиановой самоиграющей арфе есть еще параллель в ирландских сагах, правда, отдаленная — образ самозвучащей ветви».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Текст «Слова» цитируется по его первому изданию (1800 г.), см.: Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 22—35 (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.).

<sup>2</sup> Рождественская М. В. Царь Давид, царь Симеон и вещей Бояня // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 107.

<sup>3</sup> Задонщина / Подгот. текста, перевод и примеч. Л. А. Дмитриева // ПЛДР: XIV—середина XV века. М., 1981. С. 98.

<sup>4</sup> Бицилли П. М. К вопросу о происхождении Слова о полку Игореве // Заметки к Слову о полку Игореве. Белград, 1941. Вып. 2. С. 10.

Следовательно, «живые струны» «Слова о полку Игореве», которые «сами княземъ славу рокотаху», можно было бы считать фольклорным мотивом. Однако это ни в малейшей степени не проливает света на тот же образ в «Слове на Лазарево воскресение», где нет амплификации «сами... рокотаху». К тому же самоиграющий музыкальный инструмент не является атрибутом царя Давида. Даже принимая во внимание трудности, связанные с датировкой обоих памятников (весьма сложно точно доказать, что «Слово на Лазарево воскресение» создано раньше «Слова»<sup>5</sup>), невозможно утверждать, что образ «живые струны» мог проникнуть из «Слова», памятника с сильной христианской основой,<sup>6</sup> но все-таки светского, эпического по содержанию, в «Слове на Лазарево воскресение», памятник, «сотканный из целого ряда апокрифических мотивов».<sup>7</sup> Можно предполагать или заимствование в обратном направлении, или параллельное и независимое заимствование из третьего источника (далее будет предпринята попытка показать, что вторая возможность более приемлема). Следовательно, в поисках истории этого выражения нужно ориентироваться на круг тех памятников, которые могли использоваться при создании «Слова на Лазарево воскресение».

И тут прежде всего в поле нашего зрения попадают гомилии Иоанна Златоуста, особенно если учесть, что в обеих редакциях «Слова на Лазарево воскресение» Иоанну Златоусту даже приписывается авторство.<sup>8</sup> Напомним, что пространная редакция «Слова на Лазарево воскресение» помещается среди святоотеческих сочинений, связанных с «неделей вайи» и праздником воскресения Лазаря, — в гомилии же Иоанна Златоуста, посвященной страстной неделе, мы читаем следующий текст: «Ἐψαλλέ ποτε ὁ Δαυὶδ ἐν ψαλμοῖς καὶ ἡμεῖς μετὰ τοῦ Δαυὶδ σήμερον. Ἐκεῖνος κιθάραν εἶχεν ἀπὸ νευρῶν ἀψύχων ἡ Ἐκκλησία κιθάραν ἔχει ἀπὸ νευρῶν ἐμψύχων ἐντεταμένην. Αἱ γλῶτται ἡμῶν νευραὶ τῆς <λογικῆς> κιθάρας εἰσὶ, διάφορον μὲν ἀφιεῖσαι τὸν φθόγγον, σύμφωνον δὲ τὴν εὐσέβειαν».<sup>9</sup>

Вот буквальный перевод этого фрагмента: «Некогда Давид пел хвалу в псалмах, а сегодня и мы с Давидом. У него была кифара с неживыми (*букв.* неодушевленными) струнами; у Церкви [же] кифара, на которой натянуты живые (*букв.* одушевленные) струны. Наши языки — струны той кифары <разума>, исторгающие [хотя и] нестройный звук, но созвучное благочестие».

<sup>5</sup> Мы принимаем здесь точку зрения тех исследователей, которые датируют «Слово» концом 1180-х гг.

<sup>6</sup> См.: Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 430—444.

<sup>7</sup> История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 363 (И. П. Еремин).

<sup>8</sup> «Обратим внимание, что „Слово на Лазарево воскресение“ приписывается в обеих редакциях то Иоанну Златоусту, то Иакову, брату Господню, то пророку Давиду» (Рождественская М. В. Слово на Лазарево воскресение // Словарь книжников. Л., 1987. Вып. 1. С. 426—428).

<sup>9</sup> Ioannes Chrysostomus. In Psalmum 145 (Ὁμιλία ῥηθεῖσα εἰς τὴν μεγάλην ἑβδομάδα...) // PG. Parisiis, 1859. Т. 55. Sp. 519—528.

Это единственное во всей греческой словесности место, в котором словосочетание «живые струны»<sup>10</sup> присутствует в явном виде, и, как представляется, именно в нем надо искать источник древнерусского образа.

Таким образом, выражение «живые струны» возникло как калька греческого выражения, и вряд ли оправданно напрямую связывать его с фольклорными концептами типа «гусли-самогуды» или самоиграющей ветви ирландского фольклора, как это делал, например, П. М. Бицилли; это подтверждается и тем фактом, что, согласно В. Н. Перетцу,<sup>11</sup> в записях устной великорусской, украинской и белорусской традиций эпитет «живой» по отношению к струнам не встречается, более того, он вообще чрезвычайно малоупотребителен; одно из очень немногих исключений — *живая вода*. Любопытно, что в белорусской традиции «в соответствующем „Слову“ выражении — заместитель: струночки шавковые»<sup>12</sup> Из этого следует важный вывод, что выражение «живые струны» в восточнославянском фольклоре не зафиксировано, и сам эпитет «живой» в фольклоре в значении «одушевленный» не употребляется. Этот факт, как представляется, придает особую важность обнаруженной параллели у Иоанна Златоуста.

Вопрос о том, было ли «Слово на Лазарево воскресение» посредником между гомилией Златоуста и «Словом о полку Игореве» или автор последнего самостоятельно разработал греческий образ, не поддается однозначному решению, поскольку датировка как первого, так и второго памятника представляет собой еще не до конца решенную проблему. Заманчивым кажется предположить, что автор «Слова о полку Игореве» заимствовал *живые струны* из «Слова на Лазарево воскресение» как атрибут царя Давида. М. В. Рождественская показала, что псалмический царь Давид и Боян из «Слова о полку Игореве» воспринимались древнерусскими книжниками как «единый мифологический образ»;<sup>13</sup> их объединяет как игра на струнах, так и провидческий дар.<sup>14</sup> Близость образов Бояна и царя Давида послужила бы в таком случае причиной для переноса

<sup>10</sup> Для установления этого факта была использована компьютерная версия «Thesaurus Linguae Graecae» Пользуясь случаем, выражаем свою глубокую признательность А. К. Гаврилову и всем сотрудникам Античного Кабинета (Санкт-Петербург)

<sup>11</sup> Перетц В. Н. К изучению «Слова о полку Игореве» Л, 1926 С. 107

<sup>12</sup> Любопытным представляется следующий отрывок из белорусского фольклора

Мой милы в гусли играя,  
Яго гусли золотыя,  
А струночки шавковыя

См. Шейн П. В. Материалы для изучения языка и быта русского населения северо-западного края Т. 1, ч. 1 // СОРЯС СПб, 1887 Т. 41 С. 175 В. Н. Перетц приходит к выводу, что здесь, в отрывке, сходном по построению с тем, что мы имеем в «Слове» (гусли — струны), речь идет о замене первоначального «живые», так как в рамках фольклора «живые струны» оставались непонятными См. Перетц В. Н. К изучению «Слова о полку Игореве» С. 107

<sup>13</sup> Рождественская М. В. Царь Давид, царь Симеон и вещий Боян С. 104—110

<sup>14</sup> Заметим в дополнение, что и Боян, и царь Давид (33-й псалом) играют на десятиструнном инструменте (см. Айналов Д. В. Заметки к тексту «Слова о полку Игореве» На каком инструменте играл Боян? // ТОДРЛ М., Л., 1940 Т. 4 С. 155—158)

атрибутики. Но такой подход имеет существенный изъян логического характера: в тексте «Слова на Лазарево воскресение» царь Давид играет на живых струнах, в то время как в греческом тексте настойчиво подчеркивается, что у Давида струны были неживыми (ἄψυχοι). Найти объяснение для такой замены нелегко; может быть, причина ее заключается в том, что в «Слове на Лазарево воскресение» царь Давид возвещает о рождении Христа, и тем самым противопоставление Давида христианской Церкви, очевидное у Иоанна Златоуста, снимается. С другой стороны, если предположить, что автор «Слова о полку Игореве» исходил непосредственно из греческого источника, то замена неживых струн под перстами Бояна на живые легко находит логичное объяснение: подчеркивается принадлежность Бояна (а тем самым и всей литературной традиции) к Ἐκκλησία, т. е. церкви; а это не кажется чем-то странным в таком памятнике, как «Слово о полку Игореве». Тем не менее Боян — вне зависимости от того, легендарная ли это фигура или историческая — менее всего — носитель языческого наследия; автор «Слова» отказывается следовать «замышлению Бояню» из-за того, что «Слово» отличается от произведений Бояна жанрово, художественно, но не идейно. «Мифологические темы в „Слове“ художественно условны, как условна античная религиозная система в европейской ренессансной и постренессансной эстетической культуре».<sup>15</sup> Таким образом, становится вполне понятным желание автора «Слова» поместить Бояна в христианскую традицию.

Автор «Слова» вполне мог владеть греческим языком; в науке о «Слове» это стало почти общим местом, достаточно сослаться на мнения лишь нескольких специалистов, ср. суждение А. Стендер-Петерсена: «Интеллектуальная элита Древней Руси прекрасно владела греческим языком и читала византийские труды в оригинале».<sup>16</sup> Р. Якобсон: «...предполагалось, что не только духовенство, но и высокопоставленные миряне, и даже женщины, были грамотны и даже многоязычны».<sup>17</sup> Таким образом, хотя мы и не располагаем сведениями о бытовании перевода этой гомилии Иоанна Златоуста в Древней Руси в интересующий нас период,<sup>18</sup> автор «Слова» вполне мог быть знаком с оригинальным текстом гомилии Иоанна Златоуста.

Сравнение текста «Слова о полку Игореве» и привлекаемой к сопоставлению с ним гомилии Иоанна Златоуста может дать и другие результаты. Так, многие исследователи «Слова» обращали внимание на образ «мыслена древа» и очевидное связанное с этим образом выражение «растѣкашется мыслию по древу»;<sup>19</sup> это место различно трактовалось и трактуется исследователями на

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и художественная культура Киевской Руси // Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. XXII (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.)

<sup>16</sup> Stender-Petersen A. The Igor Tale // Word 1948 Vol 4/3 P 152

<sup>17</sup> Jakobson R. The puzzles of the Igor' Tale // Speculum 1952 Vol 27/1 P 44

<sup>18</sup> Перевода этой гомилии нет среди выявленных древнеславянских переводов, см. Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичус. СПб., 1998.

<sup>19</sup> Полную библиографию вопроса см. Древо // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 138—141 (Л. В. Соколова), Мысль // Там же. Т. 3. С. 293—296 (Л. В. Соколова).

протяжении вот уже двух столетий. Можно выделить три основных решения, предложенных комментаторами «Слова»: конъектурная замена слова «мыслью» на слово «мышью», основанная на палеографическом материале и связанная в первую очередь с именами Н. А. Полевого и Н. Корелкина; мифологическая интерпретация «мысленного» древа либо как древа мирового,<sup>20</sup> либо как образа поэзии и поэтического творчества вообще;<sup>21</sup> и, наконец, третье решение, представляющееся нам наиболее убедительным, было предложено М. Г. Халанским<sup>22</sup> и получило развитие в работах Н. А. Мещерского<sup>23</sup> и особенно Н. В. Шарлеманя:<sup>24</sup> оно предлагает трактовать «мысленно древо» как деревянный музыкальный инструмент, на котором играл Боян. В дополнение к убедительным аргументам М. Г. Халанского Н. В. Шарлемань приводит дополнительные параллели, так, по-немецки гусли — Hackbrett; арабское слово, обозначающее лютню, буквально значит ‘дерево’; наконец, реальность метонимического перехода ‘гусли’ — ‘доска, дерево’ доказывают параллели из русского фольклора, такие, как «А дай-ко мне доску гусельную».<sup>25</sup> Сопоставление этого поэтического образа с древнеанглийским *gamen-wudu* (‘дерево веселья’) было предложено еще П. Полевым и, вслед за ним, М. Г. Халанским.<sup>26</sup> Любопытно, что в нескольких списках греческого текста гомилии Иоанна Златоуста *кифара* в цитируемом фрагменте имеет эпитет ‘кифара мысли’ (τῆς λογικῆς

<sup>20</sup> Айналов Д. В. Замечания к тексту «Слова о полку Игореве» // Сб статей к 40-летию научной деятельности академика А. С. Орлова. Л., 1934. С. 175—189, ср. «Под мысленным древом надо разуметь древо мысли, разума Священного Писания» (Там же С. 187). См также Шарышкин Д. М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 14—22, Евсюков В. В. Шаманские реминисценции в древнерусской литературе («Слово о полку Игореве» и «Задонщина») // Проблемы реконструкций в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 80—84.

<sup>21</sup> Ржиган В. Ф. «Мысленное древо» в «Слове о полку Игореве» // Сб статей к 40-летию научной деятельности академика А. С. Орлова. Л., 1934. С. 103—112. Ср. «Растекаться мыслию по древу поэзии значит вообще творить поэтически, творить песни» (Там же С. 111). В. Ф. Ржиган приводит параллель из песни Эгилы Скаллаgrimсона, скальда Х в, где выражение «дерево песен, покрытое листвою славы» обозначает поэтическое произведение.

<sup>22</sup> Халанский М. Г. Южнославянские сказания о кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893. С. 217.

<sup>23</sup> Мещерский Н. А. К изучению лексики и фразеологии «Слова о полку Игореве» // ТОДРЛ. М., Л., 1958. Т. 14. С. 43—48, ср. «На основании этого места текста можно думать, что песни Бояна сопровождалась игрой на каком-то струнном музыкальном инструменте, по-видимому, на гуслиях, далее названных „мысленным древом“» (Мещерский Н. А., Бурыкин А. А. Комментарий // Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 443 (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.)). См также Айналов Д. В. Заметки к тексту «Слова о полку Игореве». На каком инструменте играл Боян? С. 157—158.

<sup>24</sup> Шарлемань Н. В. Заметка к тексту «растѣкается мыслию по древу» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. М., Л., 1958. Т. 14. С. 41—42.

<sup>25</sup> Там же С. 42.

<sup>26</sup> Полевой П. Опыт сравнительного обозрения памятников народной поэзии германской и славянской. СПб., 1864. Ч. 2. С. 44 (ср. *Beowulf* 2.134), Халанский М. Г. Южнославянские сказания о кралевице Марке. С. 216—217. Древнеанглийские слова *gléobeam* и *gomenwudu* (*gamenwudu*) как обозначения арфы приводятся в кн. Meyer R. M. *Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*. Berlin, 1889. S. 178.

κίθάρας<sup>27</sup>) — если принять, следуя вышеизложенной логике, что автору «Слова» был знаком образ из гомилии Иоанна Златоуста, то появляется соблазн истолковать с помощью этого же отрывка и образ «мыслена древа»: тем самым «мыслено древо» — это та самая кифара, которую держит в руках Церковь и на которой натянуты живые струны; «скакати по мыслену древу» — играть на этой кифаре.

Здесь заметим, что «мифологическое» толкование этого места не находится в таком уж сильном противоречии с принимаемым нами толкованием «мыслена древа» как музыкального инструмента. Вполне возможно, что автор «Слова» сознательно играл этими смыслами, создавая комплексный образ, т. е. одновременно отсылая читателя/слушателя как к мифологеме «мирового древа», так и к конкретному тексту гомилии Иоанна Златоуста и, посредством этого, к образу царя Давида.

Итак, мы предполагаем, что источником образа «живых струн» и образа гуслей как «древа мысли» в «Слове о полку Игореве» является текст гомилии Иоанна Златоуста; первый из этих образов получил аллюзию и в «Слове на Лазарево воскресение».

Теперь обратимся к византийской литературе и попытаемся прояснить происхождение образа *νεβροὶ ἔμψυχοι* у Иоанна Златоуста.

Известно, что в христианской Византии в школах сохранялась античная, языческая традиция, «школа в обеих половинах христианской ойкумены осталась языческой <...> как сейчас установлено, школ иного типа, кроме описанной эллинистической, Византия не знала».<sup>28</sup> Таким образом, Иоанн Златоуст был, скорее всего, сведущ в античной литературе и мифологии и представлял себе изложенные выше античные поверья о музыке. Рассматривая появление интересующего нас образа «живых струн» у Иоанна Златоуста, необходимо учитывать не только предшествующую святоотеческую литературу, но и всю совокупность античных представлений, известных ему не хуже, чем богословские труды предшественников. Постараемся кратко обозначить эти представления.

В античности считалось,<sup>29</sup> что музыка (непреренно сопровождавшая выступления аэдов) оказывает сильное воздействие на слушателей; уже у Птолемея мы находим упоминание о целительной силе музыки, равно как и о ее губительном влиянии. Музыка приписывалось терапевтическое воздействие на души

<sup>27</sup> *Мысль, мышление* — вполне адекватный перевод в рамках древнерусской переводческой практики; глагол *λογίζεσθαι* в переводах богослужебных книг традиционно получает соответствия *взмѣнѣти, помыслити, оумыслити, помышляти* и т. п. См.: Срезневский Вяч. Древний славянский перевод Псалтири. Ч. 2. Исследование языка по рукописям. СПб., 1878. С. 36. С точки зрения того, как передавались в переводах *nomina actionis*, можно привести параллель *διδάσκειν: учить* — *διδάχῃ: учение*.

<sup>28</sup> Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München, 1991. С. 267—268.

<sup>29</sup> Musik // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus. Stuttgart, 1933. Halbband 21. Sp. 823—876 (Waltner Vetter). Там же см. отсылки к соответствующим античным источникам.

слушателей, она использовалась для излечения душевнобольных. Мифологические представления, связанные в античности с музыкой, можно проиллюстрировать с помощью образа Орфея — одного из главных кифаредов античной литературы, наряду с Амфионом, Линосом, Филаммоном и Кадмом.

Среди мифологических представлений, связанных в античности с именем Орфея (как, впрочем, и других кифаредов), многие соотносятся именно с его музыкальным даром — так, он успокаивает шторм во время похода аргонавтов, музыкой собирает вокруг себя зверей, которые мирно соседствуют друг рядом с другом, передвигает деревья и камни.<sup>30</sup> Наконец, именно его игра на кифаре позволяет ему спуститься в подземное царство и пройти его. Нам не удалось обнаружить в текстах упоминания о том, что струны кифары Орфея играли сами; тем не менее с этой точки зрения можно рассматривать миф о голове Орфея: убив Орфея, вакханки отрезали ему голову, прибили гвоздями к кифаре (лире) и бросили во Фракийское море. Сохранилось несколько упоминаний о том, что пока кифару (лиру) не прибило к берегу, ее струны (сами!) производили мелодию, ср. *lyra queritur* (Verg. Georg. IV, 524).

Вся сумма этих мифологических представлений была еще понятна в IV в. н. э. В этой связи доказательным кажется нам следующее место у Сервия, автора глосс к Вергилию (Maurus Servius Honoratus — IV в. н. э.), комментирующего следующее место «Энеиды» (VI.645):

Nec non Threicius longa cum veste sacerdos  
obloquitur numeris septem discrimina vocum,  
iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno.<sup>31</sup>

Песни поют, и фракийский пророк в одеянии длинном  
Мерным движениям их семизвучными вторит ладами,  
Пальцами бьет по струнам иль плектром из кости слоновой.<sup>32</sup>

«Dicendo „obloquitur“, chordarum expressit laudem, quas dicit verbis locutas: „obloqui“ enim non est nisi contra loquentem loqui», т. е. «...говоря „obloquitur“ («возражает»), он (Вергилий. — А. Н.) хвалит струны, о которых он говорит, что они говорят словами — ведь „obloqui“ («возражать») это не что иное, как говорить против говорящего».<sup>33</sup>

Важно, что в этом отрывке из «Энеиды» речь идет именно об Орфее; может быть, с грамматической точки зрения толкование Сервия не вполне точно отражает замысел Вергилия, но традицию, миф, стоящий за образом Орфея, Сервий, должно быть, представлял себе отчетливо.

<sup>30</sup> См.: Orpheus // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. W. H. Roscher. Leipzig, 1890—1894. Bd 3. Sp. 1058—1207 (O. Cruppe); Idem // Paulys Realencyclopädie... Stuttgart, 1939. Halbband 31. Sp. 1247—1253 (Konrat Ziegler).

<sup>31</sup> P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus / With a commentary by R. G. Austin. Oxford: Clarendon Press, 1977. P. 21.

<sup>32</sup> Вергилий. Буколики, Георгики, Энеида / Перевод С. Ошерова. М., 1979. С. 258.

<sup>33</sup> Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina commentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Leipzig: B. G. Teubner, 1881.

Таким образом, описанная мифологема «живых струн», связанная в античной мифологии по большей части с именем Орфея, была еще понятна в IV в. н. э. Более того, возможно, что именно комментарий Сервия мог служить одним из источников для гомилии Иоанна Златоуста: бытование этого комментария в Константинополе IV—V вв. не может быть подвергнуто сомнению,<sup>34</sup> и хронологически это также возможно. Наконец, не будем забывать о том, что именно поэмы Вергилия служили основой школьного образования в Византии.<sup>35</sup>

Однако еще до Иоанна Златоуста в святоотеческой литературе образ «живого музыкального инструмента» имел бытование. В связи с этим обращает на себя внимание следующий текст из сочинений богослова Евсевия Памфилия, епископа Кесарийского (260—340), представляющий собой комментарий к тому месту 32-го псалма, которое в тексте русского перевода Псалтири звучит как «исповѣдайтеся г<sup>р</sup>ви в гуслѣхъ, во псалтыри десятиструннѣмъ понте ему»:<sup>36</sup> τὸ μὲν παλαιὸν ἄσμα διὰ παλαιᾶς κιθάρας καὶ παλαιοῦ ψαλτηρίου, τῶν ἀψύχων ὀργάνων, ὡσπερ διὰ συμβόλων καὶ εἰκόνων ἐσπουδάζετο τῷ προτέρῳ λαῶ· τὸ δὲ καινὸν ἄσμα μεγαλοφύεστερον καὶ θεοπρεπέστερον διὰ κιθάρας ζώσης καὶ διὰ τοῦ δεκαχόρδου ψαλτηρίου ἀναπέμπεται τῷ Θεῷ.<sup>37</sup>

Наш перевод: «Древняя песнь исполнялась для народа прошлого на древней кифаре и древней псалтири, на неживых инструментах, словно на символах и изображениях. Новая же песнь, более благородная и более богоприличествующая, возносится на живой кифаре и на десятиструнной псалтири».

В глаза бросается близость этого отрывка и отрывка из гомилии Иоанна Златоуста: и там и там речь строится на противопоставлении «древний=неживой» — «новый=живой».

Итак, можно предположить, что образ «живого музыкального инструмента», противопоставленного неживому в рамках оппозиции «Новый Завет—Ветхий Завет», Иоанн Златоуст заимствовал из творений своего предшественника, который продолжал и развивал экзегетическую традицию, переосмыслившую на христианский лад античные мотивы. Иоанн Златоуст же, возможно, под влиянием Сервия, переосмыслил «живой музыкальный инструмент» как «говорящий» — отсюда родилась метафора «струны—языки».<sup>38</sup> Кратко рассмотрим, как музыкальная символика Псалтири толкуется в других святоотеческих сочинениях.

<sup>34</sup> Сообщено В. И. Мажугой.

<sup>35</sup> В этой связи важно отметить, что «раннехристианское искусство заимствует из огромного кладезя античности без всяких перемен не только формы, но и мотивы; более того и самые темы — Орфея, — наделяя их новым смыслом» (Вейдле В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // Вейдле В. В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 168; см. также библиографию в комментарии В. М. Лурье: С. 323).

<sup>36</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963. С. 195.

<sup>37</sup> Eusebii Caesariensis Opera. Pars III.— Exegetica. Commentaria in Psalmos // PG. Parisiis, 1857. T. 23. Sp. 281.

<sup>38</sup> Также не будем забывать, что Орфей и Давид сближаются по своим функциям; изображения первого используются для второго, см.: Вейдле В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство. С. 168.

Мотив «живых/неживых» музыкальных инструментов, использованный в толковании Евсевия Памфила, имеет широкое распространение в свято-отеческих комментариях к музыкальной символике Псалтири; так, уже у Юстина Мученика (ум. 165) находим следующий текст: *Εἰ ὑπὸ τῶν ἀπίστων πρὸς ἀπάτην εὐρέθη τὰ ἄσμαατα τοῖς δὲ ἐν νόμῳ εἰσηγήθη διὰ φρενῶν νηπιότατα ... διὰ τί ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις κατὰ τοὺς ἐν τῷ νόμῳ νηπίους τοῖς ἄσμασι κέχρηται;*

*Οὐ τὸ ἄσαι ἀπλῶς ἐστὶ τοῖς νηπίοις ἀρμόδιον ἀλλὰ τὸ μετὰ τῶν ἀψύχων ὁργάνων ἄσαι καὶ μετὰ ὀρχήσεως καὶ κροτάλων· διὸ ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις προαίρεται ἐκ τῶν ἄσμάτων ἢ χρῆσις τῶν τοιούτων ὀργάνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν νηπίοις ὄντων ἀρμόδιων καὶ ὑπολέλειπται τὸ ἄσαι ἀπλῶς (Quaestio 107).<sup>39</sup>*

В нашем буквальном переводе: «Если песнопения были придуманы неверными для обмана, а в Ветхом Завете из-за душевной незрелости (букв. детскости) приемлют их <...> из-за чего в церквях пользуются песнопениями, слово ветхозаветные дети?»

Не просто пение, а пение с **неживыми** инструментами (т. е. сопровождаемое игрой на неживых инструментах) и с трещотками, и с прыжками подходит детям; в церкви поэтому из пения исключается использование подобных инструментов и всего остального, что подобает детям, и остается просто пение».

Мотив противопоставления «Ветхий Завет—Новый Завет» также имеет свою историю в толковании музыкальной символики. Иоанн Златоуст в комментариях к псалмам 80, 91 и 97 (помеченных как spuria) толкует пару «псалтирь—кифара» как «Ветхий Завет—Новый Завет»;<sup>40</sup> среди небольшого числа дошедших до нас комментариев Исихия Иерусалимского (390—450) толкуется музыкальная символика лишь одного, 97-го псалма; в этом комментарии кифара толкуется как Древний Завет, *ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ ψαλμοδία προστέτακται* (ибо именно в нем начало псалмопения).<sup>41</sup>

Несколько иную экзегетическую традицию видим у Климента Александрийского (150—215), в его комментарии к 150-му псалму читается следующий текст: *Αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν ψαλτηρίῳ — ὅτι ἡ γλῶττα τὸ ψαλτήριον Κυρίου· κιθάρα νοεῖσθω τὸ στόμα, οἶονει πλήκτρον κρούμενον τῷ Πνεύματι.<sup>42</sup>*

В нашем буквальном переводе: «Пойте ему в псалтири: потому что псалтирь Господа — это язык; кифара должна означать уста, подвижные Святым Духом как плектром».

Среди более обширного корпуса дошедших до нас греческих комментариев Афанасия Александрийского (293—373) и ему приписываемых находим толкования музыкальной символики Псалтири в псалмах 32, 56, 70, 80, 91 и 97. Эти толкования можно было бы условно подразделить на две группы, различие между которыми, впрочем, носит достаточно условный характер: в комментариях к псалмам 32 и 91 Афанасий пишет, что десятиструнная псалтырь — это чело-

<sup>39</sup> Justini Martyris Opera. Questiones et responsiones ad orthodoxos // PG. Parisiis, 1857. T. 6. Sp. 1357.

<sup>40</sup> Ioannes Chrysostomus. Spuria in Psalmos // PG. T. 55. Sp. 728, 779, 792.

<sup>41</sup> Hesychie Hierosolymitani presbyteri opera omnia, quae extant // PG. Parisiis, 1860. T. 93. Sp. 1286.

<sup>42</sup> Clementi Alexandrini Opera. Paedagogos // PG. Parisiis, 1857. T. 8. Sp. 441B.

веческое тело; символ кифары в этих комментариях не получает отдельного толкования. В комментариях к псалмам 56, 70, 80 и 97 Афанасий пишет, что псалтырь и кифара знаменуют собой гармонию между душой и телом.<sup>43</sup> В этой связи любопытен отзыв о толкованиях Афанасия, данный Никетом, Гераклеиским митрополитом: *Κιθάραν δὲ πολλὰκις τὸ σῶμα νοεῖν ἐδίδαξε*, т. е. «он учил, что „кифара“ часто значит ‘тело’».<sup>44</sup> В комментариях Иоанна Златоуста на псалмы 108 и 150 символы кифары и псалтыри разъясняются соответственно как тело (*resp.* совокупность его чувств) и душа (*resp.* совокупность ее добродетелей).<sup>45</sup> Толкование гуслей-кифары как тела находим и у Василия Великого, ср.: «... сперва должно исповедаться Господу в гуслях, то есть телесные действия производить стройно, поелику мы грешили телом <...> то и исповедаемся телом, употребив то же орудие к истреблению греха, ибо сперва должно исправить действия телесные, чтобы совершались согласно со словом Божиим, а потом уже восходить к созерцанию мысленному. Псалтырем, может быть, называется ум, ищущий горнего; потому что орудие сие, по устройству своему, силу издавать звуки имеет вверху».<sup>46</sup>

Таким образом, даже при самом приблизительном рассмотрении<sup>47</sup> видно, что в основе толкования Иоанна Златоуста, послужившего источником для древнерусского образа «живых струн», лежит несколько переплетающихся традиций толкования музыкальной символики (хотя приведенный комментарий Евсевия, переосмысленный через комментарий Сервия, возможно, был главным источником интересующего нас образа). Среди них можно выделить оппозицию «Ветхий Завет—Новый Завет», связанную с ней оппозицию «неживой—живой», поясняемую впоследствии как «тело и душа», и, наконец, расширение противопоставления «тело—душа» путем «дробления» этой оппозиции и придания разным музыкальным инструментам «соматических» соответствий.<sup>48</sup>

Важно, что эти экзегетические традиции, отразившиеся, по-видимому, в «Слове о полку Игореве» и «Слове на Лазарево воскресение», получили еще

<sup>43</sup> Любопытно, что в толковании Афанасия Александрийского к 70-му псалму мы видим образ *κίθαρα νοητή*, *cithara spiritualis*, т. е. практически соответствие *τῆς λογικῆς κίθαρας* в тексте Иоанна Златоуста, к которому, как было уже отмечено, можно возвести выражение «мысленно древо».

<sup>44</sup> *Athanasii Alexandriaensis opera omnia, quae extant // PG. Parisiis, 1857. T. 27. Sp. 562.*

<sup>45</sup> *Ibid. Sp. 672, 497.*

<sup>46</sup> Беседа на 32 псалом // Творения Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. М., 1891. Т. 1. С. 219. Далее в тексте Василия Великого десятиструнная кифара толкуется через 10 заповедей — также распространенная экзегеза.

<sup>47</sup> Работа по изучению толкований музыкальной символики псалмов, в сущности, выходит за рамки проблемы, стоящей в заглавии данной работы; к тому же она пока еще не доведена до конца. Однако некоторые выводы можно сделать и на основе уже имеющегося материала. О важности исследования этой проблематики см. далее.

<sup>48</sup> Вполне вероятно, что мотив «живого музыкального инструмента» непосредственно восходит к античным мотивам; в этой связи особенно интересным представляется сравнение с одним из излюбленных клише античных загадок, а именно: «музыкальный инструмент» = «живой мертвец» (вариант «говорящий мертвец»), см.: Зельченко В. В. *Theogn. 1229—1230 // Hyperboreus. 1997. Vol. 3. Fasc. 2. С. 242—244.*

одно развитие на древнерусской почве, а именно в древнерусской лексикографии.<sup>49</sup>

Древнейшие списки памятников древнерусской лексикографии датируются XIII в., однако возможно датировать появление древнерусских словарей и более ранним временем. Крупнейший исследователь этой проблематики Л. С. Ковтун приходит к выводу, что источником для объяснения слов явилась Псалтирь «в том ее варианте, который содержит толкования Афанасия Александрийского и ему приписываемые»,<sup>50</sup> поскольку, скорее всего, первоначальный перевод Псалтири был уже сделан с толкованиями. Отметим, что вопрос о греческом оригинале толкований, получивших известность как толкования Афанасия Александрийского, еще далеко не решен.<sup>51</sup> На самом деле толкования, видимо, принадлежат частично Исихию Иерусалимскому, частично Оригену, частично Дидиму Слепому.<sup>52</sup> Заметим, что подробное рассмотрение проблематики, связанной с толкованием музыкальной символики Псалтири, может пролить дополнительный свет на источник южнославянских и древнерусских толкований к Псалтири в целом.

<sup>49</sup> В дальнейшем ссылки на тексты древнерусских словарей и толкований к книге Псалтирь даются по книге Ковтун Л. С. Русская лексикография

<sup>50</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография. С. 149. Далее в тексте тем не менее с целью избежать путаницы и лишних оговорок речь будет идти о «толкованиях Афанасия Александрийского»

<sup>51</sup> Ср. «Греческий оригинал, приписываемый также Оригену и Исихию Иерусалимскому, плохо объясняет славянский текст» (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 35), «В славянских рукописях оно (толкование — АН) приписывается св. Афанасию Александрийскому, но оно отличается от помещенного в издании творений св. Афанасия Монфоконом. В греческих рукописях, по свидетельству Копитара (Hesychii Glossographi discipulus Vindobonae, 1840. С. 35) оно встречается с именем Оригена < >. Но и это свидетельство греческих рукописей не убедительно» (Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II. Писания святых отцов. I. Толкование Священного Писания. М., 1857. С. 69). «В славянской письменности „толкования“ на псалмы, с именем св. Афанасия Александрийского, известны еще с древнейших времен, славянские списки идут с XI—XII вв. Но текст толкований, находящихся в славянских рукописях, не тот, который читается в указанных сейчас сочинениях св. Афанасия. По славянским рукописям названные „толкования“ представляют собой совершенно особую редакцию. Текст этой редакции по греческим рукописям также известен, но по одним — приписывается Кириллу Александрийскому, по другим — Олимпиодору. Перевод их на славянский язык должен быть отнесен уже к X веку < >. Язык догматический толкования, какое имеем в славянских рукописях, не Оригенов, и с сохранившимися остатками Оригенова толкования на псалмы оно не имеет сходства» (Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 11). См. также Jagić V. Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar (Denkschriften d. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. T. 52). Vindobonensii, 1904. Шиваров Н. С. Древни источни коментари на Псалтира и старобългарските им преводи // Годнишник на Духовната Академия св. Климент Охридски. 1986. Т. 28. С. 6—79. О происхождении оригинала древнейших списков Псалтири с толкованиями, приписываемыми Афанасию Александрийскому (в частности, Толстовской Псалтири), см. Сперанский М. Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы? // Slavica. 1928. Т. 7. № 3. С. 517—535. Текстологию греческих комментариев см. Devgeese R. Les anciens commentateurs des psaumes (Studi e testi, 264). Città del Vaticano, 1970.

<sup>52</sup> См. Алексеев А. А., Лихачева О. П. Библия // Словарь книжников. Л., 1987. Вып. 1. С. 76.

Практически во всех известных нам древнерусских словарях толкуется следующая группа «музыкальных» символов: псалтирь, гусли, тимпан, лик, кимвал, труба, орган и струны; подбор статей слегка варьирует в разных словарях, тем не менее несомненно, что в данном случае толкуются все те инструменты, которые упоминаются в 150-м псалме (как, впрочем, и в других псалмах, см. псалмы 32, 42, 56, 70, 80, 91, 97, 107 — однако символы «псалтирь» и «гусли» наиболее часто встречаются в тексте Псалтири). Так, в словаре «Рѣчь жидовскаго языка» стоит:

ст. 119 п<sup>л</sup>тьрь. умъ

ст. 120 гусли. языкъ.<sup>53</sup>

«Рѣчь жидовскаго языка» известна в двух редакциях, которые в данном месте дают одинаковое толкование.<sup>54</sup> Любопытно, что более поздние списки «Рѣчи жидовскаго языка» конца XIV—XVII вв. разделяются на две группы, и в списках второй группы толкование «гусли — языкъ» заменяется на «гусли — мысли».<sup>55</sup>

В другом словаре «А се имена жидовская русьскы тълкована» (список XIII в.) стоит:

псалтырь — умъ язычнь

гусли — мысли.<sup>56</sup>

Эти же толкования читаются в словарях-приточниках «Толкъ о неразумныхъ словесѣхъ» (в списках XVI—XVII вв.) и «Се же приточнѣ речеся» (в списках XVI—XVII вв.).<sup>57</sup>

В последнем словаре, в списке из сборника старца Вассиана Кошки (XVI в.), присутствуют и толкование «гусли — языкъ», и «гусли — мысли».<sup>58</sup>

Итак, в двух из четырех словарей мы видим толкование «гусли — языкъ», при этом следует заметить, что в словаре «А се имена жидовская русьскы тълкована» псалтирь толкуется как «умъ язычнь», при том, что гусли толкуются как «мысли», а не как «языки»; таким образом, налицо некоторое смешение в толкованиях, причину которого мы попытаемся выяснить далее.

В свете интересующей нас гомилии Иоанна Златоуста толкование «гусли — языкъ» становится особенно интересным; Иоанн Златоуст безусловно считался на Руси одним из важнейших авторитетов среди толкователей Псалтири наряду с Василием Великим, Феодоритом и Афанасием Александрийским.<sup>59</sup> Именно опираясь на толкования последнего в Изборнике XIII в., Л. С. Ковтун объясняет эту глоссу, ср. «Хвалитѣ и въ псалтыри и гвслѣхъ, т<олк> псалтырь есть ѡмъ, а гвсли языкъ, тѣма во ѡлѣкѣ славить вгд».<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография С 27

<sup>54</sup> Там же С 70

<sup>55</sup> Там же С 100

<sup>56</sup> Там же С 49

<sup>57</sup> Там же С 195

<sup>58</sup> Там же С 189

<sup>59</sup> См. Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы С 53—83

<sup>60</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография С 194

Интерес в таком случае представляет толкование «гусли — мысли», встречающееся во втором словаре XIII в., «А се имена жидовьская русьскы тълкована» и получившее широкое распространение в более поздних словарях, при этом даже частично вытеснив толкование «гусли — языкъ» (см. выше).<sup>61</sup> Не является ли появление этого параллельного толкования результатом влияния все той же развернутой метафоры Иоанна Златоуста: «язык — струна кифары (resp. гуслей) ума»? Положительный ответ на этот вопрос представляется тем более вероятным, что среди древнерусских толкований к символу «гусли» в Псалтири, приписываемых Афанасию Александрийскому, ни разу не упоминается слово «мысль»!<sup>62</sup> Вспомним «умъ язычьнъ» в одном из словарей — вряд ли это толкование можно разумно объяснить иначе, как предположив, что под влиянием текста Иоанна Златоуста для толкователей Псалтири символы «язык», «ум», «кифара/гусли» и «струна» оказались неразрывно слиты. Таким образом, представляется вполне вероятным, что на Руси эта гомилия Иоанна Златоуста была известна и повлияла параллельно на «Слово на Лазарево воскресение» и на «Слово о полку Игореве»; она же явилась источником для древнерусских лексикографов.<sup>63</sup>

Итак, образ «живых струн» в «Слове о полку Игореве» восходит к греческому тексту экзегетической традиции и, как мы видели, напрямую не связан с фольклором. Однако любопытно проследить, как автор «Слова» трансформирует и расширяет этот образ под влиянием фольклорных мотивов. Ведь в тексте «Слова» струны «сами князем славу рокотаху», и именно это подталкивало исследователей к тому, чтобы трактовать этот образ как чисто фольклорный по происхождению концепт самоиграющего инструмента. Как уже было показано, значение у «живых струн», как оно понималось сведущими в литературе своего времени современниками автора «Слова», было, скорее всего, совсем иным — не исключено, что аллюзия (пусть и скрытая) на Иоанна Златоуста была в то время до некоторой степени прозрачна, и «живые струны» прямо отсылали к образу царя Давида и Церкви. Тем не менее под влиянием фольклорных представлений автор «Слова» сам видоизменил этот образ.

<sup>61</sup> Отметим дальнейшее развитие рассматриваемого нами образа, который из литературной культуры Древней Руси переходит опять в фольклор: в Курской губернии М. Г. Халанский записал песню, напев которой звучит следующим образом:

Поиграйте гусли-мысли,  
А я вам песенку скажу.

<sup>62</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография... С. 196—197.

<sup>63</sup> Не исключено тем не менее, что влияние гомилии Иоанна Златоуста испытали не только лексикографы, но и их предшественники — переводчики и составители комментариев к Псалтири. В этой связи любопытно среди толкований, приписываемых Афанасию Александрийскому, видеть следующее: «понтъ въ нашиѣ въ гъслѣхъ ѿ сирѣвъ съ дшню, гъслн во дша ьсть, цѣвца (т. е. струна. — А. Н.) шъкъ, въз нго во дша глаголати не можитъ» (Ковтун Л. С. Русская лексикография... С. 197). Против обратной возможности видеть в этом отрывке отражение греческого оригинала, который мог со своей стороны отразиться в гомилии Иоанна Златоуста, говорит тот факт, что в творениях святых отцов, из которых Иоанн Златоуст мог позаимствовать подобный образ, его нет. Это заключение должны подтвердить дальнейшие исследования.

Нами была предпринята попытка определить, о каких именно представлениях идет речь. В результате разысканий в области сравнительной мифологии стало возможным выявить «музыкальную» мифологему, общую для древнегреческой, ирландской, древнегерманской, древнеиндийской и славянской поэтических и мифологических традиций.<sup>64</sup> С одной стороны, музыка, производимая (струнным) музыкальным инструментом, оказывает разнообразное воздействие на окружающий мир: музыка обладает целительной — но и убивающей! — силой, магическая арфа усыпляет и убивает, излечивает и успокаивает, снимает боль и восстанавливает речь, наконец, воскрешает из мертвых; музыка наделяет жизнью окружающий мир и заставляет камни двигаться, и струны — живые, так как они дают жизнь. С другой стороны, музыкальный инструмент демонстрирует собственную одушевленность: говорит, поет, издает музыку самостоятельно, струна рвется с гибелью певца или его возлюбленной, и струны — живые, так как они одушевленные.

Ограничимся двумя примерами, из древнеирландской и древнеиндийской мифологии. В повествовании о смерти Фергуса находим следующий любопытный эпизод: Юбдан предлагает Фергусу взять любую из своих вещей на выбор и характеризует их по очереди. И его тимпан получает такую характеристику: «Мой тимпан, о мой тимпан, одаренный сладостью струн с берегов красного моря! В его струнах таится искусство, достаточное, чтобы усладить женщин всего мира! Если бы кому-нибудь, хотя бы он раньше и никогда не был поэтом, пришлось бы внезапно в качестве испытания настроить мой тимпан, то инструмент сам исполнил бы задачу музыканта <...> О, как он играет сам! и ни один палец не касается ни одной из его струн!».<sup>65</sup>

Примечательным кажется и следующее четверостишие из Ригведы, наиболее архаичного собрания древнеиндийских текстов:

Словно желая что-то сказать,  
снова и снова она приближается к уху,  
Обнимая милого друга,  
Натянутая на лук, она визжит как женщина,  
Эта тетива, спасающая в бою.<sup>66</sup>

«Гусли-самогуды» — отнюдь не случайный или маргинальный мотив в восточнославянском фольклоре; напротив, он имеет соответствия в других генетически близких мифологических традициях.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Фольклорный и мифологический материал, более детальную аргументацию и методологическое обоснование см.: Н и к о л а е в А. С. Об одном возможном источнике выражения «живые струны» в «Слове о полку Игореве» // Индоевропейское языкознание и классическая филология — 4 (Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. 12—14 июня 2000 г.). СПб., 2000. С. 80—83.

<sup>65</sup> *Silva Gadelica. A collection of tales in Irish / Ed., trans. S. H. O'Grady. London, 1892. Vol. 2. P. 281.* Наш перевод сделан с английского перевода О'Грэди.

<sup>66</sup> RV VI, 75, 3 (a—d) (К оружию). См.: Ригведа / Под ред. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989. Т. 2. С. 175.

<sup>67</sup> Интересную параллель к «самоиграющим» струнам в украинском фольклоре приводит В. Н. Перетц: «струна струні стиха промовляє», «струнва струнві правду вповідає»

Итак, из наших рассуждений следует, что автор «Слова», видоизменяя заимствованный им образ «живых струн» (т. е. добавляя значение «самоиграющие» — «сами князем славу рокотаху»), использовал фольклорные представления, генетически родственные тем, что лежали в основе образа, созданного Иоанном Златоустом на основе известных ему античных мифологических представлений и предшествующей экзегетической традиции. Исследуя эту мифологическую традицию далее, можно обратиться к той точке, в которой сходятся славянская, древнеиндийская, германская, древнегреческая и кельтская традиции, и попытаться решить вопрос, не восходят ли эти мифологические представления к периоду общиндоевропейского единства

Очевидно, своим источником все перечисленные традиции действительно имеют праиндоевропейскую поэтическую традицию, что и обуславливает схожесть мотивов и сюжетов вплоть до деталей. Вопрос о том, можно ли вообще реконструировать какую-либо струнную музыку для этой эпохи (5—4 тыс. до н. э.), не получал надлежащего освещения в научной литературе — однако при ближайшем рассмотрении он не столь бессмыслен, как кажется. По всей видимости, речь идет о струнной музыке, исполнявшейся индоевропейцами на луке.<sup>68</sup> Опуская большинство аргументов, обратим внимание читателя хотя бы на следующий отрывок из севернорусской былины, в котором мы также видим подтверждение исконной связи лука и струнных музыкальных инструментов:

У молодца Добрынюшка Микитинца  
В тот тугой лук разрывчатый в тупой конец  
Введены были гусельшка яровчаты <sup>69</sup>

Таким образом, мы склоняемся к тому, что уже для индоевропейского мифологического фонда можно восстанавливать концепт музыки (и, уже, струн — музыкального инструмента, родившегося из тетивы лука) как сильного терапевтического средства, обладающего как лечебными, животворящими свойствами, так и способностью погубить человека. Особенное развитие этой мифологемы мы видим в древнегреческой мифологии, где сила музыки действует не только на человека или животных, но и двигает камни. Но музыкальные инструменты не только оказывают действие на окружающий мир — они манифестируют собственную одушевленность, в частности тем, что издают музыку сами, без участия человека; следы этих представлений видны в античной традиции, в частности в античных загадках. Возможно, что именно этот мотив повлиял на византийскую экзегетическую традицию, противопоставившую неживым инструментам Ветхого Завета живые инструменты Нового, а затем раз-

(Перетц В Н Слово о полку Игореве и Пам'ятка феодальної України—Руси XII віку Київ, 1926 С 142)

<sup>68</sup> Подробную аргументацию этой гипотезы см Николаев А С Об одном возможном источнике С 82

<sup>69</sup> Песни, собранные П Н Рыбниковым Петрозаводск, 1989 Т 1 С 126 Цит по Поветкин В И Загадка гуслей-псалтиря // Прошлое Новгорода и Новгородской земли (Материалы научной конференции 11—13 ноября 1997 г.) Новгород, 1997 С 84

вившую это толкование в интерпретацию музыкального инструмента как части человеческого тела. Выше было в самых общих чертах показано, какое развитие получил этот мотив в святоотеческой литературе. Итогом этого развития стал образ «одушевленных струн» у Иоанна Златоуста, который переинтерпретировал мотив Евсевия («одушевленный инструмент»), объяснив его как «говорящий инструмент» с помощью развернутой метафоры «языки—струны». Из-за близости мифологических образов царя Давида и Бояна (или, вернее, из-за желания эту близость подчеркнуть) «живые струны» как калька попадают в древнерусскую литературу, утратив почти все от своего первоначального значения. Но уже в рамках древнерусской литературы этот образ заново истолковывается и поясняется автором «Слова» внутри системы его мифологических представлений (продолжающих по большей части древнюю индоевропейскую традицию, ту же, что отразилась и в древнегреческой, и в кельтской, и в древнеиндийской и германской мифологических традициях) — среди них все тот же концепт живого музыкального инструмента (одушевленного и в то же время дающего жизнь), который обретает вторую жизнь, будучи использован для истолкования выражения «живые струны».

---

---

**Н. М. ДЫЛЕВСКИЙ**

**«Рекъ Боянь и ходы на» или «рекъ Боянь и Ходына»  
в тексте «Слова о полку Игореве»**

Памяти непревзойденного знатока и  
проникновенного исследователя и публи-  
катора «Слова о полку Игореве» академи-  
ка Д. С. Лихачева.

Раздельное прочтение словосочетания *ходы на* в выражении «Рекъ Боянь и ходы на Святъславля пѣстворца стараго времени Ярославля Ольгова Коганя хоти» в первом издании «Слова о полку Игореве» (С. 44) и в Екатерининской копии продержалось долгое время<sup>1</sup> и было поколеблено спустя много десятилетий конъектурой И. Е. Забелина, предложившего слитное прочтение слов *ходы на*, превратившее их в словоформу Ходына.<sup>2</sup>

В XX столетии это прочтение было принято академиком Д. С. Лихачевым,<sup>3</sup> а вслед за ним Л. А. Дмитриевым, А. Г. Степановым, А. Ю. Черновым, Н. А. Мещерским и другими переводчиками. Специально обосновал это прочтение А. В. Соловьев.<sup>4</sup>

Сопоставим оба прочтения и посредством привлечения выверенных лингвограмматических свидетельств, подкрепленных историческими данными и логическими суждениями, попытаемся вскрыть их приемлемые и убедительные и, напротив, уязвимые стороны.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> См.: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Л., 1984. Вып. 6. С. 124—126.

<sup>2</sup> Забелин Ив. Заметка об одном темном месте в «Слове о полку Игореве» // Археологические известия и заметки, изданные имп. Московским археологическим обществом. 1894. № 10. С. 298—301.

<sup>3</sup> Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 74.

<sup>4</sup> Соловьев А. В. Восемь заметок к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 374—376.

Словоформа *ходы* в раздельном чтении словосочетания *ходы на* понимается принявшими его комментаторами и переводчиками «Слова» неоднозначно. Для одних — это форма прошедшего времени глагола *ходить*—*идти*, для других — форма множественного числа существительного *ходъ* в значении «поход». Но следует категорически отвергнуть возможность существования в древнерусском языке глагольной словоформы 3-го л. ед. ч. прошедшего времени с окончанием *-ы*. Закономерным и единственным окончанием могло быть только *-и*. Возможны, однако, два допущения: окончание *-ы* в *ходы* — описка писца рукописи «Слова», попавшей в руки первых издателей, сохраненная ими и причинившая немало затруднений в прочтении, понимании и переводе слова *ходы*. Однако такая грубая описка, исказившая понятное слово *ходи*, едва ли могла прокрасться в рукописный текст «Слова» незамеченной. Смысловая значимость подобной описки едва ли позволила бы ускользнуть и от внимания первых публикаторов «Слова», для которых слово *ходы* стало камнем преткновения.

Еще труднее поверить в то, что первые издатели «Слова» могли совершенно необоснованно отважиться на подстановку *-ы* вместо *-и* в словоформе *ходи*, если таковая была в рукописи «Слова», и превратить общепонятное слово *ходи* в неведомое *ходы*. Наиболее убедительна и приемлема версия о первичности и подлинности словоформы *ходы* и о перенесении ее из рукописи в печатный текст издания 1800 г.

Рассмотрим теперь оборот *ходи на* в древнерусской речи, порчу которого склонны видеть комментаторы. Наблюдения показывают, что широко распространенными в древнерусском языке были обороты не с глаголом *ходити*, а с глаголами *идти* и *поити*: *иде на* и *поиде на*, которые мы постоянно встречаем, например, в языке «Повести временных лет»: «Иде Олегъ на сѣверяне», «Иде Олегъ на Греky», «Иде Святославъ на Дунай на Болгары»,<sup>5</sup> «Поиде Олегъ, поимъ воя многи», «Поиде Ярополкъ на Олга», «И поиде на Ярополка»<sup>6</sup> и другие случаи. Среди многочисленных примеров с *иде* и менее частых с *поиде* в языке летописи встретились и фразы аналогичного типа с глаголом *ходити*: «Ходи Володимерь, сынъ Всеволожь, и Олегъ, сынъ Святославль, ляхомъ в помочь на чехь», «Ярославъ ходи на ятвязь».<sup>7</sup> Примеры эти, хотя и более редкие среди многочисленных случаев с *иде на*, служат доказательством существования в древнерусском языке и речевого оборота с словоформой *ходи*, но с конечным *-и* в ней, а не с *-ы*, какое мы видим в загадочном *ходы*! Редкость употребления оборота с глаголом *ходити* объясняет, почему он не превратился в речевое клише, подобное оборотам с *иде* и *поиде*, а конечное *-ы* в *ходы* резко отграничивает его от словоформы *ходи*.

Рассмотрим теперь конъектуру, предлагающую видеть в слове *ходы* форму множественного числа слова *ходъ* со значением «поход». Начнем с того, что слово *ходъ* в этом значении не зарегистрировано в языке памятников древ-

<sup>5</sup> См.: Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева. 2-е изд. СПб., 1996. С. 14, 16, 31.

<sup>6</sup> Там же. С. 14, 35, 36.

<sup>7</sup> Там же. С. 85, 125.

нерусской письменности, во всяком случае его нет в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского.<sup>8</sup> К сделанной констатации присоединим и еще одно соображение. В древнерусском языке наряду со словом *ходъ* — «движение» бытовало и аналогичное ему по морфемной структуре слово *ловъ* (мн. ч. *ловы*) — «охота» в летописных записях, упоминающих об охотничьих забавах русских князей. Выражения «Ловъ дѣющу Свѣналдичю, именемъ Лють», «бѣ бо ловы дѣя Олегъ» встречаются в «Повести временных лет».<sup>9</sup> Свидетельством распространенности этого выражения служит и употребление его Владимиром Мономахом в его Поучении: «А се тружахъся, ловы дѣя», «Еже было творити отроку моему, то сам есмь створилъ, дѣла на войнѣ и на ловѣхъ».<sup>10</sup> К ним могут быть прибавлены и другие подобные примеры. Коль скоро в древнерусском речевом обиходе и в летописных статьях нашли упоминания сугубо личные охотничьи пристрастия князей, то тем более в них должны были встретиться клише для обозначения деяний князей по защите отеческих владений — их *ходы* — «походы», отражающие вражеские нападения и избавляющие отечество от грозящей опасности. Но в древнерусских текстах не встречаются речевые обороты с существительными *ходъ*, *ходы*: *ходы дѣя*, *изыде на ходы*, *на ходѣх* и т. п. по модели *ловы дѣя*, *изыде на ловы*, *на ловѣх*. Почему? Видимо, потому, что у слова *ходъ* не было значения «поход». Следует добавить, что слово *ходъ* даже в обычном значении — «движение» — редкий гость в древнерусских текстах. В просмотренных мною памятниках древнерусской письменности это слово встретилось лишь во фразе «Яко же свѣтъль мѣсяць <...> по земли и по морю плующимъ и ходящимъ свѣтъ освѣщая, безъ облазны *ходъ* творить комуждо» в «Слове о расслабленном» Иоанна Златоуста в Успенском сборнике.<sup>11</sup>

Несмотря на редкое употребление слова *ходъ* в древнерусском языке, оно дошло до нашего времени и приобрело 15 значений, за исключением значения «поход», и как библеизм проникло в стихотворение А. С. Пушкина «Пророк»: «И внял я неба содроганье <...> И гад морских подводный ход...».

К вящей убедительности всего сказанного о слове *ходъ* уместно напомнить суждение Д. С. Лихачева о творческих приемах автора «Слова», бравшего в свой язык преимущественно общее, а не случайное, предпочитавшего укоренившееся, устоявшееся, добавлю я, в древнерусском языке его времени. А таким не могло быть слово *ходъ*, не употребляемое в значении «поход» в языке древнерусской письменности. Мог ли автор «Слова» позволить подобное нарушение своего творческого канона?!

Нуждается в ответе и недоуменный вопрос о причинах, побудивших, согласного такому пониманию текста, легендарного Бояна ополчиться *ходом* — «походом» на своего собрата и «сопевца»? Ведь в выражении *иде на* имелся в виду

<sup>8</sup> Срезневский. Материалы. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1382.

<sup>9</sup> Повесть временных лет. С. 35.

<sup>10</sup> Там же. С. 104.

<sup>11</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 409.

княжеский поход (или вообще поход) на врагов. Но о каком походе песнотворца Бояна могла идти речь в «Слове»? Однако превратные прочтения и толкования выражения *ходы на* привели к совершенно неудобомыслимым переводам, как, например: «Сказал Боян и конец для (меня) песнотворца Святославова, песнотворец Ярославова старого времени, Олегова княжеского» (А. С. Орлов), «Святославовых древних походов певец, Ярославовых, Ольговых, молвил так Боян» (С. В. Шервинский); «Дал Боян кончить песнотворцу Святославоу, — старого времени Ярославова, Олегова княжой любимец» (Г. Шторм); «Рек Боян о походах Святославовых — песнотворец старого времени, Ярославова, Олегова, княжьего» (С. В. Ботвинник).<sup>12</sup> Подытоживая обзорные обзоры обеих версий раздельного прочтения словосочетания *ходы на*, предложенных комментаторами «Слова» XX столетия, мы можем утверждать, что обе версии несостоятельны в свете данных древнерусского языка эпохи «Слова о полку Игореве», а потому обращение к ним совершенно недопустимо.

Рассмотрим теперь слитное прочтение словосочетания *ходы на*, превратившее его в словоформу *ходына*. По своей форме и по морфемному составу слово *ходына* — имя существительное, образовавшееся по модели слов женского рода праславянских *-а* основ, с корнем *ход* и суффиксом *-ына*. Синтаксически оно сопряжено посредством союза *и* с именем собственным Боянь и вместе с ним является вторым подлежащим во фразе *Рекъ Боянь и Ходына* при сказуемом *рекъ*, что дает основание считать и его именем собственным. Исследователей и переводчиков «Слова» смущал его необычный вид, впечатление, рассеивающееся при более внимательном его обследовании. Для убеждения в справедливости этого заключения отправляем интересующихся к «Словарю-справочнику „Слова о полку Игореве“», где приводится значительное число корневых образований различного рода с корнем *ход-*.<sup>13</sup> Среди них могут быть выделены близкостоящие к слову *Ходына* слова: Ходота — имя местного князя племени вятичей. У лужицких славян Ходота — имя домового. Ходына — личное имя, усматриваемое И. Забелиным в названии-топониме в Новгородской области — Ходыни (XII—XIV вв.). В Подмоскovie в XIV в. получили известность речка Ходыня и Ходынка и местность Ходынка.<sup>14</sup> Прозвище Ходыка засвидетельствовано в белорусской ономастике. В «Словаре древнерусских личных собственных имен» Н. М. Тупикова отмечено отчество мозырского крестьянина Ходынич.<sup>15</sup> Таким образом в слове *Ходына* нет ничего из ряда вон выходящего. А если к этому добавить и чрезвычайную пестроту и невообразимую причудливость русских прозвищных имен вообще (отмеченную еще Н. В. Гоголем в «Женитьбе»), то все становится на свое место. Однако нельзя не отметить редкость словообразовательной модели слов типа *Ходына*. В «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского нам встретились только два слова

<sup>12</sup> См эти и другие примеры перевода в кн. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» Вып. 6 С. 124

<sup>13</sup> Там же С. 126—127

<sup>14</sup> Книга Большому Чертежу М., Л., 1950 С. 56, 121, 182

<sup>15</sup> Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен СПб., 1903 С. 807

этого типа: *осподарына* и *Добрына*.<sup>16</sup> Далеким отголоском слов рассматриваемого типа звучат украинские имена: Горпина (Горпына) — Агриппина, Хотина (Хотына) — Фотина, Храсина (Храсына) — Фрасина (Ефросиния) в перечне «Крестильных имен людей» в «Словаре» Б. Гринченко.<sup>17</sup> Необходимо помнить и то, что Ходына было редким областным прозвищным личным именем.

\* \* \*

Говоря о возможности упоминания в «Слове» двух песнотворцев, необходимо сослаться на мнение Д. С. Лихачева о вероятности амебейного (парного, антифонного) певческого исполнения, при котором первый певец (здесь — Боян) сочинял или припоминал стих, а второй (здесь — Ходына) повторял его несколько видоизмененным.<sup>18</sup> Эта версия подтверждается и иерархическим порядком упоминания песнотворцев — первенствующего, ведущего — прославленного Баяна и вторящего ему менее известного Ходыны. Исследователи — М. И. Стеблин-Каменский и Д. М. Шарыпкин, проникая более ощутимо в глубь столетий, соотносят разбираемое нами выражение «Слова» с древнегерманской исполнительской рецитацией поэтических творений двумя певцами.<sup>19</sup> А Н. А. Мещерский и А. А. Бурькин цитируют четверостишие одного из древнеанглийских памятников письменности (по книге: Древнеанглийская поэзия. М., 1982. С. 20):

Мы со Скиллингом возгласили  
Голосами чистыми  
Зычно перед хозяином  
Песносказанье наше.<sup>20</sup>

Как видно, в подтверждении правдоподобности версии о наличии второго подлежащего — имени песнотворца в разбираемой фразе фактологические свидетельства идут рука об руку с языковыми, грамматическими и в содружестве пролагают путь к прочтению и истолкованию остальных слов предложения.

Начнем с зачина фразы: словоформа *рекъ*. Смущающим, на первый взгляд, представляется ее несогласованность как формы единственного числа с двумя подлежащими — *Боянъ* и *Ходына*. Однако это смущение опровергается многочисленными примерами подобного несогласования, встречающимися в других памятниках древнерусской письменности. Особенно характерно оно в предложениях с начальным сказуемым, как в нашем случае, завершающихся прямой

<sup>16</sup> Срезневский. Материалы. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 683; СПб., 1895. Т. 2. Стб. 734—735.

<sup>17</sup> Гринченко Б. Словарь української мови. У Києві, 1909. Т. 4. С. 548—563.

<sup>18</sup> Лихачев Д. С. Предположение о диалогическом строении «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 9—28.

<sup>19</sup> См.: Стеблин-Каменский М. И. Древнескандинавская литература. М., 1979. С. 67—68; Шарыпкин Д. М. «Рек Боян и Ходына...»: (К вопросу о поэзии скальдов и «Слове о полку Игореве») // Скандинавский сборник. Таллин, 1973. Т. 18. С. 195—200.

<sup>20</sup> Мещерский Н. А., Бурькин А. А. Комментарии к тексту «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Л., 1985. С. 481 (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.).

речью.<sup>21</sup> Имя *Боянь*, упоминаемое еще в граффито XII в. Софийского собора в древнем Киеве<sup>22</sup> и не вызывающее сомнения как бытующее собственное имя в эпоху «Слова» и предшествующее ей время, и установленное нами прозвищное имя *Ходына* — два подлежащих. «Двоичность» этих собственных имен во фразе подтверждена и относящейся к ним «двоичностью» синтаксического приложения — *Святъславля пѣтворца*. Этими словами заканчивается начальная часть фразы, называющая два действующих главных персонажа, характеризующихся словами приложения. Приложение продолжено генеалого-хронологическими словарными координатами — *стараго времени Ярославля Ольгова*. Заканчивается предложение словами, которые могут быть отнесены к его началу, — *Коганя хоти*. Рассмотрим более пристально все упомянутые выше слова. *Ярославля* — родительный падеж прилагательного *Ярославль*. Родовая принадлежность притяжательного *Ольгов* озадачила некоторых исследователей «Слова» и внушила им мысль о принадлежности этого имени лицу женского пола — княгине Ольге. Мысль эта ошибочна. В памятниках древнерусской письменности широко употребимо притяжательное прилагательное *Ольговъ*, *Олговъ*, образованное от собственного имени *Ольгъ—Олегъ*. Словоформы и словосочетания: *Ольгово хороброе гнѣздо* (с. 11), *Были плъци Олговы*, *Ольга Святъславличя* (с. 14—15), *за обиду Олгову, храбра и млада князя* (с. 16) встречаются и в «Слове».

Иноязычным словарным гостем во фразе является словоформа *Коганя* — притяжательное прилагательное от ориентализма *Когань*. Допустимое, на первый взгляд, окачествление словоформы *Коганя* формой родительного падежа принадлежности на проверку оказывается недопустимым. Родительным принадлежности могла быть словоформа *Коганя* только от существительного *когань* с мягким окончанием, а не от *когань* — с твердым окончанием. Прилагательное притяжательное *коганя* следует рассматривать в совокупности с существительным *хоти*, могущим быть отнесенным к словосочетанию *Святъславля пѣтворца*, что подсказывается окончанием *-и*, каким было оно в именительном падеже двойственного числа в слове *хоти*. Как видим, словосочетание *Коганя хоти* вполне закономерно по своей морфемной структуре и не вызывает сомнений.

Итак, *Коганя* — притяжательное прилагательное, восходящее к существительному *когань*, *кагань* — титулу хазарских, аварских и великотюрко-алтайских владетелей, которыми издревле во многих случаях именовали русских князей, начиная с Владимира Киевского. Под *коганом* в «Слове» подразумевают князя Олега Святославича, в конце XI в. бывшего не только Тмутороканским, но и всей Хазарии властителем — хаканом. Наименование это, под которым подразумевался древнерусский князь, по этой причине не должно быть оставлено без перевода, каким может быть архаическое прилагательное «княжий».

<sup>21</sup> См.: Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968. С. 186; Соловьев А. В. Восемь заметок к «Слову о полку Игореве». С. 376.

<sup>22</sup> Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1. С. 60—71.

В тексте перевода древнерусское *коганя* (в двойственном числе) должно превратиться в словоформу *княжьи (хоти)*. Сохраненное в переводе в русском звуково-структурном облике подлинника *коганя* превратится в словоформу *когановы* от слова *коган* с твердым окончанием *-н*, или, как это сделал А. С. Львов, — в *коганьи* от прилагательного *коганий*, образованного от модели *бараний, кабаный* и т. п.<sup>23</sup> Из них словоформа *когановы* видится более структурно закономерной как образованная непосредственно от слова *коган*, тогда как *коганьи* возникло из более поздней формы *коганий*. Но в то же время словоформа *каганьи* звуково более близка к словоформе подлинника в двойственном числе — *коганя* — обе с мягким окончанием *-нь* и *-ньи*.

Обратимся к слову *хоть*—*хоти*, наиболее трудно поддающемуся истолкованию. Слово это встречается в памятнике еще в двух фразах: «Кая раны <...> забывъ чти и живота, и града Чрънигова <...> и своя милыя хоти, красныя Глѣбовны, свычая и обычая» (с. 13—14) и «Единъ же Изяславъ, сынъ Васильковъ <...> подъ чрълеными щиты на кровавъ травѣ притрепанъ литовскими мечи. И схоти ю (*читают*: с хотию) на кровать, и рекъ...» (с. 33—34). В первой фразе значение слова *хоть* совершенно ясно: *хоть* — «жена, любимая», что подчеркнуто определениями *милая* и *красная*. В подтексте слова *хоть* проступает плотское, любовное чувство, как увидим дальше, искони вложенное в это слово.

Во второй фразе, явно испорченной, смысл слова улавливается труднее, в нем также ощущается момент любви. Оба случая употребления трудно совмещаются с неразгаданным значением слова *хоти* в разбираемой фразе, где оно выступает в контексте, явно указывающем на мужской пол. Эта дисгармония значений требует обратить на слово *хоти* в тексте «Слова» и в древнерусском языке более углубленное внимание.

Появление слова *хоть* в текстах древней славянской книжности следует датировать, вероятно, IX в. Оно засвидетельствовано в Геннадиевской Библии 1499 г., в тексте 2 Книги Царств (гл. 16) и 3 Книге Царств (гл. 11).<sup>24</sup>

Слово *хоть*—*хоти* было, очевидно, употребительным во время создания «Слова», что позволило употребить его автору, пользовавшемуся преимущественно привычными, устоявшимися в своих значениях лексемами. Об общеславянском происхождении слова *хоть* можем судить по его употреблению в значении «жена, возлюбленная» в современном чешском языке *shot* и хорватском *shot*. Трудности возникают при переводе слова на современный русский язык. Слово *хоть* в различных языковых вариантах было известно русскому с глубокой древности. В своем основном значении оно относилось к лицу женского пола. Но в Библии, в 16-й главе Книги пророка Иезекииля, обличающего блудницу, в 33-м, 36-м и 37-м стихах этим словом названы ее любовники, т. е. лица мужского пола. Из Септуагинты это слово проникло в текст греческой

<sup>23</sup> Львов А. С. Лексика «Повести временных лет» М, 1975 С 200

<sup>24</sup> См соответствующие цитаты в кн. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» Вып. 6 С 135

Библии, в котором оно переведено словом *ἐραστής*, а из нее оно перешло и в славянский перевод. Мы не в состоянии из-за отсутствия надежных данных относить перевод Книги пророка Иезекииля к деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников, но это допустимо. Поэтому нет возможности точно установить время проникновения слова *хоть* в памятники древней славянской письменности. Греческое слово *ἐραστής* переводится, согласно словарю древнегреческо-русскому, как «горячо любящий, влюбленный», «любител, ревнитель, почитатель, поклонник»,<sup>25</sup> но в церковнославянском тексте Библии оно заменено словом «рачитель». Возникает вопрос: следует ли при наличии освященного традицией перевода слова *хоти* как «рачитель» пренебречь им? Как убедимся далее, от сохранения или устранения слова *рачитель* зависит адресат слова *хоти*. Какими же другими подходящими словами оно может быть заменено? Слово *рачитель* (наряду с глаголом *рачити*) хорошо известно древнерусскому языку.<sup>26</sup> Но в «Словаре современного русского литературного языка» оно дано без пометы «устарелое», вопреки ощущаемой в нем архаичности.<sup>27</sup> И эта архаичность подводит нас к переводу «Слова». В словаре В. И. Даля мы находим толкование: «рачить, усердно стараться»,<sup>28</sup> в «Словаре литературного языка» — «рачить — заботиться о чем-либо, быть старательным, прилежным». <sup>29</sup> Вкладывая тот же смысл в слово «рачитель» в переводе «Слова», мы превращаем *хотей* в «усердных коганевых старателей», пекущихся о его восхвалении и своим песнотворчеством.

Обратимся к переводам «Слова» в XX столетии. В 25 просмотренных переводах слова *хоти* в разбираемой фразе лишь в четырех (у Г. Шторма, Д. С. Лихачева, Ф. М. Головенченко и А. К. Югова) употреблено подходящее по контексту слово «любимцы». Остальные предложенные прочтения и переводы словосочетания *коганя хоти* совершенно неприемлемы.

Рассмотрим уместность слова-заместителя *хоти* — «любимцы». Слово «любимец» было употребительно в древнерусском языке и присуще современному русскому языку. В древнерусском Успенском сборнике мы находим, например, такие фразы: «Любимици, Епифании рода убо бѣ финикииска»,<sup>30</sup> «Хощю же, любимици мои, ину дивьную вещь повѣдати»,<sup>31</sup> «придѣте, почюдимы ся, любимици, сему вѣторому Авраму». <sup>32</sup> Во всех случаях *любимици* — это обращение говорящего (Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина) к пастве. Обычной формой такого обращения является слово «возлюбленные». В современном русском языке слово «любимцы» имеет одно значение «любимые кого? кем?».

<sup>25</sup> Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М., 1958. Т. 1. А—Л. С. 656.

<sup>26</sup> Резневский И. Материалы. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 110—111.

<sup>27</sup> Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1961. Т. 12. С. 1036. Однако глагол «рачити» сопровождается пометой «устар. и обл.» (Там же).

<sup>28</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 4. С. 86.

<sup>29</sup> Словарь современного русского литературного языка. Т. 12. С. 1036—1037.

<sup>30</sup> Успенский сборник. С. 253.

<sup>31</sup> Там же. С. 484.

<sup>32</sup> Там же. С. 487.

И в таком значении оно может быть употреблено в переводе «Слова». Двоякость значения слова *хоть* превратила его в два различных слова в переводе, предоставив предпочтительный выбор одного из них переводчикам. Можно предложить и другие слова, например более нейтральное с оттенком архаичности — «присные», т. е. «близкие». Важно то, что слово *хоть* могло быть и наименованием лиц мужского пола, о чем можно судить по чтениям в Книге пророка Иезекииля, о чем речь уже шла.

Тщательный анализ фразы убеждает нас в ее устремленности к характеристике Бояна и Ходыны — «хотей Когановых». Слова «старого времени Ярославля Ольгова» — экскурс, вклинившийся, но не разделяющий ее, отделяющий слова *Коганя хоти*, примыкающие к словосочетанию *Святъславля пѣтворца* в начале фразы. Эта ее тематическая цельность не должна нарушаться привходящими рассуждениями: слова *Коганя хоти* — концовка авторских слов по месту, но по смыслу она восходит к их началу, к упоминанию Бояна и Ходыны и их близости к когану-князю.

В окончательном виде текст авторской части фразы «Рекъ Боянъ и Ходына...» приобретает следующий вид: «Рекъ Боянъ и Ходына, Святъславля пѣтворца старого времени Ярославля Ольгова, Коганя хоти...». А ее буквальное переложение на современный русский язык звучит так: «Рекли (изрекли, возгласили) Боян и Ходына, Святославовы песнотворцы старого времени Ярославова, Олегова, Когановы любимцы (рачители, присные)». Грамматический строй и лексика припевки Бояна и Ходыны не сопряжены с лексикограмматическими особенностями предшествующей авторской части фразы, и это избавляет от необходимости анализа припевки в данной статье.

Хочу надеяться, что опущенная столетиями завеса над текстом «Слова» и фразой «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣтворца...» зримо поднята в статье и в предлагаемом прочтении делает ее годной для включения в буквальный текст и дословный перевод «Слова», ожидающий своего осуществления в течение двух веков, истекших со времени публикации первого издания памятника.\*

---

\* Сердечно благодарю филолога-специалиста 1-й кафедры русского языка факультета славянских филологий Софийского Государственного университета Надю Делеву, любезно принявшую на себя труд по оформлению статьи.

---

И. А. ЛОБАКОВА

## V. «Житие митрополита Филиппа» в редакции Милютинской Миней<sup>1</sup>

В Минеях Четых, составленных в 1646—1654 гг. священником Иоанном Милютиным,<sup>2</sup> почти каждому святому посвящены целые подборки агиографических текстов, зачастую со ссылками на их источники.<sup>3</sup> В декабрьской книге под 23-м числом читаются 3 произведения, посвященные митрополиту Филиппу Колычеву: 1) «Служба митрополиту Филиппу» (л. 1215—1230), 2) Тулуповская редакция «Жития митрополита Филиппа» (л. 1233—1303 об.), 3) не отмечавшаяся прежде как особая редакция Милютинской Миней Жития (л. 1304—1327 об.).<sup>4</sup> Графическое оформление цикла произведений о митрополите Филиппе достаточно интересно: на л. 1214 приведены несколько вариантов названия — «Житие блаженного Филиппа-митрополита Колычева»; «Житие блаженного Филиппа-митрополита Московскаго и всея Руси, иже на Соловках. Благослови, Отче»; «Житие блаженного Филиппа митрополита Московскаго». Л. 1214 об. оставлен чистым. Тексты Службы и Тулуповской редакции Жития также отделены чистыми листами (л. 1230—1232 об.). Традиционный текст Тулуповской редакции с тремя чудесами дописан лишь до названия третьего чуда — о Иване-серебренике, описания же последнего из чудес в рукописи нет. Л. 1304 начинает новую тетрадь (на нижнем поле листа запись: «3-ье тетрадь. 1») и имеет заглавие «Месяца декабря в 23 день Житие вкратцѣ иже во святых отца нашего и исповѣдника Филиппа митрополита Московскаго и всея Руси чудотворца». Текст особой редакции Жития в списке Милютинской Миней завершается на л. 1327 об., занимая четыре верхние строки. «Молитва», завершив-

---

<sup>1</sup> Данная статья продолжает монографическое исследование Жития См Лобак ова И А 1) «Житие митрополита Филиппа» I Соотношение Краткой и Пространных редакций // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 50 С 270—281, 2) II «Житие митрополита Филиппа» в летописно-хронографических сводах XVII в // ТОДРЛ СПб, 2000 Т 52 С 657—667, 3) IV Два вида Колычевской редакции «Жития митрополита Филиппа» // ТОДРЛ СПб, 2003 Т 53 С 518—541

<sup>2</sup> Хранятся в ГИМ, Синод собр, № 797—808

<sup>3</sup> Кратко принципы работы Иоанна Милютина были охарактеризованы Н В Понырко См Понырко Н В Иоанн Иванов Милютин // Словарь книжников Вып 3, ч 2 С 65—69

<sup>4</sup> ГИМ, Синод собр, № 800 Далее все ссылки на текст произведения даются по этой рукописи с указанием листов в тексте статьи

шая и текты Тулуповской редакции Жития, но редко выделявшаяся в тексте графически, здесь производит впечатление вписанной в уже готовую рукопись, так как она была начата на той же четвертой строке и записывалась до конца листа все более и более убористым почерком (см. рис.). На следующем — л. 1328 — под 24 декабря читается текст о «Николе-иноке». Очевидно, что составитель работал над своим циклом и расширял его даже на последнем этапе работы.

Можно с уверенностью утверждать, что ни Иван Милютин, ни переписывавший основную часть декабрьской книги сын его Дмитрий<sup>5</sup> не были авторами новой редакции «Жития митрополита Филиппа». Она была создана раньше и лишь переписана при составлении Милютинской Минеи. Доказательством тому являются многочисленные ошибки, возникшие при переписке: «во скрай великаго езера *Снѣга*» (л. 1305 об.) — вместо «Онега» в других редакциях; «с отъятием *власть* вкупѣ и долу влекущее мудрование отлагаетъ» (л. 1306 об.) — вместо «влась»; «на устроение *зелию*» (л. 1306) — вместо «землю»; «И дѣло вгнета *плече* моя силы суще» (л. 1310 об.) — вместо «паче»; «сеи же *непрестанная дѣя* и втайне наносяше неподобныя рѣчи ко царю на святаго» (л. 1313) — вместо «непрестанно явѣ и втай»; «не оставит нас *искупитися* выше силы нашаея» (л. 1316) — вместо «искуситися»; «вериги тяжки, на *сего уготовалньи* возложиша на выю добляго» (л. 1322) — вместо «на се уготованныя»; «на пути приставницы немилостиви, на мсках везение неподобное, и нужное и пици лишение, и ругание всегдашнеѣ и — просто рещи — совершенныя *побѣды* подѣя» (л. 1322 об.) — вместо «совершенныя бѣды»; «во остров *Ламский* заточити повелѣ» (л. 1324 об.) — вместо «Валаамский»; «Пимина на *Неву* заточити повелѣ» (л. 1324 об.) — вместо «Веневу» и др.

При включении текста «Жития митрополита Филиппа» в состав Милютинской Минеи переписчик допустил ряд пропусков. Так, в основных редакциях Жития — Краткой и двух Пространных (Тулуповской и Колычевской) — Филипп, обращаясь к новгородскому архиепископу Пимину, предсказывает: «Аще и человекоугодие твориши и тщишися чюжий престол восхитити, но и своего зле извержен будеши!». В рассматриваемом списке слова «Аще и человекоугодие твориши» оказались пропущены, и обращение Филиппа приняло иной вид: «И тщишися чюжий престол восхитити, но и своего извержен будеши!» (л. 1318 об.).

Список, взятый составителем Милютинской Минеи за основу, безусловно, имел членение на главки, но они, вероятно, не были четко выделены графически: переписчик, отказавшись от такого деления и опустив часть названий фрагментов текста при переписке, в четырех случаях включил названия главков в свой текст. Так, на л. 1312 об. читаем: «Царю же совѣт свой утвержаюшу, вси же страха ради глаголати не смѣюще. О подвизех преподобнаго. Доблий же пастырь блаженный Филиппъ нача молити царя...». Название «О изгнании блаженнаго» следует за фрагментом, в котором описано прощание Филиппа с принесенной ему по приказу царя головою Михаила Ивановича Колычева, и выделено лишь дважды обведенной пером омегой. В названии «О возвращении мо-

<sup>5</sup> «Вместе с ним (Иоанном. — *И. Л.*) трудились над перепиской трое его сыновей „отроческого возраста“, одного из которых звали Дмитрием (декабрьская книга, л. 1107: «многогрешный и непотребный Митка, Иванов сын, попов»)» (По о н ы р к о Н. В. Иоанн Иванов Милютин. С. 66).



щем блаженнаго Филиппа в Соловецкий монастырь» начальная омега также дважды обведена пером, как и в последнем из заглавий — «О чудесах святаго».

Дошедшую до нас в списке Милютинской Минеи — единственном списке — новую редакцию «Жития митрополита Филиппа» представляется уместным назвать редакцией Милютинской Минеи (далее — ред. Мил. М).

Проблеме соотношения текста ред. Мил. М с текстами Основных редакций Жития (Краткой, Тулуповской и Колычевской), общей характеристике новой редакции посвящено данное исследование.

Достаточно краткий, сдержанный в использовании риторических фигур текст ред. Мил. М позволяет сопоставить его с Краткой редакцией «Жития митрополита Филиппа». В ряде фрагментов такое сопоставление дает достаточно близкие чтения:

*Краткая ред<sup>6</sup>*

И егда же достиже возраста, вданъ бысть в научение грамотѣ (л 1)

Святыи же вскорѣ пути касаетца И поиде, и егда же достиже великаго Новаграда за три поприща, людие же великаго Новаграда, слышавше пришествие святаго Филиппа, и изыдоша на стрѣтение его И стрѣтивше святаго с честью, и молящеся ему, яко да ихъ заступаетъ предъ царемъ и печалуется о них, убо же слуху належашу, яко царь гнѣвъ держитъ на градъ той (л 3 об —4)

Блаженному же Филиппу согласившуся съ епископы — и между собою укрѣпишася вси — еже противъ таковаго начинания крѣпце стояти Единъ же от нихъ епископъ общий совѣтъ изнесе ко царю И прочии своего начинания отпадоша, инии же на блаженнаго Филиппа восташа Царю же совѣтъ свой утвержающе, вси же страха ради не смѣюще вопреки глаголати ко царю (л 5 об )

Творяще же царю угодная — Пиминъ Новгородский, Пафнотий Суждальский, Филофей Резаньский, благовѣщенский протопопъ Евстафий (тогда убо ему в запрещении бывшу от святаго Филиппа в духовных винахъ, бѣ бо онъ царевъ духовникъ, сей же непрестанно отай и явѣ нанося неподобныя рѣчи ко царю на святаго Филиппа) Прочии же ни по Филиппе побарающе, ни по царю, но яко царь восхощетъ, тако и они Но токмо единъ способствоваше блаженному Филиппу — Германъ, архиепископъ Казанский (л 6—6 об )

*Ред Мил М*

Егда же приспѣ время, даста родителя его в научение грамоте (л 1304—1304 об )

И абие пути касаетца, и достигшу же ему Новаграда Гражане же и со младенцы за три поприща во стрѣтение изыдоша, яко победителю дары носяще, умильно припадающе «Ходатайствуй, — рече, — блаженный, о граде и о нас!» Уже бо слуху належашу, яко царь гнѣвъ держит на град той (л 1310)

Блаженному же Филиппу меж себя со всеми укрѣплъшася, еже против таковаго начинания стояти крѣпцѣ Един же славолубив сый и епископский сан имѣя къ царю общий их совѣтъ изнесе Протчии же вси отпадоша, инии же царева страха убоявшеся, умолча и на блаженнаго восташа Царю же совѣтъ свой утвержающе, вси же страха ради глаголати не смѣюще (л 1312 об )

Творящи же угодне царю — Пимин Новгородский, Пафнотий Суждальский, Филофей Рязанский, Евстафий протопопъ Благовѣщенский и духовник царев (тогда бо ему в запрещении бывшу от святаго въ духовных винахъ, сей же непрестанная дѣя и втайне наносяше неподобныя рѣчи ко царю на святаго) Но токмо един способствова блаженному — Германъ Казанский (л 1313)

<sup>6</sup> Текст Краткой редакции Жития цитируется по лучшему списку — РНБ, Солов собр., № 191/191, считавшемуся прежде единственным. Нами обнаружены еще два списка Краткой редакции РГБ, ф 256 (Румянцевск собр.), № 379, л 187—214 об., ГИМ, собр Вострякова, № 970, л 18—37 (копия Соловецкого списка)

Хотя в приведенных фрагментах обнаруживаются некоторые совпадения текстов Краткой редакции «Жития митрополита Филиппа» и ред. Мил. М, очевидно отсутствие непосредственной зависимости текстов друг от друга.

Такая зависимость обнаруживается при сопоставлении «Жития митрополита Филиппа» в ред. Мил. М с Пространными редакциями Жития — Тулуповской и Колычевской.

*Ред. Мил. М*

Обаче же на предняя простираяся благополучно преходит землю и море, и достизает во божественную ограду боголѣпнаго Преображения окияна-моря во оточное селение великих чудотворцовъ Зосимы и Саватия. Видя чюдный той домъ радовася радостию неизреченное, и умильно припаде к ракам честныхъ мощей великихъ чюдотворцов, вкупе сердечныма и чувственныма слезами обливаяся, намнозѣ помощи и заступления прося ко своему исправлению (л. 1305 об.—1306).

Пришедшу же боярину в соборную церковь пречистые Богородицы, и изрекъ к пастырю царева глаголы, и прирекъ: «Не достоинъ еси святительскаго сана». И повелѣ пред ним и пред всѣмъ народомъ чести ложносоставленныя книги — поносныя словеса. И пришедши же с ним нападоша на святаго, яко суровни звѣрие, и совлекоша с него святительский санъ (л. 1320).

*Тулуп. ред.<sup>7</sup>*

Предоблий же отрокъ, Богомъ набдимъ, на предняя простираяся. И не по мнозѣ же времени желаемого не погрѣши, благополучно преходит землю и море, и достизаетъ во благообразную ту красоту — во оточное селение вселеньскихъ молитвениковъ и чюдодѣйственниковъ Зосимы и Саватия. И се видя — пречюдный той домъ — зѣло возрадовася неизреченною радостию, и у чюдотворныхъ тѣхъ ковчеговъ умильно припаде, жалостнотворными и радостными вкупѣ, душевными и сердечными слезами обливаяся на много часть, помощи и заступления прося къ своему исправлению (л. 39 об.—40).

Пришедшу же боярину в соборную церковь пречистые Богородицы и рече ко святому: «Не достоинъ еси святительскаго сану». И повелѣ пред нимъ и пред всѣмъ народомъ чести ложносоставныя книги. Пришедши же с ним нападоша на святаго, яко суровни звѣрие, и совлекоша с него святительский сан (л. 97 об.).

*Колыч. ред.<sup>8</sup>*

И не по мнозе же времени желаемого не погрѣши, благополучно преходил землю и море, и достизаетъ въ благообразную ту красоту в божественную ту ограду боголѣпнаго Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и пречистыя его Богоматери и приснодевы Мария честнаго и славнаго ея Успения, и в то оточное селение вселенскихъ молитвениковъ Зосимы и Саватия и спостника ихъ старца Германа. И се видя — пречюдный той дом — зело возрадовася неизреченною радостию, и у чюдотворныхъ тѣхъ ковчегъ умильно припаде, жалостнотворными и радостными вкупѣ, душевными, и сердечными, и чувственными слезами обливаяся на много часть, помощи и заступления прося у них ко своему исправлению (л. 54—54 об.).

Пришедшу боярину в соборную церковь пречистые Богородица, и изрекъ пастырю цареви глаголы, и прирекъ: «Не достоинъ еси, Филиппъ-митрополитъ, святительскаго сану». И повелѣ пред ним и пред всѣмъ народомъ чести ложныя обыски, поносныя словеса. Пришедши же с ним нападоша на святаго, яко суровни звѣрие, и совлекоша с него святительский санъ (л. 103—103 об.).

<sup>7</sup> Все списки Тулуповской ред. Жития почти не имеют серьезных разночтений, кроме Румянцевского (РГБ, ф. 256, № 361). Текст редакции цитируется по одному из ранних списков 40-х гг. XVII в.: Древлекранилище ИРЛИ, колл. Амосова—Богдановой, № 12, л. 26—123.

<sup>8</sup> Текст Колычевской ред. цитируется по списку Уидольского: РГБ, ф. 310, № 380, л. 35—124 об.

Приведенные в качестве примеров чтения обнаруживают близость текста ред. Мил. М и текстов Пространных редакций. Пословное сопоставление текстов всех трех редакций между собою позволяет утверждать, что «Житие митрополита Филиппа» в ред. Мил. М демонстрирует большую близость то чтениям Колычевской редакции, то Тулуповской. Однако сразу необходимо оговорить, что наиболее часты случаи «сосуществования» в одном фрагменте чтений обеих Пространных редакций (иногда — в повторении определений, иногда — в совпадении объема цитат из Священного Писания, иногда — в близости сравнений, оценок и т. п.).

Совпадения с текстом Колычевской редакции довольно многочисленны. В качестве примеров приведем лишь два:

*Ред. Мил. М*

Во един убо от дний вшедшу ему в церковь, и слыша чтуща святое Еувангелие, еже рече: «Не мощно убо человеку едином окомъ на землю зрѣти, другим — на небо, ни двама господинома работати». Обаче уязвися сердцем премудрый, якоже се к нему речеса, и нача помышляти во умѣ своем, како бы вѣчнаго блаженства не погрѣшити. И воспомяну въ сердца своемъ о лавре преподобныхъ отецъ Зосимы и Саватѣя Соловецкого монастыря: слыша бо от многих, яко зело ко спасению мѣсто се полезно (л. 1305).

И нача по воли своей дѣло свое совершати: которые князи, и боляре, и прочии вельможи ему, государю, годѣ — называше их опришниками, сирѣчь — дворовыми, иных же князей, и боляр, и протчих называше земскими. Также и всю землю своего государьства раздели. Времени же доволну для того совѣта бывшу ему во своем любимом дому в слободѣ (о, многих слез! — словом именяется слобода, а дѣлы своими горши египецкие работы явишася), видѣша бо внезапно царствующий град весь облежашъ и слышати страшно! (л. 1313 об.).

*Колыч. ред.*

...во един убо от дней вшедшу ему в церковь во время божественнаго гласования и слыша чтуща иерея на литургѣи святое Евангелие: «Не мощно убо человекѣку едином оком на землю зрѣти, а другим — на небо, ни двама господинома работати». И нача усердно размышляти, како бы вѣчной радости не погрешити. И святых же осѣнением превѣчныхъ тѣхъ Христовыхъ словесъ ту в мысли своей вселити, воспоминает о лавре преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ Зосимы и Саватѣя, занеже слышаша извѣстно от многихъ неложныхъ языкѣ о Соловецкомъ томъ отце (л. 50—50 об.).

И нача по воли своей и по совѣту оныхъ дѣло свое совершати: которые князи, и боляре, и проча вельможи ему, государю, годѣ, называше бо их опришниками, сиречь — дворовыми, иных же князей, и болярѣ, и прочихъ велможъ нарицаше земскими. Также и всю землю своего державьства раздѣли. Времени же доволну ради таковаго тайнаго совѣта бывшу государю во своем любимомъ дому во прежереченной в слободѣ (о, горе ти! — словом именуешися слобода, а совѣтомъ своимъ горши египетския работы являшися), видѣша бо внезапно царствующий градъ весь облежашъ, и слышати страшно! (л. 91—91 об.).

Два данных фрагмента значительно отличаются от чтений Тулуповской редакции Жития. Так, первый из них имеет вид: «...якоже есть обычай отроку приходити на славословие Божіе въ церковь, во единъ убо от дней вшедшу ему въ церковь божественному нѣкоему смотрению призревшу нань: во время божественнаго гласования чтущу иерею на литургии святое Еувангелие: „Не мощно убо человеку едином окомъ на землю зрѣти, а другим — на небо, ни двама господинома работати: *любо единаго возлюбитъ, а другаго возненавидитъ, или единаго держитъ, друзѣмъ же нерадѣти начнетъ*“. Обаче убо уязвися сердцемъ премудрый Феодоръ, яко к нему се речеса. И нача усердно размышляти во умѣ

своемъ, како бы вѣчныя радости не погрѣшити. И святыхъ же осѣнениемъ превѣчныхъ тѣхъ Христовыхъ словѣсъ ту в мысли своей вселити, воспоминаеть о лаврѣ преподобныхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ — Зосимы и Саватия, занеже слышалъ извѣстно от многихъ неложныхъ языкъ о Соловецкомъ томъ отоцѣ...» (л. 36—36 об.). Второй изъ приведенныхъ примеровъ в Тулуповской редакциѣ читается: «И нача по воли своей и по совѣту онѣхъ дѣло свое совершати. И которые князи, и боляре, и прочии велможи ему годѣ, называше ихъ опришницами, сиречь — дворовыми; иныхъ же князѣй, и боляръ, и прочихъ велможъ нарицаше земьскими. Такожъ и всю землю своего державства раздѣли. Времени же доволну для таковаго совѣта бывшу ему во своемъ любимомъ дому, прежереченной слободѣ (о, моихъ слезъ! — словомъ именуется слобода, а дѣломъ оставшая древле египетская льсти. Тамъ — *первородныхъ погубление, здѣже — яко класы православнии пожинахуся. Отвсюду лютѣйший огня жератокъ попапити землю; не варваръ нашествие и грады побѣ, и винограды наша раскопа, но самоизволеный мракъ страха и тма дерзновение покры, не мину — губяй первенецъ нашихъ. Не помазаша бо ся праци ума и дѣянннхъ кровию домовъ нашихъ; бѣдствоваше благочестие, убивахуся душа первенецъ хоругви).* Видѣша бо внезапно царствующий градъ весь облежашъ — и слышати страшно!» (л. 78—78 об.).

Не менее значительны по объему совпадения чтений «Жития митрополита Филиппа» в ред. Мил. М с Тулуповской редакциѣ:

*Ред. Мил. М*

И видя себя ото всѣхъ почитаема и хвалима, и тшету себѣ сие великую вмения, не хотя чтима себя видети. И отходить из монастыря в пустыню, и вдать себѣ жестокому житию: всенощнымъ стояниемъ, и слезными потоки душу очистив, сосудъ избранъ Духу Святому явися, бѣсовския брани державне побѣди (л. 45).

Видевъ царь твердаго адаманта терпѣние, и течение непоколебимо, и къ своему начинанию неприложение заточениемъ крѣпкаго осужаетъ во Отрочъ монастырь града Твери. И назирателя неблагодарны приставиша и во уреченное мѣсто вскорѣ изгнание сотвори. И на пути приставницы немилостиви, на мскахъ везение неподобное, и нужное и пици лишение, и ругание всегдашней и — просто реши — совершенныя побѣды подъя (л. 1322 об.).

Уже блаженному къ совершению лѣто в заточении страдальческое житие проходя, во время же оно царю шествие творящу в

*Тулуп. ред.*

И бысть всѣмъ любимъ, и почитаемъ, и хвалимъ. Онъ же, не хотя славою земною будущия славы лишиться, с потщаниемъ великимъ, с надежнымъ мудрованиемъ, и желаниемъ безмолвия отъ киновия исходить, того же острова селение — пустыню лобзаетъ. И желание къ желанию присно прилагая, и Богови спребывати всегда жада, крайне жестокому житию себе вдавъ, и вниманиемъ убо извѣстнымъ отвсюду чювства опрятавъ, къ Богу же умъ возвысивъ, въ молитвѣ упражняеся и божественнымъ поучениемъ творя, и житие расчѣтъ добрѣ, бѣсовския брани Божиимъ пособиемъ державнѣ побѣди, и всенощными стояньми и источниками слезными душу очистивъ, сосудъ избранъ дарованийъ духовныхъ бысть (л. 45—45 об.).

Видѣ же царь твердаго адаманта терпѣние, и непоколебимо течение, и ко своему начинанию непреложное заточениемъ крѣпкаго осужаетъ во Отрочъ монастырь града Твери. Времени же малу прешедшу и назирателя неблагодарны приставиша и во уреченное мѣсто вскорѣ изгнание сотвори. Что же на пути блаженному сотвориша скудоумнии приставницы? На мскахъ везение неподобное, и нужное сырищу изъсучение, и ругание присное! (л. 105—105 об.).

Проходящу же блаженному уже къ совершению лѣто в заточении, скорбями стѣсываемъ и от приставникъ досаждения, якоже и выше назнаме-

великий Новъград, свое начинание в дѣло совершающу. Не дошедшу града — в нем же поточен предпомянутый — подстрекатель злѡбѣ, святаго сопостат Малюта Скуратов внезапно без опасения прииде в монастырь, и скоро вниде в кѣлью святаго. Блаженный же Филип преже триех днех пришествия его к сущим ту глаголаше... Что же начало лукавства властолюбиваго раба? Умилне припадая к блаженному... (л. 1323—1323 об.).

нахъ. Во время же оно царю шествие творящу въ великий Новъградъ, свое начинание в дѣло наворачашу. Еще ему не дошедшу града (в нем же блаженный поточень), предпомянутый препоситъ, подстрѣкатель злѡбѣ, святаго сопостатъ Малюта Скуратовъ, внезапно без опасения прииде в келию святаго. Блаженный же Филиппъ преже триехъ днехъ пришествия его к сущим ту глаголаше... Что же начало лукавства властолюбиваго раба? Умилне припадая ко блаженному... (л. 106 об.—107).

В Колычевской редакции приведенные в качестве примеров фрагменты читаются иначе. Так, первый из них имеет вид: «Он же прочее в дѣлех чернеческих благоискусствует и велми любляше безмолвие; в соборном пѣнии и в трудѣх первый обрѣтается, по совершении — послѣдний, и бысть всѣми любимъ, и почитаем, и хвалим. Он же не хотяше славою земною будущия славы лишиться, но хотя скрытися: безмолвное пустынное житие проходить» (л. 58 об.—59). Второй фрагмент, также весьма далекий от цитируемых чтений ред. Мил. М и Тулуповской, тем не менее содержит слова, отсутствующие в Тулуповской, но читающиеся в ред. Мил. М «совершенныя бѣды и скорби нужныя подъя». В Колычевской редакции Жития читаем: «По мале же времени, по царскому повелѣнью, вскоре нуд<и>ма извергоша святаго с Москвы во Тверь, во Отрочь монастырь. Народи же конечно возмутишася велми, занеже пастыря видяща, яко овня посреде волковъ носима и люте хапающе. И приставиша к нему велми люты назирателя. Таже совершенныя бѣды и скорби нужныя подъя, пища ли<ша>ем повсядневныя и ругание повсечасное» (л. 111 об.). Третье из процитированных чтений в Колычевской редакции имеет вид: «И бывшу ему в заточении мало не годишное время, и за три дни до преставления своего нача глаголати к нам... И в третий день внезапно приѣха во Отрочь монастырь первый во злых совѣтах, золь воинъ, свирѣпъ мучитель Малюта Скуратовъ. Сурово вниде в келию святаго, и нача сперва, аки змий, лестию глаголати...» (л. 114 об.—115).

Проведенное сопоставление, таким образом, позволяет утверждать, что текст «Жития митрополита Филиппа» в ред. Мил. М не восходит ни к одной из Пространных редакций, так как содержит чтения, сближающие его с текстом то Тулуповской редакции, то Колычевской. Более того, даже в совпадающих с одной из редакций чтениях мы обнаруживаем «вкрапления» из другой. В высшей степени затруднительно представить себе переписчика, который, выбрав в качестве источника текст одной из Пространных редакций, все время сверял ее по другой и вписывал в сокращаемый им текст протографа постоянные добавления из другой редакции памятника.

Близость отдельных чтений с Краткой редакцией Жития, лаконизм изложения, сдержанность в использовании риторических средств дают основание предположить другое: в ред. Мил. М отразился текст, достаточно близкий гипотетическому протографу Пространных редакций, о существовании которого было выдвинуто предположение при сопоставлении Краткой и Пространных

редакций, а также в исследовании двух видов Колычевской редакции.<sup>9</sup> Так, в тексте «Жития митрополита Филиппа» в ред. Мил. М обнаруживается полное совпадение главным образом с сюжетной схемой Тулуповской редакции памятника: рождение отрока у благочестивых родителей Стефана и Варвары (в Колычевской редакции мать Филиппа названа по имени, в Краткой — нет); воспитание и образование мальчика, его равнодушие к играм (во всех основных редакциях); служение царское (во всех редакциях); решение уйти в Соловецкий монастырь (во всех); жизнь у крестьянина на Онежском озере (в тексте Колычевской этого эпизода нет, в Краткой не содержится имени крестьянина — Субота); завершение пути на Соловках; работа в обители; пострижение; ученичество у Ионы (в Колычевской наставник Филиппа назван, в Краткой — нет); уход в пустыню (в Колычевской редакции читается лишь о желании Филиппа «скрыться», в Краткой не содержится сведений об этом); вынужденное согласие Филиппа на игуменство; второй уход его в пустыню (лишь в Тулуповской редакции есть данный элемент сюжета); поставление Филиппа игуменом; строительная деятельность Филиппа на Соловках; смерть в Москве митрополита Макария; краткое пребывание на митрополичьем престоле Афанасия; призывание царем соловецкого игумена в Москву; печаль иноков; встреча Филиппа новгородцами и их мольбы о «заступлении» на пути в Москву (этого эпизода нет в Колычевской редакции Жития); встреча Филиппа с государем на трапезе; предложение митрополичества; отказ Филиппа; вынужденное принятие «тяготы» сана; мир и покой царства; строительство на митрополичьем дворе храма в честь Зосимы и Савватия Соловецких; гнев царя на вельмож и бояр по дьявольскому наущению; созыв Собора и объявление о разделении царства; решение Филиппа и иерархов противиться царскому решению; донос царю епископа об этом; смятение пастырей; отказ Филиппа благословить опричнину, поддержка его Германом Казанским (в Колычевской редакции упоминания о Германе нет); столкновение с царем в Успенском соборе; мольбы народа к Филиппу о заступничестве; отказ Филиппа благословить Ивана Васильевича и обличение опричнины; сцена с наветом анагноста (в Колычевской редакции эпизод отсутствует); столкновение Филиппа с государем в Новодевичьем монастыре из-за тафии (в Колычевской данного фрагмента не содержится); приезд в Соловецкий монастырь посланцев царя; составление лживых свидетельств и отъезд в Москву с игуменом Паисием; чтение пред царем лжесвидетельств; изгнание Филиппа из храма опричниками Басманова; позорное «везение» митрополита в Богоявленский монастырь; горе и любовь народа; отпор Филиппа лжесвидетелям и увещание им царя; заточение Филиппа в оковы и чудо его освобождения; удивление государя и перевод Филиппа в Старо-Никольский монастырь; казнь родственника опального митрополита — Михаила Колычева — и прислание его головы Филиппу; ссылка Филиппа в Тверской Отроч монастырь; гибель от руки Малюты Скуратова; раскаяние царя и наказание, понесенное кле-

<sup>9</sup> См.: Лобакowa И. А. 1) «Житие митрополита Филиппа». I. Соотношение Краткой и Пространных редакций. С. 275; 2) IV. Два вида Колычевской редакции... С. 519—522.

ветниками; моление игумена Иакова о возвращении мощей Филиппа на Соловки; приезд в Тверь и обретение гроба, встреча тела Филиппа иноками Соловецкого монастыря; погребение Филиппа; три посмертных чуда — о Василии, об иноке Исае, об Иване-серебренике (в Краткой и Колычевской 1-го вида описания этих чудес нет).

Таким образом, ред. Мил. М «Жития митрополита Филиппа», целиком совпадающая с сюжетной схемой Тулуповской редакции, обнаруживающая прямую взаимосвязь в изложении этой схемы с эпизодами то Тулуповской, то Колычевской редакций, не являющаяся сокращением ни одной из них, имеющая совпадения с Краткой редакцией Жития, восходящей к архетипному тексту произведения, должна рассматриваться как список с протографа Пространных редакций.

Совпадение вида этого списка (сюжетной схемы, стиля) с гипотетически воссозданным на основе сопоставления текстов Пространных редакций (Тулуповской и двух видов Колычевской) видом протографа может рассматриваться как удача, но, что важнее, — как подтверждение верности выбранного метода исследования «Жития митрополита Филиппа».

Принимая во внимание, что в декабрьской книге Милютинской Минеи читается единственный список с текста этого протографа, мы понимаем, что ряд выводов об особенностях стиля и композиции новой редакции может быть отнесен к индивидуальным чтениям списка. Но поскольку другого списка пока не обнаружено, предварительные выводы могут быть сделаны.

В частности, уже отмечавшееся стремление автора новой редакции к лапидарности привело к тому, что фактический ряд эпизодов Жития в тексте ред. Мил. М изложен более сжато, чем даже в тексте Краткой (не говоря уже о Пространных). Так, о смерти отца Ивана Грозного сказано: «Князь же великий Василей Иванович приемъ аггельский образ и от жития сего отходит» (л. 1304 об.). В Краткой редакции читаем: «По нѣколице же времени преставися великий князь Василей Ивановичъ, во иноцѣхъ Варлаамъ» (л. 1—1 об.). Т. е. этикетно выдержанная фраза списка Милютинской Минеи не содержит сообщения об иноческом имени государя. Сильно сокращено оказалось описание строительной деятельности Филиппа на Соловках. О воздвижении Преображенского собора в Соловецком монастыре сказано: «По мале же времяни храм камен зело прекрасенъ во имя боголѣпнаго Преображения воздвиже, и со обою страну присовокупи архистратигу Михаилу, и преподобным отцем Зосимѣ и Саватѣю, и на высотѣ храма иных 4 храма согради: соборов 12 и 70 апостоль, и преподобному Ивану Лѣствичнику, и Феодору Стратилату. И всячески, яко невѣсту, украси» (л. 1308 об.). В Краткой редакции Жития данное описание имеет вид: «Призываетъ же на помощь святыхъ отецъ Зосиму и Саватѣя, и восхотѣ создати церковь величайшу Преображения Господа нашего Иисуса Христа плинфеную, идѣже видѣ преподобный лучю пресвѣтлу сияющу. Святой же Филиппъ якоже восхотѣ, тако и сотвори. Присовокупи же ту церковь преподобных отецъ Зосимы и Саватѣя и архистратига Михаила, на иной же странѣ и иныхъ четырех на высоте соградивъ: 12 апостоль, и церковь 70 апостоль, и церковь преподобнаго Иоанна Лѣствичника, и церковь святаго великомученика Фео-

дора Стратилата. И украси святыми иконами, и освященными сосуды, и книгами, и всякимъ церковнымъ украшениемъ. В той же церкви от сѣверныхъ страны и гробъ себѣ ископа (ту бѣ и мощи его положены, егда от заточения принесены)» (л. 2 об.—3). Заметим, что сравнение украшения Филиппомъ церкви «яко невѣсты» читается только в Тулуповской редакции Жития.

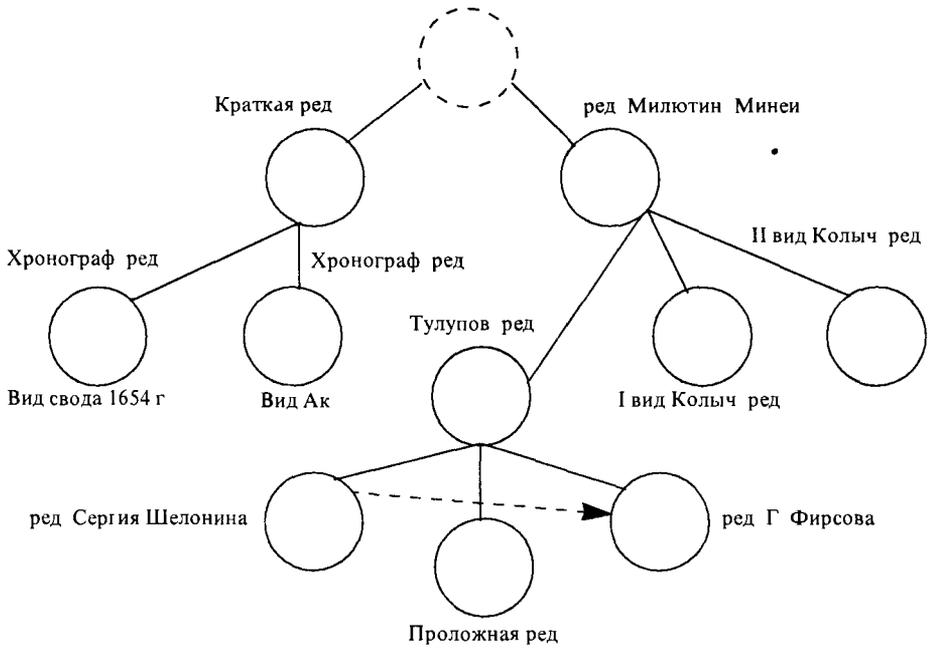
Стремление к краткости прослеживается по всему тексту памятника: предельно лаконичны изложения сцены с анагностом, столкновения в Новодевичьем монастыре, поисков присланных царем в Соловецкий монастырь «вины» Филиппа и рассказ о методах добывания наветов. Возможно, это связано с авторской позицией, хотя нельзя исключить и того, что переписчик, уже изложивший подробно все эти обстоятельства в тексте Тулуповской редакции (напомним, что в рукописи ее текст предшествует ред. Мил. М), сам сократил свой источник.

При кратком изложении оказались опущены некоторые существенные детали. Так, все основные редакции Жития говорят о любви к молодому Федору вступившего на трон царя: «Отрокъ же Феодоръ любимъ бѣ сему Ивану Васильевичю» (л. 1 об. Краткой редакции). В ред. Мил. М об этом ничего не сказано. В редакциях, содержащих рассказ о лжи анагноста на Филиппа (Краткой и Тулуповской), приводятся слова прощения, с которыми митрополит обращается к церковному чтецу, оболгавшему его за деньги: «Буди тебѣ милостивъ Христось, о любезне! Остави бо тѣмъ, иже ты на се научиша, вижу бо тебѣ тризну даему» (л. 12). В ред. Мил. М слов прощения нет.

В ред. Мил. М царь Иван Васильевич показан как главный оппонент Филиппа. Это сближает анализируемую редакцию с Краткой (опричники лишь «*протчи* пособницы злу»; Малюта Скуратов, убивая Филиппа, «скончав свое хотѣние, паче же — *повелѣнное*»). Напомню, что в Тулуповской редакции Иван Грозный — жертва «злыхъ навѣтниковъ», а в Колычевской — «игр дияволя».

Таким образом, как представляется, следует рассматривать редакцию Милютинской Миней «Жития митрополита Филиппа» как текст, достаточно хорошо сохранивший чтения протографа двух Пространных редакций (Тулуповской и Колычевской двух видов). Вместе с текстом Краткой редакции они дают представление об архетипе Жития (его сюжете, стиле, изображении персонажей, авторской оценке). Предлагаемая стемма взаимоотношений основных редакций Жития уточняет предложенную прежде:

Архетипный текст ЖмФ



Взаимоотношения редакций «Жития митрополита Филиппа»

---

А. В. ВОЗНЕСЕНСКИЙ

**Сведения и заметки  
о кириллических печатных книгах**

**8. Как у нас правилась печатные книги:  
О кавычном экземпляре Псалтири (М., 1.1678)**

Пытаясь привлечь внимание ученого сообщества к кавычным книгам, определенным ими в качестве «корректурных экземпляров подготавливаемых к изданию книг с исправлениями и пометами работников Печатного двора, главным образом справщиков»,<sup>1</sup> В. Г. Сиромаха и Б. А. Успенский показали в своей статье, насколько широки возможности исследователя при обращении его к этим книгам в постижении того, каковы были сущность, направление и источники sprawy, производившейся на московском Печатном дворе.

Для примера ими были взяты материалы, относящиеся к 50-м гг. XVII в., т. е. к поре, когда по инициативе патриарха Никона начался пересмотр текста русских богослужебных книг, и репрезентативность этих материалов вызывает некоторые сомнения, причем не только из-за того, что в них отражены особенности именно никоновской sprawy. Из приводимых в качестве примера правленных изданий два (Ирмологий и Скрижалы) представляют собою editio princeps, три других — Служебник, Триодь постная и Требник — также не связаны с предшествующей московской традицией, поскольку создаются на основе чуждых ей украинских изданий.<sup>2</sup> Таким образом, во всех пяти случаях речь идет не столько об исправлении печатных книг, сколько о подготовке к печати новых, почему для некоторых из них справа и производилась в несколько прие-

---

<sup>1</sup> Сиромаха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги 50-х годов XVII в. // АЕ за 1986 г. М., 1987 С. 75

<sup>2</sup> Различия в богослужебных книгах, принадлежащих разным книгопечатным традициям, сохранялись, несмотря на исправление книг в Москве, и к концу XVII в. Так, в 1689 г., испрашивая дозволения печатать Псалтирь в типографии Киево-Печерской лавры, ее архимандрит Варлаам вопрошал московские власти о том, как ему печатать книгу «по московскому „зводу“ или по киевскому», заметив при этом, что «если по первому, то тамошние люди (т. е. малороссы) не привыкли так читать и не будут покупать, разве последует царский и патриарший всенародный приказ» (Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914 С. 246)

мов,<sup>3</sup> а сам текст, тут нужно исходить из важности предприятия, потребовал соборного рассмотрения и утверждения.<sup>4</sup>

Между тем подготовка к публикации новых текстов была довольно редким явлением в деятельности московского Печатного двора. В течение XVII в. его издательская программа почти не выходила за пределы выполнения только одной задачи — задачи создания полного круга исправных богослужебных книг,<sup>5</sup> поэтому, соответственно, был ограничен и его репертуар. Большая часть издаваемых на Печатном дворе книг представляла собою переиздания, хотя при этом книги и не оставались неизменными, но, напротив, постоянно совершенствовались с содержательной, языковой и формальной сторон.

Изменения состава книги легко заметить, сравнив последовательный ряд ее изданий, хотя порою они видны уже при рассмотрении листовой формулы даже лишь одного издания, поскольку могли вноситься в процессе печатания книги, создавая тем самым перебои в ее сигнатурном ряду или фолиции. К примеру, в московском Требнике 1623 г.<sup>6</sup> обнаруживаются сразу три таких перебои в счете листов: дополнительные 16 листов с номером 231, 3 листа с номером 627 и 5 листов с номером 682. Из них лишь 3 листа с номером 627 и входящий в одну с ними тетрадь пустой лист появились, вероятно, из-за неверной разметки текста и обыкновения печатать книгу частями: на них находится окончание текста 28-й главы, чина погребения инокам. 16 листов с номером 231, образуя две полные восьмиллистные тетради, являются, конечно же, вставкой, которая содержит текст, посвященный тому, как должно иереям, приемлющим исповедь, «*Духовная своа чада раз'смаатрати, и свазовати, и разр'шати*», и помещена между чинами венчания и исповедания. Еще очевиднее вставной характер пяти листов с номером 682 и с текстами «*ш дожди, ꙗ о ведрѣ*», «*ш вѣрныхъ, егда прельстатса идолопоклоненіемъ. и пакн обрататса*» и с молитвами к Богу за всяко прошение: они не образуют отдельной тетради, но внесены в состав другой восьмиллистной тетради, после 3-го ее листа.

<sup>3</sup> Сиромаха В Г, Успенский Б А Кавычные книги С 76

<sup>4</sup> Там же С 76—77 Такой подход свидетельствует об исключительности производимой sprawy Даже по указу 1674 г, а 70-е гг, по мнению В Г Сиромахи, характеризуются усилением «контроля за деятельностью справщиков со стороны церковных властей» (см Сиромаха В Г Книжные справщики Печатного двора 2-й половины XVII в // Старообрядчество в России (XVII—XX вв) / Отв ред и сост Е М Юхименко М, 1999 С 37), если о любых поправках в тексте и предлагалось докладывать заведующему типографией, то соборное рассмотрение происходило лишь в случае внесения в книгу действительно серьезных изменений, таких как «изменение состава служебных книг через введение новых статей или исключение прежних» (Мансвентов И Д Как у нас правилась церковные книги Материал для истории книжной sprawy в XVII столетии (по бумагам архива Типографской библиотеки в Москве) М, 1883 С 10—11)

<sup>5</sup> Вознесенский А В Об издательской программе Московского Печатного двора // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России Сб докладов конференции 17—21 ноября 1998 года, Москва М, 1999 С 35—41

<sup>6</sup> См Зернова А С Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках Сводный каталог М, 1958 № 49 В дальнейшем отсылки к этому каталогу (номера описаний) будут указываться в скобках непосредственно в тексте

Внесение подобных изменений было возможным, так как многие из печатавшихся в Москве книг являлись богослужебными сборниками, состав которых не был окончательно установлен. Дополнительные главы в книгах нередко появлялись с той же легкостью, с какой и исчезали уже из следующих их изданий. Вместе с тем изменения состава книги, характеризующие ее типологическое развитие, были далеко не случайны, в них находили выражение тенденции, связанные с существовавшими тогда представлениями о роли именно этой книги в богослужении и общественной жизни, порою в них отражалась и политическая конъюнктура.<sup>7</sup>

Языковые изменения появлялись в московских изданиях с еще большей регулярностью, чем изменения в их составе, и были столь же естественны, поскольку в печатных книгах не могли не отразиться «процессы нормализации церковнославянского языка»,<sup>8</sup> хотя, нужно думать, и не без влияния личных представлений типографов о том, каковы должны быть языковая и орфографическая нормы. Языковые и орфографические изменения либо вносились прямо в текст нового издания книги, либо обосновывались на ее полях в виде глосс (особое распространение на московском Печатном дворе глоссы имели в 40—70-х гг. XVII в.). Зачастую эти изменения были крайне непоследовательны и, скорее, указывали на тенденцию к изменениям, что легко проследить на примере глосс в Псалтири. Так, из 14 глосс, несущих в себе собственно языковые и орфографические изменения и обнаруживающихся в тексте псалмов в издании 1642 г. (№ 164), в сентябрьском издании 1645 г. (№ 180) реализованы лишь 3 (Пс. 19: 4:<sup>9</sup> *дастѣ* вм. *даждѣ*; Пс. 92: 5: *стрѹи* вм. *стрѹги*; Пс. 104: 18: *дѣю* вм. *дѣа*), остальные либо попросту опущены (Пс. 14: 4: *вошцѹхъ* вм. *вошцыа*; Пс. 17: 44: *ненавидащѹхъ* вм. *ненавидащыа*; Пс. 73: 19: *доушѣ* вм. *дѣа*; Пс. 76: 19: *овцы* вм. *овца*; Пс. 77: 51: *ангелы* вм. *аггелы*; Пс. 78: 13: *и овцы* вм. *и овца*; Пс. 88: 23: *ненавидащѹхъ* вм. *ненавидащыа*; Пс. 104: 18: *дѣю* вм. *дѣа*; Пс. 135: 18: *царн* вм. *царя*), либо повторены без каких-либо изменений (Пс. 13: 4: *бл҃гостынѣ* с глоссой ю; Пс. особый: 1: *овца* с глоссой *овѣцы*). При этом в издании 1645 г. появились и 2 новые глоссы (Пс. 94: 7: *и овцы* к словам *и овца*; Пс. 99: 2: *ы* к слову *овца*). Таким образом, для наборщиков издания 1645 г. глоссы предшествующего издания не стали руководством к действию,

<sup>7</sup> См., например, о подобных изменениях в Минее общей 1625 г. (№ 57; Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. СПб., 1883. С. 379, № 298), в Прологах 1643 г. (№ 167; Елеонская А. С. Политические цели второго издания Пролога 1642—1643-х годов // Литературный сборник XVII века Пролог. М., 1978. С. 88) и 1661—1662 гг. (№ 290, 296; Сазонова Л. И. Повесть об Алексее Римском в третьем—пятом изданиях Пролога и политический смысл темы Алексея в литературе 1660—1670-х годов // Там же С. 103), в Кормчей (№ 248; Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной церкви. 2-е изд., перераб. и доп. Казань, 1903. С. 273—275). Этой теме посвящена и специальная работа, см.: Поздеев И. В. Русские литургические тексты как источник изучения русской государственной идеологии XVII в. (к постановке вопроса) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 24—37.

<sup>8</sup> Сиромха В. Г., Успенский В. А. Кавычные книги... С. 76—77.

<sup>9</sup> Нумерация стихов в псалмах взята из издания 1645 г.

но были восприняты ими либо как избыточные, либо как необходимые элементы текста, хотя в них и отражались те изменения, которые или уже отчасти вносились в текст, или были внесены в него в последующих переизданиях Псалтири. Вполне возможно, что известную роль здесь сыграла механистичность процесса набора книги, результатом и ярким примером которой, как представляется, могут служить остатки глоссы, обнаруживаемые в Псалтири 1649 г. (№ 219). Появившись еще в издании 1642 г. в тексте 8-й из библейских песен, эта глосса перепечатывалась в изданиях Псалтири вплоть до 1649 г., когда и исчезла, оставив после себя в тексте только специальный значок, указывающий, к какому слову относится исправление, и ставший из-за отсутствия самой глоссы бесполезным.

К формальным изменениям, которые вносились в книгу при ее переизданиях, следует отнести изменения в построчном и полистном распределении текста. В противоположность широкораспространенному мнению, отрицающему эти изменения, книги перепечатывались строка в строку исключительно редко. Даже при перепечатке однотипных изданий, как правило, сохранялось полистное или, чаще, потетрадное распределение текста, построчное же — в полной мере почти никогда. Невозможность обойтись без формальных изменений определялась целым рядом причин. К примеру, уже действие закона экономии, приводившего к увеличению полосы набора,<sup>10</sup> автоматически влекло за собою перераспределение текста. Несомненное влияние на это имели также применение в разных изданиях разных шрифтов<sup>11</sup> и неодинаковых украшений книги,<sup>12</sup> изменение принципов воспроизведения текста,<sup>13</sup> изменение принципов внутренней организации текста.<sup>14</sup>

Вместе с тем чаще всего перераспределение текста внутри полосы набора происходило не из-за внешних причин, а просто потому, что в ее пределах наборщик чувствовал себя абсолютно свободным. Тогда как значительность по-

---

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. в 6-й статье цикла: Вознесенский А. В. О пустых листах // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 470—490.

<sup>11</sup> К примеру, при печатании сентябрьской Псалтири 1650 г. (№ 223) был применен новый, менее высокий (10 строк — 87 мм против 90) и более широкий (с большими пробелами между буквами) шрифт, чем в предшествующем ей издании 1649 г. Это не могло не вызвать изменений построчного распределения текста в книге. Попытка избежать его при печатании л. 204 привела лишь к нарушению выключки 4-й строки, две последние буквы которой, не уместившись в пределах полосы набора, выдвинулись на поле.

<sup>12</sup> В Псалтири 1619 г. (№ 36), во многом напечатанной строка в строку с изданием 1602 г. (№ 19), обнаруживается почти обязательное несовпадение при разделении на строки начал кафизм, и в первую очередь из-за того, что кафизмы в издании 1619 г. открываются более крупными, чем в издании 1602 г., инициалами (см.: Зернова А. С. Орнаментика книг московской печати XVI—XVII веков. М., 1952. № 514, 515, 517, 520, 523).

<sup>13</sup> Так, ранним изданиям присущи большее количество сокращений и большая их радикальность (например, гѣ против гдѣ в поздних), в них часты такие переносы слова, когда от него на строке остается только одна буква, и т. п.

<sup>14</sup> К примеру, в Псалтири 1615 г. (№ 30) типографы нашли возможным набирать текст так, чтобы надписание псалма оказывалось на одной строке с его текстом (см. Пс. 50, 54, 75), чего не было в предшествовавших ей изданиях.

листного распределения текста создалась в связи с обыкновением именно по-листной его разметки при подготовке книги к публикации, а необходимость сохранять его потетрадное распределение диктовалась потетрадным набором книги при перепечатке, построчное распределение текста оставалось на совести наборщика, определялось его опытом и умением избежать перенагрузки одних и, напротив, недостаточности наполнения других строк, избежать заметных разрядок между словами и фразами внутри строки и появления дополнительных, обычно неполных строк с окончанием не поместившегося в пределах полосы набора, но предназначавшегося как раз для нее текста.<sup>15</sup>

Учитывать формальные изменения внутри книги очень важно, поскольку порою стремление к рациональному распределению текста внутри полосы набора приводило к появлению вариантов издания. Таковы 3 варианта л. 252 в декабрьском издании Псалтири 1645 г. Как упоминалось, текст на л. 250 об — 254 об. этого издания по сравнению его с текстом сентябрьского издания того же года подвергся заметному перераспределению. Это было связано с появлением в нем трех дополнительных припелов в той части избранных псалмов, в которой были приведены припелы на 9-й песни канона на Сретение Господне. Для того чтобы получить место для дополнений в тексте, наборщики сократили несколько пробелов между его подразделениями (см. л. 250 об.—251) и попытались перераспределить его, чему способствовала и большая ширина набора в декабрьском издании (97—99 мм против 90—91 мм). Однако в применении всех этих мер им не удалось достичь совершенства, разметка текста, если он вообще размечался, для л. 252 оказалась неудачной, и в первоначальном виде (см. экз. РГБ 8930) текст уместился на нем, имея большие разрядки между словами и фразами и лишь 14 строк на его лицевой стороне. Текст был перераспределен, хотя в некоторых случаях выдержаны те же, что и в источнике перепечатки — сентябрьском издании, окончания строк (см. строки 1, 2, 5, 6, 10, 13 на лицевой стороне листа и строки 2, 5, 6, 11 на оборотной). При полном воспроизведении строк сентябрьского издания (строки 1 и 2 лицевой стороны листа) была сделана попытка избежать больших разрядок даже за счет нарушения выключки

<sup>15</sup> Сравнение двух изданий Псалтири 1645 г. (20 IX — № 180 и 6 XII — № 182) показывает, что потетрадное распределение текста ни разу не было нарушено в основной части Псалтири. В ее предисловной части нарушения есть, но лишь постольку, поскольку там обнаруживаются как раз те изменения, которые вносились в состав книги. Полистное распределение текста изменено в 10 случаях. Среди них однажды на л. 16—19 (1-го счета, в изд. 6 XII 1645 2-го счета) — из экономии, чтобы начать на л. 19, на котором в сентябрьском издании располагались только 5 строк с окончанием одной из статей предисловной части и оборот которого был пустым, печатание другой статьи, дважды на л. 33—33 об. (1-го счета, в изд. 6 XII 1645 32—32 об., 2-го счета) и 250 об.—254 об. (3-го счета) — в связи с изъятием в первом случае и добавлением во втором текста, во всех других случаях — л. 31—32 (1-го счета, в изд. 6 XII 1645 30—31 2-го счета), 38—38 об. (1-го счета, в изд. 6 XII 1645 40—40 об. 2-го счета), 40 об.—41 (1-го счета, в изд. 6 XII 1645 42 об.—43 2-го счета) 3—3 об. (2-го счета, в изд. 6 XII 1645 55—55 об. 2-го счета), 6—6 об. (2-го счета, в изд. 6 XII 1645 58—58 об. 2-го счета), 88—88 об. (3-го счета), 92—92 об. (3-го счета) и 352—352 об. (3-го счета) — изменение полистного распределения текста преследовало только одну цель — более рациональное его размещение на листе, устранение чрезмерных его разрядок и излишней уплотненности

строк, и обе эти строки имеют меньший обычного размер. Первоначальный набор л. 252 был признан, по-видимому, неудовлетворительным и его решили переделать. В новом наборе (см. экз. РГБ 7668) была уменьшена ширина его полосы (до 89—90 мм), но недостаточность текстового материала, а также необходимость восстановить 15-ю строку на лицевой стороне листа привели тем не менее к тому, что и новый вариант имел немало довольно заметных разрядок в тексте (см. особенно строки 5 и 6 на лицевой стороне листа, тогда как строка 12 там же имела чрезвычайную уплотненность набора), а потому и он был забракован. В третьем варианте (см. экз. РГБ 4983—4985, 8801) распределение текста в большей части строк было, однако, сохранено таким, как и во втором варианте, и переделке подверглись строки с наиболее явными нестроениями:

	<i>первоначальный вариант</i>	<i>промежуточный вариант</i>	<i>окончательный вариант</i>
л 252	1 въсрѣцы врагѣ црѣвѣхъ. Престолаъ 2 твои бже въвѣкѣ вѣка. Жезлаъ 3 правости, жезлаъ црѣтвѣа твоегв. 4 Сегв ради помаза та бже бгъ 5 твои, елешмѣ радости паче 6 причастникѣ твоихъ. Смирна 7 истакти и касѣа, ѿ одеждаъ 8 твоихъ. ѿ тажестен слоно 9 вѣхъ, нзанихъ же возвеселиша 10 та, дщера црѣн вчести 11 твоен. Предѣста црѣа шде 12 смюу тебе, върнзѣаъ позаа 13 ценнахъ, шдѣаниа и пре 14 оукрашена. Слыши дщи ивиждаъ 15	въсрѣцы врагѣ црѣвѣхъ. Престолаъ твои бже въвѣкѣ вѣка. Жезлаъ правости, жезлаъ црѣтвѣа твоегв. Сегв ради помаза та бже бгъ твои, ел ешмѣ радости паче прича стникѣ твоѣ. Смирна истакти и касѣа, ѿ одеждаъ твоихъ ѿ тажестен слововъхъ, инѣ же возвеселиша та, дщера црѣн вчести твоен. Предѣста црѣа шдесноюу тебе, върнзѣаъ позаа ценнѣа, шдѣаниа и преоукра шена. Слыши дщи и виждаъ ипри клони оухо твоѣ, и завоудѣ люди	въ срѣцы врагѣ црѣвѣхъ. Престолаъ твои бже въвѣкѣ вѣка. Жезлаъ правости, жезлаъ црѣтвѣа твоегв. Сегв ради помаза та бже бгъ твои, елешмѣ радости паче причастникѣ твоихъ. Смирна истакти и касѣа, ѿодеждаъ твоихъ. ѿ тажестен слововъхъ, нзани же возвеселиша та, дщера црѣн вчести твоен. Предѣста црѣа шдесноюу тебе, върнзѣаъ по злащеннѣа, шдѣаниа и преоукра шена. Слыши дщи и виждаъ ипри клони оухо твоѣ, и завоудѣ люди
л 252 об	1 и приклони оухо твоѣ, и завоу 2 дн люди твоѣ, и домъ оца 3. твоегв. Нвождеаѣтѣтъ црѣ 4 доворотѣ твоѣи, иакв тон естъ 5 гдѣ твоѣ, и поклоннишиа смюу. 6 и дщи тирова съдарты. Лицоу тво 7 смюу помолатса богатиа людѣстѣн. 8 Еса слава дщери црѣвѣ вноутрѣ. 9 врѣснахъ влатыхъ шдѣаниа и пре 10 оукрашена. Гдѣ вцркви стѣки 11 своѣи, гдѣ нанѣси прѣтолаъ 12 егв. Стѣкиа и велелѣпота во 13 стѣкѣ егв. Бгѣ вѣместѣ стѣкѣ 14 своѣмѣ, и вцрквен егв всакѣ кто 15 глаголетѣ слава. ѿстѣнаъ естъ	твоѣ, и домъ оца твоегв Нвождеаѣтѣтъ црѣ доворотѣ тво ѣи, иакв тон естъ гдѣ твои, и поклоннишиа смюу. и дщи тирова съдарты. Лицоу твоѣмоу помолатса богатиа людѣстѣн. Еса слава дщери црѣвѣ вноутрѣ. врѣснахъ влатыхъ шдѣаниа и преоукра шена. Гдѣ вцркви стѣки своѣи, гдѣ на нѣси прѣтолаъ егв. Стѣкиа и велелѣпота во стѣкѣ егв. Бгѣ вѣместѣ стѣкѣ своѣмѣ, и вцрквен егв всакѣ кто глетѣ слава. ѿстѣнаъ естъ	Построчное распределение текста — как в промежуточном варианте набора

Но в целом в формальных изменениях, и именно в изменениях в распределении текста по строкам, далеко не всегда можно обнаружить стремление исправить недостатки, возникшие при наборе из-за неопытности работников. Нередко новый набор оказывался хуже прежнего. И это со всей очевидностью свидетельствует о том, насколько свободно чувствовали себя наборщики при работе с отдельной полосой набора.

Если в причинах формальных изменений текста можно зачастую увидеть случай или влияние вкусов и пристрастий наборщиков, то изменения в составе книги, в ее языке и орфографии представляются совсем не случайными. Хотя, как упоминалось, они могли вноситься и непосредственно в процессе печатания книги, их инициаторами были, нужно думать, уже не наборщики, а справщики. Поэтому следует предположить, что кроме кавычных книг, описываемых В. Г. Сиромахой и Б. А. Успенским, а именно таких, которые создавались при подготовке книги к публикации, существовали и другие, также имевшие правку, книги, предназначенные для перепечатывания.

И действительно, подобные кавычные книги использовались на Печатном дворе, о чем можно судить, к примеру, по экземпляру Псалтири, в выходных сведениях которой в качестве времени выхода указан январь 1678 г., из собрания РГАДА (БМСТ/СПК 840). Судя по исправлениям, произведенным на его титульном листе, этот экземпляр должен был служить источником для перепечатки нового издания, которое предполагалось выпустить в мае того же года. Поскольку тип книги попросту воспроизводился и в новом издании не было никаких изменений состава, ни одна из частей книги не нуждалась в рукописном оригинале. Также не было необходимости и в разметке текста; и хотя в этом экземпляре можно найти ее следы, но, очевидно, лишь в связи с тем, что с него в другие издания перепечатывались Последование по исходе души от тела<sup>16</sup> и Чин 12 псалмов с Правилем, данным ангелом Господним Пахомию Великому.<sup>17</sup>

Впрочем, появлению разметки препятствовали и особые, принятые на Печатном дворе методы, применявшиеся при перепечатывании однопечатных изданий, о которых вполне позволяет судить кавычный экземпляр из собрания РГАДА. Наборщики получали в работу не цельный, пусть даже и разбитый на части, текст книги, но отдельные тетради перепечатываемого издания. Не случайно каждая тетрадь в экземпляре РГАДА имеет специальную помету на обороте последнего листа, возможно, принадлежавшую руке справщика и свидетельствующую также о том, что и справа книги производилась потетрадно.

Дополнительным подтверждением этому является сам состав экземпляра РГАДА, который представляет собою смесь из тетрадей разных, хотя и однопечатных изданий.<sup>18</sup> Лишь тетради 1—3 (л. тит., 1—23), 28 (л. 216—223) и 38

<sup>16</sup> См. л. 331—342 об. Разметка произведена капельками краски, использовавшейся для заделки. Некоторые из них, видимо, со временем бесследно исчезли, отчего в обычной разметке в пределах от 15 до 20 строк можно встретить и выделение несуразно больших фрагментов текста в 28, 5, 31, 29 и 36 строк. Полосы набора нового издания должны были заключать в себе больше текста, чем Псалтирь, имевшая по 15 строк на странице, но, скорее всего, оно было также форматом в 4-ю долю листа.

<sup>17</sup> См. л. 1—23 (2-го счета). На первом листе обнаруживается рукописная помета «Ѡ здѣ н[ави]ран», далее — опять же капельками краски — разметка, делящая текст на отрезки от 8 до 10 строк. Это, как кажется, свидетельствует о том, что с Псалтири набиралось издание меньшего формата, вероятно, в 8-ю долю листа.

<sup>18</sup> Причиной появления подобного экземпляра, как представляется, послужил указ патриарха Иоакима 1683 г. о сборе на Печатном дворе «от всех станов кавычных книг в тетратях (выделено мной. — А. В.) прошлых лет выходов» и о их переплете (см.: Сиромаха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги... С. 78).

(л. 296—303) в нем принадлежат январскому изданию 1678 г. (№ 349), все же остальные, за исключением тетрадей 42 (л. 328—335) и 43 (л. 336—343),<sup>19</sup> являются правленными тетрадями майского издания того же года (№ 350).

Между тем все тетради экземпляра РГАДА, к какому бы они изданию ни относились, имеют следы правки, единой по приемам и отчасти напоминающей современную корректуру, с пометами на полях, призванными обратить внимание наборщика на необходимость исправления, но почти без словесных к нему обращений, столь характерных для кавычных книг, описанных В. Г. Сиromaхой и Б. А. Успенским.<sup>20</sup> С современной корректурой эту правку связывает и то, что в ряде случаев она направлена на решение проблем чисто полиграфических и никак не связана с языковыми или орфографическими изменениями. Так, специально отмечается то, что в Пс. 73: 17<sup>21</sup> в слове *создалъ* марашкой забита конечная буква *ъ* (л. 136), а в Пс. 105: 38 в словах *и дщери* — две первые буквы (л. 188 об.), что в Пс. 16: 15 в слове *твоимъ* (л. 47 об.) и в Пс. 43: 24 в слове *конца* (л. 92) плохо пропечаталось ударение, как и у цифры *ла* на поле л. 58 — л, в слове *ка* в колонтитуле л. 130 — надписная буква *ѣ*, в Пс. 115: 7 в слове *растерзалъ* — последняя из двух букв *а*, а в Пс. 138: 11 в слове *ночь* — буква *щ*, что на л. 104 об. и 130 об. пропущены кустоды, что букву *Ѣ* кустода *Глава* необходимо печатать киноварью (л. 285 об.).

В других случаях правятся ошибки и опечатки, появившиеся в процессе набора, что легко определить, сравнив ту часть книги, которая представляет собою тетради майского издания 1678 г., с январским изданием (см., например, экз. РНБ V.5.20). Сопоставление изданий показывает, что перепечатка производилась очень неаккуратно, несмотря на свойственную ей механистичность. Из ошибок в фолиации, правда, в майское издание была перенесена только одна: —34, 25, 36—.<sup>22</sup> Зато другие ошибки, такие как отсутствие кустода (л. 130 об.), неправильный колонтитул (*ка і* вм. *ѣ*, л. 128), слова с двойным ударением (*поглаждъ*, л. 51 об.) или вовсе без ударения (*не надписанъ*, л. 89 об.), с неправомерной разрядкой внутри слова (*Ѣ омиаи*, л. 108 об.; *И зми*, л. 110 об.; *Ѣ ведъ*, л. 248 об.) или, наоборот, слитным написанием слов (*шловѣ*, л. 77 об.; *оуеврен*, л. 88, 89 об.; *штанихъ*, л. 94 об. и др.), равно обнаруживаются в обоих изданиях.

Вместе с тем в Псалтири, напечатанной в мае 1678 г., появился целый ряд опечаток, не находящих себе соответствия в предшествующем издании. Особенно плохо у работников, осуществлявших перенбор книги, обстояло дело с

<sup>19</sup> Эти тетради, несомненно, относятся к изданию 1680 г. (№ 366), так как при наборе их текста были учтены некоторые изменения, вносившиеся как раз в текст майского издания 1678 г., например замена и восьмеричного десятиричного в слове *тристое*, постановка двоеточий вместо точек после слов *слава* и *нынѣ* (см. л. 320 об.—327 об.). 42-я и 43-я тетради майского издания 1678 г. обнаруживаются в экземпляре издания 1680 г. из собрания РГАДА (БМСТ/СПК 843).

<sup>20</sup> Сиromaха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги... С. 78—79 и сл.

<sup>21</sup> Счет стихов в псалмах приводится по майскому изданию 1678 г.

<sup>22</sup> Справедливости ради следует заметить, что многочисленные ошибки в фолиации, обнаруживаемые в январском издании, правились еще в нем самом.

ударениями и иными надстрочными знаками, которые, как правило, пропускались (см.: *сѣжающій*, л. 31; *мѣ*, л. 106; *преидоша*, л. 133; *щедрѣи*, л. 156 и мн. др.), реже проставлялись неверно (*оуничжіша*, л. 187 об.; *Ілліиїа*, л. 189 об.). Немало появилось в новом издании необоснованных разрядок (*оу ха*, л. 51 об.; по *ложи*, л. 52 об. и др.) и слияний слов (*шмелѣѣѣ*, л. 104; *Исѣккѣ*, л. 160 об.), хотя зачастую их можно объяснить не невнимательностью типографов, а неправильным наложением форм в процессе двухпрокатной печати (*В негда*, л. 112 об.; *В негда*, л. 115 об.; *С лава*, *М лѣва*, л. 162 об.).<sup>23</sup>

Действительное своеволие наборщиков обнаруживается лишь в случае замены ими полной формы слова сокращением (*члѣѣка* вм. *человѣка*, л. 89 об.; *бѣѣ* вм. *отецѣ*, л. 194 об.), все остальное свидетельствует о их небрежности. Они допускают опечатки в счете листов и в счете стихов псалмов на полях книги (л. 152, 152 об., 167 об., 285), для них возможны пропуск кустада (л. 104 об.) и пропуск слова в тексте (союза *и*, л. 150), пунктуационные (замена точкой двоеточия, л. 27; пропуск запятой, л. 244) и орфографические ошибки (*во вѣѣѣ*, л. 41; *слакоуха*, л. 82; *претепрѣѣѣ*, л. 106; *вѣѣѣѣ* вм. *вѣѣѣѣ*, л. 153; *хананскіиѣѣ*, л. 188 об.; *низложіша* вм. *низложіши*, л. 243; *юноши* вм. *юноша*, л. 251 об.; *послалѣ* вм. *послалѣ*, л. 282 об.).

Между тем большая часть указанных ошибок была замечена справщиком, по-видимому, еще до выхода издания из типографии. Об этом можно судить по тем их исправлениям, которые обнаруживаются в некавычных экземплярах книги (см. экз. РГАДА БМСТ/СПК 842, РГБ 3898) и которые при этом проводятся с такой последовательностью, что создается впечатление о сверке новонапечатанного текста, майского издания 1678 г., с его оригиналом, январским изданием. Исправления эти осуществлялись несколькими способами, что зависело от того, какого рода была ошибка и какова была ее важность (к примеру, сокращения слов оставались без исправления). Пропущенные элементы текста добавлялись от руки чернилами, как выносная *д* в слове *мѣнцѣ* (л. 230 об.), либо штампом, как кустод *внѣ*- (л. 104 об.) или знаки ударения и придыхания в слове *нхѣ* (л. 190). Нередко от руки правились и близкие по начертанию буквы, *н* на *и* (л. 155 об., 234 об. и др.), *а* на *л* (л. 243), *ш* на *щ* (л. 243). В других случаях неправильность просто забеливалась, а правильная буква или знак наносились поверх забелки штампом.<sup>24</sup> Признание допущенных ошибок серьезными могло привести к перепечатке целых листов. Такими в майском издании стали: л. 87, вероятно, из-за необходимости вставить частицу *да* в фразу *Гдѣ сохраниѣѣ*, и л. 188, возможно, из-за показавшейся грубой ошибки в слове *хананскіиѣѣ*. Оба эти листа были вырезаны и на их место вклеены новые. Подобная участь, оче-

<sup>23</sup> В первых двух случаях разрядка была обеспечена также тем, что слово *Внегда* в майском издании стало печататься в две краски, первая буква — красной, остальные — черной, тогда как в январском издании оно было целиком киноварным.

<sup>24</sup> Этого рода правка составляла особую статью расходов, которые нес московский Печатный двор при осуществлении типографской деятельности. Так, к примеру, 2 марта 1682 г. было «куплено ксправке книгъ псалтырей учебныхъ вполдѣсть бѣдиль камѣди кистей на дватцать на три алтына на двѣ денги» (Б р а и л о в с к и й С. Н. Один из пестрых XVII-го столетия. СПб., 1902. С. 40).

видно, ждала бы и л. 282, на котором слово *послалъ* было напечатано без *с*, однако в этом случае ошибка была замечена в процессе печатания, отчего некоторые экземпляры вышли с исправленной 5-й строкой киноарного набора на этом листе (экз. РГАДА БМСТ/СПК 842, в отличие от экз. РГБ).

Таковы были результаты первой правки майского издания 1678 г., однако не все пометы, обнаруживаемые в его кавычном экземпляре, можно отнести к ней. Нужно думать, книга подвергалась еще одной правке и, скорее всего, перед тем, как стала источником перепечатки для издания 1680 г., почему эти, новые, изменения и не были учтены подобно тем, которые вносились в экземпляры тиража, прежде чем выпустить его из типографии.

Если судить по пометам в экземпляре РГАДА, изменения эти не кажутся значительными. Наиболее серьезными из них можно признать, пожалуй, четыре. Во-первых, два подобных изменения обнаруживаются в предисловной части Псалтири, в тексте, атрибутируемом Василию Великому, в котором фраза *не престаеѣтъ напааа, и текѣщи, не токми чѣки, но и черность ихъ шмываа* (л. 21—21 об.) была представлена в виде: *не престаеѣтъ напааоще, и текѣще, не токми чѣки, но и черность ихъ шмывае*, а фраза *Глѣтъ во ѱаквѣ вратъ вѣжн* (л. 22) заменена на *Глѣтъ во верховннн апѣлъ петръ*.<sup>25</sup> Последняя замена особенно интересна, поскольку представляет собою исправление, основанное на знании текста Апостола<sup>26</sup> и уже бывшее в сфере внимания справщиков прежде. Во-вторых, в тексте псалмов избранных при цитации инципита 135-го псалма было предложено сократить цитируемый инципит на фразу *какъ в' вѣк' мѣтъ егѡ* (л. 270). В-третьих, в Уставе всем, хотящим пети Псалтирь, была сделана замена винительного падежа родительным при отрицании: *Инагѡ привѣжища, и теплогѡ пред'стателства... не вѣмъ* (л. 329),<sup>27</sup> и эта замена представляется весьма примечательной. Если учесть, что в кавычном экземпляре Псалтири 1680 г. справщик находит возможным предложить и при глаголе *вжидаше* вместо винительного родительный падеж (л. 313), то, видимо, здесь речь идет об определенной тенденции языковых изменений.

Остальные изменения, отраженные в правке, касаются главным образом пунктуации и орфографии и по традиции московского Печатного двора являются единичными и непоследовательными, хотя, несмотря на эту непоследовательность, и лежат в русле общих тенденций, различить которые можно лишь при обследовании ряда изданий, выходявших в течение более продолжительного времени. В то же время, к примеру, в простановке ударения в сокращенном

<sup>25</sup> Были ли пометы в этом тексте в кавычной книге, неизвестно, поскольку первые тетради в экземпляре РГАДА принадлежат январскому изданию 1678 г., в котором перемены вносились главным образом в Устав о Псалтири

<sup>26</sup> А следующие затем слова *единъ день житѣа нашегѡ, какъ тысяща лѣтъ. а тысяща лѣтъ, какъ днь единъ* действительно могут быть соотнесены с одним из стихов 2-го Послания ап. Петра (см. гл. 3, зач. 68-8)

<sup>27</sup> В кавычном экземпляре Псалтири 1680 г., в который вплетена 42-я тетрадь майского издания 1678 г., это изменение справщиком никак не отмечено, но, судя по всему, после внесения его в издание 1680 г. оно не вызвало неприятия у проверявшего текст книги (он предлагает лишь замену *о* на *ш* в слове *инагѡ*, и *о* на *а* в слове *теплогѡ*)

слове, кажется, выразилась одна из таких тенденций, и если в майском издании 1678 г. справщик находит нужным лишь однажды отметить необходимость ударения для сокращения (бѣа́, л. 92), то в издании 1680 г. подобное исправление встречается неоднократно (ѡ цѣрѣ́, л. 244 об.; ѡлѣбѣ́, л. 310; гѣ́же, л. 326). Во многих случаях, однако, исправлению трудно подыскать какое-либо объяснение. Трудно понять, почему дважды в слове ѡвращѣ́сь справщик решил отказаться от ѡ после ѡ (л. 130, 131 об.), почему для слова чѣстѣ́и он предпочел восстановить полную форму (л. 115), а слово давѣ́дъ сократить до дѣ́дъ (л. 230 об.), почему в слове юношѣ́ он поменял ѣ после шипящего на и (л. 145 об.), а в слове малѣ́шнимъ поступил совсем наоборот (л. 183 об.).

Важно указать на локальность и окказиональность многих поправок. Так, необходимость раздельного написания предлога подѣ́ со словом указана дважды, но оба раза для сочетания подѣ́ногами и на соседних листах (см. л. 49 и 51). В тексте Устава всем, хотящим пети Псалтирь, последовательно проводится замена точек двоеточиями после слов слава, и нынѣ́, и мѣ́тва, но только там. И лишь в двух случаях изменения распространяются на весь текст Псалтири, хотя, конечно, реализуются не все возможности, а именно когда справщик временами предлагает заменить ѡ широкое его более узким вариантом (призираетѣ́, л. 41 об.; люде́, сынове́, л. 51 об.; мѣ́, л. 94 об. и мн. др.), а букву ѡ — буквой ѡ (сынове́, л. 51 об.; ермо́нїи мски, л. 89; безаконны́а, л. 102 и др.).

Конечно же, в пометах справщиков находили выражение далеко не все изменения, которые вносились в Псалтирь, поскольку само внесение изменений в ту пору было не единовременным актом, а длительным процессом, в продолжение которого изменения поначалу намечались, затем — по возможности полно, но часто не за один прием — учитывались, после чего уже неспешно и зачастую по случаю происходила правка того, что ускользнуло от внимания на предшествовавших этапах и поэтому осталось неисправным. Одно из таких исправлений, никак не отмечаемое справщиком, обнаруживается и в Псалтири 1680 г., если сравнивать ее с майским изданием 1678 г. Речь идет о замене ю на ѡ после ч — замене, которая к тому времени уже стала актуальной, хотя вполне была реализована позже.

Таким образом, обращаясь к изучению кавычных книг, необходимо учитывать, что они были двух родов: те, по которым публиковалось новое издание, и те, по которым производилась перепечатка книги, а также что не все поправки несли в себе нововведения, поскольку кавычные экземпляры служили еще и для правки опечаток в том издании, к которому сами и относились, перед выпуском его из типографии.

---

---

С. А. СЕМЯЧКО

### Об автографах Диомида Серкова и сборнике «Крины сельные»

История изучения деятельности книжника Диомида Серкова и составленного им сборника «Крины сельные» весьма невелика. Она была изложена в статье Д. М. Буланина и А. А. Турилова,<sup>1</sup> охарактеризовавших состав и структуру сборника, назвавших 7 его списков и указавших в качестве источника большинства его текстов «Цветник священноинока Дорофея». Последнее положение было оспорено в статье автора данной работы.<sup>2</sup> Изучение «Кринов сельных» не изолированно, а в контексте истории сборников XVII в. позволило установить, что он восходит не к «Цветнику священноинока Дорофея», а к сборнику, который, скорее всего, назывался Старчество,<sup>3</sup> был создан на основе Цветника и в свою очередь послужил общим источником для Старчества келаря Кирилло-Белозерского монастыря Матфея Никифорова и «Кринов сельных». Количество же списков интересующего нас сборника в этой статье было значительно увеличено.<sup>4</sup>

«Крины сельные» — сборник авторский, и в обеих статьях так или иначе затрагивался вопрос об автографах его создателя Диомида Серкова. И тем не менее вопрос этот до сих пор остается не до конца проясненным. Д. М. Буланин и А. А. Турилов назвали список РНБ, собр. СПбДА, № 196 автографом Диомида Серкова на основе тождества его почерка с почерком рукописи РНБ, F.I.187 и привели писцовую запись из этой рукописи: «В нынѣшнемъ 205-м году апрелия въ 24 день спрписася 16 книга „Вънецъ вѣры“ люботрудием многогрѣшнаго Д. Іа. С. С. во святую ползу чтущимъ. Аминь» (РНБ, F.I.187, л. 269).

---

<sup>1</sup> Буланин Д. М., Турилов А. А. Серков Диомид Яковлев // Словарь книжников. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 351—354.

<sup>2</sup> Семячко С. А. К истории сборников XVII века (Старчество, Цветник священноинока Дорофея, Крины сельные) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 53. С. 216—247.

<sup>3</sup> Термин «старчество» использовался для обозначения как патериков, так и монашеских сборников определенного типа (см. об этом: Смирнов Д. Д. Статьи «От Старчества» в рукописных сборниках XVII—XIX вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Рукописная и печатная книга на востоке страны. Новосибирск, 1992. С. 156—174; Семячко С. А. К истории сборников XVII века... С. 216—217), в данной работе мы употребляем его во втором значении.

<sup>4</sup> В настоящее время известен 21 список сборника из собраний Москвы, Петербурга и Твери.

Некоторую неопределенность этому утверждению Д. М. Буланина и А. А. Турилова придало следующее за ним замечание, сделанное со ссылкой на описавших эту рукопись К. Калайдовича и П. Строева:<sup>5</sup> «Ученые авторы описания рукописи, вероятно, располагавшие дополнительными сведениями, расшифровали (имя составителя. — С С) как „Диомид Яковлев сын Серков“». <sup>6</sup> Ученые авторы действительно этими сведениями располагали, и почерпнули они их из той же самой рукописи, в которой на л. 270 об. сделана еще одна писцовая запись: «В нынѣшнем же въ 205-м году спрелисася сия книга 16 многогрѣшнымъ Диомидомъ Яковлевымъ сыномъ Серковымъ во святую ползу». Таким образом инициалы расшифровали не ученые авторы, а сам переписчик книги. Рукопись РНБ, F.I.187 — сборник, содержащий «Венец веры кафолической» Симеона Полоцкого и «Книгу кратких вопросов и ответов катехизических» того же автора. Диомид Серков переписал оба эти сочинения и одну приписку сделал в конце первого, а другую — в начале второго.<sup>7</sup> Таким образом, никаких сомнений в имени переписчика этой рукописи оставаться не должно.

Рукопись РНБ, собр. СПбДА, № 196 и вводимая нами в научный оборот рукопись РНБ, собр. ОЛДП, О.213<sup>8</sup> переписаны тем же писцом, об этом свидетельствует не только идентичность их почерков почерку рукописи РНБ, F.I.187, но и имя, содержащееся в заглавии сборника: «Книга, глаголемая Крины сельныя, или Цвѣты прекрасныя, собрася от божественнаго Писания спасения ради душевнаго и спрелисася (СПбДА, № 196 — *перелисася*) трудолюбиемъ многогрѣшнаго Диомида Яковлева сына [Серкова]» (ОЛДП, О.213, л. 9). Фамилия, взятая нами в квадратные скобки, зашифрована в виде монограммы в правом нижнем углу гравированной рамки (см. рис. 1 и 2). Писцы, работавшие в дальнейшем над копированием сборника «Крины сельные», монограмму, как правило, расшифровать не могли и в своих списках, за исключением единственного случая, не воспроизводили, так что она присутствует только в автографах Диомида Серкова и в списке Архива СБИБИ РАН, колл. 238 (колл. Н. П. Лихачева), оп. 1, № 209.<sup>9</sup> Исследователи, обращавшиеся к указанному списку Духовной

<sup>5</sup> Калайдович К., Строев П. Обстоятельное описание славяно-русских рукописей графа Ф. А. Толстого М., 1825 С 36—37

<sup>6</sup> Буланин Д. М., Турилов А. А. Серков Диомид Яковлев С 352

<sup>7</sup> Вполне возможно, что две части этого сборника поначалу существовали как отдельные книги. Они написаны на разной бумаге: первая часть на бумаге с водяным знаком в виде литер «ЗВ», вторая часть на бумаге без знака, лишь с вержерами и понтюзо. Переплетная бумага датируется значительно более поздним временем — это голубая бумага с гербом г. Ярославля и датой «1817». Оформление их тоже несколько отличается: в первой части гравюры предваряют текст многих глав, а во второй части есть лишь одна гравированная рамка, в которую вписано заглавие. Если эти части какое-то время существовали отдельно, то неудивительно, что обе они были подписаны переписчиком. Что означают слова из этих приписок Диомида Серкова «книга 16», мы объяснить пока не можем.

<sup>8</sup> Эта рукопись была нами указана впервые в статье «К истории сборников XVII века», где мы не имели возможности дать ее подробное описание, а лишь указали на сходство ее почерка с почерком рукописи РНБ, собр. СПбДА, № 196 и на наличие в ней авторской монограммы Семячко С. А. История сборников XVII века С 243, примеч 70

<sup>9</sup> Эта рукопись не является автографом Диомида Серкова: она написана другим почерком и в акростихе, содержащем имя автора (л. 223—224), имеет нарушение



Рис. 1. Автограф Дионида Серкова (РНБ, собр. СПбДА, № 196, л. 9)



Рис. 2. Автограф Диомида Серкова (РНБ, собр. ОЛДП, О.213, л. 9)

Академии, монограмму либо не прочитывали, либо расшифровывали ее неверно.<sup>10</sup>

Эти два автографа «Кринов сельных» были написаны приблизительно в одно и то же время. Об этом можно судить по бумаге, использованной в этих сборниках. 1, 2) Большая часть той и другой книги написана на бумаге с филигранью двух типов, названной в альбоме Т. В. Диановой и Л. М. Костюхиной «Филиграни XVII века» «человеческая фигура».<sup>11</sup> В действительности это Богоматерь с младенцем (в рост), над которой два ангела держат корону. Изображение заключено в лучистый овал. Наиболее близкий вариант см.: 1) Лауцявичюс, № 2493 (1682, 1683 гг.), № 2494 (1685, 1685, 1687, 1690 гг.); 2) Дианова, Костюхина, II, № 1247 (1688 г.). 3) В обоих сборниках встречается также бумага с филигранью, на которой изображены женщина с цветком и мужчина с кубком. Аналога нашему водяному знаку найти не удалось. В альбоме Э. Лауцявичюса 72 подобных знака (№ 1—72), самый ранний 1647 г., самый поздний 1781 г. У Диановой, Костюхиной, II — 20 изображений (№ 1251—1270), самое раннее датируется 1670 г., самое позднее — 1697 г. Пожалуй, ближе других нашему знаку вариант: Дианова, Костюхина, II, № 1265 (1697 г.). 4) В обоих автографах встречается бумага с филигранью *Seven provinces* нескольких типов.<sup>12</sup> 5) Многократно в рукописи СПбДА, № 196 фигурирует водяной знак — шут, на воротнике которого семь бубенцов, листок такой бумаги (л. 10) есть и в рукописи ОЛДП, О.213. 6) Также несколько раз встречается в сборнике СПбДА, № 196 герб (поперек поля — стрела, по обеим сторонам которой по цветку с шестью лепестками). Наиболее близкий, но далеко не идентичный вариант см.: Дианова, Костюхина, II, № 282 (1696, 1697—1698 гг.). Единжды (на л. 17) этот знак встречается и в рукописи ОЛДП, О.213.<sup>13</sup>

Наличие одинаковой бумаги в двух данных рукописях — для нас факт показательный. Получается, что сам создатель сборника тут же его и копирует. Причем вполне вероятно, что эти два автографа «Кринов сельных» не единственные. Эти два списка не идентичны. Основной состав их, восходящий к

<sup>10</sup> Автор описания рукописи РНБ, собр. СПбДА, № АИ/195 ссылается на список РНБ, собр. СПбДА, № 196, цитирует ту часть заголовка, которая содержит имя «преписателя», но фамилию при этом не указывает, вероятно, не справившись с монограммой (Алфавитный указатель книг и рукописей, поступивших в библиотеку СПб Духовной Академии в 1891 и 1892 гг. СПб, 1893 С 220, примеч.), а описывавший рукопись РНБ, собр. СПбДА, № 196 А Родосский прочитал монограмму как написанные вязью литеры «М В» (Родосский А Описание 432-х рукописей, принадлежащих С-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание СПб, 1893 С 213)

<sup>11</sup> Дианова, Костюхина, II С 35

<sup>12</sup> Попутно отметим, что хотя третий автограф Диомида Серкова, переписанный им сборник сочинений Симеона Полоцкого, написан на другой бумаге, не встречающейся в рукописях СПбДА, № 196 и ОЛДП, О 213, в нем использованы два листа — л. 6 и л. 149 (обрезок листа, к которому подклеена гравюра) — с этой филигранью

<sup>13</sup> Кроме общих для двух рукописей типов бумаги в названных сборниках встречается и другая бумага, но поскольку перед нами не стоит вопрос датировки данных рукописей, точная идентификация водяных знаков для нас не принципиальна, нам важно отметить лишь наличие одинаковой бумаги в двух рукописях

сборнику «Старчество», совпадает. Разница между ними заключается в авторской части сборника, принадлежащей в полной мере самому Диомиду Серкову. В рукописи Духовной Академии, в отличие от рукописи ОЛДП, отсутствуют последние части сборника — «Увещание» и «Окончание». Таким образом, на настоящий момент список РНБ, ОЛДП, О.213 — единственный полный автограф Диомида Серкова. Главка под названием «Окончание» (см. Приложение 1) представляет собой текст, написанный неравносложным стихом, в основе которого лежит акrostих «ДИОМИД ЯКОВЛЕВ СН СЕРКОВ ЯМИ» (СН — не что иное, как подтитловое написание слова «сын»). Буквы, составляющие акrostих, выделены киноварью. На первый взгляд, если отвлечься от формы этого произведения, это сугубо трафаретный, типичный текст послесловия, состоящий из этикетных формул. Однако интересно, какие формулы выбирает автор из общей их массы. Для Диомида Серкова ключевыми оказываются понятия учения («О написанных бо ужиков и ближнихъ научите...») и пользы («...предадеса на прочитание в ползу всѣмъ»), причем последняя идея характерна для всех его приписок рукописи РНБ, F.I.187.

В дальнейшем переписчики, копировавшие сборник «Крины сельные», акrostих уже не воспринимали. Так, хотя в рукописи РНБ, Q.I.1151 текст «Окончания» полный, разбивка на стихи соблюдена, однако киноварью выделены начальные буквы лишь каждого второго стиха. В полном тексте «Окончания» рукописи ИРЛИ, Древлехранилище им. В. И. Малышева, Латгальское собр., № 451 разбивка на стихи не сохранена и акrostих не выделен. В рукописи же СПбДА, АП/195 текст не только искажен и сокращен, разбивка на стихи не сохранена и структура стиха разрушена, буквы киноварью выделены весьма произвольно.<sup>14</sup>

Итак, список РНБ, ОЛДП, О.213 не только единственно полный автограф, но и единственно полный список «Кринов сельных», в котором не только присутствуют все части и все главы сборника, не только выдержана структура заключительного стихотворного текста, но и выделен акrostих. Однако в этом стихотворении уже в автографе читается один ошибочный фрагмент: «Книга сия написася семь тысящъ года перваго...». Конечно, в данном случае должен быть не 7001, т. е. 1492 (учитывая сентябрьский год), а 7201 (1692) г. Была ли эта ошибка изначальной, или существуют (существовали) другие автографы с правильным чтением, сейчас сказать невозможно, списки Q.I.1151 и Латг., № 451 эту ошибку копируют.<sup>15</sup>

Вернемся к тому, что весьма примечательно существование нескольких автографов, идентично оформленных. Д. М. Буланин и А. А. Турилов писали: «Тот факт, что в настоящее время известно не менее пяти списков книги с вклеен-

<sup>14</sup> Не случайно издатель этого текста воспринимал его как рифмованную прозу (см.: Алфавитный указатель... С. 221).

<sup>15</sup> В рукописи Архива СПБИИ РАН, колл. 238, оп. 1, № 209, л. 223 об.—224 содержится уникальное чтение: «Книгу сию написа семь тысящъ двѣсти перваго на десять года», т. е. имеется в виду 7211 (1702, учитывая сентябрьский год, см. ниже: «Месяца носмврия въ 18 день») г. Скорее всего, это время создания данного списка.

ными гравюрами <...> указывает на едва ли не серийное ее производство».<sup>16</sup> Сейчас известно 8 списков, оформленных подобным образом,<sup>17</sup> причем в это число попадают оба автографа Диомида Серкова. Таким образом на поток производство этого сборника было поставлено уже самим его составителем, т. е. сборник составлялся не для личных нужд, а для тиражирования и распространения среди широкого читателя. На первый взгляд, это утверждение входит в противоречие с тем, что говорится в «Предисловии к любезному читателю книги сея»: «Благодатию и помощию Божию написахомъ убо сию малѣйшую книжицу „Крины селныя, или Цвѣты прекрасныя“, собравъ вкратцѣ от божественнаго Писания на воспоминание себѣ, да предлагаю пред собою на всякъ день...» (выделено мною. — С. С.). Этот пассаж не принадлежит Диомиду Серкову, а полностью позаимствован из своего источника. Чтобы показать, чем принципиально отличается сборник Диомида Серкова от Старчества, к которому он восходит, сопоставим предисловие к «Кринам сельным» с его источником.

### Крины сельные

Предисловие  
к любезному читателю  
книги сея

Благодатию и помощию Божию написахомъ убо сию малѣйшую книжицу «Крины селныя, или Цвѣты прекрасныя», собравъ вкратцѣ от божественнаго Писания на воспоминание себѣ, да предлагаю пред собою на всякъ день, укаряя свое нерадѣние, и немощь, и неразумие, поминая евагелския заповѣди, и апостолская поучения, и труды святыхъ отецъ, и страдание великомучениковъ, и терпѣние блаженных Христа ради юродивыхъ и протчихъ святыхъ. Понеже бо забытливъ есмь бѣ от святыхъ писаний и отеческихъ пребываний, и сего ради написахъ себѣ малыя сия повѣсти и поучения.

Ты же, любезный читателю, егда в сии прекрасныя цвѣты приникнеши, узриши вертоградъ прекрасный, насажденъ преблаголѣпными кринами и цвѣтами, различныхъ шаровъ благовоние, благолѣпие учения чудесь и протчихъ множество различныхъ цвѣтовъ, от нихже душа благочестивая, яко невѣста Христова, можетъ себѣ сплести вѣнецъ дѣлъ и жития добродѣтел-

### Старчество<sup>18</sup>

О еже коея ради вины  
написана бысть  
малѣйшая книжица сея

Сия убо написахомъ Божию помощию собравъ от божественнаго Писания и мало нечто от своего искуса на воспоминание себѣ, да предлагаю пред собою на всякъ день, укаряя свое нерадѣние, и немощь, и неразумие, поминая евагелския заповѣди, и апостольския поучения, и труды святыхъ отецъ, понеже забытливъ есмь бѣ о святыхъ писаний и отеческихъ пребываний, — сего ради написахъ себѣ малыя сия повѣсти.

Аще же инъ кто произволит прочитати сия повѣсти, и обрящется что в сихъ не угодно Богу и не полезно души нашего ради неумудрения, да не будет то, аз же прощения прошу. Аще ли же кто обрящет в сихъ полезная души своей, и о мнѣ да помолится, да и сам благословение примет от Бога, нынѣ и присно и во вѣки вѣком. Аминь (РНБ, Кир.-Бел. собр., № 122/1199, л. 217 об.—218 об.).

<sup>16</sup> Булани Д. М., Турилов А. А. Серков Диомид Яковлев. С. 352.

<sup>17</sup> Шифры их см.: Семячко С. А. К истории сборников XVII века... С. 243—244. В этом перечне не отмечен лишь список Архива СПбИИ РАН, колл. 238, оп. 1, № 209.

<sup>18</sup> Характеристику Старчества, которое послужило источником для Диомида Серкова, см.: Семячко С. А. К истории сборников XVII века... С. 244—246. В единственной отражающей состав этого Старчества рукописи РНБ, собр. Титова, № 3297 интересующая нас статья не сохранилась. Поэтому ее текст мы приводим по Старчеству келаря Кирилло-Белозерского монастыря Матфея Никифорова, так же, как и «Крины сельные», восходящему к Старчеству-протографу. Матфей Никифоров, меняя состав сборника, не изменил его типа и назначения.

наго и за сия возлюбится жениху своему Христу. А за любление же сихъ наставитъ Христось на вся благая живущихъ во благомъ.

А в чесомъ наше погрѣшение, любезнѣ прошу прощения и исправления. Чти же во славу и честь Божию и ко спасению утѣшения твоего сии труды наша, и здравствуй душевно, и спасенно, и многолѣтно. Аминь (РНБ, собр. ОЛДП, О.213, л. 1—2 об.).

Составитель «Кринов сельных» изначально предполагал наличие «любезного читателя». Он не просто предлагает читать этот сборник «во славу и честь Божию», он приглашает в путешествие по «прекрасному вертограду» (ср. «вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого). Книга — прекрасный сад, чтение — духовное наслаждение, — идеи, в полной мере свойственные русскому барокко, так же как и идеи просвещения и пользы, с которыми мы столкнулись в «Окончании». Не случайно Диомид Серков переписывает сочинения Симеона Полоцкого, его взгляды, вероятно, очень близки воззрениям Симеона. И хотя «биографическими сведениями о составителе сборника мы не располагаем»,<sup>19</sup> мы можем охарактеризовать его как человека барочной культуры.

Но не только принадлежность к барочной культуре отличает сборник «Крины сельные» от Старчества, есть и еще несколько весьма существенных отличий. Старчество, при всем многообразии его типов, — это сборник монашеский. Иногда это даже подчеркивается в его названии: «Книга, глаголемая Старчество, зѣло полезно, како достоинъ въ своей совести иноку быти».<sup>20</sup> В составе же «Кринов сельных» нет ни одной статьи, которая бы предназначалась исключительно для монаха. «Крины сельные» — это сборник для христианина. Так понимали это и последующие переписчики. Два списка «Кринов сельных» — РНБ, собр. Титова, № 1089, первой четверти XVIII в.<sup>21</sup> и РНБ, собр. Михайловского, О.46, кон. XVII—нач. XVIII в.<sup>22</sup> — после «Увещания» вместо «Окончания» содержат «Моление трудника и писателя книги сея» (см. Приложение 2). У нас нет основания атрибутировать этот текст Диомиду Серкову. Скорее, он принадлежит переписчику-редактору, который стремился сгладить ярко выраженный авторский характер сборника. Он убрал имя из заголовка, написав: «...исправися трудолюбиемъ нѣкоего благочестивѣйшаго мужа» (РНБ,

<sup>19</sup> Буланин Д. М., Турилов А. А. Серков Диомид Яковлев. С. 351.

<sup>20</sup> Семячко С. А. К истории сборников XVII века... С. 217.

<sup>21</sup> Текст написан на бумаге с филигранями двух типов: 1) Seven provinces, лигатура АН — ближе прочих к этому изображению, но с другими литерами, знак: Лауцявичус, № 2317 (1702 г.); 2) герб г. Амстердама, BEAVVAIS — типа: Дианова. Герб, № 387 (1711, 1712, 1714, 1715, 1716, 1716, 1719 гг.).

<sup>22</sup> Написан на бумаге с филигранями «герб г. Амстердама» двух типов: 1) типа: Дианова. Герб, № 311 (1714, 1719, 1721, 1723, 1724, 1727 гг.), 325 а, б (1719 г.), 325 в (1723 г.), 341 (1727, 1730 гг.), 342 (1727, 1727, 1730 гг.) — большая часть рукописи (точное определение филигрании представляет некоторую сложность, так как контрамарка попадает на срез листа); 2) типа: Дианова. Герб, № 358 (1692—1693 гг.) — несколько листов.

собр. Титова, № 1089, л. 7; РНБ, собр. Михайловского, О.46, л. 6), и поместил вместо «Окончания» с именем Диомида Серкова в акростихе «Моление» в духе традиционных послесловий безымянных средневековых авторов. Этот редактор прекрасно понимал, кто адресат этого сборника, — «богособранная чета православия, отец и братии освященных, и причеть, и препростых, и всѣхъ во благочестии преспѣвающих и въ божественных Писания догматѣхъ прилѣжащих», т. е. самый широкий круг читателей, как монахов, так и мирян.

В силу этой широкой направленности «Крины сельные» утрачивают тот личностный оттенок, который имело Старчество. Очень часто Старчество — это сборник, составляемый монахом для собственных нужд (см., например, Старчество Матфея Никифорова), для нужд определенной группы монахов (например, для «новоначальных иноков»), для определенного монастыря (см., например, «Старчество перевод Кириллова монастыря»).<sup>23</sup> Не имея конкретного адресата и являясь вполне барочным сборником, предназначенным для духовного просвещения широкого читателя, «Крины сельные» тем не менее сохраняют отпечаток одной личности, личности его составителя. В Приложении 1 мы публикуем, пожалуй, наиболее характерный текст Диомида Серкова — «Окончание» по его автографу в рукописи РНБ, собр. ОЛДП, О.213, для сравнения предлагаем редакторское, как мы полагаем, послесловие из рукописи РНБ, собр. Титова, № 1089.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

### ОКОНЧАНИЕ

л 288

Дне(сь) крины и прекрасныя цвѣты, о любимицы, собирайте  
 И всеблагое о Господѣ Божѣ житие составляйте.  
 О написанныхъ бо ужиков и ближнихъ научите,  
 Молю же и васъ дѣлы сия сотворите,  
 Иже бо сихъ ради сподобитесь вѣчныхъ благъ улучи(ти),  
 Да и в немерцающем свѣтѣ со аггелы выну жити.  
 Яко вси тамо сущи присно Бога славятъ.  
 Ко Тр(ои)цѣ со аггелскими лики славословятъ.  
 О, какво дарование земным даруетъ Богъ в н(е)бѣ, //  
 Во еже угодити ему примут ко своей потребѣ.  
 Любезный о Христе, всѣхъ царю, сподоби нас человѣколюбия своего,  
 Еже наслѣдником нам быти царствия твоего.  
 Васъ же, читателей, о сем любезно умоляю,  
 Своей же грубости исправления желаю.  
 Наипаче своимъ благоразумиемъ наша исправи,  
 Смиреннѣ и милостиве раб[у] своему остави.  
 Еже усердие мое всемъ болѣе возлюби,  
 Рачителныхъ моихъ трудовъ вотще не положи. //  
 Книга сия написася семь тысящъ года перваго,

л 288 об

л 289

<sup>23</sup> Семячко С. А. К истории сборников XVII века... С. 218, примеч. 18.

О еже долженствует хвалити Творца благаго,  
 Все строящаго, еже есть угодно ему,  
 Яко царю и Богу за вся слава тому.  
 Месяца ноемврия написася в день  
 И предадеса на прочитание в ползу всѣмъ.

6 тетратей 5 листовъ  
 писавъ книги.

(РНБ, собр. ОЛДП, Q.213, л. 288—289)

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### МОЛЕНИЕ ТРУДНИКА И НАПИСАТЕЛЯ КНИГИ СЕЯ //

л 144 об

л 145 Слава в Троицѣ славимому Богу, о немъже всякое благое дѣло начало приемлетъ и в совершеніе приходитъ; той же и нынѣ сему богодухиовенному божественнаго писания дѣлу в совершение сея божественныя книги «Кринь селных, или Звѣтов (так! — С. С.) прекрасных» конецъ положи. Васъ же, о богособранная чета православия, отецъ и братии освященных, и причеть, и препростых, и всѣхъ во благочестии преспѣвающих и въ божественных Писания догматѣхъ прилѣжащих, азъ, грубый, ни дѣлу, ни слову искусный, потрудившись, припадаю к земли с колѣнопреклонением и со усердиемъ молю, прощения просящи о малоразумии своем, елика убо, вникнувъ, обрящете в сей книзѣ погрѣшительная в рѣчех и в правописании, или гдѣ орфография исправно // положена за недовѣдение моего разума, о Господѣ Бозѣ недокончанная или погрѣшенная в чем вся исправите. За прешедрую же вашу милость и исправление молю, да исправитъ васъ Господь Богъ в семъ настоящемъ вѣцѣ здраво, мирно и благополучно жителствовати, а по преселении мира сего во ономъ вѣцѣ царствия его небеснаго и радости неизглаголанная неслѣдникомъ быти, во вѣки вѣковъ. Аминь.

л 145 об

(РНБ, собр. Титова, № 1089)

---

О. А. БЕЛОБРОВА

### О подписях к ветхозаветным сюжетам в росписях Золотой палаты Московского Кремля

Эпиграфический материал стенных росписей Золотой и Грановитой палат Московского Кремля, выполненных еще в XVI в., неоднократно публиковался (вместе с описанием их сюжетов) по рукописи РНБ, Q.XIII.8, 1672 г., подписанной царским иконописцем Симоном Ушаковым и подьячим Никитой Клементьевым.<sup>1</sup> В этом источнике Симону Ушакову бесспорно принадлежат словесные описания сюжетных композиций, записанные с его слов после 20 марта 1672 г. Никитой Клементьевым. Что касается подписей к сюжетам стенных росписей, ими несколько раньше занимался другой иконописец, современник Симона Ушакова, Никита Павловец. Этим уточнением мы обязаны И. Е. Забелину, разыскавшему в делах Оружейного приказа документ от 11 марта 1672 г., из которого следует, что царь Алексей Михайлович сначала «указал в своей Золотой полате стеннаго письма осмотреть и над бытьями подписи, которые зарудились, прочистить и списать в тетрадь, а для прочистки подписей взято 20 человек иконников, а над теми иконники надсматривать и у справки подписи быть Оружейные полаты иконнику Никите Павловцу».<sup>2</sup> Таким образом в Описи (РНБ, Q.XIII.8) соединены вместе описания сюжетов и подписи к ним, прочтенные и списанные в особую тетрадь (которая нам неизвестна) Никитой

---

<sup>1</sup> О рукописи РНБ, Q XIII 8 см Отчет имп Публичной библиотеки за 1867 год СПб, 1868 С 79—80, № 32 Ср публикации текста рукописи Описные книги царских палат Золотой и Грановитой, составленные Симоном Ушаковым в 1672 г и изданные Обществом древнерусского искусства при Московском Публичном музее под ред Г Д Филимонова М, 1882 С 1—10 (далее — Ф и л и м о н о в), Опись стенописных изображений (притчей) в Золотой Полате Государева Дворца, составленная в 1672 г // Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы по определению Московской городской думы, собранные и изданные руководством и трудами Ивана Забелина М, 1884 Ч 1 Стб 1238—1255 (далее — За б е л и н), Опись стенописных изображений (притчей) в Золотой палате Государева Дворца, составленная в 1672 году // Б а р т е н е в С П Московский Кремль в старину и теперь М, 1916 Кн 2 С 179—193

<sup>2</sup> За б е л и н И Е Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях 3-е изд М, 1895 С 150 Ср переиздание М, 1990 С 150—151 Обращение И Е Забелина к этому забытому документу отмечено нами в работе Белоброва О А О некоторых источниках подписей к сюжетам росписи Золотой палаты Московского Кремля // ТОДРЛ СПб, 2003 Т 53 С 502—517

Павловцем с помощниками. Публикаторы Описи Симона Ушакова — Никиты Павловца Г. Д. Филимонов, И. Е. Забелин и С. П. Бартенев выделили большую часть надписей и подписей либо абзацами, либо кавычками. Некоторые надписи в изданиях Г. Д. Филимонова и С. П. Бартечева воспроизведены факсимильно, поскольку они не поддавались прочтению.<sup>3</sup> Г. Д. Филимонов снабдил публикуемый текст примечаниями, в которых привел испорченные или искаженные чтения отдельных слов, имен, географических названий и обозначил расположение некоторых из них: «написано на поле», «на полях». У И. Е. Забелина сходные поправки приведены непосредственно в тексте, но в скобках. Заметим, что Г. Д. Филимонов дважды привел уточнения, сверившись с чтениями «в библейском тексте».<sup>4</sup>

После введения в научный оборот текста Описи стенных росписей Золотой и Грановитой палат ученые обратились к определению их иконографической программы. О ее содержании высказывались Ф. И. Буслаев, И. Е. Забелин, Н. В. Покровский, П. П. Муратов, И. Э. Грабарь, Н. Е. Мневa, О. И. Подобедова, К. К. Лопяло, Э. М. Козлитина и др.<sup>5</sup>

Исследователями русской культуры XVI в. отмечалось многообразие литературных источников, привлекавшихся составителями программы росписи Золотой палаты — царским духовником Сильвестром и митрополитом Московским Макарием. О. И. Подобедова, например, называла «Сказание о князьях владимирских»; среди «морализующих тем» она отметила евангельские притчи, сюжет о Варлааме и Иоасафе, религиозно-догматические композиции, наконец, тематику «победоносных библейских войн» с изображением подвигов Гедсона, Иисуса Навина. Ряд сюжетов О. И. Подобедовой только обозначен, но оставлен без ссылок на литературные и изобразительные источники. Это относится к аллегорическим и символическим изображениям, в частности, добродетелей и пороков, а также к сюжетам о двух царях — о царе Анастасии и о царе Езекии, которые явно привлечены ради сопоставления «царя многогрешного» и «царя покаявшегося», хотя имеют разное происхождение. В са-

<sup>3</sup> В нашей статье (ГОДРЛ Т 53) приведены фотоснимки этих надписей

<sup>4</sup> Филимонов С 8 и 9

<sup>5</sup> Буслаев Ф И Для истории русской живописи XVI века // Буслаев Ф И Исторические очерки русской народной словесности и искусства СПб, 1861 Т 2 С 312—329 (Буслаев пользовался еще известиями, выборочно приведенными Н М Карамзиным) Забелин И Е Домашний быт русских царей С 150 и сл, Покровский Н В Очерки памятников христианской иконографии и искусства СПб, 1900 С 334—345 и сл, Муратов П П Русская живопись до середины 17-го века (глава 9 Московская школа при Грозном и его преемнике) // Грабарь И История русского искусства М, б г Т 6 С 320—322, Грабарь И Э Западные влияния // Там же С 515—516, Мневa Н Е 1) Московская живопись XVI века // История русского искусства М, 1955 Т 3 С 566—570, 2) Искусство Московской Руси Вторая половина XV—XVII вв М, 1965 С 112, 116, Подобедова О И Московская школа живописи при Иване IV Работы в Московском Кремле 40—70-х годов XVI в М, 1972, Лопяло К К К примерной реконструкции Золотой палаты Кремлевского дворца и ее монументальной живописи // Там же С 193—198 Приложение, с таблицами, Козлитина Э М Документы XVII века по истории Грановитой палаты Московского Кремля // Материалы и исследования / Гос музей Московского Кремля М, 1973 Вып 1 С 95—110



Рис. 1. Царь Езекия в болезни и по выздоровлении (Ис. 38 и 39). РНБ, F.1.738, л. 29 об.

мом деле, в первом случае иллюстрируется рассказ из 46-го слова Синайского патерика,<sup>6</sup> а во втором имеется в виду библейский царь Езекия, о болезни и выздоровлении которого сообщается в Книге пророка Исаии (главы 38 и 39). Заметим попутно, что изображение царя Езекии на ложе не было редкостью в древнерусской культуре XVI в. Две миниатюры на указанный сюжет помещены в сборнике РНБ, F.I.738 из собр. Буслаева (рис. 1).<sup>7</sup> Сходные миниатюры встречаем и в списках «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова РГБ, ф. 173, № 102 и РГАДА, собр. Оболенского, № 161.<sup>8</sup>

Анализ подписей к сюжетам росписи Золотой палаты показывает, что мастера-словописцы обращались к текстам следующих ветхозаветных библейских книг: Исход (из глав 4, 7, 13, 14, 15, 17), Числа (из глав 20, 21 и 31), Иисуса Навина (из глав 10 и 11), Судей Израилевых (из глав 6, 7, 8), Псалтири (44, 110), Притчей Соломоновых (из глав 9, 10, 15, 20, 21), пророка Исаии (из глав 38 и 39). Из новозаветных книг привлекались тексты Евангелий от Матфея, от Луки, Апокалипсиса. В описании Симона Ушакова перечень сюжетов и подписей к ним подчиняется иконографической программе и отличается от расположения их в Библии. Поэтому рядом оказываются сюжеты евангельские и ветхозаветные, литературные и исторические; в одном случае расположенные подряд композиции из Книги Судей (из глав 6, 7 и 8) описаны Симоном Ушаковым в обратном порядке: сначала из главы 8, потом из 7 и 6.

В настоящей работе обратимся к подписям, почерпнутым из Ветхого Завета (сюжеты из Книги Бытия в Золотой палате отсутствуют, но они фигурируют в росписях Грановитой палаты).

Следует припомнить, что, когда составлялась программа стенописей, в то же самое время — в середине XVI в. — ветхозаветная история излагалась и иллюстрировалась в Музейском сборнике — первом томе Лицевого летописного свода, возникшем вскоре после казанского похода Ивана IV Грозного (ГИМ, Муз. 358).<sup>9</sup> О. И. Подобедова отметила в свое время (в 1965 г.), что «в росписи Золотой палаты представлен был апофеоз самодержавной власти, прообразы которой черпались из библейских книг», и предположила, что «сравнительный анализ <...> миниатюр (первого тома Лицевого летописного свода. — О. Б.) и составленного Симоном Ушаковым описания росписей Золотой палаты могли бы дать исключительные результаты».<sup>10</sup> В другом труде,

<sup>6</sup> Синайский патерик / Издание подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967. С. 84—85.

<sup>7</sup> Описание миниатюр находим в кн.: Бычков И. А. Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897. С. 107—108.

<sup>8</sup> Ср. цветное воспроизведение в кн.: Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе с иллюстрациями: В 10 т. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Приложение. Научное описание. М., 1998. Т. 9. С. 61, 231. См. также факсимильное издание: Книга глаголемая Козьмы Индикоплова. СПб., 1886. Л. 188 и 189 (изд. ОЛДП, № 86).

<sup>9</sup> Щепкин В. Н. Два лицевого сборника Исторического музея // Археологические известия и заметки. М., 1897. Год. V, № 4. С. 97—128; Пресняков А. Е. Московская историческая энциклопедия XVI века // ИОРЯС. СПб., 1900. Т. 5, кн. 3. С. 834—876; Подобедова О. И. Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 102—314.

<sup>10</sup> Подобедова О. И. Миниатюры русских исторических рукописей... С. 138—139.

опубликованном в 1972 г., исследовательница вновь возвращается к этому сопоставлению: «Весьма заманчиво сближать миниатюры первого тома Лицевой летописи (так называемый Музейский сборник) с ветхозаветными сюжетами в росписи Золотой палаты и в особенности ее сеней, а также с батальными ветхозаветными сценами в росписи Архангельского собора».<sup>11</sup> Хотя поставленная нами в данной статье задача касается текстов-подписей к ветхозаветным сюжетам в Золотой палате, сравним некоторые их изображения, сопоставляя миниатюры XVI в. и описания соответствующих сюжетов в Описи Симона Ушакова. Вот какая миниатюра сопровождает текст из книги Исход, 4: 2—4 в Музейском сборнике (л. 166 об., рис. 2). Здесь Господь Саваоф изображен справа вверху в сегменте. Среди горок расположены три фигуры Моисея: слева он стоит с жезлом в правой руке, внизу наклоняется и хватается змею, еще один как бы уходит. Сравним описание Симона Ушакова (РНБ, Q.XIII.8, л. 62): «А над подписью написан Господь Саваоф. А под подписью написано: перед Саваофом Моисей стоит з жезломъ, другий наклонился и берет змию в руку, а третий идетъ з жезломъ, а в четвертомъ мѣсте отбежал Моисей от змеи».

Как видим, иконография миниатюры и словесного описания в основном совпадает, если не считать отсутствующего в миниатюре четвертого изображения Моисея.

Сопоставим теперь библейский текст обеих рукописей:

РНБ, Q.XIII.8, л. 62

Рече Господь к Моисѣю: «Что есть в руцѣ твоей?». Он же рече: «Жезль». И рече ему: «Поверъзи его на землю». И верже на землю. И бысть змий. Отбежа Моисей от него. Рече же Господь к Моисеови: «Простри руку твою и ими за овинь». И простре Моисей руку и ять, и бысть аки жезль в руцѣ его.

ГИМ, Муз. 358, л. 167 об.

И рече к нему Господь: «Что есть в руцѣ твоей?». Онъ же рече: «Жезль». И рече ему: «Поверъзи его на землю». И верже ѳ на землю. И бысть змий. И отбѣже Моисий от него. Рече же Господь к Моисеови: «Простри руку твою и ими за ошибъ». И простре Моисий руку и ять ѳ. И бысть паки жезль в руцѣ его.

Как видим, перед нами сходный текст. При этом сопоставление текста из Музейского сборника XVI в. с подписью списка 1672 г. позволяет прояснить непонятное слово «овинь»: это, конечно, искажение слова «ошибъ» (т. е. хвост); уточняется также, что вместо «акы» верное чтение «паки» («паки»).

А вот что дает сопоставление текстов к сюжету книги Исход, 7: 10—12:

РНБ, Q.XIII.8, л. 63

Внидоста Моисей и Аронъ предъ фараона и предъ мужи его предста и сотвори тако, яко заповѣда имъ. Поверже Аронъ жезль предъ фараономъ и предъ мужи его и бысть змий. Созва же фараонъ вся мудрая Египта и волхвы. Сотвори волхви египетския чарованиемъ своимъ такоже и повергоша каждо жезль свой. И быша змиеве и пожре жезль Аароновъ онѣхъ жезль.

ГИМ, Муз. 358, л. 172

Влѣзоста Моисей и Ааронъ предъ фараоне и предъ мужи его, сотвори тако, яко заповѣда имъ Господь. Поверже Ааронъ жезль предъ фараономъ и предъ мужи его и бысть змий. Съзва же фараонъ вся мудрая Египта и волхвы: сътвориша же вълсви египетстии чарованиемъ своимъ такоже и повергоша каждо жезль свой. И быша змиеве и пожре жезль Аароновъ онѣхъ жезль.

<sup>11</sup> Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV... С. 78.

и вѣхъ оубо иже въ нѣмъ. но да и спростъ жетъ оубо  
 съ дръвѣхъ оубо иже въ нѣмъ. и да и спростъ жетъ оубо  
 и прѣоритте въ нѣмъ. и да и спростъ жетъ оубо  
 стипте стипте. Сѣте шавъ мѣшѣ оубо.  
 аще не шѣроу тѣмъ. и не послушаю тѣмъ.  
 рекоу бо мѣшѣ. аще не шѣроу тѣмъ.



и рекоу бо мѣшѣ. аще не шѣроу тѣмъ.  
 рекоу бо мѣшѣ. аще не шѣроу тѣмъ.  
 и прѣоритте въ нѣмъ. и да и спростъ жетъ оубо  
 стипте стипте. Сѣте шавъ мѣшѣ оубо.  
 аще не шѣроу тѣмъ. и не послушаю тѣмъ.  
 рекоу бо мѣшѣ. аще не шѣроу тѣмъ.

Рис. 2. Моисей с жезлом и со змеей (Исх. 4: 2—4). ГИМ, Муз. 358, л. 166 об.

Здесь очевиден пропуск в Описи 1672 г.: после слов «заповѣда имъ» непременно читалось «Господь»; если оно было вписано в краткой форме, то легко могло стереться при «прочистке» надписей или еще раньше; последнее слово Описи также, скорее всего, требует множественного, а не единственного числа. Поскольку к выразительному описанию данного сюжета росписи у Симона Ушакова (л. 63—63 об.) мы не нашли соответствующей миниатюры в Музейском сборнике XVI в., мы не останавливаемся на нем.

Сопоставим теперь тексты и изображения к сюжету книги Исход, 13: 18—22; 14: 28.

РНБ, Q.XIII.8, л. 63 об.—64

Придоша сынове Израилевы сквозь Чермное море.

Богъ бо вождаше ихъ в день столпомъ облачнымъ, показа имъ путь нощию столпомъ огненнымъ. И не оскудѣ столпъ облачный во дни, столпъ огненный в нощи предъ всѣми людьми. Фараон же, царь египетский, услыша сия и поять пятьсот колесницъ избранныхъ и вся коня египетския и тристаты надо всѣми, и погнавъ зади сыновъ Израилевыхъ. Егда же погнаша египтя, простре Моисей руку на море. И рогупи-ся вода и преидоша сынове Израилеви посреди моря посуху. Египтяны же истрясе Господь, и покры вода колесница и всадники и всю силу фараонову.

ГИМ, Муз. 358, л. 185—185 об., 186

И обведе Господь люди въ пустыню путь къ Чермному морю. Пятое же племя изыдоша сынове Израилевѣ от земля египетскы. И взявъ Моисий кости Иосифовы съ собою, клятвою бо бѣ заклаять Иосифъ сыны Израилевы, глаголя въ присѣщени им же посѣтитъ вас Господь Богъ, да изнесете кости моя съ собою. Въздвигше же ся сыновѣ Израилевѣ от Сохофа. И ополчишася въ Анафомѣ при пустынь.

Богъ же вожаше ихъ въ день столпомъ облачнымъ показати имъ путь. Нощию же столпомъ огненнымъ. И не оскудѣ столпъ облачный въ дне и столпъ огненный нощию предъ всѣми людьми <...> И поять 600 колесницъ избранныхъ и вся коня египетския. И погна съзиди сыновъ Израилевыхъ. Сынове же Израилевѣ исхождаху рукою высокою. Егда же погнаша египтяны, простре Моисей руку на море. И рогупи-ся вода и вънидоша сынове Израилеви посередѣ моря посуху. Египтяны же истрясе Господь, и вода покры колесница и всадников и всю силу фараонову.

Приведенному тексту соответствуют в Музейском сборнике не одна, а две миниатюры (л. 185 и 185 об., рис. 3 и 4). Весьма возможно, что в Описи 1672 г. воспроизведена не вся подпись. Судить об этом позволяет описание сюжета стеной росписи, в котором отражено перенесение «костей Иосифовых», отсутствующее в цитированной подписи, но представленное в одной из двух миниатюр.

Вот как описано изображение в стеной росписи (л. 64 об.): «А под подписью написано море, а в море царь сидитъ на конѣ, а за нимъ сила ево на коняхъ и колесницы. А предъ нимъ стоитъ столпъ огненный. А подле моря и столпа берег. А на берегу стоитъ Моисей, и ударилъ жезломъ в море. А за нимъ сыны Израилевы. А подъ ними несутъ люди во гробнице Иосифа Прекрасного».

Отметим разночтение о количестве колесниц: в Описи 1672 г. ихъ 500, в тексте XVI в. — 600.

Еще один сюжет из книги Исход, 15: 23—25 (рис. 5) сопровождается следующими текстами:

ꙗкоже ѿпусти фараѡнъ вѣдн . наведе на поу  
 те мѣ земли филистимъ кнѣга кобанъ  
 баше . рече же гъ . да не когда рече кают слав  
 днѣмъ бо шерата . но зворот славъ зги  
 петъ . юбедѣ глатъ но зпустанъ поукъ  
 чрѣмноумарю . патвоже племанъ доша  
 гновенъ до вѣ земли египетъ кы . но з а тъ  
 мнѣн ко стнногн фодыкъ собо каа товъ  
 бо въ ака мѣнъ фъ зенъ вѣна въ гла въ прн  
 сѣщеннннмъ же посѣтн та въ агъ зъ . да не  
 сѣтѣ кво стнмо асъ собоа



ꙗкоже иже славѣнъ оу вѣнъ въ сохъ фа . но  
 полчнша славъ ана фомъ прн поустынѣ . бо

Рис. 3. Сыны Израилевы несут гроб с костями Иосифа, следуя за столпами, облачным и огненным (Исх. 13: 18—22). ГИМ, Муз. 358, л. 185

же поже шенхъ оуднъ столпомъ въ блатномъ  
 показати мѣ поуть . Но щн юже столпъ  
 ѡгненнымъ . и неоскоудъ столпъ въ блатны  
 ноуднѣ . и столпъ ѡгненнымъ но щн ю прѣсѣ  
 мн людами . и рече гакъ монсѣ ю гла рцнсно  
 мѣ и нлсвымъ но братн шсга да ои нъ стоу  
 юта прамо при перню . посредѣ магдалы .  
 и посредѣ мора . прамо в сггсгсг фороупрени  
 мно полнша сг при морѣ . и рече фараонъ  
 людемъ своимъ . сн во сн нлсвѣ блудатсн  
 по земли . зати порн бои хъ пдстаниа . а рѣ  
 же шже щн ю сггсг фараи но по . и поже нс ть сг  
 лднн . и просла птсг сг фараонъ но сѣ  
 овнхъ сгсг . и рече оумѣ юта псн гсг ппани  
 акава згггнсг творн снце



Рис. 4. Египтяне на колесницах гонят сынов Израилевых (Исх. 14: 28).

ГИМ, Муз. 358, л. 185 об.



Рис. 5. Моисей избавляет от горечи воду в Мерре (Исх. 15: 23—25).

РНБ, Q XIII 8, л 65

Придоша сынове Израилеви в Мерру и не  
можаху пити воды, горка бо бѣ И показа ему  
Господь древо Моисею И вложи в воду И усла-  
дися вода

ГИМ, Муз 358, л 189

И поятъ Моисий сыны Израилевы от моря  
Черѣмнаго и веде их въ пустыню Сурь И идяху  
три дни въ пустыни И не обрѣтаху воды, яко да  
пють И придоша же въ Мерру И не можаху  
пити воды от Мерры, горка бо бѣ Сего ради  
наречеса имя мѣсту тому горесть И роптаху  
людие на Моисеа, глаголюще Что пиемъ?  
Въспи же Моиси къ Господу и показа ему Гос-  
подь дрѣво И вложи е в воду И усладися

На миниатюрѣ Моисей изображен трижды: перед Саваофом, в группе возмущенных израильтян и у водного потока, куда он опускает миниатюрное деревцо, кроной вниз. Рядом склоняются жаждущие с ковшами.

А вот как описывал тот же сюжет в Золотой палате Симон Ушаков (л 65—65 об) «А под подписью написанъ Господь Саваоф. Да под подписью же написанъ ангель Господень, даетъ Моисею древо. А позади Моисея стоитъ Арон и левитин И Моисей взяв древо и омочи в воду, и людие пяху». Заметным различием здесь является отсутствие в миниатюре фигуры ангела. А текст в стенописи отличается краткостью.

Сопоставление текстов к сюжету Исход, 17: 10—13 показывает, что в стенописи пропущено имя Ора (в начале подписи), хотя далее он назван вместе с Аароном. А в описании Симона Ушакова этот же персонаж называется не Ором, а Захарием: «А под подписью написано: Моисей сидит на горе, а по сторонь стоятъ Моисѣя Захарий и Аронъ. А под ними Исусъ Наввинъ едетъ на конѣ с войскомъ и побиша царя и всю силу Аммоликову, а по другую сторону Исус же Наввинъ бияшеса с Аммаликом» (л. 66—66 об.). Кроме того, пропущено, видимо и слово «руцѣ». Миниатюра в Музейском сборнике (л. 192 об.).

РНБ, Q XIII 8, л 65

Моисей и Аронъ въздоша верху горы Егда  
убо въздвигнеша Моисей и одолеваша Израиль  
Егда пригнаша < > и одолеваша Аммаликъ  
Аарон же и Оръ держаше Моисѣя под руцѣ и  
быста Моисейне руцѣ укрѣпленне и одолѣ  
Израиль Аммалика

ГИМ, Муз 358, л 192 об —193

Моисий и Ааронъ и Оръ въздоша на верхъ  
горъ И бысть егда въздвигнеша Моисей руцѣ и  
одолѣваше Израиль Егда пригнаше руцѣ и  
одолѣваша Аммаликъ Аарон же и Оръ под-  
держаста руцѣ ему и быста Моисийнѣ руцѣ  
укрепленѣ до запада солнцу и одолѣ Израиль  
Амалику

Обратимся к другим библейским текстам и изображениям.

Сюжет из книги Чисел, 20: 11 сопровождается подписью в Золотой палате:

РНБ, Q XIII 8, л 66 об

Воздвигъ Моисей руку свою и удари в ка-  
мень дважды и изыде вода много и напися весь  
сонм и скоты их

ГИМ, Муз 358, л 341 об

И въздвигъ Моисей руку свою и удари в ка-  
мень дважды и изыде вода многа и напися  
сонмъ вси и скоти ихъ

А вот описание сюжета в стенописи: «А под подписью написано: Моисей стоитъ з жезлом, а позади его Аронъ, а позади Арона гора, а на горѣ Моисей

ударяеть в камень жезломъ. И ис камня течеть вода. И народ воду пияху и скоты ихъ». В миниатюре (л. 341 об.) (рис. 6) Моисей изображен трижды, он с жезлом; Арон в фригийской шапочке. К источнику воды склоняются люди и животные.

Следующий сюжет из той же книги Чисел, 21: 5—9 отличается весьма пространством текстом.

РНБ, Q XIII 8, л 67 об

Глаголаху людия на Моисѣя х Богу Вскую изведенный из Египта на учение<sup>12</sup> в пустыню яко нѣсть хлѣба, ни воды? И пусти Господь змия уморяющая люди Пришедше же к Моисѣю люди и глаголаша «Согрешихом, яже глаголахомъ» И моли Моисѣй о людех И рече Господь к нему «сотвори змию мѣдену» И сотвори Моисей тако Бысть же егда уядяше змия челоуѣка, он же бо зря на ню и оживяше

ГИМ, Муз 358, л 344—344 об

И глаголаху людие х Богу на Моисеа, рекуще Вскую изведены изъ Египта на убиение в пустыню, яко нѣсть хлѣба, ни воды? И пусти Господь змия уморяюща уядяху людей И пояху людие сыновъ Израилевъ И пришедше же к Моисѣю люди глаголати «Съгрѣшихом, яко глаголахомъ» И моли Моисей о людех И рече Господь к Моисѣю «Сотвори собѣ змию мѣдану» И сътвори Моисей змию мѣданую и бысть егда уядяше змию челоуѣка, тѣи възря же на змию мѣданую и оживяше

В описании стенописного сюжета далее (л. 67 об.—68) сообщается: «А под подписью написано Моисей на горѣ стоитъ и зрить на Господа кверху, а пред нимъ людие А на лѣвой сторонѣ в углу стоитъ Моисей, а перед нимъ люди пали на землю А на той же сторонѣ стоитъ Моисей, а против Моисея стоитъ древо, а на древе змия мѣдная и иннии змии поедають людей».

В миниатюре на л. 344 об трижды изображен Моисей, в нимбе, в красных одеждах, справа вверху Бог Саваоф в сегменте; справа люди возле медного змея.

Еще один сюжет из книги Чисел (31: 3—6) снабжен следующей подписью:

РНБ, Q XIII 8, л 68 об

Рече Моисей к людемъ «Вооружайте от себе мужа и вополчитесь пред Господем на Мадиама» И сочтоша от всепленении дванадесять тысящъ И пусти Моисей тысящу от племяни силою их и Финеосъ сына Елеазорца, сына Аарона, и сосуды священные в руки и трубы знаменныя в руках ихъ

ГИМ, Муз 358, л 369 об —370

И рече Моисей к людемъ, глаголя «Вооружайте от себе мужа и вополчитесь предъ Господемъ на Мадиама Отдати от Господа отмщение Мадиаму, тысуцу от племени, от всѣх племень Израилевъ пусти вополчитесь» И съчтоша от тысуца Израиль тысуцу от племени 12 тысущъ вооружини полкъ и пусти я Моисей тысуцу от племени и съ силою ихъ И Финеосъ сынъ Елиазоръ жерца, сына Аарона, и съсуды святыя в руки ихъ и трубы знаменныя в рукахъ ихъ

Здесь очевидна порча подписи в Золотой палате, где читается бессмысленное искажение, составленное из имени *Елеазора* и слова *жреца*. Вот описание Симона Ушакова: «А под подписью написано: Моисей стоитъ на горѣ, а перед нимъ стоять Аронъ и Захарий, а в рукахъ держать трубы, а за нимъ воины на коняхъ вооружены» (л. 68 об —69) В миниатюре воины на конях на переднем плане

<sup>12</sup> В публикации Г Д Филимонова предложено чтение мучение



| ричи мнѣ и послушанте мнѣ и не  
 | кормиѣ днѣи шѣмъ и не сего и з'  
 | иде мѣ пльмѣ о доу жезъ и гб мѣ оу  
 | и проукоу ошою поударилъ мѣ оу днѣ  
 | туды и изыде вода многа и пльмѣ  
 | со мѣ и не оупни хѣ . прѣ гб мѣ оу  
 | сѣи и ароу оу гдѣ мѣ оу мѣ в рѣ мѣ сѣ мѣ  
 | сѣи и ти прѣ и оу и мѣ шѣ сѣ оу мѣ сѣ оу  
 | раднѣи и не дѣ тѣ сѣ мѣ и зѣ мѣ оу ю жѣ  
 | да хѣ и сѣи оу дѣ сѣ оу рѣ мѣ а сѣ . мѣ оу оу хѣ  
 | лнѣ шѣ мѣ оу оу и мѣ шѣ сѣ тѣ в и прѣ гдѣ мѣ

Рис. 6. Моисей ударяет в камень жезлом, к водному источнику устремляются люди и животные (Числ. 20: 11). ГИМ, Муз. 358, л. 341 об.

проунахъвнхъ •



Иишотшлелмамазіама . Іцшоже  
Ипошлвгошшссю . илзвншансшо  
иоуъсвпола . ицрмандіамаиз  
ошлшнднъсогозшношмнй неоун  
илрокома исоуннв поуннв поурлри  
иошлн . і црмандіама . Ишалама  
ішлшролаоубошшошроуісшгош  
засношмнхъ ?

Рис. 7. «На горѣ секутъ воинов и людей»  
(Числ. 31: 7—8). ГИМ, Муз. 358, л. 370

Из той же книги Чисел (31: 7—8) привлечен сюжет, так подписанный в Золотой палате и в миниатюре (рис. 7):

РНБ, Q.XIII.8, л. 69

Вополчаша же ся израильтены на Мадиама, якоже повелѣть Господь Моисею, избиша весь мужеский пол и царя мадиамля, Иеупа пророка, и Суинь, и Уин и Уна и Рекова, пять царь Мадиама, и Валама, сына Боорова, убиша.

ГИМ, Муз. 358, л. 370

И вопльчишася на Мадиама, якоже повелѣть Господь Моисею. И избиша весь мужьскъ полъ и царя мадиамля избишя вкупѣ съ язвенными Иеунана прокома и Суинь и Уинь и Ура и Рекован, 5 царь мадиамль и Валама сына Борова убиша оружиемъ съ язвенными ихъ.

Разночтения в именах здесь очевидны.

Описание Симона Ушакова отличается краткостью: «А под подписью написано: на горѣ секутъ воинов и людей» (л. 69 об.). На миниатюре (рис. 7) видим побоище — конники в шлемах бьют саблями, земля усыпана убитыми и ранеными; вверху горки, развевающийся стяг.

Последний эпизод из книги Чисел (31: 9—12) представлен следующими текстами и миниатюрой (рис. 8).

РНБ, Q.XIII.8, л. 69 об.—70

Плениша же жены мадиамля и имѣния ихъ и скоты ихъ. И силу ихъ плениша же и вся грады их и имѣния их в полчище сынов Израилевъ во Арамаф Моавль, иже есть у Иордана с край Ерихона.

ГИМ, Муз. 358, л. 370 об.

Плѣниша жены мадиамля и имѣния ихъ и скоты ихъ. И силу ихъ плѣниша и вся грады ихъ и яже в домѣхъ ихъ и еже в селехъ ихъ пожгоша огнемъ. И пояша весь плѣнь и человекъ до скота къ всемъ сыномъ Израилевымъ плѣнь. И имѣние в полчище въ Арамафъ Моавль иже есть у Иордана въкрай Ерихона.

Заметно, что подпись в Золотой палате несколько сокращена. Описание стенописи 1672 г. вполне сопоставимо с миниатюрой: «А под подписью написаны грады Мадиамли, а из градов воины женъ ведутъ и имѣние везуть на колесницах, и скоты ходять. А по другую сторону стоятъ мужи же и жены сидятъ з детьми» (л. 70).

Расположенные в сенях Золотой палаты стенные росписи иллюстрировали эпизоды из книги Иисуса Навина.

К сюжету из книги Иисуса Навина (10: 28) относятся следующие тексты и изображения.

РНБ, Q.XIII.8, л. 70 об.

Взя Исус Макид<sup>13</sup> и изби оружиемъ и царя ея и потребиша ю, и не оста никто же в ней цѣл.

ГИМ, Муз. 358, л. 474 (рис. 9).

И Макиду взяша в той день. И избиша ю оружиемъ и царя ея. И потребиша ю. И всedyшющее в ней. И не оста никто же в ней цѣль, ни убѣгнувъ. И сътвориша царю макидоньскому.

Далее на л. 70 об.—71: «А над подписью написанъ Господь Саваоф во облацѣ. А под подписью написанъ град, а во вратѣхъ градныхъ Исус Навинь, вооруженъ, с воинствомъ избиваетъ воевъ, а многие вои под ногами коней

<sup>13</sup> В ркп. Иакид.



Рис. 8. Пленение Мадяма (Числ. 31: 9—12). ГИМ, Муз. 358, л. 370 об.



Рис. 9. Захват города Макиды (Македы) (Нав. 10: 28). ГИМ, Муз. 358, л. 474

попраны. А во граде Исус стоитъ на мѣсте, пред нимъ посекаемый царь и людие».

В стенной росписи изображение полнее, чем в миниатюре, в которой нет Саваофа в облаках; в миниатюре городские ворота на заднем плане справа; Исус Навин на коне изображен лишь один раз. А текст подписи в стенной росписи, напротив, сокращен.

К другому сюжету из книги Исуса Навина (10: 32) читаются такие подписи:

РНБ, Q XIII 8, л 71—71 об

Преда Господь Ахис в руцѣ Исусу и взя его и избиша

ГИМ, Муз 358, л 474 об (рис 10)

И иде Исусъ и весь Израиль с нимъ от Левьмиа в Лахисъ И обьседъ ю И воеваша на ней Израили И предасть Господь Лахисъ в руцѣ Исусу И взя ю в день второй и изби ю мечемъ И потреби я якоже сътвори и Левомна

Далее на л. 71 об.: «А над подписью написан Господь Саваоф во облацѣ А под подписью написанъ град, а во вратѣх градных с воинством Исус, а под ногами попраны вои с конми. А во граде стоитъ Исус, а перед нимъ воинство посекают людие».

В миниатюре (рис. 10) нет Саваофа, но городские башни и ворота налицо; на переднем плане Исус Навин на коне, под ногами раненые и убитые воины

Далее следует сюжет из книги Исуса Навина (10: 33):

РНБ, Q XIII 8, л 72

Тогда же взыде Елеван, царь Гарескъ помога гая Ляхисузу и уби его Исус мечемъ и взя люди его

ГИМ, Муз 358, л 475

Тогда взиде Елевамъ царь Гарескъ, помагая Лахисъ И уби Исусъ мечемъ и люди его

Далее на л. 72: «А под подписью написано: Исусъ Навинъ в доспѣхе на конѣ и воинство его вооружены на конях, под коньми ихъ потоптаны кони ихъ и люди, а перед Исусомъ потоптанъ царь и воинство его бежать прочь, а Исусово же воинство посекаеть ихъ. А позади воинства гора, а на горѣ град стоит».

Миниатюра вполне соответствует этому описанию 1672 г.

Еще один сюжет из книги Исуса Навина (10: 34—35) позволяет сравнить следующие тексты:

РНБ, Q XIII 8, л 72 об

Приде Исус во Алам и преда Господь град Исусу и взя его в той день

ГИМ, Муз 358, л 475

И отиде Исус [и] Израиль с нимъ от Лахисъ въ Оламъ и обьсѣде и въеваша на ня И предасть Господь в руцѣ Израилю и взя и в той день и изби мечемъ вседушье елико в нем

Далее на л. 72 об.: «А под подписью написано: Исус Навинъ едетъ на конѣ, а перед нимъ град, а у града врата отворенны, а за ним воинство на коняхъ. А под Исусом и под воинствомъ потоптаны воины с коньми, а во граде воины Исусовы секутъ людей, а вверху над подписью и над градом изо облака рука благословенная»

В миниатюрах (л 475 и 475 об ) видим конников, городские строения, потоптанных людей



Рис. 10. Захват города Лახис (Нав. 10: 32). ГИМ, Муз. 358, л. 474 об.

Затем следует ряд сюжетов, посвященных победам Иисуса Навина, к текстам о взятии Хеврона (10: 36—37), Давира (10: 38—39), земли горской и Нагева (10: 40—41), Асора (11: 10, 11—12). Военские сцены отражены и в миниатюрах на л. 475 об., 476, 478 и 478 об., а также в описаниях эпизодов из стенных росписей. Описания эти довольно однообразны: «написан град, а во вратех градных Иисус Наввин вооружень, с воинством, избиваетъ воев, а многие вои под ногами коней попраны»; «А перед градными враты гора». Пожалуй, наиболее выразительно здесь описание захвата Асора: «Иисус стоитъ на высокомъ мѣсте, а за нимъ воинство ево, а подле ево коня ево держитъ раб перед Иисусомъ, царь посекает; а около ево воинство же, а за ними град запалень и с людьми».

А вот какие сюжеты были привлечены в стенописи Золотой палаты из книги Судей (из глав 6, 7, 8).

Судей, 6: 12; 20—21.

РНБ, Q XIII 8, л 16 об —17

Явися аггел Гедеону и рече «Возьми мяса и хлебы пресные и положи у камени» И коснув жезломъ камень, возгорѣ и мяса и хлѣбъ

ГИМ, Муз 358, л 532 (рис 11)

И рече аггелъ Господень «И возми мяса и хлѣбы присныя и положи у камене оного и уху близъ пролий» И сътвори тако И простре аггелъ конещъ жезла иже в руцѣ его И прикоснуса мясѣхъ и хлѣбѣхъ прѣсныхъ И возгорѣся огонь от камени и изже мяса и опрѣсноки

«А под тою подписью в щипце стоит Гедеон, принесши жертву Богу овня. А по правую сторону стоит аггел, а подле аггела царь едет с войском и войска вооружено».

В миниатюре (рис. 11) отсутствует войско, нет и царя.

К сюжетам из книги Судей, 6: 23; 24; 36—40 читаются следующие тексты:

РНБ, Q XIII 8, л 16—16 об

подписана подпись Рече Господь Гедеону «Аще спасиися рукою моею» И взя на лони руно волняно И на гумнѣ будетъ роса и по всей земли Помолившася Гедеон Господеву и рече Господу «Господи, виде аггела лицемъ к лицу!» И рече ему Господь «Мир тебѣ, не бойся, не умреши» Сего ради (так! — О Б) Господеву олтарь

ГИМ, Муз 358, л 534 об

И рече Гедеонъ къ Богу «Аще спасаеши рукою моею» И взя на лони руно волняно И на гумнѣ будетъ роса, и по всей земли Помолившася Гедеонъ Господеву и рече «Господи, видехъ ангела лицемъ к лицу» И рече ему Господь «Миръ тебѣ, не бойся, не умреши» И съгради Гедеон олтарь Господеву

А под тою подписью стоят два Гедеона, один Гедеон руно несетъ Господеву, а другой стоит у престола в церкви, перед нимъ на престоле стоит патир злат, да евангелие лежит

[Эти сюжеты представлены на разных миниатюрах ]

Заметим, какие грубые искажения содержатся здесь в рукописи 1672 г.: вместо речи Гедеона к Богу названа речь Господа к Гедеону и вместо глагола «Согради... (олтарь)» читается «Сего ради». (Эти ошибки не замечены ни одним из трех публикаторов текста XVII в.)

К сюжетам книги Судей, 7: 16 читаются следующие тексты:



Рис. 11. Жертвоприношение Гедеона (Суд. 6: 12; 20—21).  
ГИМ, Муз. 358, л. 532

РНБ, Q.XIII.8, л. 15 об.

Помолился Гедеон Господеви и роздели триста мужей на три чины и даст трубы и фонари.

А под подписью Гедеон на горѣ стоит на колѣнках и зрит к небу и з горы Гедеон шел к войску и глагола к ним. А по лѣвою сторону войска ѣдут на колесницах многие мужи и вооружены.

Еще один сюжет — Суд. 7:19 представлен текстами и миниатюрами (рис. 13 и 14).

РНБ, Q.XIII.8, л. 14 об.—15, 15 об.

Гедеон прииде посреди полка в полунощи и воструби в триста роговъ и сокруши фонари и взяша свещу в руки и погнаша вслѣд Мадиамя и побиша сто пятьдесят тысячъ <...> Возопиша Гедеон Господеви и тече в полкъ мадиомѣли и друг друга прободе копии.

А под подписью написан Гедеон, в правой руцѣ держитъ трубу, а в лѣвой фонарь, а под нимъ войско его на конях, вооружены, а посреди войска Гедеон же, в доспѣхе.

Наконец, среди подвигов Гедеона приведены эпизоды его расправы с мадиамлянами и их князьями (Суд. 7: 25; 8: 12, 21) (рис. 15).

РНБ, Q.XIII.8, л. 14—14 об.

Востав и избн Зивия и Армона и умолча земля чтыредесять лѣт во дни Гедеоновы.

Да под тою же подписью на горѣ Гедеон сечет аммаликов. А по правую сторону Гедеона подпись же подписана:

И яша два князя мойамля Орава и Зива и везь полкъ побиша.

А под тою подписью конница побитая.

Да по лѣвую сторону Гедеонъ сидитъ на златом стуле; пред нимъ стоят воины и держать головы Аммаликовы, а за нимъ воины вооружены. А над ними подпись подписана: Принесоша главы Мадиамяли перед Гедеона.

Сопоставляя описания сюжетов стеной росписи Золотой палаты с миниатюрами XVI в. сходного содержания, нельзя не учитывать существенных различий между монументальной живописью и книжными иллюстрациями. Одни композиции создавались на плоскости стены, в сводах палаты, в оконных проемах, над окнами, над дверьми, «подле печи» и так далее (некоторые поверхности палат были сферическими, другие плоскостными). Стенные росписи в Золотой палате, как нам представляется, были многофигурными, протяжен-

ГИМ, Муз. 358, л. 537—537 об.

Поклонися Господеви и обратися в полкъ Израиль. И рече плъку: Встанете яко предасть Господь в руцѣ наши полкъ мадиамль и раздѣли 300 мужъ на три начатки и вдасть рогы в руцѣ всѣмъ и комърогы тѣца...

[На миниатюре (л. 537, рис. 12) видны три группы людей; справа вверху Гедеон склоняется перед Саваофом. Но ни войска, ни колесницы здесь не изображены.]

ГИМ, Муз. 358, л. 537 об.—538

И внидет Гедеонъ срѣдь полка и 100 мужъ с нимъ в час полка в начатие полунощи точью и убужениемъ воставиша стража и вѣструбиша рогы иже в руку ихъ и вѣструбиша въ три начатницы и скрушиша комроги взяша в лѣвую руку свещи <...> и погнаша вслѣдъ Мадиама.

[Миниатюра на л. 538 близка к тексту-описанию.]

ГИМ, Муз. 358, л. 538 об., 541—541 об.

И яша 2 князя мадиамля Ориву и Зиву, и убиша Орива в Сурѣ и а Зиву убиша.

[На миниатюре на переднем плане Гедеон сидит принимает головы из рук воина; слева вверху Гедеон и воины с копьями, справа — воины у изголовья царя, ниже крепость с башнями, река. В центре вверху погрудное изображение Саваофа.]



Рис. 12. Геден разделяет мужей на три отряда (Суд. 7: 16).  
 ГИМ, Муз. 358, л. 537

псѣмъ цюмъ рогоища . сѣмъ жь сѣрѣ  
 комрѣгъ . и рѣи мѣ . мѣнѣ жь мѣ притѣ  
 яколъ зѣтѣ рю . тако жь мѣ стѣ рн  
 те . цѣмъ зѣтѣ жь мѣ рѣдѣ полка . и дѣмъ  
 дѣтѣмъ жь мѣ стѣ рю . тако жь мѣ стѣ  
 рнѣтѣ . и дѣтѣ рѣублѣ рогомъ . и мѣнѣ жь  
 мѣ мѣнѣ дѣтѣ рѣублѣ мѣнѣ прѣгѣ мѣ  
 стѣ полка . и дѣ рѣтѣ . и мѣ мѣ гѣ оу нѣ  
 дѣ оу :



и и дѣ гѣ оу мѣ сѣ рѣ полка . и рѣ мѣ жь  
 мѣ мѣ . и мѣ полка . и мѣ чѣтѣ рѣ полку  
 мѣ мѣ мѣ жь . мѣ мѣ оу жь мѣ мѣ мѣ мѣ  
 мѣ мѣ рѣтѣ . и дѣтѣ рѣублѣ мѣ рогомъ и жь сѣ рѣ  
 мѣ оу нѣ . и мѣ мѣ рѣублѣ мѣ мѣ рнѣ мѣ лѣ мѣ

Рис. 13. Полк Гедеона, впереди трубящие воины (Суд. 7: 19).  
 ГИМ, Муз. 358, л. 537 об.

цѣи некроушишиакомроги . ни з  
 плѣбоу юроукоуеиѣци . ни дееиѣи  
 нхъ рогытпроуѣити . ни оспниши  
 ган негедоуноу . ни стилиакои жо  
 окрѣтѣполиа



тѣтѣшиаполиа . ни знамениши .  
 поѣвоша ни вѣтпроуѣиши . ни  
 ни оложнѣмѣи мѣи моужаи подрѣ  
 еѣ . ни оспниши . ни рѣвѣ  
 подиѣ . дошѣ флѣнѣтѣи . ни овр  
 неа до . а . каѣи мѣи . ни  
 анфи . вѣзниши зѣи моужѣи ѣи не  
 дѣи . ни дѣи ра . ни ѣи го ма не  
 ни оспниши аѣи вѣи ма дѣи ма .

Рис. 14. Гедеон (трубящий) в полку, среди воинов (Суд. 7: 19).  
 ГИМ, Муз. 358, л. 538



Рис. 15. Гедеон, сидя «на золотом стуле», принимает головы мидянитских князей (Суд. 7: 25; 8: 12, 21). ГИМ, Муз. 358, л. 538 об.

ными либо по горизонтали, либо по вертикали, в зависимости от места их расположения. Что касается миниатюр в рукописных книгах, они привязаны к плоскости листов бумаги и если не занимают их целиком, то располагаются в границах текста. В привлеченном томе Лицевого летописного свода миниатюры неотделимы от текста, они находятся то в верхней части листа, то внизу, то в середине; каждая миниатюра очерчена снизу, с трех сторон, контурной рамкой.<sup>14</sup> Преобладает расположение миниатюр перед соответствующим текстом. Текст излагается непрерывно, и его нельзя выделить и определить как «подпись к миниатюре». И это текст Библии, незадолго до того переведенной и еще не изданной на Руси.

А в стенной росписи текст является именно подписью (или надписью), поясняющей содержание той или иной композиции на сюжет Библии. Поэтому для стенописи выбирались лишь цитаты из книг Библии, иногда сокращенные.

Каковы же были источники, которыми пользовались «словописцы», дополнявшие изображения стенописи Золотой палаты пояснительными надписями и подписями? Как мы могли убедиться, это был текст Библии, причем выбор цитат для самой первой сюжетной росписи, грозненской поры, мог быть сделан только по какому-то из наиболее авторитетных списков Геннадиевской Библии.<sup>15</sup> В приведенных нами фрагментах — параллельных чтениях из первого хронографического тома Лицевого летописного свода (ГИМ, Муз. 358) совершенно очевидна зависимость текста от перевода Библии в допечатный период его существования, т. е. тоже по списку, восходящему к Геннадиевской Библии (этот текст как будто не привлекался библиеистами). Нам удалось сравнить некоторые чтения библейских текстов по спискам Геннадиевской Библии, в том числе РНБ, Погодина, № 77, РНБ, Кир.-Бел., № 2/7. Кстати, ряд этих чтений и, в частности, из списка 1558 г. (ГИМ, Синод., № 21) был учтен еще И. И. Срезневским в качестве примеров в словарных статьях,<sup>16</sup> а ссылки на Геннадиевскую Библию находим и в «Словаре русского языка XI—XVII вв.».<sup>17</sup> Среди особенностей списков Геннадиевской Библии отметим разметку на полях по главам соответствующих книг; но подобной разметки нет и следа в тексте первого тома Лицевого летописного свода (ГИМ, Муз. 358).

Сопоставление текстов подписей к стенописным ветхозаветным сюжетам (как они читались к 1672 г.) и фрагментов хронографического тома Лицевого летописного свода середины XVI в. позволяет понять, что у этого словесного, эпиграфического материала достаточно много общего, восходящего к общему

---

<sup>14</sup> Особенности украшения рукописей подобного рода рассмотрены в трудах Подобедова О. И. Миниатюры русских исторических рукописей // Попов Г. В. Русская традиция украшения библейских книг // Наше наследие 1990 № 13 С 130—140

<sup>15</sup> О списках Геннадиевской Библии см. Алексеев А. А. Текстология славянской библии СПб., 1999 С 195—201, Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г в русской рукописной традиции XV—XVII вв. (латинские источники) Автореф. дисс. канд. филол. наук СПб., 1999 С 5—7

<sup>16</sup> Срезневский И. И. Материалы СПб., 1892 Т 1 А—К Указатель сокращений С 3

<sup>17</sup> Словарь русского языка XI—XVII вв. Указатель источников М., 1975 С 16

же источнику. Учитывая множество поновлений росписи после пожаров 1569, 1571 и 1634 гг., мы были вправе ожидать, что на подписи в Золотой палате повлиял и текст печатной Библии (если не Острожской, 1581 г., то уж Московской, 1663 г.). Тем не менее, как нам удалось убедиться, в подписях сохранились чтения, характерные для допечатной традиции библейского текста, связанные с Геннадиевской Библией. То ли где-то хранились прориси композиций с подписями, то ли пожары носили локальный характер и пощадили стены? Во всяком случае, употребление слова «ошибъ» (не понятого в 1672 г.) в сюжете Исход, 4: 2—4 отмечено И. И. Срезневским в списке РГБ, ф. 304, М. 2027, XIV в., а в Геннадиевской Библии в форме «ошабъ» — в книге Иова, 40: 12.<sup>18</sup>

Возможно, часть подписей сохранялась в старой редакции, а часть заменялась поновленными, с чтениями, принятыми позднее. Так, например, в сюжетах из книги Судей (7: 16) в Золотой палате фигурируют «трубы», «чины», «водоносы», «фонари» (как в Острожской Библии), в то время как в Музейском сборнике (ГИМ, Муз. 358) соответственно читается «рогы», «начаткы», «комърогы», «свещи», те же чтения находим и в списках РНБ, Погодина, № 77 и Кир.-Бел., 2/7, Кир.-Бел., 1/6. И. И. Срезневский отмечал их еще в списке XIV в.<sup>19</sup> В списках Геннадиевской Библии сохранялось немало подобных древних словоупотреблений.

В дальнейшем может быть обнаружена среди списков конкретная рукописная книга, к которой могли обращаться идеологи — составители программы росписи Золотой палаты — и из которой «словописцы» черпали цитаты для подписей к библейским сюжетам.<sup>20</sup> Мы не исключаем также возможности воспользоваться при этом методикой, предложенной В. Ф. Покровской в статье «Из истории создания Лицевого летописного свода второй половины XVI в.». <sup>21</sup> Ей удалось найти рукопись с разметкой в тексте (с помощью капель растопленного воска) для определения места расположения миниатюр к соответствующему тексту в Лицевом своде (речь идет об «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, включенной во второй том свода). Если подобной разметкой пользовались уже при переписке и украшении миниатюрами первого тома Лицевого летописного свода, тогда неизбежным было обращение к одному из надежных списков Геннадиевской Библии (часть которых была долгое время недоступна из-за очередного переезда Рукописного отдела ГИМа).

<sup>18</sup> Срезневский Материалы СПб, 1902 Т 2 Л—П Стб 850

<sup>19</sup> Там же Т 1 Стб 1268, Т 2 Стб 350, СПб, 1903 Т 3, вып 1 Стб 131

<sup>20</sup> По предположению В. А. Ромодановской, этой книгой была рукопись ГИМ, Синод собр., № 21, 1558 г., написанная по повелению царя Ивана Грозного

<sup>21</sup> См сб Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН СССР М, Л, 1966 С 5—19

---

Т. Е. КАЗАКЕВИЧ

## Иконографическая программа Толчковской паперти и русский театр XVII—начала XVIII в.

С середины 1670-х гг., т. е. со времени появления придворного театра, в монументальной живописи Ярославля заметно усиливаются поиски новых форм синтеза эмоционально-изобразительного и словесно-литературного начал. В ноябре 1675 г. при дворе ставятся «Малая прохладная комедия об Иосифе»<sup>1</sup> и «Жалобная комедия об Адаме и Еве».<sup>2</sup> Летом того же года на паперти церкви Николы Мокрого в Ярославле, которая оформлялась гостями Лузиными к приезду царя Алексея Михайловича, иллюстрируются «История Иосифа» и «Сотворение мира». В 1679 г. по наказу окольного и оружейничего Б. М. Хитрово<sup>3</sup> в Воскресенском соборе Романово-Борисоглебска появляются «Эсфирь» и обстоятельно иллюстрированная «История Иосифа». В 1683 г. в росписи ярославского храма Рождества Христова (гостей Гурьевых) встречаются сюжеты, соименные польской церковной драме «О еврейском отроке в Константинополе».<sup>4</sup>

Новые оригинальные формы синтеза изобразительного и литературного жанров нашли самое блестящее воплощение в стенописи Толчковской паперти, создание которой, как нам удалось установить, совпало со временем появления в местном крае школьного театра.

На исключительное богатство тематики росписи ярославской церкви Иоанна Предтечи в Толчкове в свое время указывали крупнейшие знатоки русской ико-

---

<sup>1</sup> Всеволодский-Гернгросс В. Русский театр. От истоков до середины XVIII века. М., 1957. С. 106.

<sup>2</sup> Еремин И. П. Московский театр XVII века // История русской литературы. М., Л., 1948. Т. 2, ч. 2. С. 371.

<sup>3</sup> В 1676 г. при венчании на царство царя Феодора Алексеевича Б. М. Хитрово был пожалован в дворцкие и «в путь» ему были даны ярославские дворцовые слободы, в том числе Коровницкая, Рыбная и Борисоглебская. См. Ярославские губернские ведомости. 1850. Часть неофиц. № 31. С. 317.

<sup>4</sup> Казакевич Т. Е. Западноевропейские новеллы «Неба Нового» И. Галятовского в стенописи церкви Рождества Христова в Ярославле // II Научные чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 1998. С. 65.

нографии Н. В. Покровский<sup>5</sup> и А. И. Успенский.<sup>6</sup> Местный краевед Н. Г. Первухин посвятил этому храму специальную монографию.<sup>7</sup> В 1916 г. И. Э. Грабарю живопись Толчковской паперти показалась грубой, лубочной и малопривлекательной в цвете. «Главная ценность фресок в их бесподобной выдумке», — писал он.<sup>8</sup>

Всеми перечисленными выше исследователями датировка стенной росписи в галерее Предтеченского храма по традиции считалась идентичной стенописи основного четверика, т. е. определялась 1694—1695 гг.<sup>9</sup> Придерживались этого же мнения Б. В. Михайловский и Б. И. Пуришев,<sup>10</sup> С. С. Чураков<sup>11</sup> и В. Г. Брюсова.<sup>12</sup> Однако более пристальный анализ сюжетно-иконографического состава росписи и ее литературных источников позволил нам пересмотреть датировку паперти и отнести ее ко времени правления в Ярославской епархии митрополита Димитрия Ростовского, а именно к 1703—1704 гг. (Димитрий Ростовский возглавлял Ярославскую кафедру с 1701 по 1709 г.).

Для дальнейшего обоснования этой датировки нелишне вспомнить некоторые факты из истории создания церкви.

Строительство самого грандиозного в Ярославо-Ростовской митрополии 15-главого храма Усекновения главы Иоанна Предтечи продолжалось 16 лет (с 1671 по 1687 г.). Столь необычные для Ярославля медленные темпы строительства объясняются не столько колоссальными масштабами церковного здания, сколько трудностями финансирования строительных и отделочных работ. В отличие от большинства церквей на посаде, храм в кожевнной Толчковской слободе строился не на купеческие вклады, а мирским подаванием. Тем не менее слободские кожевники стремились превзойти все знаменитые ярославские храмы, выстроенные ранее на неограниченные капиталы государевых гостей. Воздвигнутая ими церковь не уступала по габаритам городскому кафедральному собору. Неудивительно, что отделка ее интерьеров потребовала еще полтора десятилетия.

При освящении в 1687 г. митрополитом Ионой Сысоевичем интерьер Предтеченской церкви оставался нерасписанным, единственным его украшением был иконостас. Лишь через 7 лет, уже при митрополите Иоасафе Лазаревиче, центральный объем храма был украшен стенным письмом<sup>13</sup> 16 ярославскими

<sup>5</sup> Покровский Н В Стенные росписи в древних храмах греческих и русских М, 1890 С 129—145

<sup>6</sup> Успенский А И Царские иконописцы и живописцы XVII века М, 1913 Т 1 Приложение III С 69—77, М, 1916 Т 4 С 36—57

<sup>7</sup> Первухин Н Г Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле М, 1913

<sup>8</sup> Грабарь И Э История русского искусства М, 6 т 6 С 506

<sup>9</sup> И Э Грабарь в 6-м томе «Истории русского искусства» ошибочно отнес датировку четверика и паперти Предтеченской церкви к 1691 г

<sup>10</sup> Михайловский Б В, Пуришев Б И Очерки истории древнерусской монументальной живописи М, Л, 1941 С 175

<sup>11</sup> Суслов А И, Чураков С С Ярославль М, 1960 С 219—223

<sup>12</sup> Брюсова В Г Фрески Ярославля М, 1969 С 90—107

<sup>13</sup> Храм расписывался с 5 июня 1694 г по 6 июля 1695 г В 1908 г живопись храма реставрирована М И Дикаревым, в 1950-е гг — Н В Перцовым, в 1970-е гг — В Л Лагутиным, в 1990-е гг — Е А Чижовым

мастерами под руководством лучших знаменщиков Ярославля Дмитрия Григорьева Плеханова и Федора Игнатьева.<sup>14</sup> Однако в 1696—1698 гг. по указу Иоасафа Лазаревича Дмитрий Григорьев «с товарищи» был вызван в Ростов для реставрации стенописи кафедрального Успенского собора.<sup>15</sup> В Предтеченском храме в это время продолжались иконописные работы по созданию резного барочного иконостаса. Ранней весной 1700 г. мастера стенового письма приступили к росписи приделов.<sup>16</sup> Только летом 1701 г. достраивался верхний ярус главного иконостаса, а 10 ноября 1701 г. митрополит Иоасаф Лазаревич скончался. К росписи паперти к тому времени мастера так и не приступили.

4 января 1702 г. на ростовскую кафедру был избран митрополит Димитрий Савич Туптало. 1 марта того же года прославленный писатель и проповедник прибыл из Москвы в Ростов.<sup>17</sup> Живописные работы на Толчковской паперти не могли начаться без благословения нового владыки, по его наказу, как покажет дальнейшее, составлялась и иконографическая программа паперти. Антиминс на переосвящение Предтеченского храма был выдан митрополитом Димитрием в 1704 г.<sup>18</sup>

Огромная литературная эрудиция нового владыки, его личное обаяние и большой авторитет у народа, видимо, произвели на ярославских мастеров стенового письма большое впечатление. С другой стороны, в лице лучших ярославских иконописцев Димитрий Ростовский обрел людей образованных, книжных, очень восприимчивых к усвоению нового. Благодаря этой взаимности и была создана столь богатая «письменными текстами» Толчковская паперть, которая по обилию привлеченных литературных источников занимает совершенно исключительное место не только в Ярославле, но и в истории всего древнерусского искусства.

Как нам представляется, митрополит Димитрий мог иметь прямое отношение к составлению программы росписи Толчковской паперти. При этом в его распоряжении был прежде всего «Театрум Библикум» Пискатора,<sup>19</sup> а также и некоторые другие изобразительные источники. Он включил в программу все те сюжеты, которые шли на сцене придворного, школьного, украинского и польского церковного театров. О последнем он был хорошо осведомлен, живя некоторое время в Вильне.<sup>20</sup> Возможно, ярославские мастера-иконописцы также

---

<sup>14</sup> На южной стене центрального храма помещена следующая надпись «Трудились в деле сем ярославские иконописцы Дмитрий Григорьев, Федор Игнатьев, Иван Онуфриев, Василий Никитин, Василий Игнатьев, Кондрат Игнатьев, Иван Матвеев, Семен Алексеев, Дмитрий Иванов, Семен Иванов, Иван Семенов, Федор Уваров, Матвей Сергеев, Александр Григорьев, Яков Михайлов, Яков Григорьев Ворона»

<sup>15</sup> Материалы по изучению и реставрации памятников архитектуры Ярославской области Древний Ростов Ярославль, 1958 С 46

<sup>16</sup> Временем росписи приделов, т е 1700 г, И Н Воейкова датирует и роспись Толчковской паперти См Воейкова И Н, Митрофанов В П Ярославль Л, 1973 С 110

<sup>17</sup> Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский и его время (1651—1709) СПб, 1891 С 291

<sup>18</sup> Успенский Ф, прот Предтечевская церковь в Ярославле Ярославль, 1906 С 15

<sup>19</sup> *Theatrum Biblicum, edente Nicolas Johannis Piscatore Amsterdam, 1674*

<sup>20</sup> Шляпкин И А Св Димитрий Ростовский С 30

были знакомы с пьесами ростовского школьного театра и расписывали для него декорационные кулисы. Во всяком случае, «театральные действия» Дмитрия уже в первый год получили шумный успех, и слава о них дошла до самого государя. 16 ноября 1702 г. Петр I писал стольнику Монастырского приказа В. Р. Воейкову: «Митрополит Дмитрий из домово́й казны материи и всякие локотные товары бывших архиереев на комедии и всякие расходы держит без твоего ведома, а ключи и печати той палаты в доме ево архиерейском».<sup>21</sup>

Данный документ весьма наглядно и красноречиво повествует о некоторой причастности Дмитрия к оснащению спектаклей ростовского школьного театра. Почти никакими другими сведениями о художественно-оформительской стороне спектаклей мы не располагаем.

Стенопись Толчкова в силу совершенно иной природы монументального искусства не может быть прямой аналогией декоративному аспекту театра, но она вводит нас в круг тех литературно-художественных идей, которыми питалась ярославская посадская среда в эпоху начавшихся реформ Петра и культурного просветительства митрополита Дмитрия.

Тематика росписи в четверике Толчковского храма, расписанном при Иоасафе Лазаревиче, поражает колоссальным богатством вложенного в нее богословского содержания, масштабностью и изумительной логикой символической композиционной схемы. Особенно могли поразить здесь Дмитрия уникальные святцы — календарь всех святых русской православной церкви, построенный по Четым Минеям. (Напомним, что владыка Дмитрий сам работал над «Книгами Житий святых» почти всю жизнь.)

Толчковская паперть с 30 большими арочными окнами и тремя просторными крыльцами окружает Предтеченский храм с южной, западной и северной сторон. Она соединена тремя порталами с центральным объемом и двумя порталами с боковыми приделами: южным, Трех Святителей, и северным, в честь Гурия и Варсонофия Казанских. Вдоль всех стен под окнами тянутся нарядные расписные скамьи, выполненные из резного фигурного кирпича. Обширное пространство паперти в любое время дня хорошо освещается естественным светом. Паперть служила тем местом, где молящиеся не только ожидали начала службы, но устраивали крестины и поминки, слушали начинавшие входить в моду проповеди, обсуждали торговые сделки. Здесь зачитывались правительственные указы о переустройстве русского быта, о борьбе с расколом, о постройке новых заводов, развитии торговли и победах русского оружия.

Митрополит Дмитрий, должно быть, прекрасно сознавал, что паперть была не только единственным местом распространения знаний среди народа, но и местом народных зрелищ.

Ответственный заказ по росписи паперти был поручен тем же мастерам, которые расписывали храм при Иоасафе. Удлиненные по пропорциям человеческие фигуры полны изящества и утрированной грации. Мимическая сторона на фресках почти отсутствует, однако лики персонажей покоряют зрителя незем-

<sup>21</sup> Ярославские епархиальные ведомости 1890 № 23 Часть неофиц Стб 359—360



Рис. 1. «Суд Соломона». Свод южной паперти церкви Иоанна Предтечи

ной красотой и утонченностью черт. Красочная гамма росписи, в которой преобладают чуть резкие золотисто-охристые, красно-коричневые, разбеленные зеленоватые, бирюзово-голубые и белые тона, не особенно стремится подражать краскам живой природы, а отмечена той долей стилизаторства, которая так необходима в искусстве зрелищ.

Нигде в Ярославле ветхозаветная тема не представлена столь полно и многопланово, как в Толчкове. На сводах, начиная от северного колена галереи, иллюстрированы книги Бытие, Исход, Числа и Иисуса Навина.

От конца западной галереи до конца южной галереи помещены сюжеты Первой, Второй и Третьей книг Царств (рис. 1), из Книги Иова, Книги Даниила, Юдифи и Третьей книги Ездры. Иллюстрации к истории Авраама, Мельхиседека и Лота, к Иосифу (рис. 2), Есфири и Товиту перенесены на оконные откосы и простенки северной паперти.

Как нам удалось заметить, иллюстрирование Библии не является здесь самоцелью, ибо выбор сюжетов из перечисленных книг Ветхого Завета всегда строго продуман и ассоциируется с репертуаром русского, отчасти украинского и польского, театра. «Сотворение мира» имеет аналогию в придворной «Жалобной комедии об Адаме и Еве» и польских диалогах «Генезий» и «О древе жизни»; «Создание Вавилонской башни» — в драме «Столпотворение», ко-



Рис. 2. «Совращение Иосифа женой Потифара». Северная паперть церкви Иоанна Предтечи

тую Я. Штелин приписывал самому Димитрию Ростовскому.<sup>22</sup> Здесь и старые церковные драмы польских костелов («О пророке Аврааме, Мельхиседеке и Лоте», «О медном змие», «Драма о ковчеге»),<sup>23</sup> и южно-русская драма «Иов многострадальный», и популярная во всех странах Европы «Комедия о Сусанне» (впоследствии «Пророк Даниил» в театре царевны Натальи<sup>24</sup>), и почти все пьесы театра царя Алексея Михайловича («Артаксерсово действо», «Малая прохладная комедия об Иосифе», «Юдифь», «Товия младший», «Комедия о Давиде с Голиафом», «О Навуходоносоре царе, о теле злате и о трех отроцех, в печи не сожженных»).

Убедительным доказательством идейного родства толчковских фресок с театром могут служить новозаветные сюжеты, расположенные в центре западного галерейного свода. Они прерывают ветхозаветный цикл.

На восточном склоне над главным входом написана «Новозаветная Троица», а по сторонам от нее — 8 сцен бесед Христа с апостолами по Евангелию от Иоанна, ибо фигурка Иоанна, комментирующего эти события, добавлена почти в каждом клейме разговора Христа и апостолов (рис. 3). К сожалению, тексты этих клейм плохо сохранились, но, возможно, они перекликаются с репликами не дошедшей до нас драмы «Апостольские беседы».<sup>25</sup> На противоположном от «Новозаветной Троицы» западном склоне паперти написаны Богоматерь «Всех скорбящих радость» и несколько сцен, связанных с Успением Богородицы.

Две сцены, навеянные картинами «Прославления Богоматери» (рис. 4) и «Коронования Богоматери» по успению, особенно привлекли наше внимание. Их сопровождают надписи, сочиненные виршами. Удалось найтиобрази-

<sup>22</sup> Штелин Я. Краткое известие о театральных в России представлениях от начал их и до 1768 года // Санкт-Петербургский вестник. 1779. Ч. 4: Август—сентябрь. С. 12.

<sup>23</sup> Софронова Л. А. Поэтика славянского театра. М., 1981. С. 71.

<sup>24</sup> Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени. СПб., 1898. С. 18 (ПДПИ. Вып. 128).

<sup>25</sup> Существовало мнение, что «Апостольские беседы» принадлежат перу Димитрия Ростовского. См.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский... С. 344.

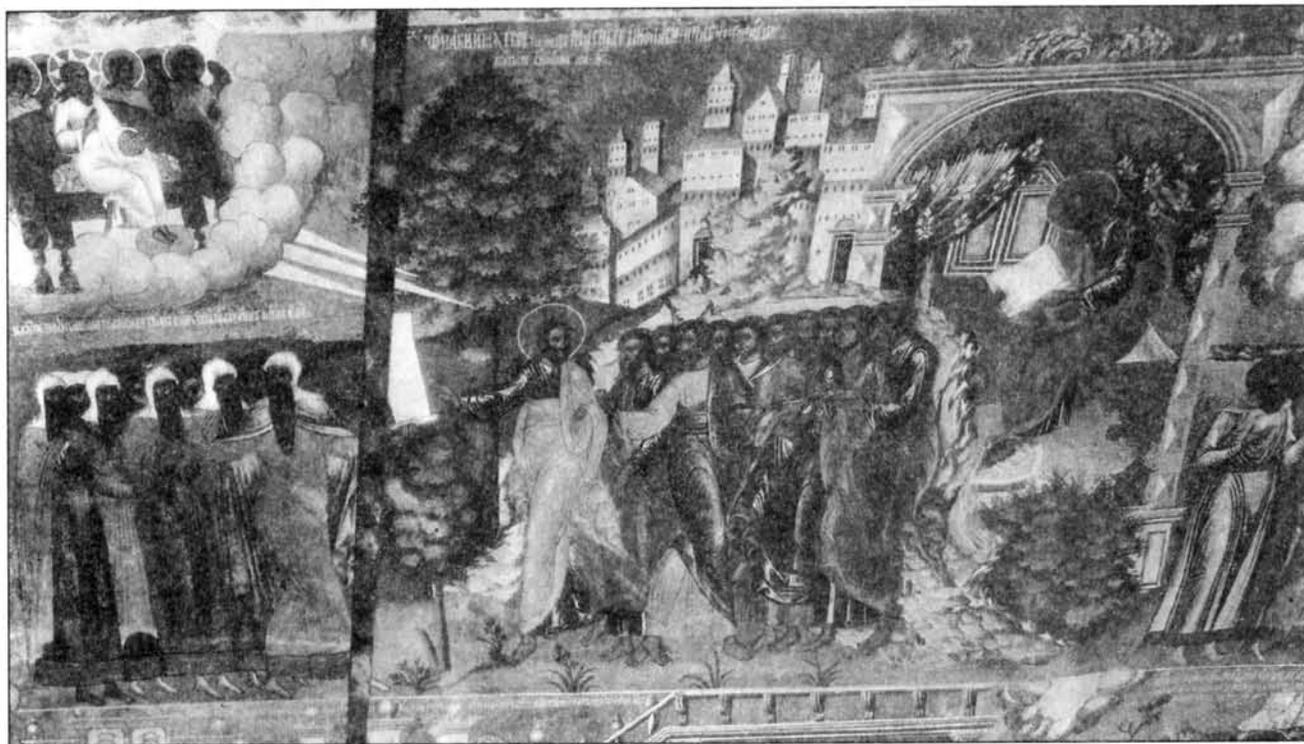


Рис. 3. «Апостольские беседы». Свод западной паперты церкви Иоанна Предтечи

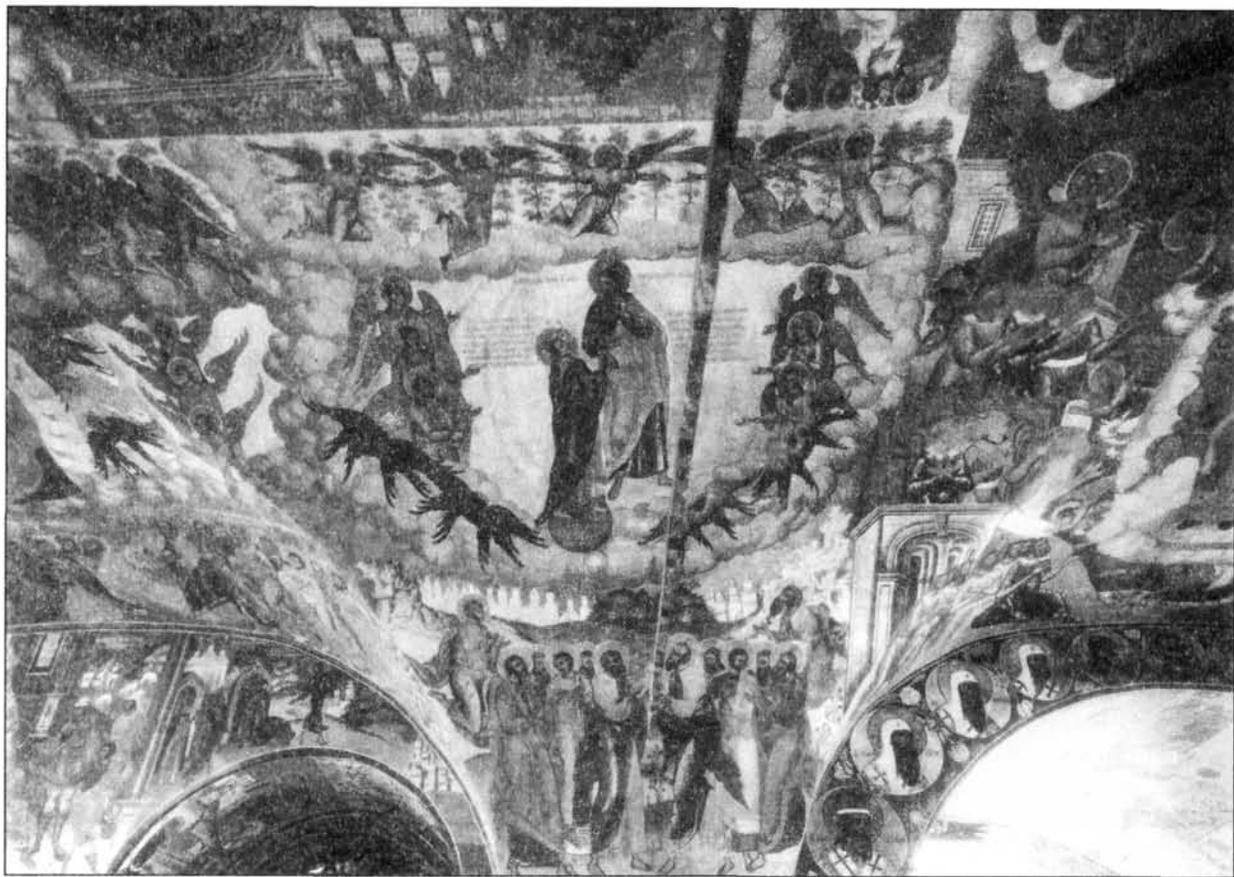


Рис. 4. «Прославление Богоматери». Из Евангелия Иеронима Наталиса. Свод западной паперти церкви Иоанна Предтечи

тельный и литературный источник этих клейм. Им является находившаяся в личной библиотеке Дмитрия Ростовского иллюстрированная «*Evangelicae Historiae imagines*» Иеронима Наталиса (1507—1581), изданная в Антверпене в 1593 г.<sup>26</sup> В книге 153 иллюстрации. Текст этой мало известной на Руси иезуитской книги написан латинскими стихами. На фресках надписи к картинам переведены силлабическими виршами, очень близкими по стилю к «Успенской драме» Дмитрия Ростовского. Приведем их здесь полностью:

Возставле днесь от сна си мати,  
 Преиде Иисус мати в вены брати  
 Третьему дню по смерти скончанну  
 Преиде Христос по Деву избранну  
 Из гроба мать замкнена возбуждает,  
 Душу и тело нам прославляет  
 Взыде Дева в весенней светлости,  
 Венчана из небесны вечности  
 Звезды венцом, суть Луна под ногам[а],  
 Солнцем сияет мати сама  
 Возиме мать Иисус с приветством,  
 Утешает и дарит известством  
 Поклоняется воинство небесно,  
 Богородицею славит честно  
 Совет аггльски пения предсташа,  
 Во ввенце мать вси там познаша  
 Взята Мария с ними ко Христу,  
 Святой Троице дарит она доброту  
 Иисус Христос Марию прослави,  
 Святую узрети божество пристави  
 Небесны дуси окрест их летают,  
 С сыном мать сладце воспевают  
 Апостолы и святые отцы в страхе быша,  
 Ангелы апостолы святыя возносиша  
 Покров Девы сияющ видеше,  
 В виссон и злато ю разрядеша  
 Царствует Дева с Богом вечно виджисе,  
 Добро творит всем зовущим спорисе

На западном же своде расположены оригинальный сюжет «О царе Иоанне Греческом и перенесении им святой иконы», а также сюжет из «Великого Зерцала» «О Юлиане и Василиссе» (рис. 5). Текст этого рассказа о двух обвенчанных молодых супругах, посвятивших свой союз Богу, встречается только в польском варианте «Зерцала» в разделе «Чистость». В русском тексте «Великого

<sup>26</sup> *Natalis Jeronimo Evangelicae Historiae imagines ex ordine Evangeliorum, quae toto in mis-sae in ordinem temporis vitae Christi digestae* Autore Hieronimo Natali societatis Jesu Theologo Ant-verpiae, 1593 См Шляпкин И А Св Дмитрий Ростовский Приложение С 56 (см Описание книг митрополита Дмитрия, составленное иеромонахом Филаретом) Редкое обращение к гравюрам «Евангельской истории» И Наталиса при создании некоторых икон московских и провинциальных храмов XVII и XVIII вв отмечено в работе Бусева-Давыдова И Л Новые иконографические источники русской живописи XVII в // Русское искусство позднего средне-вековья Образ и смысл Сб науч трудов М, 1993 С 190—206, ил 38 и 39



Рис. 5. «О Юлиане и Василиссе». Из «Великого зеркала». Свод западной паперти церкви Иоанна Предтечи

Зерцала» этого рассказа нет.<sup>27</sup> Как известно, польский экземпляр «Зерцала прикладов» находился в личной библиотеке Дмитрия Ростовского,<sup>28</sup> и он впервые ввел этот сюжет в Четьи Минеи под 8 января. «Драма о Юлиане», как отмечал И. А. Шляпкин, впоследствии ставилась в театре царевны Натальи Алексеевны.<sup>29</sup>

На выступе стены северной паперти, рядом с расположенными в арках-люнетах композициями «Достойно есть» и «Страшный Суд», помещено написанное виршами краткое «Сказание о 9 мучениках Кизических»: Феогниде, Руфе, Антипатре, Феостихе, Артеме, Магне, Феодоте, Фавмасии и Филимоне.

Как известно, мощи этих святых помогли предотвратить эпидемию малярии («трясавичные болезни») в Казани. В честь кизических мучеников был построен храм и основана обитель под Казанью. Патриарх Адриан попросил сочинить «Сказание» об этих мучениках и чудесах от их мощей Дмитрия Савича Туптало, который и написал его в 1694 г. под названием «Врачевство безмездно».<sup>30</sup> Следует отметить, что Дмитрию Ростовскому принадлежит «Поучение на память святых девятичисленных мучеников кизических».<sup>31</sup> Два последних наблюдения еще более привязывают создание ансамбля Толчковской паперти к имени Дмитрия Ростовского.

На северной паперти изображение кизических мучеников соседствует с северным приделом казанских чудотворцев Гурия и Варсонофия.<sup>32</sup>

Композиция «Страшный Суд» в арке северной паперти впервые в Ярославле решена по Пискатору — в виде «отделения овец от козлищ» — и является как бы репликой на состоявшуюся 4 февраля 1702 г. в Москве пьесу «Страшное изображение второго пришествия Господня»,<sup>33</sup> где есть такие слова:

Заклаю вскоре козлища смердящи,  
Издаят души с кровию стениащи

В картину «Рая» в толчковском «Страшном Суде» добавлена сцена из жития Василия Нового.

В арках восточной стены западной паперти помещены композиции «О тебе радуется» и «Суд над Христом», на выступах-пилястрах написаны «Николай Чудотворец», «Богоматерь на троне», «Христос на троне» и «Иоанн Предтеча».

<sup>27</sup> Сообщено покойной О. А. Державиной

<sup>28</sup> Державина О. А. Великое Зерцало. М., 1965. С. 26

<sup>29</sup> Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени. С. 13

<sup>30</sup> «Врачевство безмездно» св. девяти мучеников Кизических в лето 7202 (1694) месяца марта, трудом грешнаго иеромонаха Дмитрия Савича Животописателя, Сказание о прославлении их во граде Казане и новосозданной во имяни их каменной церкви и обители и Слово о них творение Дмитрия грешнаго» (см. Шляпкин И. А. Св. Дмитрий Ростовский. С. 251)

<sup>31</sup> Федотова М. А. Украинские проповеди Дмитрия Ростовского (1670—1700) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 276—277

<sup>32</sup> У Дмитрия Ростовского имеется «Слово на память Гурия и Варсонофия», датируемое по некоторым данным 1702 г. (сообщено М. А. Федотовой)

<sup>33</sup> Пьеса была издана И. М. Бадаличем и В. Д. Кузьминой в 1968 г. См. Бадалич И. М., Кузьмина В. Д. Памятники русской школьной драмы XVIII века. М., 1968. С. 141—178

Композиция «Суд над Христом» расположена в правом от входного портала люнете.

Картина судилища разворачивается в большой палате с колоннами, украшенными виноградными гроздьями. Верх палаты заканчивается пятью арками с барочным завершением и декоративными гирьками. Вверху, над центральным изображением Спасителя, Бог Саваоф с ангелами и символами евангелистов, по сторонам 6 сцен «Страстей Христовых», в окнах палаты «Христос перед Пилатом» и «Жена рассказывает сон Пилату».

Главное место картины в палатах занимает изображение Спасителя, сидящего на седалище со сложенными на груди руками. Плеч Спасителя касаются два стражника, стоящие по сторонам с копьями в руках.

Под ногами Спасителя надпись в барочной рамке: «Мы, Понтийский Пилат, иерусалимский игемон, под могущественнейшим единовластием Тиверием Кесареви, его же блаженнейшее повелительство да сохранит вышний на судилище сидяще, имехом предъявлена Иисуса Назаряя, иже себе Сына Божия проповедует и люди иудейские от закона повиннейшего отводит и храм Соломонов 3 дни воссоздать обещает, еже мы видевше испыташе, на крест распяти его осудихом».

Внизу толпа воинов, охраняющих подсудимого. Справа и слева от центральной группы на седалищах сидят старцы (18 человек) с раскрытыми книгами и хартиями в руках и ведут оживленный разговор. Среди них: Кайяфа, Рапай, Птолемей, Самех, Путифар, Рафинф, Никодим, Иехир, Сарей, Иосиф Аримафейский, Иорам, Ромофин, Субат, Ахая, Симон Прокаженный и еще трое, чьи имена не поддаются прочтению.

Этот сюжет носит название «Собор и суда изречение от неверных судей на Иисуса Назарянина, Спасителя мира». <sup>34</sup> Комментируя этот литературный сюжет, напечатанный Шляпкиным по списку Новгородской Софийской библиотеки, ученый указывает, что его приписывали самому Димитрию Ростовскому, затем Симеону Полоцкому, но, по его мнению, скорее всего — «это перевод надписей какой-либо иностранной гравюры, вместе с нею перешедший и в русскую иконографию». <sup>35</sup>

Как сообщает И. А. Шляпкин, сюжет «Суд над Христом» видел еще Макарий Антиохийский в Киево-Печерской лавре (середина XVII в.), сам Шляпкин видел его изображение на стене Троицкого Калязинского собора (1654 г.), в собрании масляной живописи князя Вяземского и С. Т. Большакова (XVIII в.) и среди картинок-лубков собрания Д. А. Ровинского (XVIII в.). <sup>36</sup>

Нам удалось обнаружить сцену «Суд над Христом» на паперти Успенского собора Московского Симонова монастыря. <sup>37</sup>

Все вышеперечисленное свидетельствует о большом распространении этого сюжета в XVII—XVIII вв. В Ярославле он встречается также в росписи паперти церкви Ильи Пророка (1716 г.) и решен там значительно проще, чем в Толчкове.

<sup>34</sup> Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский... Приложение. С. 72.

<sup>35</sup> Там же. С. 75—76.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Томаков И. Ф. Историческое и археологическое описание Московского ставропигиального Симонова монастыря. М., 1896. Вып. 2. С. 26.

Оконные откосы и простенки западной стены занимают преимущественно новеллы из «Великого Зеркала». Всего на паперти церкви иллюстрировано 20 глав из «Зеркала», но в существующей литературе атрибутированы лишь две из них.

Справа от западного крыльца изображен «Корабль веры», или «Гонение церкви Божией от еретиков». Сюжет этот подробно описан А. И. Успенским.<sup>38</sup> Он встречается на одной ярославской иконе в ГТГ<sup>39</sup> и в «Русских народных картинках» Д. А. Ровинского.<sup>40</sup> В театральной интерпретации начала XVIII в. сюжет этот с некоторым изменением известен как диалог «Борьба церкви с дьяволом».<sup>41</sup> На предтеченской фреске изображен корабль с Христом Спасителем, апостолами, святителями и преподобными, который с берега стараются зацепить баграми еретики. Ныне утрачены, а раньше читались их имена: «Владыка Униат», «Ориген», «Епикур развратник», «Евтих», «Лях», «Кальвин», «Езувит», «Арий», «Мехмет», «Жид».

Наиболее богата сюжетами, в том числе украинскими, южная паперть. На откосах окон здесь написаны сцены: «О жене блуднице и рабе», «Повесть о трех друзьях» монаха Варлаама, «О сорокоутии и прибавлении злата», «О жене страшно осужденной» из «Синодика», «О юноше в земле Британской» из «Великого Зеркала», «Повесть полезна, како избави сын мать от муки» из «Синодика». Между окнами — легенды из Киево-Печерского патерика («Об Иоанне и Сергии», «О попе Тите и дьяконе Евагрии»), из «Скитского Патерика» («О св. Фомаиде»), сцены из «Мессии Правдивого» Иоанникия Галатовского, «Темница Богоугодная» Памвы Берынды, «Св. Варвара», «Св. Дмитрий Солунский», «Св. Симеон Столпник», «Св. Власий Севастийский», «Св. Георгий Победоносец», «Св. Иоанн Воин». В верхней части внешних стен — «Заповеди блаженств».

На внутренней стене южной паперти в больших арках-люнетах написаны: «Видение некоего Иоанна в монастыре св. Венедикта» из «Великого Зеркала» и «Видение Фомы Кантуарийского о скорбях и радостях Богородицы» из «Нового Неба» Иоанникия Галатовского («Похвала Богоматери») (рис. 6).

На выступах-пилястрах стены — «Ангел Хранитель» и «Плоды страстей Христовых». Композиция «Ангел Хранитель» построена по типу распространенных на Западе композиций «Ars Moriendi» («Искусство умирать») и снабжена виршами, из которых читаются только фрагменты:

Аки рай на востоце вручен херувиму,  
Сице и Ангел человеку, Новому Иерусалиму

По своей идейной направленности «Ангел Хранитель» перекликается с драматическими произведениями XVII—XVIII вв.: «Розмова вкратце о душе греш-

<sup>38</sup> Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. Т. 4. С. 48—49.

<sup>39</sup> См. Государственная Третьяковская галерея. Древнерусское искусство. М., 1968. Ил. 100.

<sup>40</sup> Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3. Притчи и листы духовные. С. 178—180.

<sup>41</sup> См. Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.). Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1975. С. 154—157, 619—621.

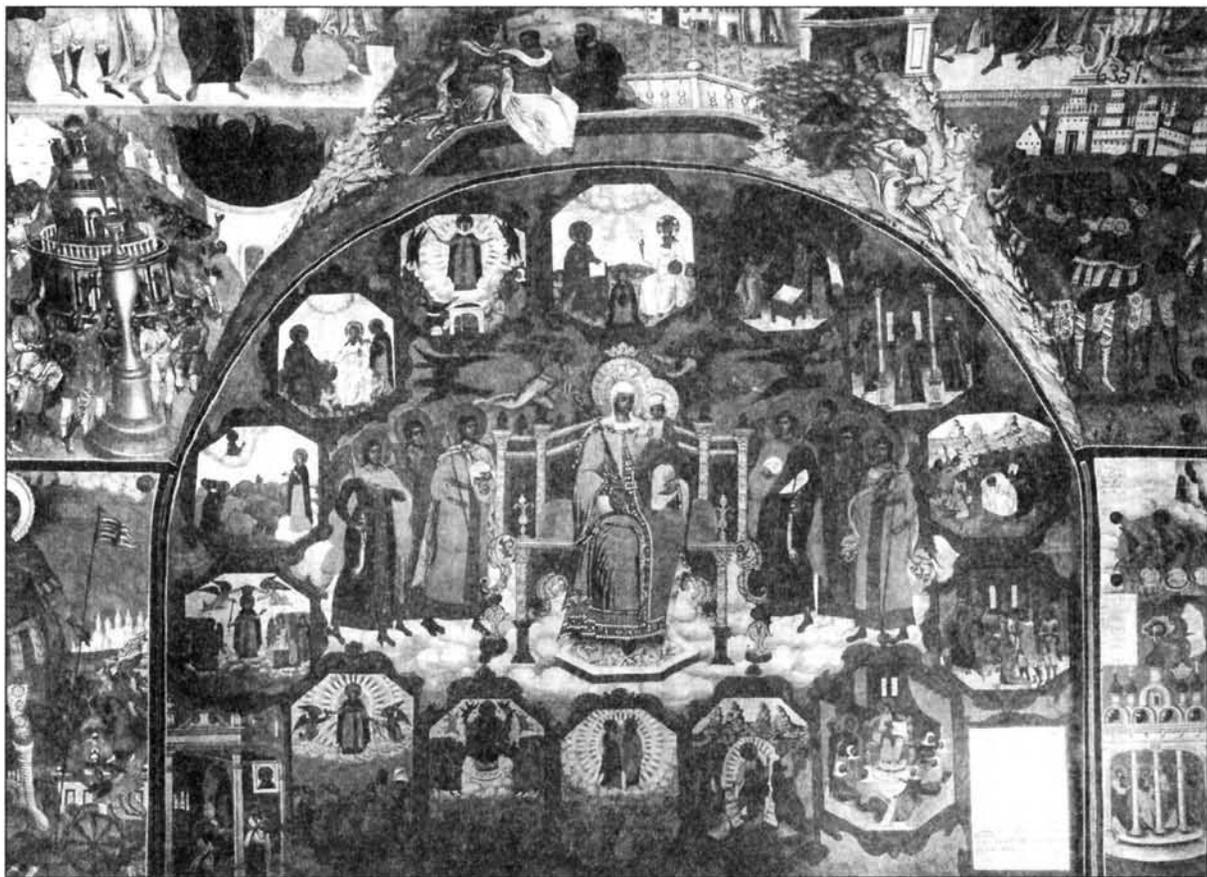


Рис. 6. «Видение Фомы Кантуарийского о скорбях и радостях Богоматери». Из «Неба Нового» Иоанникия Галатовского. Южная паперть церкви Иоанна Предтечи

ной» и «Грешник кающийся» Димитрия Ростовского, драма, которая дошла до нас только в пересказе актера И. А. Дмитриевского.<sup>42</sup>

Сделанная в 1680-е гг., возможно, с иезуитского оригинала, гравюра Василия Андреева «Плоды страстей Христовых» вдохновила ярославских иконописцев на создание фрески того же названия.

Основную мысль изображения этого популярнейшего в XVII—XVIII вв. сюжета лучше всего сформулировал первый его исследователь Н. В. Покровский: «Бог Отец в Своем предвечном совете благоизволил послать в мир возлюбленного Сына. Спаситель претерпевает Крестную смерть, побеждает дьявола и смерть, создает церковь, утвержденную на святом Евангелии, и отверзает людям двери рая».<sup>43</sup>

Западное крыльцо Предтеченской паперти согласно ярославской традиции занято сценами из «Апокалипсиса», южное крыльцо посвящено «Житию Андрея Юродивого», патрона вкладчика церкви Андрея Еремина, а северное — «Сказанию о чудесах Богоматери Толгской». Причем на ярославской фреске среди событий из истории Толгского монастыря имеется сцена приезда царя Федора Алексеевича с сестрами Марфой и Софьей на Толгу. Изображение царских персон из семьи Милославских, возможно, присутствует здесь потому, что Димитрий Ростовский почти до конца жизни переписывался с царицей Прасковьей Федоровной, вдовой царя Ивана Алексеевича (известно два письма царице), которая заезжала к нему.<sup>44</sup>

Обширная Толчковская паперть с 470 фресковыми изображениями, возможно, готовилась Димитрием Ростовским к приезду его друга, местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского, ставшего при Петре I архиепископом Рязанским и Муромским, который, по словам одного из современников, «папешское искусство на Руси изрядно утвердил».

В восточном крыле южной паперти в сцене «Предста царица» наряду с изображением ярославских чудотворцев Федора, Давида и Константина изображены три муромских чудотворца Константин, Михаил и Федор. Рядом с изображением Дмитрия Солунского (патрона митрополита Ярославского и Ростовского) помещено небольшое изображение Симеона Столпника. Симеон — мирское имя Стефана. Стефан Яворский, несмотря на долгую и благосклонную переписку с Димитрием, успел посетить лишь похороны святителя в 1709 г.

Между тем в 1704 г., в год освящения новой паперти, в Ростове ставилась школьная пьеса «Венец Дмитрию», написанная, по предположению П. Н. Беркова, учителем грамматики ростовской школы Ефимием Морогиным.<sup>45</sup> Пьеса написана на сюжет «Жития Дмитрия Солунского» и аллегорически изображает

<sup>42</sup> Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.): Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972. С. 335—337; Жигулин Е. В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского: Автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1995. С. 12—13.

<sup>43</sup> Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах... С. 277.

<sup>44</sup> Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский... С. 453—454.

<sup>45</sup> Берков П. Н. Школьная драма «Венец Дмитрию» // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 325.

взаимоотношения Петра I с его противником Димитрием Ростовским. В пьесе обличается право царя на вмешательство в дела церкви. Гонитель христиан царь Максимиан изображен в пьесе как могущественный деятель государства. Изображение Максимиана имеется и на толчковской фреске «Св. Дмитрий Солунский», причем оно повторено трижды.

Последнее, на чем хотелось бы остановиться, — это новеллы из «Великого Зеркала», сюжеты которых введены преимущественно в состав росписи западной паперти. Тема морализаторского нравоучения и изображение отдельных черт человеческого характера получили здесь весьма яркое раскрытие. Часть сюжетов разоблачает грехи женские и женские слабости: «О девице, увидевшей свою грешную мати в образе свиньи», «О дочери воина, убившей двух своих чад», «О любодееце, вступившей в связь со сродственником», «О жене, потаившей грех стыда ради», «О некоей мати, нечистыми помыслами возгоревшейся на сына своего».

В некоторых сюжетах затрагивается вопрос о милосердии человеческого характера: «О воине, простившем убийцу брата», «О чести архиерейской», в котором рассматриваются сложные взаимоотношения между Совеном, королем Дунским, и епископом Вильгельмом (намек на взаимоотношения царя Петра Великого и Стефана Яворского). В этой новелле король просит прощения у епископа. Встречается тема, связанная с наступившими в эпоху Петра противоречиями отцов и детей: «Как отец с сыном себя в аду проклинаят», критика нового быта и танцев («О танцорке»), критика пороков духовенства: «О попе невоздержанного жития», «О попе, ослепшем на один глаз». Эта тема перекликается с проповедями Димитрия Ростовского по поводу нравственного поведения духовенства: «Поискал Иисуса не для Иисуса, а для хлеба куса». С его же проповедями против класса господ связана новелла «Об обиднике и мучителе» («Некий великого звания человек, имея во области своей множество подручных, озлобляше их и утесняше люте»). Новеллы из «Зеркала» по своему духу напоминают западноевропейские моралите.

В некоторых новеллах, особенно это заметно в рассказе «О видении Иоанна в монастыре св. Венедикта»,<sup>46</sup> использованы приемы церковного театрального искусства (наличие «рая», «ада», «неба»). В очень многих сценах используются кулисы с раздвижными завесами на заднем плане, изображение второстепенных персонажей светотенью «*reg umbras*» и, наконец, живой диалог действующих лиц («Суд над Христом»).

Как говорил Гегель, «в истории всегда какое-либо из искусств ведет за собой остальные».<sup>47</sup> Динамика разных видов искусства обусловлена столкновением постоянно меняющихся социальных факторов. Зрелищно-театральные потенции монументального церковного искусства были вполне в духе времени.

<sup>46</sup> Обширный текст этого сюжета из «Зеркала» написан не в картуше, как у прочих, а в специально нарисованной огромной раскрытой книге с красным обрезом. Этот прием ярославских иконописцев привел в восхищение академика Д. С. Лихачева во время его последнего визита в Толчково, и он сам сосчитал строки этой книги (87 строк)

<sup>47</sup> Цит. по Каган М. С. Морфология искусства. Л., 1972. С. 134, 428

Ярославские стенописи и «Театрум Библикум» Пискаatora более полустолетия заменяли русскому человеку будущие театральные действия. Не случайно детской книгой первого русского актера ярославца Ф. Г. Волкова (1728—1763) была Библия Пискаatora,<sup>48</sup> экземпляр которой с записями членов семьи Волкова<sup>49</sup> нам удалось обнаружить в Ярославском музее-заповеднике.

---

<sup>48</sup> ЯМЗ, № 766 Лицевая гравированная Библия, без титульного листа, сохранился только Ветхий Завет Всего в книге 261 лист, утрачены 8 листов Книга снабжена русскими надписями XVIII в., двух почерков Многие из надписей сочинены виршами

<sup>49</sup> Федор Григорьевич Волков родился в Костроме в 1728 г. Рано потеряв отца, в 1735 г. вместе с матерью М. Я. Волковой и 4 братьями он переехал в Ярославль, где М. Я. Волкова вышла замуж за пожилого вдовца богатого ярославского купца Федора Полушкина. Последний был неграмотен, но обладал светлым и бойким умом, имел в Ярославле серные и купоросные заводы и был очень уважаемым человеком в городе. Приемным детям он дал хорошее образование и ввел их в 1744 г. в права наследства. Ф. Полушкин поощрял в приемном сыне Федоре занятия искусством. Еще в 1729 г. он приобрел в Ярославле для своей первой семьи голландскую Библию Пискаatora. Мы с полным основанием можем полагать, что по ней Федор Волков научился прекрасно рисовать, резать по дереву и даже познавать сценическое искусство. После отъезда Ф. Волкова в Петербург зять Ф. Полушкина Игнатий Кирпичев (муж сводной сестры Ф. Волкова Матрены Полушкиной) подарил эту Библию в 1758 г. в Спасский монастырь, где она сохранилась до наших дней. На л. 27 этой Библии имеется запись о приобретении ее Ф. Полушкиным: «1729 года декабря во 2 день по приказу мужа своего Дмитрия Ильича Лузина жена ево Феодосия Ильина дочь сдала церкви Никола Чудотворца Мокрова попу Феодору с причетники, и мы продали тую книгу Библию Личную ярославцу Федору Полушкину и деньги взяли. В том и подписася поп Федор своеручно, диакон Яков обще Сию книгу продали и деньги взяли». На л. 12—261 сделана запись о передаче Библии Игнатием Якимовым Кирпичевым Спасскому монастырю: «Пятого дня сию книгу Библию Личную печатную приложил вкладу вечно во святую пречестную и великую обитель Боголепного Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа < > града Ярославля купец Игнатий Якимов сын Кирпичев, а в сей книге всех по исчислению четыреста пятьдесят листов, ради душевной себе пользы и вечногo поминовения оной святой и всечестной обители при высокопреподобнейшем Господине отце архимандрите Варфоломии Любарском с братиею тысяча семсот пятьдесят осмого года марта 5 дня сию книгу Библию приложил вкладу вечно »

## ПО РУКОПИСНЫМ СОБРАНИЯМ

(Печатается под наблюдением В. П. Бударгина)

А. В. ПИГИН

### Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома

Коллекция рукописных книг, которой посвящена данная статья, была собрана мною в 1990—1995 гг. на территории Карелии и Каргопольского района Архангельской области в ходе фольклористических экспедиций Карельского государственного педагогического института (ныне университета) и Петрозаводского государственного университета, а также во время моих служебных и частных поездок. Коллекция состоит из 32 рукописей и рукописных фрагментов (XVI в. — 1; XVII в. — 2; XVIII в. — 4; XIX в. — 8; XX в. — 17). Значение этой коллекции определяется тем, что она может рассматриваться как дополнение к хорошо известным в науке крупным собраниям, хранящимся в С.-Петербурге (Карельское собр. ИРЛИ, Каргопольское и Беломорское собр. БАН).

Первые находки рукописных книг были сделаны в 1990 г. в Беломорском районе Карелии, который, как известно, многократно обследовался археографами. В 1940—1941 гг. именно в Беломорском районе Карелии В. И. Малышевым было найдено более 300 рукописей XV—XVIII вв., составивших основу Карельского собрания ИРЛИ. В дальнейшем этот район посещали Л. А. Дмитриев и А. И. Копанев (1959 г.), Э. Г. Зыков и А. И. Мазунин (1961 г.), Н. Ю. Бубнов и А. И. Копанев (1966—1967 гг.), В. П. Гребенюк и М. В. Рождественская (1969 г.), Н. В. Поньрко (1971 г.), Н. Ю. Бубнов (1980 г.) и другие археографы.<sup>1</sup> Беломорский район был объявлен неперспективным для археографической работы уже в начале 1970-х гг. Как писала после экспедиции

<sup>1</sup> См.: Дмитриев Л. А., Копанев А. И. Археографическая экспедиция в Беломорский, Кемский и Лоухский районы Карельской АССР летом 1959 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 531—544; Зыков Э. Г., Мазунин А. И. Поиски рукописей в Беломорье и на Онеге летом 1961 г. // Там же. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 392—396; Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Археографические экспедиции 1966 и 1967 гг. в Медвежьегорский (Заонежье), Пудожский и Беломорский районы Карельской АССР и в Архангельскую область // Сб. статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1970. Вып. 2. С. 327—336; Гребенюк В. П., Рождественская М. В. Отчет об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 316—321; Поньрко Н. В. Поездка за рукописями в Беломорье летом 1971 г. // Там же. Л., 1974. Т. 28. С. 410—411; Бубнов Н. Ю. Рукописная и печатная книжность Карельского Поморья (По итогам археографической поездки 1980 г.) // Книга и библиотеки в России в XIV—первой половине XIX века. Л., 1982. С. 147—162.

1971 г. Н. В. Понырko, «названные районы (Кандалакшский, Кемский, Лоухский, Беломорский и Медвежьегорский. — А. П.) исчерпаны в археографическом отношении и в дальнейшем не могут представлять большого интереса».<sup>2</sup> Моя поездка в Беломорск и Нюхчю в 1990 г. лишней раз подтвердила этот вывод. В течение двух недель здесь удалось найти всего четыре рукописи, две из которых (Устав о христианском житии и фрагмент богослужебного сборника) я в свое время уже передал в Карельское собр. Древлехранилища (№ 599, 600). Две другие рукописи (XVIII в. и XX в.) представляют собой богослужебные сборники для домашнего пользования, содержащие молитвы, акафисты, каноны и другие подобные тексты. В одной из них был обнаружен кроме того лист с популярным на Севере духовным стихом «Сон Богородицы».

Более многочисленные и интересные находки удалось сделать в Каргопольском районе Архангельской области. Три года подряд — в 1993—1995 гг. — в этом районе под моим руководством работали студенческие фольклористические экспедиции Петрозаводского университета. Цель этих экспедиций — изучение каргопольских легенд и преданий о местночтимых святых и святынях (народный культ Александра Ошевенского, почитание камней-следовиков, святых родничков, святых дорог и т. д.).<sup>3</sup> В 1993 г. экспедиция работала в самом Каргополе, а также к югу от Каргополя на западном побережье озера Лаче в д. Тихманга и прилегающих к ней деревнях. В 1994 г. мы собирали материал к северу от Каргополя в двух старинных селах Архангело и Волосово на берегу р. Онеги. И наконец, в 1995 г. наша база располагалась в с. Ошевенске рядом с Александрo-Ошевенским монастырем. Перед студентами я не ставил задачи поиска рукописей, поскольку совмещать фольклористическую и археографическую работу, как выяснилось, довольно трудно. Поэтому большая часть рукописей была найдена лично мною в свободное от моих прямых обязанностей время.

Каргополье в археографическом отношении тоже регион хорошо изученный. На протяжении многих лет полевая работа осуществлялась здесь сотрудниками Отдела рукописей БАН. В 1965 г. в Каргопольский район приезжали Н. Ю. Бубнов и А. И. Копанев и увезли отсюда 60 рукописей, которые положили начало Каргопольскому собр. БАН.<sup>4</sup> Затем экспедиции БАН проводились в Каргополье в 1966, 1967, 1968, 1975, 1976 гг. (кроме Н. Ю. Бубнова и А. И. Копанева здесь работали М. В. Кукушкина, О. П. Лихачева, А. А. Амосов).<sup>5</sup> Ис-

<sup>2</sup> Понырko Н. В. Поездка за рукописями в Беломорье... С. 411.

<sup>3</sup> См.: Пигин А. В. 1) Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // Живая старина. 1997. № 4. С. 43—45; 2) Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье // Там же. 1998. № 4. С. 22—25.

<sup>4</sup> Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. М.; Л., 1966. С. 199—205.

<sup>5</sup> См.: Кукушкина М. В., Лихачева О. П. Археографические экспедиции в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области в 1966 и 1967 гг. // Сб. статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1970. Вып. 2. С. 309—326; Бубнов Н. Ю., Копанев А. И. 1) Археографические экспедиции 1966 и 1967 гг. ... С. 332; 2) Археографическая экспе-

следовались преимущественно район между Конево и Каргополем по течению р. Онеги и села, расположенные по берегам р. Кены между Конево и оз. Кенозеро. В результате всех этих поездок сотрудниками БАН было собрано более 300 рукописей, которые хранятся сейчас в составе Каргопольского собрания. В 1974 г. Каргопольский район посетили также Г. В. Маркелов и В. К. Зиборов; найденные ими 28 рукописей пополнили Карельское собр. ИРЛИ.<sup>6</sup>

Мои археографические поиски велись по существу по следам этих экспедиций, и некоторые местные жители смутно, но все же припоминали посещавших их когда-то ленинградских археографов. В 1993 г., во время своей первой поездки, мне удалось познакомиться с проживающим в самом Каргополе коллекционером старины Николаем Федоровичем Анниным. У Николая Федоровича оказалось много старинных икон, предметов медного литья, прялок и т. д.<sup>7</sup> Библиотека Николая Федоровича тоже была весьма неплохая, однако рукописей в ней оказалось всего 3 или 4 (все богослужебного содержания). Подарить или продать их мне он поначалу категорически отказался. В ходе нашего дальнейшего общения выяснилось, что Н. Ф. Аннин не только коллекционер, но и краевед, писатель, собиратель диалектных слов. Я с интересом познакомился с одним из сочинений Николая Федоровича под названием «Никитина планида» — историей его поколения, оригинальным литературно-краеведческим исследованием. Когда я выразил свое искреннее одобрение, Николай Федорович расщедрился и подарил-таки одну рукопись — Псалтирь XVII в. К слову сказать, в Каргополье вообще очень много пишущих людей. Наши информанты, главным образом пожилые женщины, нередко знакомили меня со своими стихами, мемуарами, записями сновидений и т. д. Все это, вероятно, тоже станет когда-нибудь предметом археографических поисков.

Интересная, на мой взгляд, находка была сделана в 1993 г. в д. Тихманга. Местная жительница Зинаида Андреевна Юрьева (по мужу Брюшинина) передала мне несколько тетрадей и блокнотов, исписанных ее отцом Андреем Степановичем Юрьевым (1899—1978 гг.), который всю жизнь прожил в Тихманге и работал бухгалтером в местной колхозной конторе. Наиболее ранняя рукопись датируется 1920-ми гг., а поздние — 1960—1970-ми гг. В рукописи 20-х гг. собраны анекдоты, отражающие революционные настроения этого времени (многие из них антицерковной направленности), и «песни народные» (так назван раздел, в который Юрьев включил некоторые действительно народные песни, произведения Демьяна Бедного и, по-видимому, собственные сочинения). В 60—70-е гг. политические симпатии Юрьева, вероятно, изменились, поскольку в тетрадях этого времени он пишет о поразившей Россию болезни

---

дидия Библиотеки АН СССР 1968 г. в Вологодскую и Архангельскую области // Сб. статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1973. Вып. 3. С. 445—456; Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (1975—1976 гг.) // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. Л., 1978. С. 262—285.

<sup>6</sup> Маркелов Г. В. Пополнение Карельского собрания // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 353—355.

<sup>7</sup> Недавно Н. Ф. Аннин открыл в своем доме музей крестьянского быта.

безбожия. Здесь же содержатся эсхатологические тексты («О царствовании антихриста», «Пророчества пророков о явлении в мир антихриста и его последователей»), в которых пророчества Апокалипсиса соотнесены с событиями советской истории. В числе «антихристов» в этих сочинениях названы Карл Маркс, Ленин, Сталин, Хрущев и другие лица. Тетради Юрьева содержат также пословицы и поговорки, гадания, хозяйственные советы, выписки из философских словарей и много другого любопытного материала.

В 1994 г. первая рукопись была также найдена в самом Каргополе. Мария Степановна Власова, которую я попросил показать переписанные ею духовные стихи, вынесла целую папку бумаг. Среди этих бумаг оказался фрагмент Третьяка XVII в. на 68 л., который Мария Степановна охотно отдала. Основные приобретения рукописей были сделаны в 1994 г. в с. Архангело и близлежащих деревнях. Как известно, поздняя рукописная традиция Каргополья связана главным образом со странниками, или скрытниками, «скрытыми», как их называют в Каргополье, обосновавшимися здесь в сер. XIX в. Странническое соглашение, как пишет исследователь его истории А. И. Мальцев, — это «наиболее радикальное направление староверия в смысле отношения к государству и церкви, всему инославному миру».<sup>8</sup> Никого из «скрытых» мне в живых застать уже не удалось. Из отчетов Н. Ю. Бубнова, А. И. Копанева и А. А. Амосова было известно, что в д. Забивкино (в отчетах неверно — Забиткино) близ Архангело проживала Настасья Дмитриевна Липишина, скрытница, которая была «последней в Каргополье профессиональной „писицей“, переписывавшей особо красивым уставным письмом большие нотные рукописи, украшая их красочными заставками и инициалами».<sup>9</sup> Несколько рукописей своего письма она подарила в 1960-е гг. в БАН. Умерла Настасья Дмитриевна в кон. 60—нач. 70-х гг.: ушла в лес за клюквой и пропала на болоте. С разрешения нового владельца дома, в котором проживала когда-то Настасья Дмитриевна, я обследовал чердак этого дома. Мною были обнаружены рукопись нач. XX в. «Указ о службах», а также отдельные листы недописанной певческой рукописи в лист с изумительными по красоте инициалами (как подтвердил Н. Ю. Бубнов, это рука Настасьи Дмитриевны). Здесь же было найдено письмо, адресованное Настасье Дмитриевне, к которому неизвестный автор приложил небезытересную для изучения скрытнической идеологии статью «Начало ко исправлению»: «По молитве Иисусовой благослови рабу Божию положить начало за своя согрешения: 1-е. За сообщение с христианами, которые были записаны в нечестивыя книги, и второе, пред нечестивым начальником, может быть, на все его вопросы не полностью исповедали истинную православную христианскую веру, и за прочая ведомая и неведомая моя согрешения признаю себя виновной, и по своему желанию и с любовию хочу попоститься и помолиться Господу Богу».

<sup>8</sup> Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII—первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. С. 3. В монографии дана характеристика каргопольских страннических рукописей и сочинений XIX в. из собрания Олонекской духовной семинарии (РГБ), из собрания Амосова—Богдановой (ИРЛИ) и др.

<sup>9</sup> Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции... С. 265.

В самом Архангело я познакомился с двоюродной сестрой Настасьи Дмитриевны — с Екатериной Ивановной Харевой, которая на четвертый день нашего знакомства передала мне рукописный сборник XIX в., содержащий Историю об отцах и страдальцах Соловецких, сочинение Герасима Фирсова «О сложении перстов», Повесть о новгородском белом клобуке, сочинения дьякона Феодора. Интересный по содержанию литературный сборник нач. XX в. был приобретен и у Александра Ивановича Усачева в Архангело. По словам А. И. Усачева, эта рукопись принадлежала его матери Матрене Федоровне Усачевой, скрытнице. Сборник содержит повести о царе Аггее, о прении живота и смерти (см. Приложение), о папе Григории, старообрядческую повесть о Дмитриин Волжанине и о патриархе Никоне, отдельные статьи из Великого Зеркала, патериков и Пролога. Причем списки Повести о царе Аггее и Повести о прении живота и смерти имеют целый ряд отличий от опубликованных текстов этих произведений.<sup>10</sup> Расстался Александр Иванович с рукописью весьма неохотно, поскольку любил, по собственному признанию, перечитывать содержащуюся в ней повесть «о богомерзком и богопротивном потреблении табаку» (см. Приложение).

Определенный интерес для изучения скрытнической книжности представляет и рукопись, приобретенная у Евгении Ефимовны Шемитовой. Это «цветник» XX в., содержащий большое число мелких выписок из самых разнообразных книг: из печатных изданий по истории старообрядчества (Щапова, Плотникова, Бороздина и др.), из книг догматического и эсхатологического содержания, из творений отцов Церкви. Главная тема этой подборки — бегство из мира, обоснование необходимости «скрываться» во времена гонений. В начале рукописи приводится скрытническое «Краткое исповедание православной веры»: «...настоящего града жительства не имею, но грядущаго взыскую. Странник есмь на земли, жизнь имею по примеру Христа Спасителя земной жизни, странствую Бога ради <...> в настоящее время вынуждаеми законом бежати и укрыватися от вездe действующаго антихриста...». Как нередко бывает во время археографических экспедиций, некоторые рукописи были приобретены благодаря детям. В с. Волосово школьники принесли мне Служебную Псалтирь XIX в. с многочисленными красочными заставками и инициалами, а также богослужебную рукопись XVIII в. «Блаженны седмицны».

Были во время этой поездки 1994 г. и обидные неудачи. Еще в 1993 г. от московских коллег из Института этнологии и антропологии РАН И. М. Денисовой и А. Ю. Стишевой я получил адрес Николая Дмитриевича Сидорова, проживающего в д. Култа недалеко от Волосово, у которого московские этнографы видели рукописные книги. Эти сведения подтвердились: Николай Дмитриевич показал мне два рукописных сборника XIX в., очень интересных по составу, содержащих сочинения Максима Грека, Ивана Пересветова, ряд

<sup>10</sup> См.: Повести о споре жизни и смерти / Исслед. и подгот. текстов Р. П. Дмитриевой. М.: Л., 1964; Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX веков. Новосибирск, 1985.

древнерусских повестей и старообрядческие памятники. Однако передать эти рукописи ученым Николай Дмитриевич согласился только при одном условии: если его попросит об этом сам Д. С. Лихачев. Пришлось уйти от Николая Дмитриевича ни с чем.

В 1995 г. мне посчастливилось жить две недели в с. Ошевенске, расположенном в 40 км от Каргополя на левом берегу р. Чурьеги. Именно здесь в сер. XV в. преподобным Александром Ошевенским был основан самый знаменитый в Каргопольском крае монастырь. На протяжении столетий Александро-Ошевенский монастырь являлся главной святыней Каргопольского края, воспитал в своих стенах основателей шести других северных монастырей. В настоящее время Александро-Ошевенский монастырь представляет собой весьма печальное зрелище. За обветшалой каменной монастырской стеной, имеющей форму почти ровного квадрата, виднеются развалины двухэтажной Успенской церкви, примыкающей к ней с западной стороны колокольни и некоторых других построек XVIII—XIX вв. И все же память об Александре Ошевенском жива у каргопольцев до сих пор. Предметом поклонения остаются связанные со св. Александром священные камни-следовики, роднички, находящаяся возле монастыря роща, напоминающие о нем дороги.

В 1966 г. в Ошевенске побывали М. В. Кукушкина и О. П. Лихачева, в 1974 г. — Г. В. Маркелов и В. К. Зиборов, в 1975 г. — А. А. Амосов и Н. Ю. Бубнов. Казалось бы, после столь опытных собирателей рассчитывать на какие-либо находки здесь было наивно, тем более что экспедиции 1966 г. и 1975 г., согласно отчетам, не нашли в Ошевенске ничего. Однако мое двухнедельное пребывание в Ошевенске все же принесло свои плоды. Уже на следующий день после приезда сюда я познакомился с местным краеведом Николаем Александровичем Ключиным. Почувствовав неподдельный интерес участников экспедиции к истории Александро-Ошевенского монастыря и к местным преданиям о преподобном Александре, он уступил мне рукопись XIX в., содержащую Страсти Христовы и Повесть об Иуде предателе.

Владелицей целой библиотеки старинных книг оказалась жительница Ошевенска Нина Сергеевна Третьякова. В состав этой библиотеки входили и религиозно-научные издания XIX—XX вв. (в частности, несколько томов «Православной богословской энциклопедии» под ред. А. П. Лопухина), и церковные кириллические издания XVIII—XX вв., и несколько рукописей. О происхождении этой библиотеки Нина Сергеевна ничего не знала: по ее словам, книги уже находились в доме, когда она в него переехала. Вероятно, судя по подбору книг, это остатки местной церковной библиотеки или библиотеки местного священника. После моих многократных визитов к Нине Сергеевне рукописи она мне передала, оставив себе лишь самую «толстую» книгу — рукописный Пролог XIX в. Благодаря Нине Сергеевне коллекция рукописей пополнилась сборником псалмов, стиховником, сборником слов и духовных речей церковных писателей XVIII—XIX вв., тропарем Зосиме и Савватию Соловецким и др. Сестра Н. С. Третьяковой Александра Сергеевна Власова уступила мне еще одну, самую раннюю в коллекции, рукопись из той же библиотеки — Часослов перв. пол. XVI в. Согласно записи на л. 1—12, эта рукопись была дана вкладом

в Яшеозерский монастырь, основанный в XVI в. недалеко от построенного потом Петрозаводска учеником Александра Свирского Ионой Яшеозерским. Обследование близлежащих деревень не привело к особым результатам. Лишь в д. Река, расположенной между Каргополем и Ошевенском, мне удалось приобрести список духовного стиха «о душах грешных» (см. Приложение), рукопись XX в., содержащую Житие великомученицы Марины, и небольшие фрагменты двух рукописей XIX и XX вв.

С благодарностью вспоминаю всех дарителей старинных рукописей из Беломорского района и Каргополя.

На «Малышевских чтениях» 2000 г. эта коллекция была передана мною в Древлехранилище Пушкинского Дома на постоянное хранение. Привожу описание собранных рукописей.

1. **Сборник богослужебный**, конволют XVIII—XX вв., 8°, полуустав разных рук, 78 л., переплет.

*Содержит:* Тропари, богородичны и икосы воскресны на осемь гласов; Служба во святую и великую неделю Пасхи; Спальные молитвы инокам; Правило от осквернения во сне; Чин, како подобает петь 12 псалмов.

Из д. Нюхча Беломорского района Карелии, 1990 г.

2. **Сборник богослужебный**, XX в., 8°, полуустав, 83 л., без переплета.

*Содержит:* Акафист Иисусу Христу; Канон благодарен Богородице; Кондаки и икосы Пречистой Богородице; Молитва Богородице в келейном правиле; Молитва Иисусу Христу; Молитва Богородице похвальная; Молитва к своему ангелу-хранителю; Чин, како подобает петь 12 псалмов; Поучение святых апостол; Поучение о молитве Исусове.

Из д. Нюхча Беломорского района Карелии, 1990 г.

3. **Сон Богородицы**, XX в., 8°, полуустав, 1 л.

Из д. Нюхча Беломорского района Карелии, 1990 г.

4. **Сборник**, XIX в., 4°, полуустав, 117 л., без переплета.

*Содержит:* Выписка из Обиходника (Могилев, 1648 г.); Поучение «еже молится с великим опасением и вниманием»; Покаяние Скитское; Поучение Ефрема Сирина «яко не подобает мниху смеяться, ни глумиться»; поучения Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина; выписка из Катехизиса; Поучение священноинока Дорофея «о еже чесо бояться беси»; Поучение о осми помыслех; Слово Ефрема Сирина о отцах скончавшихся (из Паренесна); Сказание о святом Макарии и о мертвой голове; Слово Василия Великого о пьяницах; Видение мниха Григория (из Жития Василия Нового); избранные псалмы (45, 48, 69 и др.); Видение Макария Египетского; «Поучение о прелести и о суете мира сего и о умилении души и о лести бесовстей в веще сем»; из Апокалипсиса; Слово Иоанна Златоуста «о мятежи сея жизни и о покаянии»; Слово Ефрема Сирина о покаянии; Слово Ефрема Сирина о втором пришествии Христовом; Поучение Иоан-

на Златоуста «еже не плакати по умерших»; Сказание о небесных силах и чесо ради создан человек на земли.

Из Ленинградской области.

5. **Псалтирь**, кон. XVII в. (с поздними вставками XIX—XX вв.), 8°, полуустав, 307 л., переплет.

От Николая Федоровича Аннина, г. Каргополь Архангельской области, 1993 г.

6. **Сборник**, XX в., гражданская скоропись, ученическая тетрадь в картонном переплете. Рукопись написана Марией Михайловной Бурковой, д. Тихманга Каргопольского района Архангельской области.

*Содержит:* Видение отца нашего Иоанна Кронштадтского; Стих об Алексее человеке Божиим; Стих на разорение храма и другие стихи; Афонская молитва; Молитва Божией Матери.

От Елизаветы Александровны Жидковой, племянницы М. М. Бурковой, 1993 г.

7—10. **Тетради (4 ед.) Андрея Степановича Юрьева** (1899—1978), жителя д. Тихманга Каргопольского района Архангельской области, 1920—1970-е гг., гражданская скоропись.

*Содержит:* Анекдоты; «Песни народные, собранные в 1928 году»; Пословицы и поговорки; выписки из философских словарей; «О России»; «Проработка Откровения Иоанна Богослова»; «О любви к Богу и ближним» и другие «душеполезные» размышления и выписки; «О царствовании антихриста»; Стихи; «Доказательства о нашем Господе Иисусе Христе»; «Пророчества пророков об явлении в мир антихриста и его последователей»; «Наставления в жизни»; «Премудрость Соломона»; «Притчи Соломона»; «Изречения мудрецов»; Перечень приобретенных книг; Полезные хозяйственные советы и др.

От дочери А. С. Юрьева Зинаиды Андреевны Брюшиной, д. Тихманга Каргопольского района Архангельской области, 1993 г.

11. **Требник** (фрагмент), кон. XVII в., полуустав, 4°, 68 л., без переплета.

*Содержит:* Последование малого освящения воды; Последование великого освящения святых богоявлений; Чин погребения младенческого; Чин венчания.

От Марии Степановны Власовой, г. Каргополь, 1994 г.

12. **Отдельные листы незаконченной нотной рукописи** (без крюковых нот), XX в., устав, 1°, 4 л.

Найдены на чердаке дома, в котором жила скрытница Настасья Дмитриевна Липишина, д. Забивкино Каргопольского района Архангельской области, в 1994 г. Изготовлены Н. Д. Липишиной.

13. Указ о службах святым, предпразднествам и по праздникам, нач. XX в., скоропись, 8°, 18 л.

Найден на чердаке дома, в котором жила скрытница Настасья Дмитриевна Липишина, д. Забивкино Каргопольского района Архангельской области, в 1994 г.

14. Письмо неизвестного, адресованное скрытнице Настасье Дмитриевне Липишиной, XX в., подражанне печатному, 4°, 3 л.

*Содержит:* письмо; начало к исправлению; тропарь, глас 5.

Найдено на чердаке дома, в котором жила скрытница Настасья Дмитриевна Липишина, д. Забивкино Каргопольского района Архангельской области, в 1994 г.

15. Сборник, втор. пол. XIX в., 4°, полуустав, 157 л., переплет.

*Содержит:* История об отцах и страдальцах Соловецких; Соловецкая челобитная 1667 г.; Герасим Фирсов «О сложении перстов»; Повесть о новгородском белом клобуке; Священноинок Феодора повесть о протопопе Аввакуме, священнопопе Лазаре, преподобном Елифании; Мучение некоего старца и исповедник Петра и Евдокима; Прение священнодьякона Феодора с митрополитом Афанасием о сложении перстов в знаменнии крестном.<sup>11</sup>

От Екатерины Ивановны Харевой, д. Архангело Каргопольского района Архангельской области, 1994 г.

16. Сборник, XX в., полуустав, 8°, 151 л., переплет.

*Содержит:* Видение Димитрия Волжанина о патриархе Никоне; Великое Зерцало, глава 33; из Патерника Скитского о скверном бесе; Слово о милостыне, «яко даая нищим Христу дает» (Пролог, 18 сент.); выписка из соч. А. Шапова; Повесть о богомерском и богопротивном потреблении табаку; Сказание о бегстве Богородицы с новорожденным младенцем во Египет (четыре минея, 27 дек.); Слово о жене, иже обрете блаженный отец Марк во острове морском с сыном своим (из Пролога); Слово о пользе душевной (из Пролога, 1 июля); Повесть о царе Аггее; Повесть о папе Григории; Слово Григория папы римского о странноприимстве (Пролог, 25 янв.); О теле Христове вопрос и ответ; Прение живота и смерти («Слово о страшии и горком дии, смертном дии»); Слово от патерика, како преподобный Макарий виде диявола многи сосуди носяща; из Великого Зерцала 3 главы; Повесть о детях, сотворших на поле святую проскомидию (из Синайского патерика); «О церкви истинной» М., 1891; из азбучного патерика о черноризце Пафнотии; указы Петра I и Екатерины II; Слово от патерика о авве Макарии и другие повести из патерников; Слово к богатым, не творящим милостыни; Слово о первых мнисех и нынешних и о последних; Сло-

<sup>11</sup> Вероятно, это копия одного из старообрядческих изданий кон. XVIII в., содержащих те же статьи и в той же последовательности. Ср.: Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII—начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 102—103.

во св. Ефрема о долготерпении; Слово о покаянии; Поучение апостола Павла о любви и о смирении; От патерика о ядущих мнисех на трапезе; Слово Иоанна Златоуста о похвале милостивым; Слово от патерика о Макарии и голове идольского жреца; О поминовении умерших и др.

От Александра Ивановича Усачева, с. Архангело Каргопольского района Архангельской области, 1994 г. Книга принадлежала его матери, скрытнице Матрене Федоровне Усачевой.

17. **Сборник**, XX в., полуустав, 8°, 292 л., переплет.

*Содержит:* Краткое исповедание православной веры (скрытническое); мелкие выписки из разных книг догматического, эсхатологического и исторического содержания: Творения Иоанна Златоуста (СПб., 1903); Альфа; Пандекты Никона Черногорца; Кормчая; Книга аввы Дорофея; Большой Катехизис; Кириллова книга; Книга о вере; Книга добротолубия Петра Дамаскина; Герменевтика блаженного Августина (Киев, 1835); Послание старца Артемия (РИБ. Т. 4); Книга Барония; Творения Григория Богослова; выписки о том, как во времена гонений христиане скрывались в пустынях и лесах; выписки из сочинений А. С. Пругавина (1905), А. Щапова (Казань, 1859), П. Мельникова, В. Андерсона и др.; Журнал «Русский паломник» (1895); Просветитель Иосифа Волоцкого; Слово св. Ипполита об антихристе; История раскольничьих дел XVIII столетия, извлеченные Есиповым (СПб., 1863); История русского раскола, известного под именем старообрядчества. Сост. К. Плотников (СПб., 1905); «Сказание членом московской общины Р. И. Кистановым на первом собрании съезда христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания» (по изд. 1910 г.); из Диоптры Филиппа Монотропа; Слово от патерика (Пролог, 17 апр.) и др.

От Евгении Ефимовны Шемитовой, с. Архангело Каргопольского района Архангельской области, 1994 г.

18. **Чин панихиды**, XX в., полуустав, 4°, 4 л., без переплета.

От Евгении Ефимовны Шемитовой, с. Архангело Каргопольского района Архангельской области, 1994 г.

19. **Псалтирь**, XIX и XX вв., полуустав, 4°, 137 л., переплет.

Куплена в д. Волосово Каргопольского района Архангельской области в 1994 г. у школьников.

20. **Блаженны седмицны**, втор. пол. XVIII в., полуустав, 4°, 50 л., переплет.

Рукопись передана школьницами, родственницами Марии Васильевны Масловой (с ее разрешения), д. Волосово Каргопольского района Архангельской области, в 1994 г.

21. **Страсти Христовы и Сказание о Иуде предателе**, втор. пол. XIX в., полуустав, 4°, 185 л., переплет.

От Николая Александровича Ключина, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

22. Псалмы, кон. XIX—нач. XX в., гражданская скоропись, 8°, 12 л., без переплета.

*Содержит:* «О блудном сыне: О горе мне грешному сушу, горе благих дел не имущу»; «Взирай с прилежанием, тленный человек»; «Где ты, агница, сокрылась, я которую люблю»; «Горлицею я летаю в мире сем во всех странах»; «Остави смехи и веселье и весь приятный мира свет»; «О смерти: Когда на гроб взираю пред кельею моею»; «О гробе: Вот смерти вестник новый явился пред окном»; «Ах любезная весна, сколь приятна нам была»; «Что так сильно движит днесь к веселию всех дух»; «Сочиненная Петром I во время его проезда по Ладожскому озеру: Буря море раздымает, ветром волны подымает»; «Суетен будешь ты, человек, естли забудешь краткой свой век»; «Господи, кто обитает в светлом доме выше звезд»; «Коль славен наш Господь в Сионе»; «Коль наше на сем свете житие плачевно»; «Всяк в своих желаньях волен» (всего 15 текстов).

От Нины Сергеевны Третьяковой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

23. «Слова и речи духовныя разных образцовых писателей, достойных подражания, с подлинных переписывал ученик Олонецкой д(уховной) семинарии Иван Другов 4 декабря 1836 г.», гражданская скоропись, 4°, 51 л., переплет.

*Содержит:* «Речь на погребение Самуила митрополита Киевского» Иоанна Леванды; «Слово в Великий Пяток» Филарета; «Речь, говоренная 2 сентября 1793 года от лица Сената и народа Росийскаго Екатерине II, по заключении мира с турками в Яссах»; «Речь на коронование императора Александра I» Платона Левшина; «Слово при совершении годичного поминовения по воинах, на брани Бородинской животы свои положивших»; «Речь Екатерине II» Павла [Пономарева], архиепископа Нижегородского; «Слово об одежде и уборах» Филарета; «Речь 1-я на коронование императора Николая I» Филарета; «Речь 2-я...» Серафима; «Речь Людовику XIV»; «Слово о том, что есть воскресение мертвых» Михаила; «Слово в день святых Пасхи» Филарета; «Слово в день священного миропомазания и торжественного венчання на царство благочестивого государя императора Николая Павловича всея России».

На л. 1 штамп: «Александр Попов. 1915 г.».

От Нины Сергеевны Третьяковой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

24. «О благодатном домостроительстве под законом Новозаветным», XIX в., гражданская скоропись, 4°, 8 л., без переплета.

На л. 1 запись: «о. Александр Попов».

От Нины Сергеевны Третьяковой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

25. **Тропарь Зосиме и Савватию Соловецким**, втор. пол. XVIII в., скоропись, 8°, 8 л., без переплета.

От Нины Сергеевны Третьяковой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

26. «**Сборник духовно-нравственных стихотворений**», 1908 г., гражданская скоропись, 8°, 192 стр., переплет.

*Содержит:* стихотворения духовного содержания; среди авторов: А. С. Пушкин, митрополит Филарет, И. К. Пархоменко, К. В. Хотковский, Е. Костко, И. Бенедиктов, Ф. Пестряков, Е. Проневская, Г. Кузьминский, Ф. Глинка, Ив. Селихов, В. Рак, С. Арсиков, В. Миронов, А. Л. Эльский, Н. Кожуркин, А. Георгиева, А. Круглов, К. А. Петунин, И. Толмачев, Н. Хвостов, А. Красницкий, П. Потехин, Е. Снегирев, С. П. Киснемский, М. Масленикова, В. Бельский, А. Евстифьев, П. Я. Морозов, Д. О. Кошелев, А. Щукина, А. Плещеев, И. П. Миртов, В. А. Жуковский, К. Ледов, А. Г. Пржезодзецкая, Б. Никонов, Ф. Чедвинский, А. Гангелин, Е. Балясникова, С. Щербичев, А. Майков, Д. И. Тихомиров, А. Андрексон, В. Александров, А. Смирнова, П. Рыжков, О. Неплюева, Ф. А. Голубинский и др.

На л. 1 запись: «Рукописная библиотека Николая Осиповича Зуева. 24. XI.1908 г. — 12. XII.1908 г.».

От Нины Сергеевны Третьяковой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

27. **Часослов**, перв. пол. XVI в. (Вод. зн.: гербовый щит под короной, в щите увенчанная короной буква L между двумя геральдическими лилиями, под щитом буква P. Идентичный знак приведен: Л и х а ч е в. Вод. зн., № 1500 — 1522 г.), полуустав, 4°, 87 л., без переплета.

*Содержит:* Месяцеслов, без начала и конца (нач. 3 сентября, свмч. Анфим; кон. 11 июля, вмч. Евфимия); Полунощница повседневная (без начала); Полунощница субботняя (утрачено 2 листа в середине); Утренняя (без конца).

Записи: «Сию книгу <...> в Яшьозерский во храмъ Благовѣщення Пресвятыя Богородицы и святаго чудотворца Николы старецъ Святогорскаго монастыря Сѣверскаго (?) Андрей и Еленѣ и чадѣ ихъ Павла, Анастасии, Агафии и ихъ сродниковѣ пожаловать в сенаникъ написать» (л. 1—12); «Сия книга глаголемая Чясословъ Федора Семенова сына Пономарева, а поступилъ той книгой Михайловъ Харевъ» (л. 24—37).

От Александры Сергеевны Власовой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

28. **Страсти Христовы** (фрагмент на 1 л.), втор. пол. XVIII в., полуустав, 4°.

От Александры Сергеевны Власовой, с. Ошевенск Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

29. **Фрагмент сборника** на 2 л., XX в., полуустав, 8°.

*Содержит:* отрывок статьи о Иоанне Предтече и Поучение святого Павла 17 ноября (начало).

От Юрия Николаевича Старунова, д. Река Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

30. **Духовный стих «о душах грешных»**, XX в., подражание печатному, 4°, 1 л.

От Юрия Николаевича Старунова, д. Река Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

31. **Молитва по усопшему** (фрагмент рукописи), нач. XIX в., полуустав, 8°, 9 л., без переплета.

От Юрия Николаевича Старунова, д. Река Каргопольского района Архангельской области, 1995 г.

32. **Житие великомученицы Марины** (17 июля), XX в., полуустав, 8°, 41 л., картонный переплет.

От Анны Алексеевны Судариковой, д. Река Каргопольского района Архангельской области, 1995 г. Книга принадлежала ее матери Александре Михайловне Клепиковой.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### О БОГОМЕРСКОМ И БОГОПРОТИВНОМ ПОТРЕБЛЕНИИ ТАБАКУ

л. 53 об. Табакъ есть такое растение: не употребляет никакой скот, никакой зверь, даже и самая прожорливая свинья, одним словом, никто из царства животных, кромѣ одного человѣка, который вопреки законам природы курит и нюхат и жует его // наркодическое<sup>1</sup> вещество, отравляющее не вдругъ, но зато мѣдлѣно и вѣрно его организмъ. Потому что люди, забывъ страх Божий, начали сверхъестественное употребление табаку не такъ давно, лѣт триста с небольшимъ тому назадъ. Бывает же очевидно и признаком отравы от неестественнаго употребления табаку потому имено, что это наркодическое растение разрушаетъ человѣчскій организмъ не вдругъ, а мѣдлено, незаметным образом и что человеческая натура до того крепка, что долговременно можетъ выносить действие // табашнаго яда и можетъ постепенно с нимъ свыкнуться до роковаго смертнаго случая. Это постарается доказать.

л. 54 об. Отечество этого растения есть Америка. Там онъ в нѣкоторых мѣстах необходим, потому что его дыма бояться вредная насекомая, которая вредятъ всякому животному, даже и самому человѣку. Сначала американцы клали табакъ только на жаровню, посретством его дыма спасали себя и свой скоть от насекомых, а потом сами придумали, сами начали глотать его дым и нюхать. Оттуда оно сначала перешло Весь-Индию, а потом // уже в страну, просвѣщеную свѣтом Евангелия Христова, — Европу. Исторически извесно, что пѣрвый расъ та-

<sup>1</sup> Здесь и далее курсивом выделены необходимые исправления явных опечаток.

бакъ вывезень былъ из Вест-Индии в Европу, именно Протугалию, в 1558 году, оттуда спустя нѣсколко лѣтъ перешель во Францію, а потом уже распространился по всей Европе и на Востоке. Прежде в некоторых странах онъ находилъ противниками частных лиц и самых правительствах, которое курение и нюханье его воспрещали законом какъ вредное и отравляюще челоувѣка растение. Англиский король Ияковъ I написалъ противъ табаку целую книгу с целью отъвертять свой нароть от при//страстия к табаку. Папа римски Урванъ, 1624, всех нюхающих табакъ отлучалъ от церкви. В мирских церквах повсѣместно гремели проповѣдники со своих кафедръ, чтобы предостеречь нарот от вновь возникшей сверхъестественной страсти к табаку.

л. 55 об.

В нашем отечестве Росии при царе Иоане Грозном и других пристрастившихся к табаку подвергали к телесному наказанию, били кнутом, рвали нозри. Царь Алексей Михайловичъ знаменитым своим уложением также строго воспрещалъ употреблять табакъ. А найденый у торговцевъ по отобрании былъ сожигаем, а торговцевъ // обе губы, а кто нюхает в носъ, тем вырезал нос, а после пытокъ наказания сылати в дални города, гдѣ государь укажетъ, чтобы на то смотря иным неповадно было делать. А ныне росияне сиевое соборное изложение ни во что вмениша и не токмо, но и Святое Писание презревше, восхотеша в пронстрастве жити по воли сердца своего. Не токмо мирстии, но и духовнии бес всякаго стиснения табакъ коварно употребляют и чресь естество ноздрями приемлют и за грех сие не считаютъ. (*Рукопись № 16*).

л. 56

### СЛОВО О СТРАШНОМ И ГОРКОМ ДНИ, СМЕРТНОМ ДНИ

О смерть лютая! Кто можетъ избежати тебѣ! Пожинаеши родъ челоувѣчский, аки незрелую пшеницу.

Нѣкий челоувѣкъ воинъ живяше в мирѣ пространо и не печашеся о смертном часе. И некогда ездяше по чистому полю и по раздолью, и прииде к нему смѣрть. И бе видение ея страшно, и яко левъ рыкая, очима же с собою и видением ужасна, носящи же с собою оружия всякая многая: ножи, пилы, крюки, рожны, серпы, оскорды, уды и различныя, имиже кознодействуетъ. Сию же увидѣ челоувѣкъ той, и устрашися велми, и рече ей: «Кто ты еси, челоувѣкъ или зверь? Образъ твой страшит мя. Подобие твое челоувѣческое, а хождение звериное». Рече же ему смерть: «Пришла // есмь к тебѣ, хочу тя взяти с собою». И рече ей челоувѣкъ той: «Азь не боюся тебя». Рече ему смерть: «О челоувѣче, како ты менѣ не боишися? Патриархи, и епископы, и цари, и князи, и воеводы — и си мене боются. Азь есмь славна». И рече челоувѣкъ: «Азь есмь силный воинъ, удалый в ратном дѣлѣ, и многи полки единъ побиваль. Никтоже не может со мною битися, ни противу мене стояти. А ты ко мне едина пришла, стращаешь, много оружия носиши. Вижу тебя, что ты не удала, толькъ еси страшна. Образъ твой страшит мя и составы, и уды, и вся внутреная во мне трепещет, на тебя смотря». И рече ей: «Отиди от мене прочь, доколе ты не посеку мечемъ». И рече ему смерть: // «Азь есмь ни хороша и ни красна, а хороших и силных побираю. Колыко было силних, и могущих, и премудрых. Не мудря ты царя Соломона. Онъ

л. 98 об.

л. 99

хитрь и премудрь былъ. И того я взяла. Азь есмь смерть немилостива, не собираю богатства и не милую некого и не нарвлю ни дни, ни часу. Какъ прииду по кого, такъ скоро возму». И рече человекъ: «Госпоже моя смерть! Покажи милосердие, потерпи и пожди, расточю имѣние мое раздам и азь покаюся». Рече же ему смерть: «Никакоже, человекъ, не нарвлю и не жду. Моя любовь до всех равна, какъ до царей, и мудрецовъ, и сильныхъ, и могущихъ, и князей, такъ до нищихъ. Азь // немилостива, не собираю богатства, азь не въпущу, жожу аки тать, не сказываю некому. Слышала ли ты во святомъ Евангелии глаголетъ Господь: „Будите всегда готовы, не ведайте, когда смерть приидетъ, прежде смерти покайтесь“. А нынѣ азь пришла по тебя и не дамъ тебѣ времени покаяться. В чемъ ты застала, в томъ и возму. Жизнь твоя в мире скончася». Человекъ же той нача плакати, и рыдати, и еще молитися: «Госпоже моя, смерть! Дашь, госпоже, времени, да иду и приготовлюся к погребению срачицу, и савань, и гробъ». И рече смерть: «О человекъ! Азь рекла ти: азь немилостива, не отъ себя отпущу прочь».

л. 99 об.

Нача человекъ жалостне от сердца рыдати и // рече: «Увы мнѣ! Пришла ко мнѣ смерть без милости и хочетъ мя взяти, а я не готовъ есмь и не исправленъ. О горе мнѣ грешному! Пришла немилостивая злодѣю смерть! О немилосердию твоему! Кто можетъ убѣжати отъ тебя!». Смерть же приступи къ нему, и посече ему ноги косою своею, и взя серпъ, и захвати его за шею, и взя малый оскордъ, и нача посекати вся жилы, и разноличными оружии нача сеци вся составы моя тѣлесныя. И посемъ союзы моя раслабеша, и 20 ноктей оторваша, и все тѣло мое омертвеша, и не могоша двинутися. // Посемъ вземши телу остру и отсекоша главу мою. И по сихъ наля чашу, не вемъ чего, и даде ми пити. Азь же принужденъ испити от нея. О горкая смертная чаща ужасная, горчая всякихъ горестей! И егда испихъ, скоро искочи ис тѣла душа моя, яко птица от гнезда. Посемъ придоша полкъ темнообразныхъ ефиопъ и отвивающе писания своя. Посемъ придоша ангели свѣтлии и начаша претися и истязатися о души моей. Всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ, аминь. Ето въсякъ поминай каждый. (Рукопись № 16).

л. 100 об.

### СТИХЪ О ДУШАХЪ ГРЕШНЫХЪ

Вы голуби, вы белыя —  
 Мы не голуби, мы не белыя,  
 А мы ангели, мы хранители,  
 Душамъ грешнымъ покровители.  
 Вы где были, куда летали?  
 Мы были, летали на беломъ свете,  
 На беломъ свете, на растанище,  
 Где душа с теломъ раставалася.  
 Повели душу на круту гору, на высокую.  
 Погляди, душа, где огни горять неугасимыя,  
 Погляди, душа, гдѣ смола кипить,  
 Где смола кипить неукипимая.  
 Душа грешна испугалася  
 И за ангела сохранилася,

Назадъ к телу ворочаласе,  
Со белым теломъ распрощаласе.  
Тело, тело белое, ты прости меня.  
Тебе, тело-земля, — в землю,  
А вам, костямъ, — // упокой земли.  
А моей-то душе нать на судь итти,  
Пред Богомъ стать,  
Нать ответъ держать.  
Отвѣт, отвѣтъ — во мне добрыхъ даль нетъ.  
Конецъ. (*Рукопись № 30*).

---

Г. В. МАРКЕЛОВ

## Книгописный подлинник Строгановых 1604 г.

В нашей предыдущей статье<sup>1</sup> мы привели примеры кириллических рукописей древнерусской традиции, в которых украшения и миниатюры были сделаны при помощи *прорисей*, снятых со специальных образцов.<sup>2</sup> Древнерусские книгописцы умели копировать как простые орнаментальные элементы рукописного декора — заставки, концовки, инициалы и т. п., так и сложные сюжетные иллюстрации к тексту. Описанные нами способы воспроизведения графических образцов зафиксированы в особых разделах рукописных подлинников и «мастеровиках» XVII—XIX вв. Технические приемы копирования изображений в Древней Руси не были делом обыденным, но они сохранились и в новое время в старообрядческих книгописных центрах в XVIII—XX вв.

В древнерусской *иконописи* необходимость следования изобразительному канону вызвала к жизни создание целых сводов образцов, которые именовались *лицевыми иконописными подлинниками*. Уже в XVII в. они получили распространение в виде кодексов или альбомов. Закономерно предположить, что и в арсенале средств книгописания, во многом родственном живописи, тоже существовали какие-то своды образцов, ибо следование канону или образцу являлось универсальным для всех видов искусства средневековья.

В этой связи наше внимание привлекла рукописная книга, хранящаяся в архиве Санкт-Петербургского Института истории РАН (ф. 115, № 160). Как явствует из имеющихся записей, изначально рукопись создавалась в книгопис-

---

<sup>1</sup> См. Маркелов Г. В. Налепные образцы в традиционном книгописании // ТОДРЛ СПб, 2003 Т. 53 С. 264—288

<sup>2</sup> Уже после сдачи в печать первой статьи нам стало известно исследование Ю. А. Грибова об украшениях рукописного Синодика царевны Татьяны Михайловны. Рассматривая миниатюры рукописи, Ю. А. Грибов пришел к заключению, что они создавались с помощью «особого технического приема копирования образца „на отлив“». Полученный отпечаток также раскрашивался < > Примеры такого копирования известны в русских лицевых рукописях, в том числе с синодичными иллюстрациями, с XVI в.» Характеризуя орнаментику рассматриваемых рукописей, Ю. А. Грибов отмечает ее старопечатный стиль. См. Грибов Ю. А. Новое в исследовании лицевого Синодика царевны Татьяны Михайловны из Воскресенского Новоерусалимского монастыря // Исторический музей — энциклопедия отечественной истории и культуры. Забелинские научные чтения. 1998 М., 1999 С. 72—73

ной мастерской Никиты Григорьевича Строганова не позднее 1604 г. Первым из ученых, обративших внимание на рукопись, хранившуюся тогда в библиотеке Волковского молитвенного дома, был Е. Ф. Карский. Он упомянул о ней в своей Палеографии как о книге «Азбука или образцы заставок».<sup>3</sup> В 1960-х гг. рукопись была в поле зрения А. А. Введенского, определившего ее как «Каллиграфический подлинник» и «Азбуковник».<sup>4</sup> «Шедевром русского книжно-писного искусства» считали рукопись уральские исследователи Н. П. Парфентьев и Н. В. Парфентьева.<sup>5</sup> Авторы предложили назвать уникальный памятник письменности «Книгописным подлинником».<sup>6</sup> С этим определением трудно не согласиться.

Приведем полное научное описание рукописи:

**Книгописный подлинник Строгановых**,<sup>7</sup> XVII в. (начало, возможно — 1604 г.), в 4-ку, 158 л.; устав, полуустав и скоропись разных типов; имеются инициалы и заставки в красках.

**Переплет:** доски в тисненой коже, со следами двух латунных застежек, изготовлен в первой четверти XIX в. Верхние поля листов частично обрезаны при переплетении кодекса.

**Флиграны:** кувшинчики с буквами и датой «1596», буква «В» на геральдическом щите под короной, грифон — все знаки датируются по разным альбомам второй половиной 90-х гг. XVI в.

**Записи:** на л. 142 помета киноварью полууставом: «113-го (1604 г.) ноября 17 дн(я) Варлукъ написа(лъ) 73 строки прописные болшие по 2(?) от строки, итог(о) 20 | 4 | 2 у Соли у Вычегоцкие Никиты Григорева с(ы)на Строганова челов(е)к Ларион Петров»; на л. 140 чернильная помета мелким полууставом: «Писал многогрешный раб Феодор Сергеев сын Басова»; на л. 1 владельческая помета от 1817 г. тихвинского иконописца мещанина Ивана Сидорова Мошкина, частично написанная литореей, его же владельческие пометы имеются и на других листах; на л. 1 об. запись от 1822 г.: «В знак искренней любви и неллицемерной благодарности в достопамятство посвящает тихфинский иконописец Сидор Силин Мошкин Алексею Карповичу г. Зинове(й)скому»; на корешке наклеено название книги «Азбуковник, образцы зачал, декабрь 1912 г.» и штамп библиотеки Волковского старообрядческого молитвенного дома с номером «390», этот же штамп повторен на л. 2. Л. 23, 35, 58, 93, 129, 141 не заполнены.

**Содержание:**

л. 2 об. — титульная орнаментированная заставка-рамка овальной формы старопечатного стиля, внутри которой помещен текст: «Аз Адам первый человек на земли», написанный сложной вязью.

<sup>3</sup> Карский Е. Ф. Славянская кириллическая палеография. Л., 1928. С. 182, 454, 455.

<sup>4</sup> Введенский А. А. Дом Строгановых в XVI—XVII вв. М., 1962. С. 186, 214.

<sup>5</sup> Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В. Усольская (Строгановская) школа в русской музыке XVI—XVII веков. Челябинск, 1993. С. 37.

<sup>6</sup> Там же. С. 38.

<sup>7</sup> Мы предлагаем данное название рукописи во избежание путаницы с известным Строгановским иконописным подлинником.

л. 3—22 — азбука из инициалов старопечатного стиля с вариантами начертаний. На некоторых изображениях видны следы первоначальных оттисков. Самый первый инициал подкрашен золотом.

л. 22 об. — отпечаток с прориси крупного инициала «П» смешанного стиля, без прорисовки деталей и контуров, частично раскрашен темперой.

л. 23 об. — изображение декоративного дерева, опирающегося на три ствола. Орнамент старопечатного стиля.

л. 24—34 — азбука из инициалов в красках неовизантийского стиля. Изображено до 10 вариантов каждой буквы на страницу. Раскрашены темперой, применены охра, сурик, дичь, сине-зеленый цвета с обводкой контуров желтой охрой и чернилами.

л. 35 об. — изображение декоративного дерева. Орнамент старопечатного стиля.

л. 36—55 об. — азбука из орнаментированных «киноварных» инициалов, выполненных чернилами, с вариантами начертаний.

л. 56 — азбука из контурных «киноварных» инициалов, выполненных чернилами.

л. 59 — азбука из неорнаментированных киневарных буквиц вытянутой формы.

л. 60—61 об. — азбука из прописных буквиц.

л. 62—91 — прописи с образцами начертаний скорописных строчных букв, лигатурных связок различных типов и образцы орнаментированной вязи неовизантийского стиля, раскрашенные темперой. В качестве текстовых образцов использованы названия букв славянского алфавита. Местами видны следы оттисков.

л. 91—92 об. — образцы лигатурной вязи, выполненные в качестве «тайнописи». Над тайнописными строками приведены их расшифровки полууставом киневарью, вроде таких: «Хоти мало, да мудре», «Зри, смотри, разумей», «Сия хитрость плоха да закрыта», «Язык мой — враг мой, преже ума моего рыщет» и т. п.

л. 94 — азбука из букв уставного письма.

л. 95 — азбуки из букв полуустава и беглого полуустава.

л. 97—102 об. — образцы заглавий книг и книжных разделов, выполненные вязью чернилами. Имеются заглавия книг Нового Завета, богослужебных и певческих, а так же помянника, стихираря «Око дьяче», «Главизны сущим указаниям», «Начаток индикту» и др. Эти же заголовки повторены в разделе на л. 143 и след.

л. 103 — изображение декоративного дерева. Орнамент старопечатного стиля.

л. 104—114 — образцы заставок и одной концовки, выполненные чернилами. На отдельных изображениях видны следы отпечатков с прорисей. Орнамент старопечатного стиля.

л. 115—120 — образцы малых и средних маргинальных цветков и жезлов, 32 образца пронумерованы арабскими цифрами. Орнамент старопечатного стиля.

л. 120 об. и 121 — изображения двух декоративных маргинальных деревьев (или цветков). Орнамент старопечатного стиля.

л. 123 об. — заставка-рамка арабескового стиля с заглавием внутри, выполненным вязью и раскрашенным цветной темперой.

л. 124—128 — образцы орнаментированных заставок травного арабескового стиля.

л. 130—135 — образцы заголовков и надписей, выполненные особой вязью и предназначенные для гравирования на металлических изделиях (?). В рукописях не встречаются.

л. 135—140 — образцы вязи для надписей и подписей на различных бытовых предметах, принадлежавших Никите Григорьевичу Строганову. Образцы вписаны в окружности двух вариантов: 1. Большой круг, в котором вязью заполнена левая половина; 2. Малый круг, заполненный вязью целиком. Надписи предназначались для печати, ковша, братины, стопы, кубка, блюда, лохани, рукомойника, сковороды, ставца, росольника, чернильницы, солоницы, лимонника и т. п. На образцах имеются фрагменты отпечатков с прорисей.

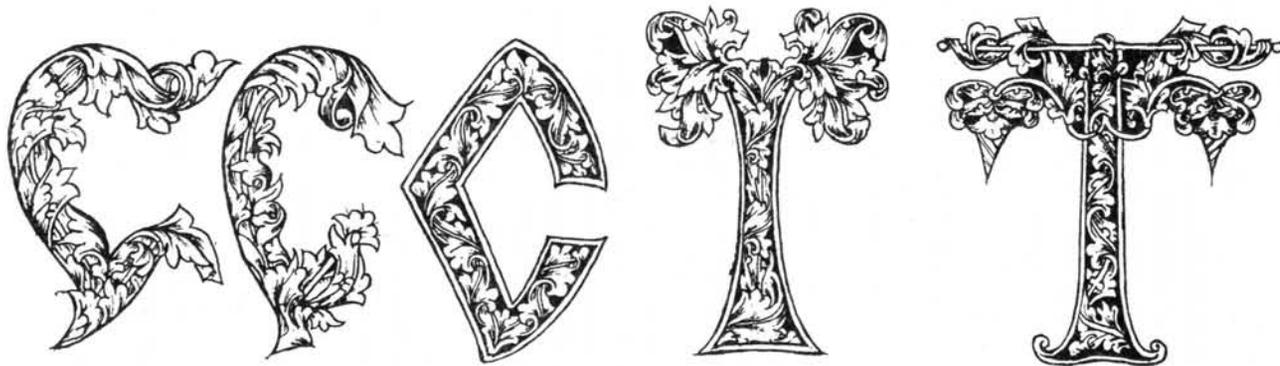
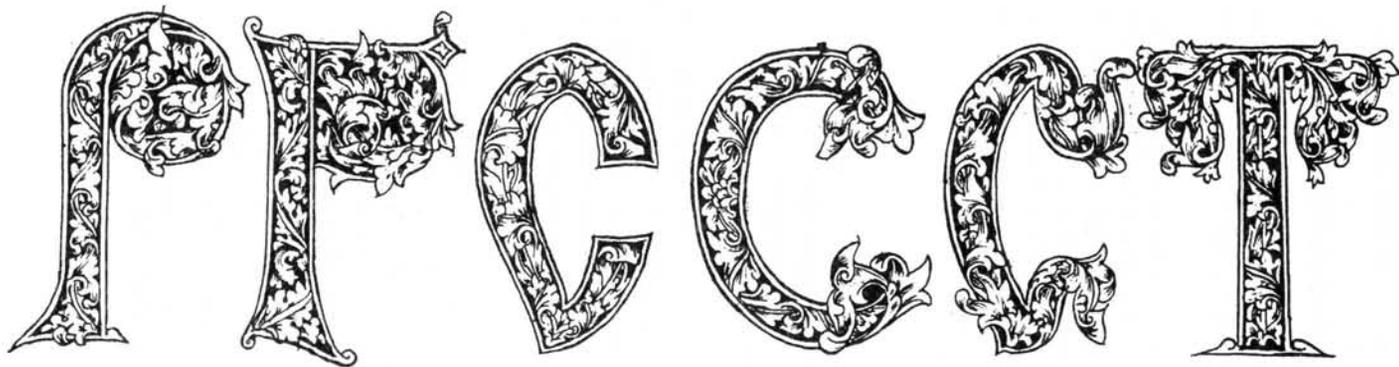
л. 143—157 — образцы книжных заглавий, выполненные вязью, но не кинноварью, а чернилами. Ср. выше, л. 97—102 об.

Итак, объемистая рукопись не содержит никаких литературных или иных связных текстов. В ней находятся исключительно образцы и примеры книжного письма и книжных украшений. Изображения расположены на страницах рационально и наглядно. Мастерство исполнения выдает работу профессионалов поразительно высокого уровня и художественного вкуса. Важной и отличительной особенностью рукописи является наличие среди изображений следов прорисей. Нетрудно представить, что и для воспроизведения имеющихся инициалов или заставок также предполагалось применение наклепных образцов. Об этом свидетельствуют многочисленные следы первоначальных оттисков на разных листах подлинника. Целый непрописанный отпечаток инициала «П», сделанный с прориси, мы находим на л. 22 об. Очевидно, что рукопись имела одно сугубо практическое назначение — служить **сводом образцов**.

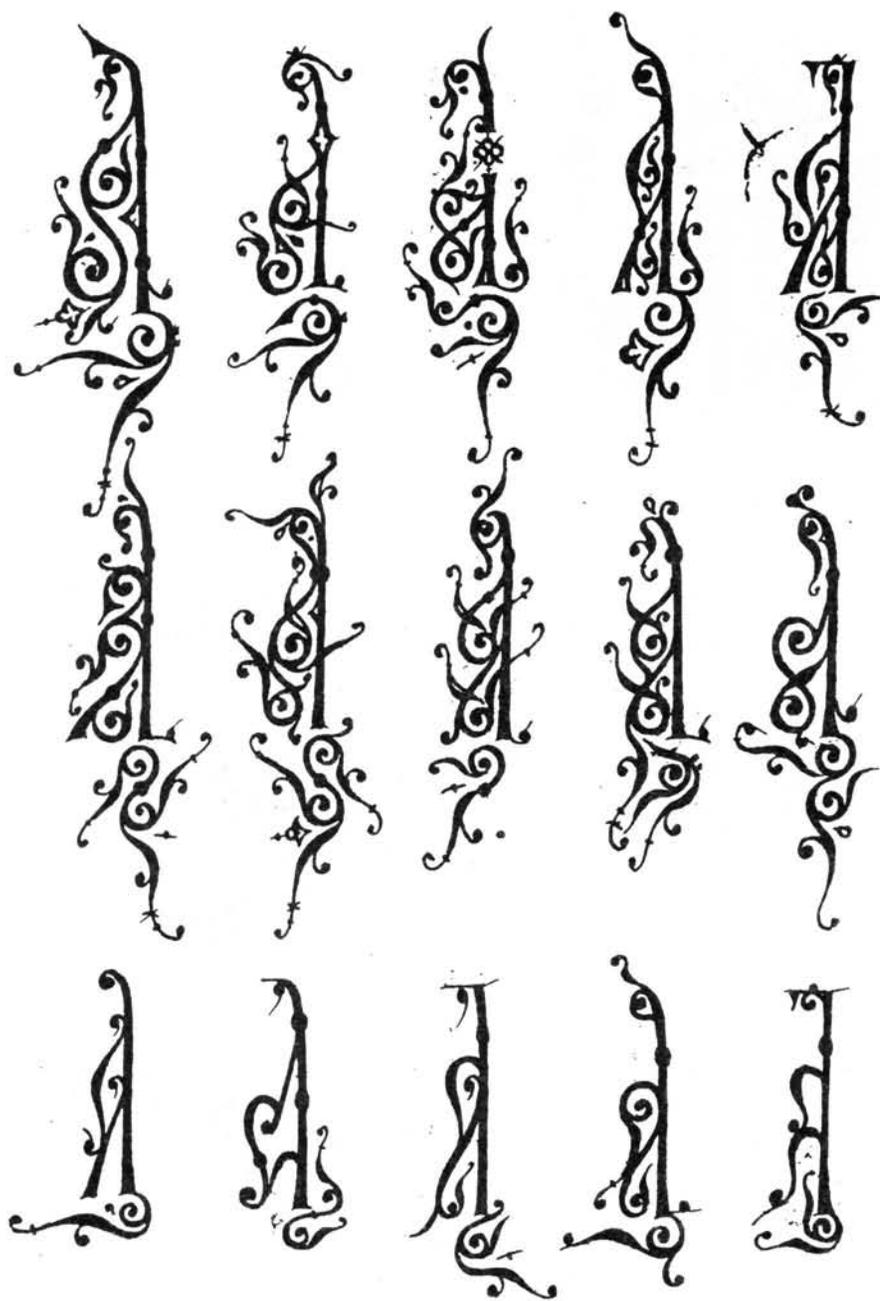
В качестве образцов для письма в нашей рукописи находится 181 вариант инициалов старопечатного стиля; подборка инициалов неовизантийского стиля; подборки образцов для кинноварных инициалов; прописи с образцами начертаний скорописных заглавных и строчных букв и лигатур, причем в десятках разных вариантов; образцы орнаментированной вязи неовизантийского стиля; образцы уставного и полууставного почерков; образцы книжных заглавий вязью.

Значительную часть рукописи составляют образцы украшений, среди которых имеются титульные орнаментированные заставки-рамки; 62 широкие заставки старопечатного стиля; 39 узких заставок-арабесок; десятки изображений декоративных деревьев и цветков (жезлов) старопечатного стиля. При этом большинству образцов приданы варианты начертаний.

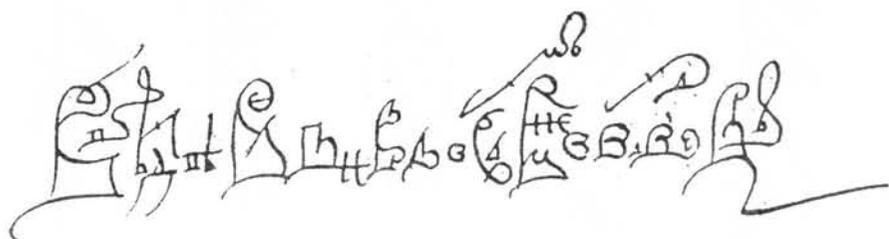
В рукописи использованы два стиля орнамента: неовизантийский и старопечатный. Неовизантийский орнамент представлен в инициалах, которые в



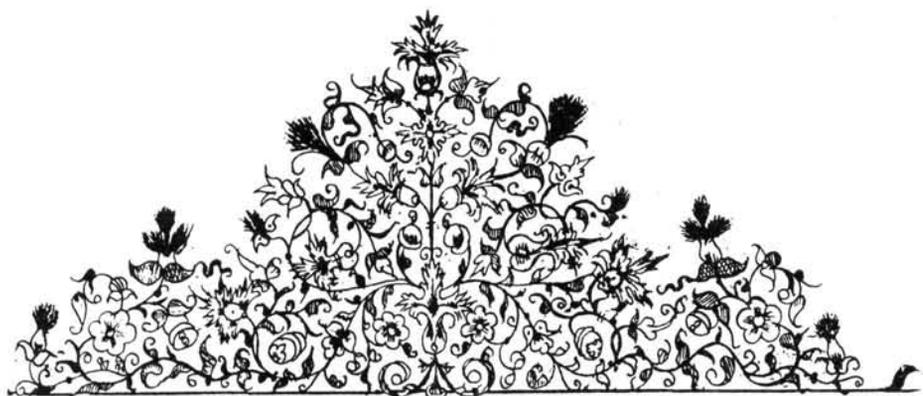
Книгописный подлинник Строгановых 1604 г. Образцы инициалов старопечатного стиля



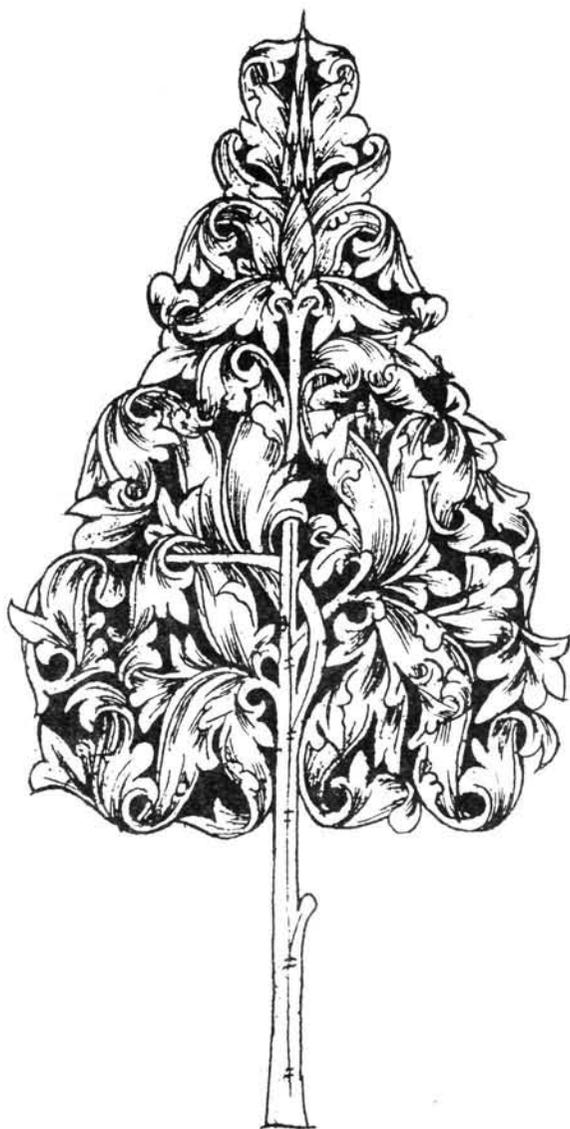
Книгописный подлинник Строгановых 1604 г.  
Образцы «киноварных» букв



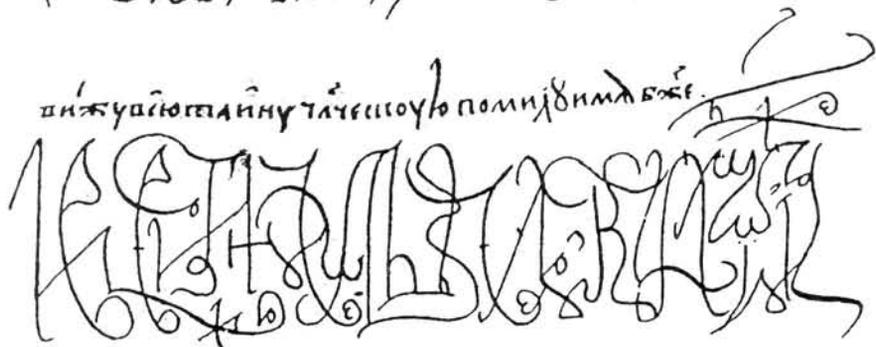
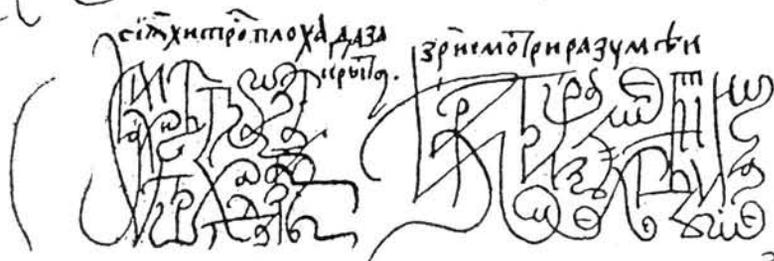
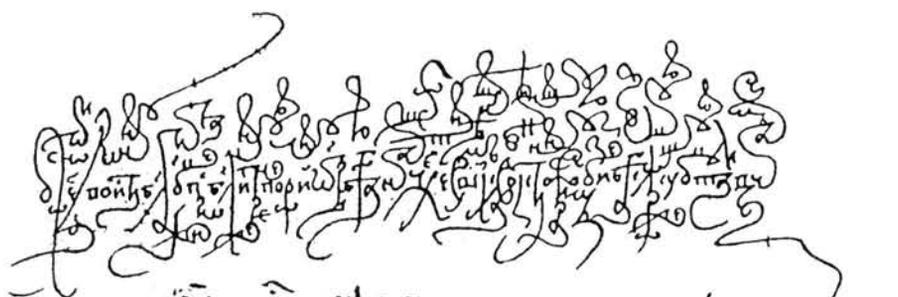
Книгописный подлинник Строгановых 1604 г.  
Образцы начертаний скорописных и строчных букв и лигатур



Книгописный подлинник Строгановых 1604 г.  
Образцы заставок арабескового стиля



Книгописный подлинник Строгановых 1604 г.  
Образец декоративного дерева



этой рукописи кажутся уже архаичными, а вычурная вязь из неовизантийских букв представляет игру или упражнением каллиграфа. Изохронный *монокондил*<sup>8</sup> напоминают надписи на л. 91—92 об., которые вообще понятны лишь тому, кто сам их создавал.

Украшения старопечатного стиля восходят в конечном счете к рукописям Троице-Сергиева монастыря 1520—1560-х гг. В свою очередь декор этих рукописей создавался на основе орнамента готических инициалов из так называемого «Большого прописного алфавита» нидерландского мастера конца XV в. Израэля ван Мекенема.<sup>9</sup> Со временем этот декор прочно вошел в русскую книгописную традицию, обретая уже в научной среде наименование старопечатного стиля. Парадоксом выглядит то, что старопечатный стиль появляется в русской книжной традиции задолго до появления самих старопечатных изданий. Как бы то ни было, наш книгописный подлинник представляет одну из самых богатых и выразительных подборок образцов старопечатного стиля.

Особый интерес вызывают образцы надписей, вписанных в окружности, на различных бытовых изделиях, принадлежавших Никите Григорьевичу Строганову.<sup>10</sup> В кодексе имеются и другие весьма специфические образцы вязи, напоминающие арабскую вязь, которые в силу своей чрезмерной усложненности не получили распространения в обычных рукописях и использовались, вероятно, только как разновидность тайнописи.

Сравнивая изображения из нашего кодекса с другими рукописями, мы обнаружили, что отдельные образцы в точности повторяют, а некоторые явно восходят к заставкам и инициалам певческих рукописей конца XVI в., созданных, согласно предположению музыковедов-медиевистов, в государевых книгописных мастерских.<sup>11</sup> Рукописей же XVII в., украшенных декором старопечатного стиля, можно было бы назвать великое множество.

Инициалы книгописного подлинника Строгановых, вероятно, послужили образцами для старопечатных изданий. В частности, мы установили идентичность заставок и инициалов в книгах Радишевского, Фофанова, Бурцева, Печатного двора,<sup>12</sup> изданных в период с 1610 по 1630-е гг. Книжные украшения

<sup>8</sup> Сперанский М. Н. Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма. Л., 1929. С. 143, 149.

<sup>9</sup> Кисилев Н. П. Происхождение московского старопечатного орнамента // Книга. Исследования и материалы. М., 1965. Сб. 6. С. 167—198.

<sup>10</sup> Ср. Антонова В. И., Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи XI—начала XVIII вв. М., 1963. Т. 2. С. 374. Илл. № 870, икона «Единородный сын» сер. XVII в. На обратной стороне доски имеется *круглое* клеймо с надписью вязью «Сим складням молится Данило Иаким Строганов».

<sup>11</sup> См. Певческие рукописи в собрании Библиотеки Российской Академии наук / Сост. Ф. В. Панченко. СПб., 1994. С. 7, 8, 14, 15, рис. 6. Существует мнение, впрочем, недостаточно обоснованное на наш взгляд, что эти и подобные им певческие рукописи имеют «строгановское» происхождение. См. Серегина Н. С. Певческие рукописи из книгописной мастерской Строгановых XVI—XVII вв. // ПКНО. Ежегодник, 1986. Л., 1987. С. 203 и след.

<sup>12</sup> Инициалы «Б», «В», «К», «П» на л. 4, 4 об., 10 об., 14 соответствуют инициалам, приведенным в альбоме А. С. Зерновой № 514, № 243, № 520, № 246. См. Зернова А. С. Орнаментака книг московской печати XVI—VII веков. М., 1952.



Създана въ царствѣ царя Алексея Михайловича



въ царствѣ царя Алексея Михайловича



въ царствѣ царя Алексея Михайловича



Книгописный подлинник Строгановых 1604 г. Образцы вязи

нашей рукописи, виртуозно выполненные пером, как бы предваряют будущую ксилографию первопечатных книг, грубоватую в сравнении с чернильным штрихом. Первопечатники ли заимствовали орнаменты из строгановского подлинника, или в основе декора лежит их общий источник — пока сказать трудно.

Любопытно, что близкие по стилю и контурам разновидности старопечатного орнамента встречаются в поздних рукописях *выговского* письма XVIII—XIX вв.<sup>13</sup> Выговцы не только использовали прориси для воспроизведения декоративных элементов, но и творчески их перерабатывали. Иными словами у нас есть свидетельство того, что одни и те же образцы применялись в книгописании Руси на протяжении почти 250 лет.

Исследование рукописи мы намереваемся продолжить и, если удастся, полностью издать ее. Публикация книгописного подлинника Строгановых позволит уверенней атрибутировать рукописи со старопечатным орнаментом, особенно если в них применялись наклепные образцы, прориси. Важно учесть и то, что данная рукопись содержит ценнейший материал для атрибуции рукописных книг и произведений прикладного искусства круга именитых людей Строгановых.

Близкие по составу и назначению своды каллиграфических и орнаментальных образцов встречаются не только в виде кодексов, но и на рукописных столбцах второй половины—конца XVII в. Таков, например, столбец «Буквица словенская» из 20 склеенных листов длиной 12 аршин, находившийся в Публичной библиотеке.<sup>14</sup> На первых девяти ставах размещена цепочка из искусно соединенных друг с другом орнаментированных заставок разных форм, наполненных растительно-геометрическим орнаментом. На полях заставок употреблен старопечатный орнамент, сообщающий столбцу особо изощренный и богатый вид. Мастера-каллиграфы проявили поразительное умение соединять узорчатые формы в одно целое на протяжении нескольких метров, не повторившись ни в одном из элементов. В орнаментированные формы столь же искусно вставлены тексты, выполненные вязью. Вязь обрамляют прямоугольные и круглые рамки, окруженные узорчатыми картушами или рамками геометрических форм.

Самый первый текст вязью, помещенный в картуше, гласит: «Буквица словенска», что дало первым издателям основание назвать весь столбец этим именем. Рядом помещено изображение Самсона, раздирающего пасть льву. По бокам сцены изображены две хищные птицы. Изображения носят явно заимствованный характер, восходят к какой-то европейской гравюре. Среди прочего в рукописи имеются образцы заглавий вязью, типа «Начало учения хотящим умети», «Буквица языка словенска», «Азбука словенская хотящим разумети истиннаго слогу», а также азбуки из буквиц разных написаний, инициалов старопечатного стиля, образцы скорописи, лигатуры и т. п. учебный материал. Аналогичные столбцы с «азбуками» встречаются во многих фондах. Важно по-

<sup>13</sup> РО БАН, 25 1 13, л. 107 об—109, 110 об, 111, 113 об, 114. См. Певческие рукописи в собрании Библиотеки Российской Академии наук С. 29.

<sup>14</sup> «Буквица языка словенскаго» Рукописный свиток Императорской Публичной библиотеки. Издание ОЛДП СПб, 1877. Вып. 14.

ЧКИ ВОЗДАДТЕ ХРИСТУ  
 БОГОСЛАВМЪ. ЕАМУ  
 ГРАДЕТЬ БОСЛАВЪ ГОСПО  
 ДЕ И НЕМЕЖЕ ОУЧЪЕРЖЕ  
 НА СЫТЕ ЦЕРКВИ ЗОВУМ  
 ШЕ АНА БАГОСЛОВЕНО СЕИ  
 ГРАДИ. **УПАКОИ** И  
 ВЪ ЧЪЕМЪ БОЕНЪ  
 БОШЕ ПЕРКІЄ ЗАРЕБЦІ  
 ЖЕ ПОСЛАДИ ЗЫ  
 МША ПЕРАЗУМНЪИ  
 И И ЮДЕИ  
 ХРИСТА БОГА  
 МЫЖЕ ВЪ РОЮ НЕПРЕ

Страница из выговской рукописи начала XIX в. с орнаментикой старопечатного стиля

ставить их в один общий ряд и определить место в истории отечественного книгописания.

Задача же данной публикации состояла не только в том, чтобы обратить внимание на свод книгописных образцов начала XVII столетия, но и оценить возможные приемы использования их в книгописном деле. Теперь нам известно, что для этого создавались как отдельные прориси — наклепные образцы, так и целые своды образцов, вроде книгописного подлинника Строгановых. Следовательно, нам неизбежно предстоит заново пересмотреть многие лицевые и декорированные рукописи, особенно лицевые кодексы XVII—XIX вв., чтобы определить в них наличие или отсутствие первоначальных оттисков и следов прорисей с образцовых оригиналов. Кроме того, с учетом вышеизложенного, придется пересмотреть и некоторые принципы описания книжных украшений.

---

Н. Э. ИВКОВА

## Рисунки северодвинского крестьянина В. И. Третьякова в Древлехранилище Пушкинского Дома

Настоящая работа является дополнением к книге Г. В. Маркелова «Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома»,<sup>1</sup> вышедшей в 1998 г. В ней остались неописанными иконные образцы и рисунки известного северодвинского иконописца конца XIX—первой четверти XX в. крестьянина В. И. Третьякова (1868—1930).

Первое непосредственное знакомство исследователей с интересующим нас теперь материалом — рисунками В. И. Третьякова — состоялось во время экспедиции на Северную Двину в 1973 г. В отчете об этой экспедиции говорилось: «Особенно интересным материалом для изучения живописи и рисунка настенных листов оказался архив В. И. Третьякова. В этом архиве, необычайно ценном для искусствоведов, помимо собственных произведений В. И. Третьякова, находится записная книжка художника <...>. В. И. Третьяков составил также несколько иконописных подлинников в виде отдельных зарисовок, прорисей, изучение которых даст возможность проследить традиции живописи, основные иконографические каноны, имевшиеся в данной местности».<sup>2</sup> Рисунки Третьякова, которые находятся сейчас в Северодвинском собрании Древлехранилища, были привезены также и другими экспедициями 1973—1989 гг. На протяжении многих лет архив В. И. Третьякова в Древлехранилище Пушкинского Дома пополнялся благодаря Ивану Андреевичу и особенно Анне Григорьевне Третьяковым, бережно сохранявшим все, что было связано с памятью дяди. Особенно богатые результаты дала экспедиция 1976 г.<sup>3</sup> И. А. и А. Г. Третьяковы передали тогда 77 листов рисунков и прорисей, принадлежавших Василию Ивановичу. Среди них были рисунки и самого Третьякова, и других неизвестных рисовальщиков XVIII—начала XIX в., часть же листов оказались произве-

---

<sup>1</sup> Маркелов Г. В. Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома. СПб., 1998.

<sup>2</sup> Бударагин В. П., Гумницкий И. И. Поездка за рукописями на Северную Двину // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 351.

<sup>3</sup> Бударагин В. П. На Северной Двине и в верховьях Пилеги // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 373—375.

дениями кургоменского иконописца П. И. Бурмагина,<sup>4</sup> с которым, очевидно, был довольно тесно связан В. И. Третьяков. Среди тех рисунков обнаружилось даже письмо Василия Ивановича с его шутивным автопортретом.

В. И. Третьяков жил в селе Нижняя Тойма, в деревне Великий Двор. Нижнюю Тойму населяли старообрядцы двух согласий: филипповцы и поморцы («брачники»). Некоторое время В. И. Третьяков был начетчиком филипповского согласия. Сохранилась его запись от 6 декабря 1918 г.: «Я многогреш(ный) <...> благословился исповедь читать людям, если будет время благополучно, и иконы писать, смотря по времени. (Исповедь читать согласен ненадолго)».<sup>5</sup> Ему было тогда 50 лет. Он служил молебны, исповедовал своих односельчан (в том числе самого себя). Известно, что Третьяков и до 1919 г. иконы писал (самые ранние датированные рисунки относятся к 1910 г.), и некоторые христианские требы исполнял. Например, на одном из его рисунков, датированном 5 сентября 1917 г., есть такие пометы: «Получил сии рубли 7426 (1917 г.) сентября 3 сиречь в неделю, от Василия Ивановича Киресково. 1-е, за полтину нужно молебен Флору и Лавру; 2-е, за Ивана сына за мирского, за „Отраду...“ <...> Николе молебен нужно спеть».<sup>6</sup> Отметим, что на протяжении всей жизни Третьяков переходил из одного старообрядческого согласия в другое в поисках «истинной веры». Так, в 1919 г. он «благословился» быть начетчиком филипповского согласия, но при этом каялся перед своими односельчанами, что он «по болезни приходил в православную веру» (может быть, просто причащался в православной церкви).

Позже он перешел в поморское согласие, оставив своих духовных чад и советуя им последовать его примеру и «познать истинную хр(ис)тианскую веру <...> поморских о(те)ц». <sup>7</sup> До этого, еще будучи начетчиком, Третьяков отказывался и крестить, и венчать, и причащать, считая себя недостойным этого. Он решался только исповедовать, служить молебны и панихиды. При этом круг деятельности В. И. Третьякова был очень широк: он писал иконы для односельчан, переписывал произведения древнерусской литературы, богослужебные книги, сам иллюстрировал их и делал переплеты, кроме того, был известен своими росписями прялок. Сохранилось также несколько его дневников и записных книжек, содержащих указы и рецепты по иконописанию и реставрации икон, выписки из разных источников об изготовлении красок, олиф, грунтовок, клеев; о производстве малярных и ремонтных работ; выписки из Ветхого Завета и учительных книг,<sup>8</sup> записи о технологии изготовления книжных переплетов, о письме по холсту, а также автобиографические сведения.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> О нем см. Бударягин В. П. Северодвинская рукописная традиция и ее представители // ТОДРЛ Л., 1979 Т. 33 С. 404

<sup>5</sup> СДв, № 292/6 — здесь и далее дается номер документа Северодвинского собрания Древлехранилища ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН

<sup>6</sup> СДв, № 309/31

<sup>7</sup> СДв, № 222/9

<sup>8</sup> Записные книжки В. И. Третьякова за 1898—1915 гг. См. Бобров А. Г. Экспедиция на Северную Двину 1989 г. // ТОДРЛ СПб., 1993 Т. 46 С. 484

<sup>9</sup> Записная книжка В. И. Третьякова за 1927—1929 гг. См. Бударягин В. Р., Гумницкий И. И. Поездка за рукописями С. 351

Вероятно, провинциальные иконописцы Северной Двины получали иконные образцы из филипповского центра в Москве, а может быть, и из близкого Великого Устюга, известного своими традициями строгановского иконного письма.<sup>10</sup> Между местными книгописцами и иконописцами существовали тесные связи. Например, к Третьякову, как уже упоминалось, многие прориси попали от кургоменского иконописца второй половины XIX в. П. И. Бурмагина.

Что же представляют собой иконные образцы Третьякова? В строгом смысле слова они не являются ни «прорисями», ни «переводами», как их часто ошибочно называют. Под прорисью мы подразумеваем<sup>11</sup> отпечаток контуров иконы, снятый следующим образом: черной краской на чесночном соке (липком связующем) тщательно описываются все контуры на иконе, а затем на эту икону накладывается слегка увлажненный лист бумаги, и контурный отпечаток переносится на него в негативном варианте. Под переводом же мы подразумеваем «прямое» (позитивное) изображение, полученное посредством отпечатывания контуров с прориси на другой чистый лист бумаги. Если отпечаток был недостаточно четким (с одной прориси можно сделать максимум 7—8 отпечатков), его дополнительно обводили тушью или черной краской.

Среди иконных образцов В. И. Третьякова, имеющих в Древлехранилище, есть только один лист с прорисями<sup>12</sup> — чистые отпечатки, без обводки, на листе бумаги с разными деловыми записями. В основном же Третьяков в большом количестве изготавливал рабочие рисунки с прорисей. В силу того что они представляют собой вторичный по сути материал, они не вошли в вышеупомянутую книгу Г. В. Маркелова, так как в ней ставились несколько иные задачи. Тем не менее рисунки эти имеют и самостоятельную ценность как образцы техники исполнения: она абсолютно традиционна, хотя выполнены были рисунки уже в первой четверти XX в.

С древних времен известно несколько способов копирования контуров иконы; в начале XX в. сельский иконописец так или иначе воспользовался практически всеми этими способами, что очевидно из архива В. И. Третьякова в собрании Древлехранилища Пушкинского Дома.

Для примера обратимся к рецептам греческой книги руководств по живописи начала XVIII в. — «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота.<sup>13</sup> Итак, первый из предложенных способов заключается в следующем: «...намажь бумагу невареным льняным маслом и оставь ее в тени на один день для того, чтобы она пропиталась им, потом натрай ее отрубями, пока сойдет с нее масло, дабы пристали к ней краски, кои будешь накладывать <...> Изготовь черную краску с малым количеством яичного желтка и тщательно обведи ею рисунок <...> То-

<sup>10</sup> См. Маркелов Г. В. Прориси и переводы С. 8

<sup>11</sup> См. Каликин Ф. А. Портретное изображение псковского князя Довмонта // ТОДРЛ М., Л., 1962 Т. 18 С. 275 См. также Маркелов Г. В. Прориси и переводы С. 6

<sup>12</sup> СДв., № 401/1,2

<sup>13</sup> Перевод с греч. Порфирия (Успенского) Циг по Мастеру искусств об искусстве М., 1965 Т. 1 С. 213—214

гда выйдет очерк изображения, потому что бумага прозрачна и сквозь нее видны все черты подлинника».

Этим способом довольно часто пользовался В. И. Третьяков: в описываемом собрании встречаются рисунки на ломких листах темно-коричневого цвета — промасленной бумаге, возможно, проолифенной. Правда, она недостаточно прозрачная, но рисунки на ней явно сняты с каких-то хороших образцов: они отличаются от прочих рисунков, нанесенных самим Третьяковым. Вследствие большой ломкости промасленных листов сохранность этих образцов очень плохая, некоторые из них приходилось даже собирать по кусочкам: изображение Казанской иконы Божьей Матери<sup>14</sup> и Пророка;<sup>15</sup> менее повреждены рисунки Николая Чудотворца,<sup>16</sup> Богоматери «Знамение»<sup>17</sup> и Распятия,<sup>18</sup> лист с рисунками Кирика и Улиты и Спаса Нерукотворного.<sup>19</sup> Имеются также листы, промасленные не полностью, т. е. либо очень слабо промасленные, как рисунки Богоматери «Знамение»<sup>20</sup> и Богоматери «Утоли болезни»,<sup>21</sup> либо промаслена лишь центральная часть листа, где непосредственно и располагается изображение (это значительно улучшает сохранность), как на листе с изображением Господа Вседержителя<sup>22</sup> и на настенном листе с изображением Архангела Михаила на коне<sup>23</sup>

Следующий способ, предложенный в греческой «Ерминии», очень простой: «Если же на задней стороне подлинника нет ни рисунка, ни пятен, то наложи на него непромасленную бумагу, приставь его, против света, к окну, или к стеклу, или к оконной раме, и видя все черты, тщательно вырисуи их на бумаге твоей». Видимо, в связи именно с простотой исполнения этот способ часто применял Третьяков, копируя прориси, доставшиеся ему от Бурмагина. Зачем он это делал, можно лишь предполагать: может быть, «набивал руку», может быть, умножал свое «богатство», опасаясь за сохранность единственной прориси, быстро изнашивающейся от постоянного употребления. Как бы то ни было, среди иконных образцов Третьякова довольно много таких, которые предположительно могут быть отнесены именно к этой технике копирования: изображения Распятия,<sup>24</sup> Богоматери,<sup>25</sup> Николая Чудотворца,<sup>26</sup> Воскресения Христова,<sup>27</sup> Кирика и Улиты.<sup>28</sup> Эти рисунки нанесены карандашом и чаще всего обведены

<sup>14</sup> СДв , № 309/27

<sup>15</sup> СДв , № 309/46

<sup>16</sup> СДв , № 309/18

<sup>17</sup> СДв , № 292/25

<sup>18</sup> СДв , № 309/30

<sup>19</sup> СДв , № 309/19

<sup>20</sup> СДв , № 482/5

<sup>21</sup> СДв , № 844/2

<sup>22</sup> СДв , № 641/2

<sup>23</sup> СДв , № 309/21

<sup>24</sup> СДв , № 292/19, 844/3

<sup>25</sup> СДв , № 667/3, 482/7, 309/36

<sup>26</sup> СДв , № 309/14, 309/41, 667/1

<sup>27</sup> СДв , № 309/47

<sup>28</sup> СДв , № 309/50

пером, иногда с некоторыми исправлениями первоначального карандашного контура.

Третий способ копирования, изложенный в «Ерминии», описывает изготовление прориси как таковой: «В большую раковину положи черную краску и чесночный сок, тот самый, который употребляется для писания золотом, смешай их и этим составом покрой на самом подлиннике главные черты святого, которого хочешь отподобить, на чем бы он ни был написан, на масляной бумаге, или на доске, или на стене, или на другом каком материале. <...> Намочи столько листов бумаги, сколько их требует величина подлинника, и проложи их сухою бумагою, дабы она из них вобрала в себя всю воду, и они остались бы чуть-чуть влажны. Потом наложи их на подлинник и тщательно прижимай ладонью, <...> осторожно приподняв один край, посмотри, вышел ли отпечаток...». Как мы уже отмечали, среди иконных образцов В. И. Третьякова обнаружен лишь один лист с прорисями:<sup>29</sup> отпечатано изображение Божьей Матери (один из вариантов «Одигитрии») и два раза отпечатано одно и то же изображение Архангела (соответственно одно из них более четкое, другое — менее четкое).

Наиболее же частый способ, которым Третьяков пользовался для копирования образцов, описан, например, в русском рукописном сборнике ремесленных наставлений начала XVIII в.: «Взять бумаги белой лист, да сала говяжьего растопить, и в то сало положить сажи копченой, и размешать, чтоб было сажи густо, и натирать тем салом тряпкою по бумаге, чтоб была бумага вся сплошь черна. А когда похочешь какой образец снять, тогда вышеупомянутую черную бумагу наложить на белый лист, да сверх оных листов наложить какой похочешь образец, и по тому образцу, по черным гвентам, чертитъ спицею, тогда от черной бумаги будут приставать чернила на белый лист».<sup>30</sup> По сути здесь описывается техника изготовления копировальной бумаги.

На листах с рисунками Третьякова часто встречаются следы от копировальной бумаги синего цвета. Трудно сказать, сам ли он ее изготавливал или пользовался готовой, но Третьяков активно применял способ копирования, известный еще в Древней Руси. Самые ранние датированные листы с рисунками, на которых видны синие контуры, относятся к 1910 г., самые поздние — к 1917 г. Можно предположить, что порядок изготовления Третьяковым этих образцов был следующим: сначала через синюю копировальную бумагу переводились первоначальные контуры, потом они уточнялись карандашом, и уже окончательный вариант обводился пером. На рисунках встречаются пометы самого Третьякова: «По сему ресунку ресуй» или «По етому ресунку не накладывай на доску». Если образец получался удачным, то он использовался для перенесения на подготовленную, залевкашенную доску — будущую икону. Скорее всего, при этом опять использовалась все та же синяя копировальная бумага, так как

<sup>29</sup> СДв., № 401/1,2.

<sup>30</sup> Цит. по: Свод письменных источников по технике древнерусской живописи, книжного дела и художественного ремесла в списках XV—XIX вв. / Сост. Ю. И. Гренберг. СПб., 1995. Т. 1, кн. 1. С. 432.

очень часто контуры таких рисунков обведены графьей, т. е. процарапаны каким-то тонким предметом: иглой, спицей. К образцам, переведенным через копировальную бумагу, относятся листы с изображениями Господа Вседержителя,<sup>31</sup> Богоматери,<sup>32</sup> Николая Чудотворца,<sup>33</sup> Иоанна Богослова,<sup>34</sup> прп. Зосимы и Саватия Соловецких<sup>35</sup> и Лица апостольского.<sup>36</sup>

Несколько рисунков (Господь Вседержитель<sup>37</sup> и Распятие<sup>38</sup>) имеют тоже три разных контура: графьей, карандашом и пером. Можно предположить в этих случаях, что графья здесь — контур первоначальный. Возможно, это указывает на еще один способ копирования: продавливание или процарапывание контура острым предметом по имеющемуся образцу на другой чистый лист бумаги, а потом графья эта обводится и правится карандашом и уже затем — пером. Сделать такое предположение позволило то обстоятельство, что на перечисленных выше образцах некоторые линии контуров обозначены лишь графьей, без какой-либо обводки карандашом или пером.

Наконец, в описываемом собрании иконных образцов есть и просто рисунки, явно не скопированные ни одним из перечисленных способов, а выполненные Третьяковым «от руки». В большинстве своем это наброски карандашом, обведенные пером: Деисус,<sup>39</sup> Спас на престоле,<sup>40</sup> Ангел Хранитель,<sup>41</sup> Николай Чудотворец,<sup>42</sup> различные наброски на листах.<sup>43</sup> Есть и чисто карандашные рисунки: Распятие,<sup>44</sup> Богородица<sup>45</sup> и др.<sup>46</sup>

Следует также упомянуть текстовую, без рисунков, схему иконы «Похвала Богородице» с предстоящими святыми<sup>47</sup> — так она была атрибутирована, когда ее привезли из археографической экспедиции в 1983 г. Возможно, что это схема не просто иконы, а литого складня, подобного тем, что хранятся в Государственном Историческом музее.<sup>48</sup>

<sup>31</sup> Сдв., № 309/11, 309/12, 309/13, 309/25, 309/29, 309/34, 309/42, 309/48, 482/6.

<sup>32</sup> Сдв., № 309/33, 309/35, 309/37, 309/38, 309/44.

<sup>33</sup> Сдв., № 309/28, 482/3, 482/4.

<sup>34</sup> Сдв., № 309/49.

<sup>35</sup> Сдв., № 309/43.

<sup>36</sup> Сдв., № 542/2.

<sup>37</sup> Сдв., № 309/22, 309/26, 309/31, 309/40.

<sup>38</sup> Сдв., № 542/1.

<sup>39</sup> Сдв., № 292/18. На этом листе изображение нанесено только кистью. Здесь же упоминается техника изготовления такой краски — «туши» — копать керосиновой лампы, разведенная на олифе: «На олифе кисью лампова копать».

<sup>40</sup> Сдв., № 641/3.

<sup>41</sup> Сдв., № 292/23, 482/8.

<sup>42</sup> Сдв., № 641/1.

<sup>43</sup> Сдв., № 222/12(2), 222/12(3), 292/22.

<sup>44</sup> Сдв., № 844/3.

<sup>45</sup> Сдв., № 309/39.

<sup>46</sup> Сдв., № 309/23, 667/2, 222/12(1—2).

<sup>47</sup> Сдв., № 542/4.

<sup>48</sup> Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Каталог выставки. М., 1994. С. 40, кат. 1; С. 46, кат. 16.

Публикуемый каталог<sup>49</sup> иконных образцов северодвинского иконописца В. И. Третьякова из собрания Древлехранилища Пушкинского Дома состоит из нескольких тематических разделов: изображения Иисуса Христа, Распятия, изображения Богоматери, изображения святых, ангелов и архангелов, а также листы с различными рисунками эскизного характера. В тематических разделах вначале располагаются листы в хронологическом порядке, точно датированные самим Третьяковым, в конце — листы без датировки (Б/д). На первом месте в описании каждого листа стоит его порядковый номер в Каталоге, затем указывается название сюжета. Далее дается размер листа в сантиметрах, а в скобках — размер самого изображения по крайним точкам вертикали и горизонтали. Отметим, что вся бумага, на которой выполнены рисунки, не имеет фабричных знаков (филиграней или штемпелей). Кратко указывается техника исполнения и характер изображения. Здесь стоит обратить внимание на то, что графья, часто используемая Третьяковым, может быть способом перенесения рисунка как с подлинника, выполненного на бумаге, на данный лист, так и с данного листа на подготовленную для иконы доску.

На изображении Господь Вседержитель в раскрытом Евангелии приводится следующий текст: «Приидете ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз покою вы и возьмете иго Мое на себе» (Мф. 11: 28—29) — в Каталоге полностью этот текст приводится только в первом случае, а далее для краткости — только первые и последние его слова. Отмечаются также все имеющиеся на данном листе записи и пометы. В заключение дается краткая характеристика сохранности и указывается шифр Северодвинского собрания Пушкинского Дома.

## КАТАЛОГ

### ИЗОБРАЖЕНИЯ ИИСУСА ХРИСТА

#### 1. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ

1910 г., 6 октября. Лист 32.4 × 22.1 (21.4 × 18.7) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение оплечное. На поле надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», в крестчатом нимбе имеются буквы **Ѧ О Н**.<sup>50</sup> На обороте помета карандашом: «7419, октября 6, ресовал в день Ангела, согреших». На листе имеется несколько капель черной краски и охры. Верхняя часть листа сильно помята и загрязнена, правый угол изъеден мышами (без повреждений рисунка).

*Северодвинское собрание, № 309/6*

<sup>49</sup> В основу нашего каталожного принципа положена схема описания подобного материала в книге Маркело в Г В Прориси и переводы

<sup>50</sup> Аналогичные надписи, имеющиеся на всех подобных изображениях, в дальнейших случаях опускаются

**2. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

1910 г., 22 октября. Лист 30 × 22.3 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз покою вы и возмете иго Мое на себе». На обороте листа помета карандашом: «7419, октября 22». Оторван правый верхний угол листа (без повреждения рисунка); на остальных углах — остатки воска с лицевой стороны.

*Северодвинское собрание, № 309/11.*

**3. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

1910 г., 9 ноября. Лист 30.7 × 22.2 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». На обороте помета карандашом: «7419, ноября 9. Особенно». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 309/34.*

**4. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

1911 г., 10 ноября. Лист 27 × 20.6 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное; обведено тонкой, глубокой графьей (иногда сквозной, до прорыва бумаги). Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». На обороте: вверху два раза: «Проба карандаша», внизу пером (скорописью): «докончил тушью без картины птиц», и карандашом, обведенным пером: «7420 год, ноября 10. По картинам по Алконосу и Сирину по первым». В левом верхнем углу и в нижней части листа — масляные пятна (олифа?); по всему листу имеются капли темной краски и отпечатки пальцев, запачканных зеленой и красной красками.

*Северодвинское собрание, № 309/13.*

**5. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

1915 г., 11 апреля. Лист 25.5 × 22 (18.7 × 15) см.

Обводка карандашом по графье. Изображение оплечное. Нет обычной подписи «Господь Вседержитель» и букв в крестчатом нимбе. На обороте помета карандашом: «7423 г. апреля 11». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 309/40.*

**6. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

1917 г., 26 августа. Лист 22.1 × 17.7 (18 × 13.5) см.

Обводка карандашом и пером по едва заметной графье. Изображение поясное. Надпись пером: «ІС ХС», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом

нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> покою вы и». На обороте помета карандашом: «Сей рисунок ресовал 7425 года, августа 26, сиреч в субботу». Слева очень небольшой участок листа погрызли мыши (без ущерба для рисунка).

*Северодвинское собрание, № 309/22.*

### 7. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ

1917 г., 5 сентября. Лист 22 × 18 (18 × 13.5) см.

Обводка карандашом и пером по графье. Изображение поясное. Надпись пером: «IC XC», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе»; надпись в Евангелии: «Приидете <...> и обременен». На обороте помета пером (обходит линию нимба (на просвет)): «7426 год сентября 5. Ресовал Спасителя». По всему листу имеются деловые карандашные записи: «Получил сии рубли 7426 сентября 3 сиреч в неделю. От Василия Ивановича Кирескова, 1-е, за полтину нужно молебн Флору и Лавру. 2-е, за Ивана сына за мирского за Отраду. 2 рубля <...> ого числа сестре <...> и Химке Филатовой дать. Николе молебн нужно спеть. Василию Ивановичу сыну, Кирескому, 7426 год, сентября 5 на 6-е число сиреч на среду на войну потревожили его, так он мне сказал: Господи, пособил бы воротиться назад домой, сини бы пособил достроить».<sup>51</sup> Лист сложен вдвое; на месте изображения правого рукава Спасителя прожжено; соответственно утрачена и часть текста на обороте.

*Северодвинское собрание, № 309/31.*

### 8. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ

1926 г., 19 февраля. Лист 22.3 × 17.8 (15 × 11) см.

Рисунок карандашом (на просвет?), частичная обводка пером. Изображение поясное. Карандашом обозначены на одеждах высветления. Надпись пером: «Г(оспо)дь Вседержитель», «IC XC», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> Аз покою». Имеются колористические указания: испод — «киноварь», хитон — «лазорь», обрез Евангелия — «киноварь». Под рисунком помета пером: «7434 г. февраля 19. С Матвиего Спасителя сресовал». По всем контурам проведена графья; графья на правом рукаве изображенного Спасителя прорвала бумагу. Центр листа (на месте рисунка) слегка промаслен. На краях листа имеются «чернильные» пятна. На обороте по некоторым линиям графьи — отпечатки оранжевой краски.

*Северодвинское собрание, № 641/2.*

### 9. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ

Б/д. Лист 28 × 22 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копирующую бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. Подписано тушью: «Г(оспо)дь Вседержитель», «ICЪ XCЪ», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». На обороте карандашная помета скорописью: «особливо». Верхний и

<sup>51</sup> Здесь и далее знаки препинания расставлены согласно современным правилам.

левый край листа попорчены мышами без существенных утрат для рисунка (задето лишь изображение нимба); верхний левый угол сильно помят, испачкан в земле; нижний и правый края листа надорваны (без ущерба для рисунка).

*Северодвинское собрание, № 482/6.*

#### **10. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 44 × 35.5 (34 × 28.5) см.

Рисунок карандашом и пером по графье. Изображение поясное. Линии графьи и карандаша часто не совпадают; окончательные контуры обведены пером. На лике — нелогичная тонировка карандашом (затемнены то темные, то светлые части). Окончательный вариант изображения правой (благословляющей) руки несоразмерно мал; опоясывающая часть гиматия поднята чрезмерно высоко. Надпись карандашом: «Г(оспо)дь Вседержитель», «ІСЪ ХСЪ», пером — буквы в крестчатом нимбе и слова в Евангелии: «Приидете <...> на себе». На обороте помета скорописью: «По этому ресунку не накладывай на доску». Бумага слева изъедена мышами, сверху и снизу (с правой стороны) порвана без ущерба для рисунка.

*Северодвинское собрание, № 309/26.*

#### **11. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 21.5 × 16.2 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. Надпись пером: «ІС ХС», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». Сохранность очень хорошая.

*Северодвинское собрание, № 309/29.*

#### **12. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 28.3 × 21.9 (18 × 14) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». На обороте помета карандашом: «Особливо тушью писано». У левого края листа, рядом с рисунком, небольшая дырка (прожжено?).

*Северодвинское собрание, № 309/12.*

#### **13. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 29 × 22.2 (16 × 13.8) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. По основным контурам графья, проведенная достаточно тупым предметом (не иглой). Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». Вся нижняя половина листа и правый верхний угол изъедены мышами.

*Северодвинское собрание, № 309/25*

**14. ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 25.3 × 22 (18 × 13.5) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное; обведено графьей. На рисунке карандашом закрашены зрачки глаз, тонирована правая (благословляющая) рука. Надпись пером: «ІСЪ ХСЪ», «Г(оспо)дь Вседержитель», буквы в крестчатом нимбе; надпись в Евангелии: «Приидете <...> на себе». «Тушь» бледная (выцвела или сильно разбавлена). Лист помят (несколько косых сгибов); на бумаге пятна от сырости.

*Северодвинское собрание, № 309/42.*

**15. СПАС НЕРУКОТВОРНЫЙ, КИРИК И УЛИТА**

Б/д. Лист 22.3 × 17.8 см.

*I. Спас Нерукотворный (22.3 × 10.5 см)*

Рисунок карандашом по образцу (на просвет?) и частичная обводка пером. Убрус поддерживается ангелами, ноги их согнуты в коленях. Контуры изображений ангелов одинаковы, поэтому правый ангел тщательно нарисован и обведен пером, а изображение левого ангела набросано карандашом лишь в общих чертах. Сам убрус тоже нарисован только карандашом, а лик Спасителя тщательно обведен пером, довольно тонко «расчесаны» пером волосы.

*II. Кирик и Улита (16 × 4.5 см)*

Перпендикулярно изображению «Спас Нерукотворный» — карандашный рисунок по образцу (на просвет?) Кирика и Улиты. Сверху надпись карандашом «Кирик и Улита», внизу — неразборчиво.

Лист промаслен (олифой?), поэтому очень ломкий; имеются незначительные утраты.

*Северодвинское собрание, № 309/19.*

**ДЕИСУСНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ****16. ДЕИСУС**

1912 г., 11 марта. Лист 22.5 × 13.2 (13 × 11.2) см.

Рисунок карандашом и пером. Спасителю предстоят Богоматерь и Иоанн Предтеча. По всему рисунку — графья. Пером: «МР ✠Ѹ», «С(вя)тый Иоанн пр(ед)теча», буквы в крестчатом нимбе; в Евангелии: «Приидете <...> и обременен». На обороте помета пером: «7420 г. марта 11. По благословению отца Клима сей ресунок ресовал». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 292/18.*

**17. ДЕИСУС**

1913 г., 16 ноября. Лист 22.1 × 17.6 (15.5 × 16) см.

Рисунок кистью. Спасителю предстоят Богоматерь и Иоанн Предтеча. Фигура Христа изображена так, будто Спаситель не сидит на Престоле, а стоит перед ним; складки Его одежд нелогичны. Карандашом подписано: «МР ✠Ѹ», «ІС ХС», «С(вя)тый Иоанн Пред(те)ча», над рисунком — «Г(оспо)дь Вседержитель»; под рисунком помета: «Здесь подушка высоко, понижее надо. На олифе

кисью лампова копоть. 7422 ноября 16. ресовал на неделю, согреших». На обороте проступают масляные контуры рисунка. На бумаге отпечатки грязных пальцев, лист запачкан в земле.

*Северодвинское собрание, № 309/17.*

### 18. ДЕИСУС

Б/д. Лист 10 × 8.2 (8 × 5) см.

Рисунок карандашом, обводка пером. Карандашные линии — набросок. Пером подписано: «ІС ХС» и буквы в крестчатом нимбе; в раскрытом Евангелии текст не изображен. Лист разорван почти по диагонали (от правого края к левому нижнему углу), таким образом утрачена часть листа, где были нарисованы ноги Спасителя.

*Северодвинское собрание, № 641/3.*

## РАСПЯТИЯ

### 19. РАСПЯТИЕ

1919 г., 3 февраля. Лист 35 × 22 (35.5 × 19.5) см.

Рисунок карандашом (на просвет?), обводка пером. Композиция вписана в большой восьмиконечный крест. Вверху «Образ Нерукот(ворный)», подписано: «ІС ХС», «Анг(ели Г(оспо)дни», «Ц(а)рь сл(а)вы», «С(ы)н Б(о)жий»; «Солнце» и «Луна», «К(рес)ту Твоему поклоняемся Вл(ады)ко, / и с(вя)тое воскр(есе)ние Твое славим», буквы: «К / Т», «НИ / КА», «М. Л.», «Р. Б.», «Г. Г.», «Г. А.». В косой перекладине большого внешнего креста — палаты. Под «главой Адама» нарисовано дерево. По основным контурам рисунка проведена графья. На обороте внизу карандашная помета: «7427 февраля, 3. Сей кр(ес)т ресовал», и другие многочисленные деловые записи карандашом. Верхние края листа потрепаны, надорваны, надорван лист также в некоторых местах сгибов.

*Северодвинское собрание, № 844/4.*

### 20. РАСПЯТИЕ

1924 г., 16 февраля. Лист 21 × 17 (19 × 15.5) см.

Рисунок карандашом, обводка пером. Композиция вписана в большой восьмиконечный крест. Вверху листа изображена (без обводки пером) нижняя часть убруса и подписано: «Образ Нерукотворе(нный)», ниже — «анг(ели Г(оспо)дни», «солнце» и «луна»; подписаны предстоящие: «С(вя)тая Мар(ия)», «МР ✠У», «С(вя)тый Иоанн», «С(вя)тый Логин», на дщице — «Ц(а)рь Славы», надписи «ІС ХС», «С(ы)н Б(о)жий», «Кр(ес)ту Твоему поклоняемся Вд(ады)ко / и с(вя)тое воскр(есе)ние Твое славим», и буквы: «К / Т», «НИ / КА», «М / А», «Р / Б», «Г / Г», «Г / А». На обороте помета карандашом: «7432 год. февраля 16 ресовал сей ресунок». Оторван правый нижний угол (без ущерба для рисунка), на обороте остатки краски (сухого пигмента?).

*Северодвинское собрание, № 292/19.*

**21. РАСПЯТИЕ**

Б/д. Лист 17 × 14 (13 × 8.5) см.

Рисунок карандашом (на просвет?), носит контурный, схематичный характер. На дщице надпись: «ІС ХС», буквы в крестчатом нимбе. На обороте карандашом прорисован (на просвет) этот же рисунок, даже буквы в нимбе перерисованы в зеркальном отражении. Правая нижняя часть листа отрезана в форме вертикального прямоугольника, вероятно, намеренно не повредив контуров креста.

*Северодвинское собрание, № 844/3.*

**22. РАСПЯТИЕ**

Б/д. Лист 21 × 13.8 (16.5 × 10) см.

Рисунок частично карандашом, частично одной графьей, частичная обводка тонким пером. Изображение Распятия помещено в большой восьмиконечный крест, в котором и располагается вся композиция; Спас Нерукотворный, ангелы, изображения Христа и Иоанна Богослова обведены пером; контуры малого креста (на котором изображен распятый Христос) и большого (внешнего), копие и губка выполнены карандашом. Контуры фигур Марии Магдалины, Богоматери, Лонгина Сотника и «глава Адама» — только в виде графьи (графья проведена вообще по всему рисунку). Нет никаких надписей и титулов. Под рисунком подпись карандашом (скорописью): «по сему ресунку ресуй». Сохранность хорошая; на листе небольшие пятна краски.

*Северодвинское собрание, № 542/1.*

**23. РАСПЯТИЕ**

Б/д. Фрагмент — верхняя половина изображения. Лист 18—21.5 × 21.2 (12.5—15.7 × 14.5) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображен восьмиконечный крест, который вписан в другой крест; в нем и расположена вся композиция. Вверху — «Образ Нерукотворный», ниже, в дщице внешнего креста — «Ангелы Господни», по обеим сторонам главной (большой) перекладины внешнего креста — «Солнце» и «Луна», под этой перекладиной надпись: «Кр(ес)ту Твоему поклоняемся Владыко. И с(вя)тое Воскр(есе)ние Твое славим». Ниже — Мария Магдалина (изображение сохранилось до колен), Богоматерь (до пояса), Иоанн Богослов (до бедер) и Лонгин Сотник (до колен). Изображение распятого Христа сохранилось до икр. Слева и справа от него изображены копие и губка. На косой перекладине внешнего креста видны изображения палат. Вверху рисунка надпись пером «Распятие Г(оспо)дне». Пером: «ІСЪ ХСЪ» (над Образом Нерукотворным), «Ц / С» (над дщицей с титулами «ІСЪ ХСЪ»), «С(ы)н Б(о)жий», «К / Т», подписи: «С(вятая М(а)рия Маг(далина)», «МР ✠», «С(вятой) Иоа(нн) Б(о)го(слов)», «С(вятой) Лог(ин) Сотник». Утрачена вся нижняя часть листа с рисунком (неровная линия обрыва). Бумага сильно помята и запачкана в земле.

*Северодвинское собрание, № 309/16.*

**24. РАСПЯТИЕ**

Б/д. Фрагмент — нижняя половина изображения. Лист 21.8 × 35.3 (21.8 × 32) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение распятого Христа сохранилось только до пояса; предстоящих (Марии Магдалины, Богоматери, Иоанна Богослова и Лонгина сотника) — до головы. Вся композиция вписана в большой восьмиконечный крест. Внизу листа «проба карандаша», помета: «Писал Василий Иванов Третьяков».

На обороте: рисунок карандашом, грубая обводка пером. Сохранилась лишь нижняя часть изображения: начиная от пояса изображенного Христа и не доходя до подножия креста, как бы срезано изображение «главы Адама». В косую перекладину внешнего креста, в который вписан крест с распятым Христом, вписаны палаты.

Вся нижняя половина листа, вместе с изображением, оторвана по линии сгиба. Снизу, вертикально, по изображению креста (до колен Христа) бумага надорвана. В нижнем правом углу пятно краски (бурой). Весь лист сильно помят и запачкан в земле, покрыт жирными пятнами.

*Северодвинское собрание, № 309/53.*

**ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГОМАТЕРИ****25. БОГОМАТЕРЬ «ЗНАМЕНИЕ»**

1911 г., 22 февраля. Лист 31.7 × 22.2 (25 × 19) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, дорисовано карандашом и обведено пером. Таким же образом (в той же технике) буквы «МР ѠѸ». Внизу написано полуставом: «Тро(парь) гла(с) 4. Яко неборимую стену, источни(к) чудес, стяжавше тя, раби твои, Б(огороди)це Преч(ис)тая, сопротивных ополчения низлагаем. Темже молим тя, мир граду твоему даруй, и д(у)шам нашим велию милость». На обороте карандашная помета: «тушью дорисова марта 2-го в среду 7419, 22 февраля в великий по(ст) на первой н(еде)ли во вторник». Следы краски и олифы. Лицевая сторона листа запачкана в земле.

*Северодвинское собрание, № 309/38.*

**26. БОГОМАТЕРЬ «ЗНАМЕНИЕ»**

Б/д. Лист 22.2 × 15 (13.3 × 10) см.

Рисунок карандашом (на просвет?). Карандашом подписано: «МР ѠѸ», «ІС ХС», буквы в крестчатом нимбе. На лицевой стороне помета карандашом: «С подлинника снята „Знамение“ сие Пресвятыя Богородицы». По контуру рисунка — графья. Бумага промаслена (поэтому очень ломкая), по краям значительные повреждения, трещины по линиям сгибов.

*Северодвинское собрание, № 292/25.*

**27. БОГОМАТЕРЬ «ЗНАМЕНИЕ»**

Б/д. Лист 22.2 × 16.8 (19 × 14.5) см.

Рисунок карандашом (на просвет?) и обводка пером. По основным контурам проведена графья. Пером: «МР ѠѸ», «ІС ХС», буквы в крестчатом ним-

бе. На обороте карандашом сделаны наброски двух мужских фигур (без нимбов) в позе предстояния, обращены вправо. Карандашом сделаны различные хозяйственные пометы. Нижняя половина листа очень слабо промаслена; и на лицевой стороне, и на обороте — пятна разных красок. Нижний край листа попорчен мышами (без ущерба для рисунка и записей).

*Северодвинское собрание, № 482/5.*

### 28. БОГОМАТЕРЬ

1912 г. Лист 35.5 × 22.5 (18.5 × 14) см.

Рисунок карандашом. Представляет собой скорее набросок. Богоматерь изображена в венце. Внизу написано карандашом: «Сия кевоть или ресунок, ко овсепетой Божией Матери. Снял у Миткины Пашковой с иконы, плачено Павлушке я сышил так ровно 2 руб. 25 коп. \*5-е, Еще кеоть нужно зделать Леонтию Федоровичу. К Марье Египетской, и тропарь нап. 1 Апреля такевот». На обороте карандашом (в прямоугольной рамке — 22.3 × 18.5 см): «1-е, сий ковчежец овсепетой Божьей Матери, с Леонтъевой иконы снял 7421 г. декаб. 16. 2-е ∴, сий розмер поуже немного в широту, а в высоту такой меры как по всепетой (Казанской Богородицы сей розмер, ∴), тоже с Леонтъевой иконы снято»; и ниже этой рамки: «3-е, Еще по узенькой линейке на толстой кромке два знака, те означают знаки Олевонтьевой большой Богородицы. 4-е, Еще наошошке две точки нижних — то мера Воскресение Васильево <...> У Левонтия снято, на другой стороне. \*на об(ороте)». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 309/39.*

### 29. БОГОМАТЕРЬ «УТОЛИ БОЛЕЗНИ»

1914 г., 4 октября. Лист 28 × 22 (26 × 19) см.

Рисунок карандашом (на просвет?) и обводка пером. На изображенных лицах Богоматери и Младенца карандашом заштрихованы некоторые места припинков. Буквы в крестчатом нимбе Младенца и «ІС ХС» рядом с нимбом написаны пером; «МР ✠У» вписаны в две окружности. Карандашом надпись: «Утоли болезни». На обороте помета карандашом: «7423 год, октября бря 4. Сей ресунок ресовал». Сохранность хорошая. Местами масляные пятна (олифы?).

*Северодвинское собрание, № 309/36.*

### 30. БОГОМАТЕРЬ КОРСУНСКАЯ

1915 г., 11 марта. Лист 35.5 × 22.2 (26 × 21) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Рисунок выполнен очень тщательно, многие линии складок проведены по линейке. В видимой части нарисованного крестчатого нимба Младенца буква «о»; пером подписано: «ІС ХС» и «МР ✠У». По кайме мафория Богоматери карандашом начата слева и не закончена прорисовка орнамента. Пером подписаны цвета: «Багор» (на мафории Богородицы), «киноварь» (на гиматии Младенца) и «золото» (на обшлаге рукава Богоматери). Внизу листа подписано карандашом: «Корсунска Б(огороди)ца». На обороте карандашная помета: «Сий ресунок по благословению о(т)ца Клима. 7423. Марта 11». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 309/35.*

**31. БОГОМАТЕРЬ**

1926 г., 11 декабря. Лист 15.3 × 12 (11.5 × 8.5) см.

Рисунок карандашом, обводка пером. По рисунку — частичная графья (не обведены ею лики Богородицы и Младенца, нимбы, некоторые другие контуры и складки одежд). Пером: «МР ✠ У», «IC XC», буквы в крестчатом нимбе. По левому краю листа помета карандашом: «Сий ресунок створце Елестецих». Под рисунком также карандашом подписано: «7435 декабря, 11». На обороте карандашом нарисованы «объемные» буквы: «В Л Я», сверху пером: «Всякий пророк в своем отечестве», карандашом — «неславен есть». Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 667/3.*

**32. БОГОМАТЕРЬ (ОРАНТА?)**

Б/д. Лист 8.2 × 8.1 (6.3 × 5.4) см.

Рисунок карандашом и обводка пером. Поясное изображение Богородицы, Младенца Христа (стоящего) — по колена. Руки Младенца согнуты в локтях и простерты параллельно земле. Контуры лика, головы, плеч и кистей рук Богородицы обведены графьей. Пером подписаны титла и буквы в крестчатом нимбе. Левый край листа попорчен мышами, по всей протяженности этого края — темное пятно (от воды?) — и то и другое без ущерба для рисунка.

*Северодвинское собрание, № 482/7.*

**ИЗОБРАЖЕНИЯ СВЯТЫХ****33. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

1911 г., 4 июля. Лист 22.3 × 16 (13 × 10) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение оплечное. На видимых на рисунке частях одежды карандашом обозначены притинки (у шеи) и высветления (на плечах). На обороте карандашная помета: «7419 г., июля 4 дня ресовал сей ресунок». На листе — пятна (от воды?).

*Северодвинское собрание, № 309/28.*

**34. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

1912 г., 9 октября. Лист 28 × 22 (25.5 × 21) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение оплечное. На рисунке лика — попытки обозначить притинки и высветления, но нелогично: выше бровей в негативном варианте показаны высветления, а ниже показаны, наоборот, притинки. Волосы и борода тщательно разделаны пером. Орнаментированы верхняя часть фелони (кайма), кресты. По всем контурам проведена графья. Пером подписано: «С(вя)тый Ни(кола) Чюд(отворец)». На обороте внизу помета карандашом: «7421 г. ресовал сий ресунок, октя(бря) 9». Сохранность хорошая; края листа потрепаны без ущерба для рисунка.

*Северодвинское собрание, № 482/3.*

**35. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

1913 г., 23 апреля. Лист 35.5 × 22 (26 × 21) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом. Изображение оплечное. Основные контуры примерно совпадают с контурами № 482/3. Борода тщательно разделана карандашом. Переведенный через синюю копировальную бумагу орнамент каймы на фелони не весь обведен карандашом. Подписано: «С(вя)тый Никола Чюд(отворец)». Под рисунком помета карандашом: «Сий ресунок ресовал 7421 г. апрел(я) 23». В верхней части листа и под рисунком — пятна олифы.

*Северодвинское собрание, № 482/4.*

**36. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

1913 г., 6 мая. Лист 24.8 × 19.5 (921.5 × 17.3) см.

Рисунок карандашом (на просвет?) и обводка пером. Изображение оплечное. Карандашом подписано: «С(вя)тый Никола Чюд(отворец)». Внизу помета пером: «7421 г. мая 6. Сей ресунок ресовал с Петруниного Николы Митрофановича». На обороте карандашом (проба карандаша?): «С(вя)тый Никола Чюдотворец». В нижнем правом углу листа и выше — большие масляные пятна (олифы?), часть листа на месте изображения чела св. Николы изъедена мышами.

*Северодвинское собрание, № 309/41.*

**37. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

1917 г., 14 ноября. Лист 35.5 × 22 (929 × 21.3) см.

Рисунок карандашом и обводка пером. Изображение оплечное. Пером подписано: «С(вя)тый Никола Чюд(отворец)»; внизу листа помета пером: «7426 г., ноября 14». Нижний край и верхний правый угол листа загнуты, помяты, слегка порваны (без ущерба для рисунка).

*Северодвинское собрание, № 309/14.*

**38. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 33.3 × 16.5 (31.5 × 10) см.

Рисунок карандашом и обводка пером. Изображение в полный рост. Карандашные линии имеют вид наброска, линии пером показывают окончательный вариант рисунка. Видна попытка обозначить на одеждах высветления и притинки. Фигура Николая Чудотворца изображена вытянутой, голова несколько уменьшена относительно пропорций тела. Пером сверху подписано (2 раза, помельче и покрупнее): «С. Никола Чюд(отворец)». Весь лист в мелких пятнах темной краски («туши?»).

*Северодвинское собрание, № 641/1.*

**39. НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 35.8 × 22.3 (31 × 16.7) см.

Рисунок карандашом (на просвет?) и обводка пером. Изображение в рост. Карандашом подписано: «С(вя)тый Никола Ч...», «С(вя)тый Никола». Лист промаслен, ломкий; в правых нижнем и верхнем углах большие трещины; в

верхнем левом углу и в центре (без значительных повреждений для рисунка) лист изъеден мышами.

*Северодвинское собрание, № 309/18.*

#### **40. НИКОЛА ЧУДОТВОРЕЦ. АНГЕЛ ХРАНИТЕЛЬ**

1915 г., 5 июня. Лист 22 × 18 см.

Лист сложен вдвое. На левой половине — рисунок карандашом Николы Чудотворца (8 × 8.5 см), обведен графьей. Карандашом подписано: «С(вятой) Никола Чюд(отворец)». Рисунок обведен глубокой графьей. Подобное изображение, явно снятое с того же образца, — на правой половинке листа. Графья с лицевой стороны рисунка едва просматривается, на обороте листа не видна вовсе. Над этим изображением, также карандашом, нарисован ангел хранитель. Линии проведены грубо, крылья полностью заштрихованы. В верхней части листа пометы карандашом: «Шебунина Василья Ивановича сии ресунки снял; Николы 7423 г., июня 5», «Проба пера и чернила писаря господина писал» — надпись сделана карандашом, а потом (кроме последнего слова — «писал») обведена пером. На правой половинке листа карандашом: «Проба пера и чернила» (2 раза), «Прошу <...> я тебя <...> в том...», «Г(оспо)ди И(су)се Хр(ис)те С(ы)не Б(о)жий помилуй нас».

На обороте: на левой половинке пометы: «медянка, крон кармин кисть малую сажи галански», «Пето ч(ес)тно, почитано с(вя)то», «г. Архангельск, Архиерейская улица дом № 8-й». На правой половинке: «Стопан Павлов Вежливцов», «Леонтию 17 фун(тов) издержал на пол и на крыльцо окромя третьего разу пола», «Устимиской», «Алексей Ефимович Вежливцов». Под надписями на обеих половинках листа видны контуры (просвечивающие) рисунков Николы Чудотворца, сделанных на обороте. Правый рисунок обведен графьей (и с лицевой, и частично с оборотной стороны рисунка). Сохранность хорошая.

*Северодвинское собрание, № 667/1,2.*

#### **41. НИКОЛА ЧУДОТВОРЕЦ. АНГЕЛ ХРАНИТЕЛЬ**

Б/д. Лист 21.7 × 18.5 см.

Наброски карандашом и обводка пером: два поясных изображения Николы Чудотворца (в рамках) и ангел хранитель (изображен с трезубцем). Рисунки соответственно подписаны. Внизу листа — карандашный эскиз женской полуфигуры. На обороте — «проба карандаша» и пером написан перечень земельных наделов Егора Игнатьева Меньшакова. Эти рисунки и записи сделаны на верхней части бланка судебного приговора Земского мирского суда. Лист неровно сложен вчетверо; большие пятна олифы.

*Северодвинское собрание, №222/12(3).*

#### **42. КИРИК И УЛИТА**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 25.9 × 20 (21.5 × 14.5) см.

Рисунок карандашом (на просвет?). Изображенная в рост св. мученица Улита держит в руках крест и развернутый свиток со словами: «Бл(а)годарю Тя Г(оспод)и Б(о)же мой, яко сподобил мя еси» (справа от рисунка карандашом

для пробы нарисован такой же свиток). Над нимбом св. Улиты изображен Спас (оплечный) с благословляющей десницей. Карандашом подписано: «С(вя)тая М(у)ч(е)н(и)ца Улита», «С(вя)тый м(у)ч(е)н(и)к Кирик», «ІС ХС». По основным контурам проведена графья (кроме нимбов и изображения Спаса). Верхний и правый края листа попорчены мышами (без ущерба для рисунка).

*Северодвинское собрание, № 309/50.*

#### 43. ИОАНН БОГОСЛОВ

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 26.2 × 22 (23 × 18.7) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображение поясное. За левым плечом Иоанна Богослова изображен Святой Дух в виде ангела с вписанным в его нимб «сиянием» (треугольники вокруг головы). Пером подписано: «С(вя)тый Иоанн Б(о)гослов» и «С(вя)тый Д(у)х». Правый нижний угол листа сильно порван и помят.

*Северодвинское собрание, № 309/49*

#### 44. ЗОСИМА И САВВАТИЙ СОЛОВЕЦКИЕ

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 35.5 × 22.1 (24.3 × 19.5) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка карандашом и пером. Изображенные в рост Зосима и Савватий держат в руках Соловецкий монастырь, над которым изображена икона Божией Матери «Знамение». Зосима держит в руках свиток со словами: «Не скорбите убо братие но посему разумеите аще угодна будут дела моя пред Богом». Пером подписано: «Пр(е)п(одо)бный Зосима Соло...» (утрачено), титла Богородицы и Христа. Подписаны также цвета: на мантиях Зосимы и Савватия — «багор», на схимах — «празелень», на рукаве Зосимы — «зелень», Савватия — «крон», на исподнем Зосимы — «зелень», Савватия — «крон с вохрой». Под рисунком тоже подписано: «...облак <...> зелень <...> релочках» (значительные утраты текста), «Манастырь белилами, роспись сажа галаньска, у Богородицы риза багрянка, рукава зелены». На обороте помета карандашом: «П. Зосима. П. Саватий». Мышами изъедены правый верхний угол листа (в результате утрачено изображение лика Савватия) и левый нижний угол (в результате утрачена часть надписи).

*Северодвинское собрание, № 309/43.*

#### 45. ЛИК АПОСТОЛЬСКИЙ

1917 г., 11 декабря. Лист 22 × 17.6 (17 × 14.5) см.

Перевод через синюю копировальную бумагу, обводка пером. В рост изображены предстоящие Богородица и за ней — апостолы (видны — на переднем плане — четверо из них, за ними видны лишь нимбы стоящих сзади); обращены они в правую сторону. Грубые линии обводки, проведенные пером, не всегда совпадают с первоначальными (синими) линиями. Над рисунком в развернутом (в горизонтальном положении) свитке надпись пером: «лик ап(осто)льский» и над изображением Богородицы — «МР ФѦ». Под рисунком помета пером: «7426 г., декаб(ря) 11». Левый край листа надорван (без потерь для рисунка).

*Северодвинское собрание, № 542/2.*

**46. НЕИЗВЕСТНЫЙ ПРОРОК**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 31 × 22.5 (29 × 16) см.

Рисунок карандашом (на просвет?). Изображение поясное, из деисусного чина. В правой руке пророка изображен развернутый свиток со словами: «Сей д(ень?) иже предо Мною вы стоите <...> Б(о)жи...(?)». Карандашный контур большого пальца левой руки изменен пером (укорочен); нимб обведен пером. Лист промаслен (олифой?), очень ломкий, поэтому имеет большие повреждения: сломан по линиям сгибов, порван, попорчен мышами.

*Северодвинское собрание, № 309/46.*

**ИЗОБРАЖЕНИЯ АНГЕЛОВ И АРХАНГЕЛОВ****47. АНГЕЛ ХРАНИТЕЛЬ**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 17.6 × 11.2 (13.3 × 7.5) см.

Рисунок карандашом и пером. Сохранность очень хорошая.

*Северодвинское собрание, № 292/23.*

**48. АНГЕЛ ХРАНИТЕЛЬ**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 11.5 × 11 (9.5 × 3.5) см.

Рисунок пером по карандашному наброску. Изображение в рост, ангел обращен вправо. В правой руке у него короткий меч(?), в левой — указующей — изображен восьмиконечный крест. Подписано пером: «С(вятый) Анг(ел) Хра- нитель», обведено в рамку (9.5 × 8.3 см). Края листа незначительно потрепаны, темные пятна на листе (от воды?).

*Северодвинское собрание, № 482/8.*

**49. АРХАНГЕЛ МИХАИЛ**

Б/д (XX в., первая четверть). Лист 35.4 × 21.8 (21.7 × 18.7) см.

Рисунок (тонким) пером. Изображение представляет собой настенный лист, выполненный по переводу (или прориси?) с иконы архангела Михаила. Архангел изображен в воинских доспехах, в венце барочных форм, в гиматии, застегнутом фибулой, на крылатом коне. В правой руке — труба и закрытое Евангелие, в левой — пика, которой он поражает сатану; кадило и крест (достаточно поздний сюжет — Михаил архангел на коне — и позднее его истолкование). Представлен пейзажный фон: контуры гор, а внизу — пропасть с крылатым демоном, огнем и поверженным градом сатаны. Внизу соответствующий текст (из Апокалипсиса?): «Врагу оскудеша оружия в конец, и грады разрушил еси, погиге память его с шумом». В верхнем левом углу в облаках изображен «уготованный Престол» в одеждах, на котором лежат Евангелие и на престольный крест; за престолом — Спас Эмануил. Наверху соответствующая надпись: «Пр(ес)тол Твой Б(о)же в век века». Над Михаилом архангелом — «Дуга Новаго Завета — ірхангел Михаил». Лист сложен пополам и сломан по линии сгиба. Имеются утраты с левого края листа (с ущербом для рисунка). Непосредственно на месте рисунка бумага промаслена (олифой?).

*Северодвинское собрание, № 309/21.*

## РАЗНЫЕ СЮЖЕТЫ

**50. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО**

Б/д. Лист 25 × 22 (22 × 19) см.

Рисунок карандашом. Над рисунком карандашом (полууставом) подписано: «Воскр(есе)ние Г(оспо)да нашего И(су)са Хр(ис)та»; также карандашом написаны буквы в крестчатом нимбе. Линии часто вариативны; на одеждах Христа и Адама — попытка изобразить высветления карандашной штриховкой. На обороте («вверх ногами») надпись карандашом: «Сия мера в ковчеге», и скорописью (в скобках и подчеркнуто): «имя Февдор». Сохранность хорошая. На левом краю листа отпечатки пальцев, запачканных в зеленой краске и охре.

*Северодвинское собрание, № 309/47.*

**51. НЕИЗВЕСТНЫЙ С АНГЕЛОМ ХРАНИТЕЛЕМ**

1916 г., 24 июля. Лист 22.1 × 16.5 (20 × 14.5) см.

Рисунок карандашом. Изображен в рост мужчина, в 3/4 обращенный к нарисованному справа от него ангелу хранителю, меньше его ростом. Видна попытка в негативном варианте обозначить карандашом высветления на одеждах. Между нарисованными фигурами карандашом подписано: «С(вя)тый Анг(ел) Хранитель». Над рисунком «проба карандаша» и помета скорописью: «в начале 3-го зачал варить». На обороте: «7424 г., июля 24» и деловые записи карандашом: «1-я, рамна мера Андреяну Ефимовичу, к портретам Александра Андреяновича Пятна к трем рамкам. 2-я, 3-я рамны мер(ы) в высоту одинаковы сии в широту чертеж показан». На листе начерчены размеры разных рамок. Лист сложен вчетверо; пятна от воды (?) и розовые пятна (?).

*Северодвинское собрание, № 309/23.*

**52. «НА ПОКОРНЫХ БОГ ЕЗДИТ, А НА ПЫШНЫХ ДИАВОЛ И ПОГОНЯЕТ ИХ»**

Б/д. Лист 22 × 16.8 (13 × 13) см.

Набросок карандашом и обводка пером. Изображено два человека со свитками (текст свитков написан отдельно — ниже), над головой первого — Иисус Христос на облаке, над головой второго — дьявол с хлыстом. Текст свитков: «Во смирении нашем помяну ны Б(о)г смирихся и спасе мя» и «Не имам смириться никогда же». И текст, и рисунок были обведены в рамку, но нижняя часть листа обрезана. Это видно и по рисунку на обороте — изображен молодой человек в долматике (архидьякон Стефан или Филипп из 70 апостолов?), сохранилась лишь верхняя часть от пояса, — рисунок пером (11 × 7 см). Там же — хозяйственные денежные пометы карандашом. Края листа потрепаны, пятна от воды и сухих пигментов.

*Северодвинское собрание, №222/12(2).*

**53. ЛИСТ С ПРОРИСЯМИ АРХАНГЕЛА И БОГОМАТЕРИ**

Б/д. Лист 22.3 × 17.8 см.

На л. 1—1 об. — тексты из чина погребения.

На л. 1 об.—2 — два изображения архангела (20.5 × 8.5 см), полученных путем «оттиска» («налепка») без обводки. Правый оттиск более четкий (т. е. был сделан первым). Архангел изображен в литургических одеждах, в левой руке у него диск; не изображен «посох», но он явно подразумевался.

На л. 1—2 об. — изображение Богоматери с Младенцем: один из вариантов Одигитрии (14 × 8 см). Тоже прорись, левое изображение (Двуперстное благословение Младенца — левой рукой!). Лист сложен вдвое; пятна воска.

*Северодвинское собрание, № 401 (1—2).*

#### 54. КРЕСТ

Б/д. Лист 35.6 × 22.4 (29.7 × 16.5) см.

Рисунок карандашом, обводка пером, раскрашено красками. Изображен восьмиконечный крест, раскрашенный красным цветом. У подножия креста — «глава Адама», вокруг креста — надписи пером, помещенные в окружности: «Ц(а)рь Сл(а)вы», «ІС ХС», «С(ы)н Б(о)жий». Нарисованы копии и губка; подписаны буквы: «К / Т», «НИ / КА», «М / Л», «Г / Г», «Г / А». Надпись пером: «кр(ес)т Хранитель всей Вселенной, кр(ес)т красота ц(е)рковная, кр(ес)т ц(а)рем держава, кр(ес)т верным утверждение, кр(ест) анг(е)лом слава, кр(ес)т бесом язва». Под рисунком пометы карандашом: «Ефрем Сло(во) 46; Ефрем Сло(во) 36, Сло(во) 48, Ефрем Сло(во) 46, Сло(во) 103, Ефрем Слово 33. Полезное». Лист темного цвета, сильно надорван по линиям сгиба, от правого края листа оторван кусок (без ущерба для рисунка и надписей); пятна масла, краски и воска.

*Северодвинское сорание, № 309/30.*

#### 55. СХЕМА ЛИТОГО СКЛАДНЯ

Б/д. Лист 20.5 × 14.5 (19 × 9.3) см.

Расчерчено и написано пером. Лист сложен вчетверо, надорван по линиям скиба.

*Северодвинское собрание, № 542/4.*

---

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ ОЛЬГИ ПЕТРОВНЫ ЛИХАЧЕВОЙ (1937—2003)

1965

Описание Рукописного отдела Библиотек Академии наук СССР Т 3, вып 2 Исторические сборники XV—XVII вв / Сост А И Копанев, М В Кукушкина, В Ф Покровская, Отв ред В А Петров М, Л Наука, 1965  
Сост именного и географического указателей [совм с Н Ю Бубновым]

1966

Из наблюдений над лексикой древнерусской переводной повести «Стефанит и Ихниллат» // Программа и тезисы докладов к VIII научно-методической конференции Северо-Западного зонального объединения кафедр рус яз пед ин-тов 25—29 янв 1966 г / Отв ред А Г Руднев Л, 1966 С 98—100  
Собрание русских книжных знаков БАН СССР (коллекция Е А Розенбладта) // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР / Отв ред А И Копанев М, Л Наука, 1966 С 90—102

1967

Рукопись БАН СССР «Финляндские отрывки», № 38 как памятник письменности XIII века // Вопросы изучения средневекового славянского и греческого рукописного наследия в советских собраниях (текстология, палеография, кодикология, источниковедение и др) Тезисы докладов на совещ молодых спец-тов Конф 29—31 мая 1967 г в ИРЛИ Л, 1967 С 3—4

1969

Стефанит и Ихниллат Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII веков / Изд подгот О П Лихачева и Я С Лурье, Перевод греч текста Е Э Гранстрем и В С Шандровской, Отв ред В П Адрианова-Перетц Л Наука, 1969 (Лит памятники)  
Подгот текста — С 7—45, 63—101, разночтения — С 218—220 [совм с Я С Лурье], статья «Стефанит и Ихниллат» в русской рукописной традиции — С 189—215  
К изучению «Слова о твари и о дни, рекомею неделя» // ТОДРЛ Л, 1969 Т 24 С 68—71

## 1970

- Археографические экспедиции в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области в 1966 и 1967 гг. // Сб. статей и материалов Библиотеки АН СССР по книговедению. Л., 1970. Вып. 2. С. 309—326 [совм. с М. В. Кукушкиной].
- Выставка «Рукописные фонды за 50 лет» // Материалы X научной конференции Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1970. С. 211—213.

## 1971

- Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 3: Исторические сборники XVIII—XIX вв. / Сост. Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, О. П. Лихачева; Отв. ред. А. И. Копанев. Л.: Наука, 1971.

## 1972

- Особая редакция древнерусской повести «Стефанит и Ихнилат» // Рукописное наследие Древней Руси (По материалам Пушкинского Дома). Л.: Наука, 1972. С. 144—173.
- Подготовка Сводного каталога славяно-русских рукописей XI—XIV вв. // ИЮЛЯ. М., 1972. Т. 31, вып. 1. С. 97—101.

## 1973

- Стефанит и Ихнилат. Археографическое, текстологическое и лексикографическое изучение: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1973. 20 с. (ЛГУ).

## 1974

- О некоторых особенностях Синаодального списка древнерусской переводной повести «Стефанит и Ихнилат» // АЕ за 1972 г. М., 1974. С. 110—112.

## 1976

- Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР. Описание русских и славянских рукописей XI—XVI веков / Сост. Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская; Отв. ред. В. Ф. Покровская. Л.: Наука, 1976.
- Некоторые замечания об образах животных в древнерусской литературе // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции / Отв. ред. В. Г. Базанов. М.: Наука, 1976. С. 99—105.
- Славяно-русский Апостол XI—XIV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР / АН СССР. Отд.-ние истории. Ин-т истории. Археогр. Комиссия; Отв. ред. Л. П. Жуковская. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 420—445.

## 1978

- Супрасльский сборник 1507 г. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР / Ред. М. В. Кукушкина. Л.: Наука, 1978. С. 54—88 [совм. с А. А. Алексеевым].

## 1979

Службная Псалтирь как особого рода сборник // Всесоюзная научная конференция «Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности» Ленинград, 14—16 февраля 1979 г Тезисы докладов / БАН СССР, Отд-ние истории АН СССР Археогр Комиссия, Отв ред М В Кукушкина и С О Шмидт Л, 1979 С 31—32

## 1980

- Памятники литературы Древней Руси XII век / Сост и общ ред Л А Дмитриева и Д С Лихачева М Худож лит-ра 1980  
Подгот древнерус текста, перевод и коммент Сказание об Евстафии Плакиде — С 227—246, 654—656
- Повесть о Куликовской битве Из Лицевого летописного свода XVI века The tale of the battle on the Kulikovo field From the Illuminated Codex of the XVIth Century Науч ред Д С Лихачев Л Аврора, 1980  
Перевод текста с древнерус и примеч — С 5—162, 165—167
- Поездка Даниила Галицкого в Орду (перевод текста) // На поле Куликовом Рассказы русских летописей и воинские повести XIII—XV веков М Мол гвардия, 1980 С 95—98

## 1981

- Памятники литературы Древней Руси XIII век / Сост и общ ред Л А Дмитриева и Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1981  
Подгот древнерус текста, перевод и коммент Галицко-Волынская летопись — С 236—425, 654—656
- Службная Псалтирь как особого рода сборник // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности Материалы Всесоюзной конференции / БАН СССР, Отд-ние истории АН СССР, Археогр Комиссия, Отв ред М В Кукушкина и С О Шмидт Л Наука, 1981 С 222—241

## 1982

- Сказания и повести о Куликовской битве / Изд подгот Л А Дмитриев и О П Лихачева, Отв ред Д С Лихачев Л Наука 1982 («Лит памятники»)  
Подгот текста и перевод Сказание о Мамаевом побоище Киприановская ред — С 49—72 198—227 Перевод Сказание о Мамаевом побоище Распространенная ред — С 198—227 Сказание о Мамаевом побоище Основная ред Печатный вариант — С 228—252, Текстологический комментарий — С 369—378 [совм с В П Бударягиным, Л А Дмитриевым, Л А Чуркиной] Историко-литературный комментарий — С 379—409 [совм с Л А Дмитриевым]
- Даль Владимир Иванович // Книговедение Энциклопедический словарь М Советская энциклопедия, 1982 [на титуле 1981] С 165
- Лихачев Николай Петрович // Там же С 325
- Памятники литературы Древней Руси Вторая половина XV века / Сост и общ ред Л А Дмитриева и Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1982  
Перевод Послание на Угру Вассиана Рыло — С 523—537

1983

- Тексты традиционного содержания в повествовательных жанрах (Интерполяции в «Стефаните и Ихнилате») // Проблемы литературных жанров. Материалы четвертой научной межвузовской конференции 28 сентября—1 октября 1982 г. Томск, 1983 С 5—6
- За землю Русскую. Век XIII. А. Югов. Александр Невский. Роман. Литературные памятники. Свидетельства очевидцев. Труды историков / Сост., предисл., коммент. Н. С. Борисова. М.: Мол. гвардия, 1983 (История отечества в романах, повестях, документах).  
Перевод. Битва на Калке — С 400—403, Галицко-Волынская летопись — С 481—488
- Южнославянская книжность в ленинградском собрании // РЛ 1983 № 2 С 232—234  
Рец. на кн. И в а н о в а К. И. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръписи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981
- Южнославянская книжность в ленинградском собрании // Palaeobulgaria-Старобългаристика 1983 № 3 С 111—113  
Рец. на кн. И в а н о в а К. И. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръписи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981
- The Rosenblatt bookplate collection in the Library of the USSR Academy of Sciences // Vignettes of bookplates collections in Leningrad / Translated and ed. by prof. W. E. Bulter. London, 1983 P 13—19

1984

- Памятники литературы Древней Руси. Конец XV—первая половина XVI века / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит.-ра, 1984  
Подгот. древнерус. текста и коммент. Стефанит и Ихнилат — С 152—221, 681—689
- Повесть о Куликовской битве. Текст и миниатюры Лицевого свода XVI века. The tale of the battle on the Kulikovo field included in a sixteenth-century Russian Illuminated Codex / Науч. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Аврора, 1984  
Подгот. текста, перевод с древнерус. и примеч. — С 256—312, 313—315
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI—XIII вв. / АН СССР. Отд.-ние истории. Археогр. Комиссия. М.: Наука, 1984  
Описание рукописей № 57, 69, 70, 110, 115, 143, 149, 150, 193, 223, 259, 355, 388, 421—423, 431, 440, 441, 494

1985

- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985 Т. 39 С 18—277  
Статья. Летопись Ипатьевская — С 123—128
- Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит.-ра, 1984  
Перевод. Из «Степенной книги». Сказание о княгине Ольге — С 249—287, комментарий к тексту — С 595—599 [совм. с Л. А. Чуркиной]

1986

- Изборник. Повести Древней Руси / Сост. и коммент. Л. А. Дмитриева, Н. В. Понырко. Вступ. статья Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит.-ра, 1986  
Перевод. Галицко-Волынская летопись (отрывок) — С 164—174

## 1987

- К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН СССР / Ред М В Кукушкина Л Наука, 1987 С 8—22 [совм с А А Алексеевым]
- Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып 1 (XI—первая половина XIV в) / Отв ред Д С Лихачев Л Наука, 1987
- Статьи Библия — С 68—83 [совм с А А Алексеевым], Летопись Ипатьевская — С 235—241

## 1988

- Временное положение о системе каталогов и картотек // Организационно-распорядительная документация Библиотеки Академии наук СССР Вып 8 Документы, регламентирующие деятельность Отдела рукописной и редкой книги Л Изд-во БАН, 1988 С 51—58 [совм с Е А Савельевой, Л И Киселевой, Т Ф Филипповой]
- Методические рекомендации по описанию рукописных материалов // Там же С 102—115 [совм с А А Амосовым, Л А Петровой]
- Житие Феодосия Печерского Житие Антония Печерского // Семья 1988 21 сент № 38 С 8—9 [перевод текста в сокращ и предисл ]
- Сказание о княгине Ольге // Семья 1988 6 июля № 27 С 8—9 [перевод текста в сокращ ]

## 1989

- Полное собрание русских летописей / АН СССР БАН Ин-т истории, Т 38 Радзивилловская летопись / Изд подгот М Д Приселковым (1881—1941), О П Лихачевой, Р Р Мавродиной, Е К Пиотровской, Отв ред Б А Рыбаков Л Наука, 1989
- Служба, житие и похвальное слово Кириллу Белозерскому (по рукописям северных собраний Ленинграда) // Древнерусское искусство Художественные памятники русского Севера / Сост и отв ред Г В Попов М Наука, 1989 С 351—356 [совм с Л А Чуркиной]
- Жития митрополитов Петра и Алексея // Семья 1989 19—25 июня № 25 (77) С 8—9 [перевод текста и предисл ]

## 1990

- Ипатьевская летопись // Книжные сокровища К 275-летию Библиотеки АН СССР / БАН, Отв ред Л И Киселева, Н П Копанева Л Наука, 1990 С 9—21
- Сказание о Евстафии Плакиде (подгот текста и коммент) // Сказания о чудесах Русская фантастика XI—XVI вв М Сов Россия, 1990 С 42—59, 509—510 (Б-ка рус фантастики В 20 т Т 1)
- Славянская письменность десять веков болгарско-русских культурных связей Каталог выставки София—Ленинград, май—июль 1990 г / БАН, Науч б-ка им Кирилла и Мефодия, Сост Р Бонева, Н Вутова, Д Караджова, А Амосов, О Лихачева, Л Петрова, Науч ред Б Райков, А Амосов, Л Киселева Л Изд-во БАН, 1990

## 1991

- Николай Константинович Никольский — директор Библиотеки Академии наук // 275 лет Библиотеке Академии наук Сборник докладов юбилейной научной конференции 28 ноября—1 декабря 1989 г СПб Изд-во БАН, 1991 С 252—258

- Сказание о княгине Ольге (подгот текста) // Жития святых Сб / Ред -сост И И Кванская Новосибирск Кн изд-во, 1991 С 8—32  
 Ред Азбучно-Иерусалимский патерик Указатель начальных слов / Сост Л Б Белова СПб Изд-во БАН, 1991 92 с

1992

- Жизнеописания достопамятных людей земли русской X—XX вв / Сост и коммент С С Бычкова М Моск рабочий, 1992  
 Переводы Сказание о княгине Ольге — С 8—14, Житие преподобного Антония Печерского — С 30—34, Житие преподобного Феодосия Печерского — С 35—39, Житие митрополита Киевского и всея Руси Петра — С 67—70, Житие митрополита Московского Алексия — С 71—73

1993

- Лев — лютый зверь // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 48 С 129—137

1994

- Радзивилловская летопись Факсимильное воспроизведение рукописи Текст Исследование Описание миниатюр В 2 т / Изд подгот А А Амосов, О А Белоброва М В Кукушкина, О П Лихачева, Г М Прохоров, Б А Рыбаков, И Н Сергеева / Отв ред М В Кукушкина М Искусство — Глагол, 1994  
 Подгот текста Радзивилловская летопись Т 2 С 16—266  
 Рец на «Сводный каталог кириллических рукописей английских и ирландских собраний» // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской Академии наук / Ред Л И Киселева СПб Изд-во БАН, 1994 С 373—378  
 Рец на кн Cleminson R The Anne Pennington Catalogue A Union catalogue of cyrillic manuscripts in British and Irish collections London University of London 1988

1996

- Бележки за южнославянския пролог // Известия на Народна Библиотека Кирил и Методи София, 1996 Т 24 (22) С 156—158  
 Памяти археографа Выездное заседание Археографической комиссии РАН посвященное памяти А А Амосова // Информационный бюллетень Российской Библиотечной Ассоциации СПб, 1996 № 2 (5) С 123—128  
 Яко бисер в кале // ТОДРЛ СПб, 1996 Т 50 С 110—112

1997

- Библиотека литературы Древней Руси / Ред Д С Лихачев, Л А Дмитриев, А А Алексеев, Н В Поньрко СПб Наука, 1997 Т 5  
 Подгот текста, перевод и коммент Галлицко-Волынская летопись — С 184—357, 482—515

1998

- [Выступление на конференции памяти А А Амосова] // АЕ за 1996 г М, 1998 С 248—250

## 1999

- Библиотека литературы Древней Руси / Ред Д С Лихачев, Л А Дмитриев, А А Алексеев, Н В Понырко СПб Наука, 1999 Т 2  
Подгот текста, перевод и коммент Из Толкового Апостола Послание апостола Иакова — С 82—125, 502—519
- Библиотека литературы Древней Руси / Ред Д С Лихачев, Л А Дмитриев, А А Алексеев, Н В Понырко СПб Наука, 1999 Т 3  
Подгот текста, перевод и коммент Сказание об Евстафии Плакиде — С 10—27, 361—362

## 2002

- [Воспоминания о Д С Лихачеве]//Дмигрий Лихачев и его эпоха Воспоминания Эссе Документы Фотографии СПб Логос, 2002 С 187—194
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии XIV век Вып 1 (Апокалипсис — Летопись Лаврентьевская) / РАН Ин-т славяноведения Археограф Комиссия, Редкол О А Князевская, Н А Кобяк, А Л Лифшиц, Н Б Тихомиров, А А Турилов, Н Б Шеломанова М Индрик, 2002  
Описания рукописей № 5, 15, 28, 45, 52, 53, 115, 119, 147—149, 215—217, 223, 227, 246, 247, 286, 298, 312 д 22, д 50, д 67 [совм с В Ф Покровской], 18, д 7 [совм с А А Туриловым]

## 2003

- Новые поступления в Отдел рукописей РНБ (1994—2000 гг) Каталог СПб , 2003 [в печати]  
Описание рукописей [в коллективе авторов]

Составила Н В Савельева

---

**ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВИЧА ПАНЧЕНКО  
(1937—2002)**

**1957**

- Чешские переводы «Слова о полку Игореве» XIX в // ТОДРЛ М, Л, 1957 Т 13 С 635—648  
В поисках старинной рукописи // Сов Россия 1957 14 мая № 112 (266)  
За старинной рукописной книгой // Семеновская правда 1957 21 июня № 74 (3674) С 2 [совм  
с Ю К Бегуновым]  
Повесть о Сухане // Псковская правда 1957 30 янв № 21 (3129) С 4  
Рец на кн Малышев В И Повесть о Сухане Из истории русской повести XVII века  
М Л 1956

**1958**

- Археографическая экспедиция сектора древнерусской литературы в Горьковскую область //  
ТОДРЛ М, Л, 1958 Т 15 С 387—397 [совм с Ю К Бегуновым]  
За старинной рукописной книгой // Молодежь Эстонии (Таллин) 1958 31 дек № 256 (1610) С 2  
[совм с Ю К Бегуновым]

**1959**

- Археографические экспедиции сектора древнерусской литературы в 1958 году // РЛ 1959 № 2  
С 254—255

**1960**

- «История вкратце о Бохеме, еже есть о земле Чешьской» и ее источник // ТОДРЛ М, Л, 1960 Т 16  
С 304—313 [совм с В П Степановым]  
Археографическая экспедиция в Эстонское Причудье // ТОДРЛ М, Л, 1960 Т 16 С 522—527  
[совм с Ю К Бегуновым]  
Описание древнерусских рукописных и старопечатных книг Научной библиотеки Тартуского госу-  
дарственного университета // Учен зап Тартуского гос ун-та 1960 Вып 98 Труды по рус  
и слав филологии Т 3 С 299—308 [совм с Ю К Бегуновым]  
Археографические экспедиции Института русской литературы в 1959 г // ИА 1960 № 3 С 222—  
225 [совм с Э Г Зыковым]  
Книга о чешско-русских литературных связях старшей поры // РЛ 1960 № 1 С 238—240  
Рец на кн Procházkova H Po stopách dávneho přátelství Kapitoly z česko-ruských lite-  
rarních styků do konce 17 století Praha, 1959 164 s

- Советская литература в Чехословакии (1956—1959) // РЛ 1960 № 3 С 210—219 [совм с П С Выходцевым]  
 Научный труд о печорских рукописях // Печорская правда (Усть-Цильма) 1960 28 февр № 25 (2233) С 3, см также Гёрд Печора 1960 6 марта № 28 (на коми яз)  
 Рец на кн Малышев В И Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв Сыктывкар, 1960 216 с

## 1961

- Вопросы изучения чешско-русских литературных связей XVII в // ТОДРЛ М, Л, 1961 Т 17 С 640—652  
 Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г // ТОДРЛ М, Л, 1961 Т 17 С 545—557 [совм с Ю К Бегуновым, А С Деминым]  
 Рукописное собрание Чердынского музея им А С Пушкина // ТОДРЛ М, Л, 1961 Т 17 С 608—615 [совм с Ю К Бегуновым, А С Деминым]  
 Рукописные книги Локнянского и Чихачевского районов Псковской области // ТОДРЛ М, Л, 1961 Т 17 С 558—560  
 Археографические экспедиции Сектора древнерусской литературы в 1960 году // РЛ 1961 № 1 С 247—249  
 Перевод с чешск яз Немцова Б Сестры, Домик в горах // Немцова Б Сказки Повести Рассказы М, Л Худож лит-ра, 1961 С 178—205, 391—427

## 1962

- Отчет об археографической экспедиции в Красноборский район Архангельской области и г Тотьму Вологодской области в 1960 г // ТОДРЛ М, Л, 1962 Т 18 С 426—431  
 Искания // Нева 1962 № 10 С 189—190  
 Рец на кн Молодой Ленинград Альманах Л, 1961

## 1963

- Квири Кульман и «чешские братья» // ТОДРЛ М, Л, 1963 Т 19 С 330—347  
 За старинными книгами // Правда Севера (Архангельск) 1963 23 июля № 170 (12706) С 4  
 Средневековый аллегоризм и исторический смысл «Петра Пахаря» // ИОЛЯ 1963 Т 22, вып 2 С 151—152  
 Рец на кн Sejr L Metody středověké alegoria a Langlandův Petr Orač Olomouc, 1961 208 p («Acta Univ Palack Olomouc» Facultas Philosophica 8 Philologica V)  
 Рец на кн Полякова Н Июль Книга новых стихов М, Л, 1962 // Звезда 1963 № 1 С 214

## 1964

- Чешско-русские литературные связи XVII века Автореф дисс канд филол наук Л, 1964 19 с (ИРЛИ)  
 Перспективы исследования истории древнерусского стихотворства // ТОДРЛ М, Л, 1964 Т 20 С 256—273  
 Пинежская археографическая экспедиция 1962 г // ТОДРЛ М, Л, 1964 Т 20 С 397—403 [совм с А С Деминым]  
 Пинежская книжная старина // Правда Севера 1964 26 июня № 148 (12988) С 4 [совм с В П Бударгиным и А Х Горфункелем]  
 Некоторые проблемы изучения древнеславянских литератур // РЛ 1964 № 1 С 223—225

Рец на кн Hrabák J *K metodologi studia starší česke literatury* Praha, 1961

История и теория литературы в журнале «Československá rusistika» // РЛ 1964 № 2 С 174—179

## 1965

«История вкратце о Богеме» // ТОДРЛ М, Л, 1965 Т 21 С 240—251

Придворные вирши 80-х годов XVII столетия // ТОДРЛ М, Л, 1965 Т 21 С 65—73

Скоморошина о чернце // ТОДРЛ М, Л, 1965 Т 21 С 89—93

Из дедовского короба // В мире книг 1965 № 6 С 46 [совм с А Х Горфункелем]

Книга о северных рукописях [Рец на кн Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (Обзор фондов) / Сост В И Малышев М, Л, 1965] // Красное знамя (Сыктывкар) 1965 12 июня № 145 (12064) С 4

## 1966

В тайгу за книгами // Сов Союз 1966 № 3 (193) С 49

Совершенство сокровищницы // Лит Россия 1966 26 авг № 35 (191) С 4 То же (под названием «Древнерусские рукописи») Русские новости (Париж) 1966 14 окт № 1113

Перевод с чешск яз Вольман Ф Гуманизм, ренессанс, барокко и русская литература // Русско-европейские литературные связи Сб статей к 70-летию со дня рождения М П Алексеева М, Л, 1966 С 301—311

## 1967

Шесть веков скитаний // Лит Россия 1967 22 сент № 39 (247) С 16

## 1968

Книжная поэзия Древней Руси // История русской поэзии В 2 т Л, 1968 Т 1 С 26—52

Орифме и декламационных нормах силлабической поэзии XVII в // Теория стиха Л, 1968 С 280—293

О цвете в древней литературе восточных и южных славян // ТОДРЛ Л, 1968 Т 23 С 3—15

## 1969

Чешско-русские литературные связи XVII века / Отв ред Л А Дмитриев Л, 1969 183 с (ИРЛИ)  
Рец Кишкин Л // Доклады высшей школы Филологические науки 1970 № 6 С 119—121, Hrabák J // Listy filologicke Praha, 1971 Roč 94 S 309, Kolar J // Česka literatura Praha 1971 N 3—4 S 344—351, Dostalova Z // Rossica Olomucensia Olomouc 1975 T 13 (za rok 1974) S 89—100, Mathauserova S // Slavia Praha 1975 Roč 44, seš 4 S 417—419

«Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Вступ статья Д С Лихачева, Сост и общ ред Л А Дмитриева и Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1969 800 с, ил (Б-ка всемирной лит-ры)

С 516—541, 770—771 Повесть о Бове королевиче / Подгот текста и примеч, С 573—575, 776 Письмо царя Алексея Михайловича А Л Ордину-Нащокину / Подгот текста и примеч, С 581—587, 777—778 Повесть о Ерше Ершовиче / Подгот текста и примеч, С 588—590, 778 Суд Шемякин / Подгот текста и примеч, С 591—593, 778—779 Сказание

о роскошном житии и веселии / Подгот текста и примеч, С 594—596, 779—780 Слово о бражнике, како вниде в рай / Подгот текста и примеч

О русском литературном быте рубежа XVII—XVIII вв // ТОДРЛ Л, 1969 Т 24 С 267—271

Маяковский — Хлебников — русское средневековье // Совещание «Древнерусская литература и проблемы истории русской культуры XVIII—XX веков» Тезисы докладов Л, 1969 С 15—18 (ИРЛИ) [совм с И П Смирновым]

## 1970

Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв / Вступ статья, подгот текста и примеч А М Панченко, Ред В П Адрианова-Перетц Л Сов писатель, 1970 422 с (Б-ка поэта Большая серия)

Рец Серман И // ВЛ 1971 № 8 С 213—216, Смирнов И // Звезда 1971 № 4 С 220—221, Mathäuserova S // Československa rusistika Praha 1971 Roč 16, N 4 S 187—188, Л Ю // Молодая гвардия 1972 № 4 С 311—312, Erlenbusch F // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 1972 Bd 208 H 4—6 S 475—476

Истоки русской беллетристики Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв ред Я С Лурье Л, 1970 596 с (ИРЛИ)

С 450—454 Гл 11 Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в (раздел 1), С 476—491, 500—513, 537—558 Гл 12 Основные направления в беллетристике XVII в (введение, разделы 1 3, 6, 7)

Рец Серман И // ВЛ 1972 № 3 С 213—217, Smirnov I // Sciences sociales M, 1972 Vol 2 (8) P 218—219, Fennell J L I // Russia Mediaevalis Munchen, 1973 T 1 P 108—110, Pope R W F // Slavic Review Washington, Seattle, 1973 Vol 32 N 3 P 654—656

Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого (на материале «Вертограда многоцветного») // ТОДРЛ М, Л, 1970 Т 25 С 232—241

Изучение поэзии Древней Руси // Пути изучения древнерусской литературы и письменности Л, 1970 С 125—131

Искатель старинных книг // Звезда 1970 № 10 С 142—149

Поездка за рукописями в Красноборский район Архангельской области // ТОДРЛ М, Л, 1970 Т 25 С 342—344

Рец на кн Цветаева М Письма к А Тесковой Прага, 1969 // Сов славяноведение 1970 № 4 С 93—95 [совм с И П Смирновым]

## 1971

Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX в // ТОДРЛ Л, 1971 Т 26 С 33—49 [совм с И П Смирновым]

К интерпретации стихотворного текста Есенина «Не пора ль перед новым посемьем » // РЛ 1971 № 4 С 141—148 [совм с И П Смирновым]

Культурно-эстетические идеалы в средневековых славянских литературах // Научная конференция «Сравнительное изучение славянских литератур» (Тезисы докл и сообщений) М, 1971 С 63—65 (АН СССР Ин-т славяноведения и балканистики ИРЛИ)

## 1972

Русская силлабическая поэзия XVII века Автореф дисс д-ра филол наук Л, 1972 46 с (ИРЛИ)  
Несколько замечаний о генологии книжной поэзии XVII в // ТОДРЛ Л, 1972 Т 27 С 236—246

- История собрания древнерусских рукописей Пушкинского Дома // Рукописное наследие Древней Руси По материалам Пушкинского Дома Сб статей к 60-летию В И Малышева Л 1972 С 3—9 (без подписи)
- Декламация Сильвестра Медведева на тему страстей Христовых // Там же С 115—135
- Ред Рукописное наследие Древней Руси По материалам Пушкинского Дома Сб статей к 60-летию В И Малышева / Отв ред А М Панченко Л, 1972 424 с ил (ИРЛИ)
- Ред История жанров в русской литературе X—XVII вв (ТОДРЛ Т 27) Редколл Д С Лихачев А М Панченко (отв ред) М А Салмина Л 1972 468 с, ил (ИРЛИ)

## 1973

- Русская стихотворная культура XVII века / ИРЛИ, Отв ред В П Адрианова-Перетц Л, 1973 280 с
- Рец [Smith D S] // The Times Literary Supplement 1973 N 3735 5 October P 1177, Боева Л // Литературна мисъл 1974 Кн 1 С 145—148, Čiževskij D // Archiv fur das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 1974 Bd 211 H 1 S 248—249, Тетени М // Studia Slavica Hung 1975 T 21 Fasc 3—4 P 454—457, Mathauserova S // Československa rusistika 1975 Roč 20, N 2 S 82—84, Mathauserova S // Slavia Praha, 1975 Roč 44, seš 4 S 417—419, Szymaszek J // Slavia Orientalis 1975 Roczn 24, N 3 S 350—351
- Славянские связи и национальные традиции в русской литературе на рубеже XVII—XVIII веков // Славянские литературы VII Международный съезд славистов Варшава, август 1973 г М, 1973 С 225—238
- Варвара Павловна Адрианова-Перетц [Некролог] // ИЮЛЯ 1973 Т 32, вып 1 С 100—103 [совм с Н Дробленковой, Л Дмитриевым Д Лихачевым]
- Славянские связи и национальные традиции в русской литературе на рубеже XVII—XVIII веков // VII Międzynarodowy Kongres Słowistów Warszawa 21—27 VIII 1973 Streszczenia referatów i komunikatów Warszawa 1973 S 591—592 (на нем яз)
- Культура средневековья и современность // Новый мир 1973 № 12 С 267—271
- Рец на кн Гуревич А Я Категории средневековой культуры М 1972
- Рукотворный мир культуры // Звезда 1973 № 11 С 209—211
- Рец на кн Соколов Э В Культура и личность Л 1972
- Ред Дмитриев Л А Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний Л 1973 303 с

## 1974

- Юродство как зрелище // ТОДРЛ Л 1974 Т 29 С 144—153
- О смене писательского типа в петровскую эпоху // Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века Л, 1974 С 112—128 (XVIII век Сб 9)
- Материалы по древнерусской поэзии, I—III (I Стихотворное наставление о чтении вирш II Похвала грамматике III Декламация Сильвестра Медведева в честь царевны Евдокии) // ТОДРЛ Л 1974 Т 28 С 368—375
- Древлехранилищу Пушкинского Дома — четверть века // Вестн АН СССР 1974 № 7 С 124—126
- «Переходный век» в трудах В П Адриановой-Перетц // ТОДРЛ Л, 1974 Т 29 С 18—21
- «Russia Mediaevalis» — новый европейский орган по изучению Древней Руси // РЛ 1974 № 2 С 232—234
- Отклик на кн Russia Mediaevalis Т 1 Ediderunt John Fennell Ludolf Muller, Andrzej Poppe Munchen 1973
- Русская литература в дискуссиях VII Международного съезда славистов // РЛ 1974 № 1 С 100—109
- С 102—103 А М Панченко написан раздел о докладах по древнерусской литературе

## 1975

- Стихотворный отклик на свержение царевны Софьи // ПКНО Письменность Искусство Археология Ежегодник 1974 М, 1975 С 83—94  
«Археографическое открытие» Сибири // Там же С 152—156

## 1976

- «Смеховой мир» Древней Руси / АН СССР Л, 1976 204 с (Сер «Из истории мировой культуры») [совм с Д С Лихачевым]  
А М Панченко написан раздел «Смех как зрелище» (С 91—183, главы Древнерусское юродство, Юродство как зрелище, Юродство как общественный протест)  
Рец Молдавский Д // Звезда 1976 № 12 С 206—208, Фридендер Г М // ИЮЛЯ 1976 Т 35, вып 5 С 475—476, Лотман Ю М, Успенский Б А Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // ВЛ 1977 № 3 С 148—166, Мелетинский Е М // Сов этнография 1978 № 2 С 169—172, Пушкарев Л Н // ВИ 1977 № 7 С 167—170, Тетени М // Studia Slavica Hung 1977 Vol 23, N 1—2 P 211—216, Andreyev N // Times Literary Supplement 1977 Jan 28 P 112, Fennell J L I // Russia Mediaevalis 1977 T 3 P 98—101, Klein J // Wiener slavistisches Jahrbuch 1977 Bd 23 S 297—298, Sardi M S // Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae 1977 T 19, fasc 1—2 P 203—204, Юдин Ю И // Театр 1978 № 5 С 84—86, Thompson E M // Slavic and East European Journal 1978 Vol 22, N 2 P 208—209, Kolár J // Slavia 1979 Roč 48 Seš 2—3 S 310—312  
«Дудино племя» в послании Ивана Грозного князю Полубенскому // Культурное наследие Древней Руси Истоки Становление Традиции М, 1976 С 151—154  
Академик Дмитрий Сергеевич Лихачев (К 70-летию со дня рождения) // РЛ 1976 № 4 С 251—254 [совм с Л А Дмитриевым, Я С Лурье]  
Проблемы изучения древнерусской литературы // Культурное наследие Древней Руси Истоки Становление Традиции М, 1976 С 3—23 [совм с Л А Дмитриевым, Я С Лурье]  
Материалы по древнерусской поэзии IV (Стихотворная параллель к «Сказанию о роскошном житии и веселии») // ТОДРЛ Л, 1976 Т 30 С 318—323  
Некоторые эстетические постулаты в «Шестоднев» Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи В 2 т Л, 1976 Т 1 С 32—41  
Памяти Владимира Ивановича Малышева // ТОДРЛ Л, 1976 Т 31 С 397—398  
В защиту академика В Г Васильевского [Письмо в редакцию] // Юность 1976 № 3 С 111 [совм с М П Алексеевым, Д С Лихачевым, Л А Дмитриевым и др]  
Zrodła poezji rosyjskiej / Przełożył A Szymanski // Życie i myśl Warszawa 1976 N 3 S 57—66  
Рец на кн Шубин Э А Современный русский рассказ Вопросы поэтики жанра Л 1975 // Звезда 1976 № 4 С 222 [совм с И П Смирновым]  
Ред Культурное наследие Древней Руси Истоки Становление Традиции / АН СССР Отд-ние лит-ры и яз ИРЛИ, Отв ред В Г Базанов и др М, 1976 [совм с др]  
Ред Русско-болгарские фольклорные и литературные связи В 2 т / Редколл В Г Базанов (отв ред), А М Панченко Л, 1976 Т 1

## 1977

- Польская поэзия XVII века / Перевод с польского Сост, справки об авторах и примеч А Панченко, Предисловие Б Стахеева Л Худож лит-ра, 1977 208 с  
Два этапа русского барокко // ТОДРЛ Л, 1977 Т 32 С 100—106  
Szalenstwo Chrystusowe jako rodzaj widowiska / Tłum A Prus-Bogusławski // Teksty Warszawa, 1977 N 1 S 48—67

- Русская литература в венгерском журнале «Studia Slavica» // ИЮЛЯ 1977 Т 36, № 6 С 560—564 [совм с А В Лавровым]
- Ред Русско-болгарские фольклорные и литературные связи В 2 т / Редколл В Г Базанов (отв ред), А М Панченко Л, 1977 Т 2
- Ред Текстология и поэтика русской литературы XVI—XVII веков (ТОДРЛ Т 32), Редколл Д С Лихачев (отв ред), А М Панченко, М А Салмина Л, 1977 408 с

## 1978

- Древлехранилище Пушкинского Дома // Древлехранилище Пушкинского Дома (Литература 1965—1974 гг) / Сост В И Малышев / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1978 С 113—115
- В И Малышев как археограф // АЕ за 1977 г М, 1978 С 214—218
- Древлехранилище Пушкинского Дома // Книжное обозрение 1978 10 нояб № 45 (651) С 16
- Пламенное слово Проза и поэзия Древней Руси / Сост В В Кусков, С С Жемайтис М Моск рабочий, 1978 304 с (Однотомники классической литературы) С 238—244 Повесть о Ерше Ершовиче / Подгот текста С 244—246 Суд Шемякин / Подгот текста
- Ред Древлехранилище Пушкинского Дома (Литература 1965—1974 гг) / Сост В И Малышев / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1978 135 с
- Ред Николай Спафарий Эстетические трактаты / ИРЛИ, Подгот текстов и вступ статья О А Белобровой, Отв ред А М Панченко Л, 1978 158 с
- Ред Миф — Фольклор — Литература Редколл В Г Базанов (отв ред), А М Панченко Л, 1978

## 1979

- «Народная модель» истории в набросках Толстого о петровской эпохе // Л Н Толстой и русская литературно-общественная мысль Л 1979 С 66—84
- Боярыня Морозова - символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой / ИРЛИ, Подгот текстов и исследование А И Мазунина Отв ред Р П Дмитриева, А М Панченко Л, 1979 С 3—14
- Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в // Древняя русская литература в исследованиях Хрестоматия / Сост Л Н Гусева, Л Л Короткая, Отв ред О В Творогов Минск Изд Белорус гос ун-та, 1979 С 299—303
- «Златое иго супружества» и его источник // ТОДРЛ Л, 1979 Т 33 С 308—337
- История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко // ТОДРЛ Л, 1979 Т 34 С 189—199
- Прогопоп Аввакум как поэт // ИЮЛЯ 1979 Т 38, вып 4 С 300—308
- В И Малышев как археограф // Проблемы полевой археологии / АН СССР Археогр комиссия, Ин-т истории, Всерос об-во охраны памятников истории и культуры, Под ред В А Черных, С О Шмидта М, 1979 С 92—100
- А М Ремизов Письма к В И Малышеву / Вступ статья, подгот текста и примеч // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1977 год Л 1979 С 203—215 [совм с С С Гречишкиным]
- Пекарский П П // Славяноведение в дореволюционной России Библиографический словарь М 1979 С 262—263
- Тайны старых папок // Правда 1979 21 сент № 264 (22329) С 6 [совм с В Н Баскаковым]
- Ред Повесть о боярыне Морозовой / ИРЛИ, Подгот текстов и исследование А И Мазунина, Отв ред Р П Дмитриева, А М Панченко Л 1979 226 с
- Ред Повесть о Петре и Февронии / ИРЛИ Подгот текстов и исследование Р П Дмитриевой, Ред А М Панченко Л, 1979 339 с

1980

- История русской литературы В 4 т / ИРЛИ, Гл ред Н И Пруцков Т 1 Древнерусская литература Литература XVIII века / Ред Д С Лихачев, Г П Макогоненко Л 1980 813 с С 291—407 Гл 6 Литература «переходного века», С 408—420 Гл 7, § 1 Новые идеологические и художественные явления литературной жизни первой четверти XVIII в Рец Маѳек Е // *Slavia Orientalis* 1982 Rocz 31, N 3—4 S 193—197
- История русской литературы X—XVII веков / М-во просвещения СССР ИРЛИ, Под ред Д С Лихачева Уч пособие для пед ин-тов М Просвещение, 1980 462 с С 334—371 Гл 7 Литература первой половины XVII в, С 372—446 Гл 8 Литература второй половины XVII в  
Рец Кароткая Л // *Літ і мастацтва* 1980 23 травня С 6—7, Кароткая Л Л // *Вестн Беларус дзярж ун-та Сер 4* 1980 № 3 С 75—76, Макаренко Е // *Літературна мисль* 1980 Кн 9 С 160—162, Капица Ф С // *Лит-ра в школе* 1981 № 4 С 70—71, Шанский Д Н // *Науч докл высш школы Филологические науки* 1981 № 3 С 80—81, Мечев К // *Palaeobulgaria-Stareobългаристика* 1981 № 3 С 120—121, Тетени М // *Studia slavica Hung* 1982 Vol 28, N 1—4 P 214—216, Тетényi М // *Helikon* 1982 N 2—3 P 411—414, Душетсќина Ј, Џернов І // *Кээль я кирьяндус* 1982 № 1 С 46—48
- Переход от древней русской литературы к новой // Чтения по древнерусской литературе Ереван 1980 С 125—148
- Neue Tendenzen in der kulturellen Orientation Russlands in der Epoche PETERS des Grossen // *Proceedings of the 8th Congress of the International Comparative Literary Association / Actes du VIIIe Congres de l'Association Internationale de Litteratur Comparee* Stuttgart, 1980 Vol 1 P 377—383
- Świat smiechu Starej Rusi / Tłum A Janowski // *Literatura na swiecie* 1980 N 2 S 278—291 [совм с Д С Лихачевым]
- Ред Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР Т 4 вып 2 Стихотворения романсы, поэмы и драматические сочинения XVII—первая треть XIX в / БАН Отв ред А М Панченко, Сост И Ф Мартынов Л, 1980 348 с

1981

- Славянските старини — живи ценности на равноправни култури // *Българистика и българисти* Статии и изследвания Българистиката в чужбина Портрети на българисти / Организационен комитет на Първия международен конгрес по българистика, Сост Боян Кастелов Владимир Симеонов София Наука и изкуство, 1981 С 289—292
- Верность долгу [К 75-летию Д С Лихачева] // *Комсомольская правда* 1981 29 нояб С 2
- Средневековият писател — проблем на нашето време // *Септември* София 1981 № 4 С 148—156
- Книги, как реки / Беседовала Е Серегина // *Смена* 1981 30 авг № 197 (16947) С 2
- История и теория // *РЛ* 1981 № 3 С 203—208  
Рец на кн М а т х а у з е р о в а С *Древнерусские теории искусства слова* Praha, 1976 (*Acta Universitatis Carolinae Philologica Monographia* Т 63)
- Ред Проблемы историзма в русской литературе Конец XVIII—начало XIX в / Отв ред Г П Макогоненко А М Панченко Л, 1981 292 с (XVIII век Сб 13)

1982

- Аввакум как новатор // *РЛ* 1982 № 4 С 142—152
- A szent együgyűség mint látvány // *Helikon* Budapest, 1982 N 2—3 P 224—243
- П а н ч е н к о М А Из записных книжек 1930-х годов / Публ Н Т и А М Панченко // *Пушкинский Дом Статьи Документы Библиография* Л, 1982 С 240—250

## 1983

- «Потемкинские деревни» как культурный миф // Русская литература XVIII—начала XIX в в общественно-культурном контексте Л, 1983 С 93—104 (XVIII век Сб 14)
- Роль скоморохов в культуре Древней Руси // Славянские литературы IX Международный съезд славистов Киев, сентябрь 1983 г Доклады советской делегации М, 1983 С 79—88
- Отклики Динеков П, Лейман У, Лихачев Д С, Матхаузерова С, Микитась В Л, Робинсон А Н // IX Международный съезд славистов Киев, сентябрь 1983 г Материалы дискуссии Литературоведение и лингвистика / АН СССР, АН УССР Междунар комитет славистов, Сов комитет славистов Киев Наукова думка, 1987 С 22—27
- Иван Грозный и Петр Великий концепции первого монарха Статья первая // ТОДРЛ Л, 1983 Т 37 С 54—78 [совм с Б А Успенским]
- Освобождение на словото // За буквите 1983 Бр 7 С 10
- Роль скоморохов в культуре Древней Руси // Актуальные проблемы исследования славянских литератур (к IX Международному съезду славистов в Киеве) Научно-информац сб М, 1983 С 29—32
- Die Rolle der Skomorochi in der Kultur des alten Russland // IX Международный съезд славистов Резюме докладов и письменных сообщений М, 1983 С 242
- Ред Русская литература XVIII—начала XIX века в общественно-культурном контексте / ИРЛИ, Редколл А М Панченко (отв ред ) и др Л, 1983 328 с (XVIII век Сб 14)

## 1984

- Русская культура в канун петровских реформ / ИРЛИ, Отв ред Д С Лихачев Л, 1984 205 с
- Рец Ж Р // Slovansky prehled Praha, 1985 N 5 S 428, Плюханова М // Лит обозрение 1986 № 8 С 62—64, Hughes L // Study Group on 18<sup>th</sup> Century Russia Newsletter Cambridge, 1986 N 14 P 57—59, Jagusztin L // Helikon Budapest, 1987 T 33, N 4 P 476—478
- Смех в Древней Руси / АН СССР Отд-ние лит-ры и яз Л, 1984 295 с, 2 л ил [совм с Д С Лихачевым, Н В Поньрко]
- А М Панченко написан раздел «Смех как зрелище» (С 72—153, главы Древнерусское юродство, Юродство как зрелище, Юродство как общественный протест)
- Рец Кедров К // Новый мир 1985 № 2 С 270—271, Осипов Н // Моск новости 1985 10 февр С 10, [Без подписи] // Лит учеба 1985 № 2 С 238—239, Farrell D E // Russ review Stanford, 1986 Vol 45, N 1 P 45—46
- Smich Stare Rusi / Pfel J Kolar Praha Odeon, 1984 220 s [совм с Д С Лихачевым] Пер на чешск яз книги 1976 г
- А М Панченко написан раздел «Smich jako podiváná» (S 87—168)
- Рец Нодрова Д // Česká literatura Praha 1985 Roč 33, N 4 S 366—368
- Русское скоморошество и «философическая география» книжной страницы эпохи митрополита Киприана // Литературна история София 1984 Кн 12 С 20—31

## 1985

- История русской литературы XI—XVII веков Учебник для студентов пед ин-тов / М-во просвещения СССР — ИРЛИ, Под ред Д С Лихачева 2-е изд, дораб М Просвещение, 1985 432 с С 291—323 Литература первой половины XVII в, С 324—396 Литература второй половины XVII в
- 1-е изд — М, 1980
- О Владимире Ивановиче Малышеве // Древнерусская книжность По материалам Пушкинского Дома Л, 1985 С 265—276

- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» Писатели и книжники XI—XVII вв // ТОДРЛ Л, 1985 Т 40  
С 140 Нечаев Степан Трофимович, С 152—155 Подольский Антоний, С 163—165 Татищев Михаил Юрьевич
- Вечное и современное «Слову о полку Игореве» — 800 лет Три интервью из Пушкинского Дома / Записал А Ходынов // Лит обозрение 1985 № 9 С 3—6  
С 5—6 Интервью с А М Панченко
- Ред Древнерусская книжность По материалам Пушкинского Дома Сб науч трудов / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1985 348 с

## 1986

- Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика Итоги и перспективы изучения М, 1986 С 236—250
- У истоков просветительской концепции культуры в России // Литература Язык Культура / АН СССР Отд-ние лит-ры и яз, Отв ред Г В Степанов М, 1986 С 182—186
- Стиль oratio perperua в «словах» Кирилла Туровского // Армянская и русская средневековые литературы Ереван, 1986 С 300—305
- Роль музыки в реформе русского стиха // Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и литературой Л, 1986 С 5—20 (XVIII век Сб 15) [совм с В С Копыловой]
- Памятники литературы Древней Руси Вторая половина XVI века / Сост и общ ред Л А Дмитриева, Д С Лихачева, Вступ статья Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1986 640 с  
С 550—563, 635—640 Стихи покаянные / Подгот текста, перевод и коммент Дмитрий Сергеевич Лихачев (к 80-летию со дня рождения) // РЛ 1986 № 3 С 218—222
- О Владимире Ивановиче Малышеве // Знание — сила 1986 № 7 С 39—42
- Сын отчества К 275-летию со дня рождения Михаила Васильевича Ломоносова // Лит газета 1986 19 нояб № 47 (5113) С 3
- От редактора // Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и литературой Л, 1986 С 3—4 (XVIII век Сб 15) (Без подписи)
- Ред Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой (XVIII век Сб 15) / АН СССР, Ин-т рус лит-ры (Пушкин Дом) Редколл А М Панченко (отв ред) и др Л, 1986 291 с

## 1987

- Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Исследования по древней и новой литературе Сб статей К 80-летию академика Д С Лихачева Л, 1987 С 172—177
- Дорогу осилит идущий О творчестве Дмитрия Сергеевича Лихачева // Там же С 6—17
- Скоморох на свадьбе // Генезис и развитие феодализма в России Проблемы идеологии и культуры Сб статей К 80-летию проф В В Мавродина Л, 1987 С 100—121 (Проблемы отечественной и всеобщей истории Вып 10) [совм с Т А Новичковой]
- Памятники литературы Древней Руси Конец XVI—начало XVII века / Сост и общ ред Л А Дмитриева, Д С Лихачева, Вступ статья Д С Лихачева М Худож лит-ра 1987 616 с  
С 74—129 559—563 Иов Повесть о житии царя Федора Ивановича / Пер и коммент
- Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып 1 (XI—первая половина XIV в) / ИРЛИ Редколл Д М Буланин, Д С Лихачев, О В Творогов Л, 1987  
С 49—54 Апокрифы о Андрее Первозванном [совм с Н В Поньрко], С 92—95 Василий Калика
- [Выступления на секционном обсуждении докладов] // IX Международный съезд славистов Киев сентябрь 1983 г Материалы дискуссии Литературоведение и лингвостилистика / АН СССР

АН УССР Междунар комитет славистов Сов комитет славистов Киев Наукова думка, 1987 С 16—17, 25—26, 33—34

- Ред Короткий В Г Творческий путь Мелетия Смотрицкого / АН БССР Ин-т лит-ры, Отв ред А М Панченко Минск, 1987 192 с
- Ред Исследования по древней и новой литературе / ИРЛИ / Отв ред Л А Дмитриев и др Л, 1987 466 с [совм с др ]
- Пер с польск Трубецкой Н С К вопросу о стихе русской былины // Трубецкой Н С Избр труды по филологии М, 1987 С 352—358

## 1988

- Эстетические аспекты христианизации Руси // РЛ 1988 № 1 С 50—59
- О Владимире Ивановиче Малышеве // Ленинградская панорама Лит-критич сб Л Сов писатель, 1988 С 448—463
- Петр I и славянская идея // РЛ 1988 № 3 С 146—152
- О смене писательского типа в петровскую эпоху // Русская литература XVIII в Исследования советских ученых Хрестоматия / Сост Л Л Короткая Минск Университетское изд-во, 1988 С 29—35
- [Тысячелетие Крещения Руси / Беседа] // Символ Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже 1988 Т 20 Декабрь С 18—25
- Памятники литературы Древней Руси XVII век / Вступ статья Д С Лихачева, Сост и общ ред Л А Дмитриева и Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1988 Кн 1 704 с  
С 39—54, 605—608 Повесть о Савве Грудцыне / Подгот текста и коммент, С 275—300, 641—643 Повесть о Бове Королевиче / Подгот текста и коммент, С 374—388, 647—650 Повесть о Брунцвике / Подгот текста и коммент
- Житие Василия Блаженного // Словарь книжников и книжности Древней Руси / ИРЛИ, Редколл Д М Буланин, Д С Лихачев (отв ред), Г М Прохоров Л, 1988 Вып 2 (вторая половина XIV—XVI в), ч 1 А—К С 250—251
- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» Древнерусские повести и сказания // ТОДРЛ Л, 1988 Т 41  
С 56—59 Повесть о Горе-Злочастии, С 94—96 Повесть о Фроле Скобееве
- Буслав П // Словарь русских писателей XVIII в / Отв ред А М Панченко Л, 1988 Вып 1 А—И С 136
- Тысячелетие спустя // Крестьянка 1988 № 6 С 30—31
- Педагогика и наука (Об учебнике М Л Гаспарова по стиховедению) // РЛ 1988 № 4 С 225—228  
Рец на кн Гаспаров М Л Учебный материал по литературоведению Русский стих Таллин, 1987 168 с
- Ред Словарь русских писателей XVIII века / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1988 Вып 1 А—И 357 с

## 1989

- Смех в Древней Руси Токио Хэйбонся, 1989 405 с На япон яз Перевод с рус Е Накамура и А Накадзава [совм с Д С Лихачевым, Н В Поньрко]
- A History of Russian Literature 11<sup>th</sup>—17<sup>th</sup> Centuries A Textbook / Gen Ed Acad Dmitry Likhachev, Transl by K M Cook-Horujy Moscow Raduga Publishers, 1989 606 p  
P 411—457 Literature of the First Half of the Seventeenth Century, P 458—551 Literature of the Second Half of the Seventeenth Century
- Storia della letteratura Russa dei secoli 11—17 Manuale A cura di Dmitry Lichačev Mosca Edizioni Raduga, 1989 639 p  
P 430—478 La Letteratura della prima metà del XVII secolo, P 479—577 La Letteratura della seconda metà del XVII secolo

- Памятники литературы Древней Руси XVII век / Сост и общая ред Л А Дмитриева, Д С Лихачева М Худож лит-ра, 1989 Кн 2  
 С 176—181, 602—603 Повесть о Ерше Ершовиче / Подгот текста и коммент , С 182—184, 603—604 Повесть о Шемякином суде / Подгот текста и коммент , С 189—192, 605—607  
 Сказание о роскошном житии и веселии / Подгот текста и коммент , С 222—224, 610—611  
 Повесть о бражнике / Подгот текста и коммент
- Начало петровской реформы идейная подоплека // Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1989 С 5—16 (XVIII век Сб 16)
- Стихи покаянные // Словарь книжников и книжности Древней Руси / ИРЛИ, Отв ред Д С Лихачев Л, 1989 Вып 2 (вторая половина XIV—XVI в), ч 2 Л—Я С 421—423
- От редакции // Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1989 С 3—4 (XVIII век Сб 16) (Без подписи)
- Ред Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века (XVIII век Сб 16) / Ин-т рус лит-ры (Пушкинский Дом) Редколл А М Панченко (отв ред) и др Л, 1989 351 с
- Ред Николаев С И Польская поэзия в русских переводах Вторая половина XVII—первая треть XVIII века / ИРЛИ, Отв ред А М Панченко Л, 1989 210 с

## 1990

- Чтобы свеча не погасла Диалог Л Сов писатель, 1990 128 с (Сер «Новинка года») [совм с Л Н Гумилевым]  
 Рец Кавторин В // Звезда 1991 № 2 С 188—189
- Юродивые на Руси Петр I и веротерпимость / Главы из рукописи А Панченко «Образы и подобию» Л, 1990 32 с (Азъ Приложение к газете «Литератор» № 1)
- Православие и русская культура // *Dissertationes slavicae Sectio linguistica Szeged*, 1990 Т 21 Р 5—14
- «Вот те, Васька, и редька!» (К истории профессиональных языков) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма Сб к 60-летию Н Н Покровского (Археография и источниковедение Сибири) Новосибирск 1990 С 161—166
- Князь Кантемир и князь Курбский (Профессиональный «диалект» и проблемы стиля) // *Res philologica Philologicae исследования памяти акад Г В Степанова (1919—1986) / АН СССР Отд-ние лит-ры и языка, Отв ред Д С Лихачев М Л*, 1990 С 413—421
- Пушкин и русское православие Статья первая // РЛ 1990 № 2 С 32 43
- Звездочет Русская фантастика XVII в М Сов Россия, 1990 (Б-ка русской фантастики В 20 т Т 2)  
 С 19—36, 474—475 Повесть о Савве Грудцыне / Подгот текста и коммент , С 55—83 479—481 Повесть о Бове Королевиче / Подгот текста и коммент , С 158—161, 486—487 Сказание о роскошном житии и веселии / Подгот текста и коммент
- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» Писатели и поэты XVII в // ТОДРЛ Л, 1990 Т 44  
 С 4—6 Авраамий [совм с Н В Шухгиной], С 11—12 Акундинов Тимофей Демидович С 61—63 Василий Титов [совм с М А Салминой], С 73—75 Герман, С 82—84 Голосов Лукьян Тимофеевич, С 84—85 Горчак Стефан Стефанович, С 102—103 Злобин Михаил, С 149 Корнев Иоанникий Трофимович [совм с М А Салминой]
- Юродство на Руси // Литератор 1990 4 мая № 15 (20) С 8
- «Приятно ли классиком быть?» // Аврора 1990 № 8 С 90—93  
 Беседа о русской классической литературе
- «Славянские ль ручьи сольются в русском море?» Петербургские встречи // Лит учеба 1990 № 6 С 69—79  
 Беседа Л Н Гумилева, А М Панченко и К П Иванова
- Об авторе этой книги // Будагаин В Песочные часы Стихотворения Л, 1990 С 61—62
- Ред Русская литература — Век XVIII Лирика / Редколл А М Панченко (отв ред серии), Н Д Кочеткова (отв ред тома) и др М Худож лит-ра, 1990 735 с

Ред Дрвлекранилище Пушкинского Дома Материалы и исследования / ИРЛИ, Ред В П Бударгин, А М Панченко, Н В Понырко Л, 1990 304 с

## 1991

- Die Lachwelt des alten Russland / Mit einem Nachtrag von Jurij M Lotman und Boris A Uspenskiy Eingeleitet und herausgegeben von Renate Lachmann Munchen Wilhelm Fink Verlag, 1991 206 S [совм с Д С Лихачевым]
- Церковная реформа и культура петровской эпохи // XVIII век СПб, 1991 Сб 17 С 3—16
- Несколько страниц из истории русской души // Толстой Л Н Исповедь В чем моя вера? Л, 1991 С 346—360
- Боярыня Морозова — символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой М, 1991 С 5—18
- Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Новый журнал 1991 № 1 С 11—25
- «Не хочу быть интеллигентом» / Беседу вела Е Чекалова // Московские новости 1991 15 дек № 50 С 16
- Отклик П а н ч е н к о Н Панченко против Панченко // Лит газета 1992 29 янв № 5 (5382) С 11
- «Мы до сих пор переживаем период религиозных войн» / Беседовал А Губанков // Невское время 1991 2 апр № 39 С 3
- Ред XVIII век / АН СССР Ин-т рус лит-ры (Пушкинский Дом), Отв ред А М Панченко СПб, 1991 Сб 17 304 с
- Ред Русская литература — Век XVIII Трагедия / Редколл А М Панченко (отв ред серии), Ю В Стенник (отв ред тома) и др М Худож лит-ра, 1991 719 с

## 1992

- О специфике славянской цивилизации // Знамя 1992 № 9 С 200—207
- Древняя Русь без античности // Классическое наследие и современность Материалы и тезисы конференции 9—11 декабря 1992 г СПб, 1992 С 37—45
- Словарь книжников и книжности Древней Руси / ИРЛИ, Отв ред Д С Лихачев СПб, 1992 Вып 3 (XVII в), ч 1 А—З
- С 30—34 Авраамий [совм с Н В Шухтиной], С 51 Азанчев Ермолай, С 53—55 Акундинов Тимофей Демидович, С 74—75 Алфавит краестрочный, С 91—94 Антоний Подольский, С 103—105 Арсений Глухой, С 163—164 Василий Титов [совм с М А Салминой], С 198—200 Герман, С 212—215 Голосов Лукьян Тимофеевич, С 219—220 Горчак Стефан Стефанович, С 277 Домострой виршевой, С 309—313 Елифаний Славинецкий, С 401—402 Злобин Михаил
- Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» Писатели и поэты XVII в // ТОДРЛ СПб, 1992 Т 45
- С 48—50 Лазарь, С 57—59 Малевичинский Арефа, С 68—69 Митрофан, С 75—78 Неронов Иван (Гавриил), С 111—112 Романчуков Алексей Саввич, С 116 Самсонов Петр
- О книгах Евгения Вертлиба // В е р т л и б Е Русское — от Загоскина до Шукшина (Опыт непредвзятого размышления) СПб, 1992 С 3—6
- Русская классика и Октябрьская революция (Заочный «Круглый стол» «Знамени») // Знамя 1992 № 1 С 230—234
- Ответ на вопросы анкеты журнала
- Он был настоящим вольнодумец Памяти Л Н Гумилева // Известия 1992 20 июня № 142 (23716) С 7
- «Гражданской войны не будет Будем сажать картошку» // Невское время 1992 7 апр № 68 (223) С 1

- «Россию спасет только Бог» / Беседу вела Н. Одинцова // Вечерний Петербург 1992 4 февр № 28 (19618) С 3
- «Князь Курбский — первый русский эмигрант» / Записала Т. Позняк // Невское время 1992 18 нояб С 3
- Ред. Радинцев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность / Изд. подгот. В. А. Западов, Отв. ред. А. М. Панченко. СПб., 1992. 671 с. (Лит. памятники)
- Ред. Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе, 1697—1699 / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников, Отв. ред. А. М. Панченко. М., 1992. 382 с. (Лит. памятники)

## 1993

- Лесковский Левша как национальная проблема // Возрождение культуры России: истоки и современность. СПб., 1993. Вып. 1. С. 18—22
- Крещение Руси: мировоззренческие и эстетические аспекты // Christianity and the Eastern Slavs. In 3 vol / Ed. by B. Gasparov et al. Vol. 1. Slavic Culture in the Middle Ages / Ed. by B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993. P. 30—41
- Обзор итогов пленарного заседания «Российская культура и наука в изгнании» // Второй конгресс соотечественников 7—12 сент. 1992 г. СПб., 1993. С. 91—96 [совм. с А. Ф. Белоусовым]. С. 91—94. Вступительное слово А. М. Панченко «Проблема русской эмиграции»
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII век), ч. 2. С. 72—76. Иоанн (Гавриил) Неронов, С. 181—182. Корнев Иоанникий Трофимов [совм. с М. А. Салминой], С. 214—217. Лазарь, С. 232—234. «Лестница к небесам», С. 329—331. Малевинский Арефа, С. 351—352. Митрофан, С. 378—379. Нечаев Стефан Трофимович, С. 380—383. Никита Константинов Добрынин
- Staroruskie szalenstwo Chrystusowe jako widowisko // Semiotyka dziejów Rosji / Wybor i przekład B. Żytko. Łódź, 1993. S. 101—150
- «Эх, куплю Marlboro — приобщусь к Западу» / Беседу вел Л. Сидоровский // Лит. газета 1993 10 нояб № 45 (5473) С 3
- Папа московский, или Язык как диагност // Общая газета 1993 29 окт — 4 нояб № 15/17 С 10
- «Россия не умерла, слава Богу! Хотя, конечно, ослабела» / Беседовала Н. Гладильщикова // Сегодня 1993 9 нояб С 10
- «Социально мы — голые» // Беседу вел Л. Сидоровский // и т. д. 1993 Сентябрь № 1 С 4—5
- Цивилизация левшей / Беседу вела Т. Вольтская // Невское время 1993 5 марта С 3
- Ред. Н. С. Трубецкой и современная филология. Сб. статей / РАН. Отд. лит.-ры и яз. Редколл. А. М. Панченко (отв. ред.) и др. М., 1993. 288 с.

## 1994

- Памятники литературы Древней Руси XVII век. Кн. 3 / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, Сост. 12-го вып. С. И. Николаева и А. М. Панченко, Послесп. Д. С. Лихачева. М. Худож. лит.-ра, 1994. 654 с.
- Подготовка текстов и комментарии [совм. с С. И. Николаевым]
- К восьмидесятилетию академика Г. М. Фридлендера // РЛ 1994 № 4 С. 202—205 [совм. с Г. Я. Галаган, Н. Н. Скатовым]
- Переписка А. А. Ахматовой с Л. Н. Гумилевым / Предисл. А. Панченко, Публ. и подгот. текста Н. В. Гумилевой, А. М. Панченко // Звезда 1994 № 4 С. 170—188
- «Великие стили»: терминология и оценка // Русская литература и культура нового времени. СПб., 1994. С. 166—177
- Реформатор. Русские о Петре I / Опыт аналитической антологии. М., 1994. С. 3, 52—54, 62—63
- Публикация фрагментов из работ А. М. Панченко о Петре I [Вместо предисловия] // А. А. Фет. Проблемы изучения жизни и творчества. Курск, 1994. С. 9—10

- Предисловие // Псалмы Ветхого Завета / Стихотворное переложение Игн Ивановского СПб, 1994 С III—V
- Евразийство — современная проблема // Общая газета 1994 29 апр — 5 мая № 17/42 С 9
- «Терпимость — мой принцип» / Беседовала Н Одинцова // Вечерний Петербург 1994 1 февр С 2
- Вернуться к честному атеизму // Невское время 1994 9 февр С 3
- Ред Кочеткова Н Д Литература русского сентиментализма (Эстетические и художественные искания) / Отв ред А М Панченко СПб, 1994 280 с

## 1995

- Русский поэт или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Пушкинская эпоха и христианская культура По материалам традиционных христианских пушкинских чтений СПб, 1995 Вып 7 С 7—19
- Академик Г М Фридлендер (К 80-летию со дня рождения) // Изв АН Сер лит-ры и яз 1995 Т 54, № 2 С 93—94 [совм с Н Ф Будановой, В А Тунимановым]
- Ганка В // Энциклопедия «Слова о полку Игореве» СПб, 1995 Т 2 С 10—12
- Гаттала М // Там же С 17—18
- Кубка Ф // Энциклопедия «Слова о полку Игореве» СПб, 1995 Т 3 С 107—108
- Рожнай С // Энциклопедия «Слова о полку Игореве» СПб, 1995 Т 4 С 232
- Эрбен К Я // Энциклопедия «Слова о полку Игореве» СПб, 1995 Т 5 С 263—265
- Юнгман Й // Там же С 272—274
- За Пейо Димитров и за неговата книга // Д и м и т р о в П Петър Черноризец Шумен, 1995 С 3—6
- «А правят нами увы, „левши“» / Беседу вел Л Сидоровский // Вечерний Петербург 1995 3 нояб № 206 (20668) С 2

## 1996

- Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры Т 3 (XVII—начало XVIII века) М, 1996 С 9—261
- Церковная реформа и культура петровской эпохи // Там же С 486—502
- Начало петровской реформы идейная подоплека // Там же С 503—518
- Князь Кантемир и князь Курбский (Профессиональный «диалект» и проблемы стиля) // Из истории русской культуры Т 4 (XVIII—начало XIX века) М 1996 С 575—587
- «Потемкинские деревни» как культурный миф // Там же С 685—700
- Осьмое чудо света // Полярность в культуре / Сост В Е Багно, Т А Новичкова (Канун Альманах / Под общ ред Д С Лихачева Вып 2) СПб, 1996 С 166—202 [совм с А А Панченко]
- Литература Древней Руси Биобиблиографический словарь М Просвещение, 1996 С 24—26 Василий Калика, С 51—52 Епифаний Славинецкий, С 168—169 Повесть о Фроле Скобееве
- Ошибки Пушкина // Российская провинция Набережные Челны, М, 1996 № 2 (15) С 79—83
- «Серебряный век» и гибель России // Гумилевские чтения Материалы международной конференции филологов-славистов СПб, 1996 С 5—10
- Игорь Яковлевич Фроянов (страницы жизни и творчества русского ученого) // Средневековая и новая Россия Сб статей К 60-летию проф И Я Фроянова СПб, 1996 С 5—26 [совм с Ю Г Алексеевым, А Я Дегтяревым и др.]
- «Большевики были самозванцами во всем» / Беседовал И Архипов // Посев 1996 № 5 С 51—56
- Фаза надлома Поиски аналогий беды — наша любимая забава / Беседовал И Архипов // Общая газета 1996 28 марта—3 апр № 12 С 9
- «Надломленная скрипка Страдивариуса» // Нева 1996 № 8 С 111—112
- Послесловие к подборке стихотворений Б Савинкова

- Ред Николаев С И Литературная культура Петровской эпохи / Отв ред А М Панченко СПб, 1996 151 с
- Ред Средневековая и новая Россия Сб статей К 60-летию проф И Я Фроянова СПб, 1996 821 с [совм с др]

## 1997

- «Чтоб было не очень стыдно» / Беседу вел Л Сидоровский // Панорама TV — Петербург 1997 24 февр — 2 марта № 8 (187) С 6
- «Я потерял собеседника» / Беседовала Т Вольтская // Невское время 1997 15 окт № 188 (1591) С 3

## 1998

- Ошибки Пушкина // Россия—Восток—Запад М, 1998 С 236—245
- Словарь книжников и книжности Древней Руси СПб, 1998 Вып 3 (XVII в), ч 3  
С 106—110 Повесть о Горе-Злочастии, С 209—212 Повесть о Фроле Скобееве, С 308—309 «Рифмы красочности о прелести суетнаго сего мира», С 315—317 Романчуков Алексей Саввич, С 330 Самсонов Петр, С 354—361 Сильвестр (в миру Семен Агафонкович Медведев), С 362—372 Симеон Полоцкий, С 418—421 Сказание о курае и лисице, С 429—430 Сказание о попе Савве, С 441—442 Сказание о роскошном житии и веселии
- Памяти Глеба Александровича Горышина // РЛ 1998 № 3 С 287—288 (Подпись Редколлегия)
- Новый сборник о проблемах текстологии // РЛ 1998 № 3 С 280—284 [совм с Г Я Галаган]  
Рец на кн Современная текстология: теория и практика М, 1997

## 1999

- Русская история и культура Работы разных лет СПб Юна, 1999 518 с  
Содержание Скатов Н О книге А М Панченко С 3—4, Русская культура в канун петровских реформ С 7—260, Истоки русской поэзии С 263—296, Переход от древней русской литературы к новой С 297—318, О смене писательского типа в петровскую эпоху С 319—339 Ранний Пушкин и русское Православие С 340—360 Русский поэт или Мирская святость как религиозно-культурная проблема С 361—374 Красота Православия и крещение Руси С 377—391, Юродивые на Руси С 392—407 Скоморохи и «реформа веселья» Петра I С 408—421, Боярыня Морозова — символ и личность С 422—436, Петр I и веротерпимость С 437—447, Лесковский Левша как национальная проблема С 448—452, Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство С 455—461, «Потемкинские деревни» как культурный миф С 462—475, Осьмое чудо света С 476—497 [совм с А А Панченко]
- Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Духовный труженик А С Пушкин в контексте русской культуры СПб, 1999 С 513—522
- Дар («Донской архив» Пушкина) // Жизнь национальностей 1999 № 2—3 С 11  
О статье Н И Глушкова «Александр Сергеевич Пушкин — пророк России» (о «Философских таблицах» Пушкина)
- Памяти Дмитрия Сергеевича Лихачева // Звезда 1999 № 11 С 3
- «На конюшню и пороть!» / Беседу вел А Вардан // Студенческий меридиан 1999 № 12 С 42—43
- «Пушкин — наш духовный отец» / Записала Т Вольтская // Невское время 1999 5 июня № 102 (1982) С 3
- «Величие — дело наживное» / Записала Т Вольтская // Невское время 1999 9 октября С 3 То же Лит газета 1999 № 40 (5760) С 9

- Ред. Словарь русских писателей XVIII века / РАН Ин-т рус лит-ры (Пушкинский Дом), Редколл А М Панченко (отв ред) и др СПб, 1999 Вып 2 К—П 508 с
- Ред. Очерки истории русской литературной критики В 4 т / РАН Ин-т рус лит-ры (Пушкинский Дом), Редколл А М Панченко (отв ред) и др СПб, 1999 Т 1 368 с

## 2000

- О русской истории и культуре СПб Азбука, 2000 462 с (Academia)  
Содержание Ск а т о в Н О книге А М Панченко С 7—8, Русская культура в канун петровских реформ С 13—278, Ранний Пушкин и русское православие С 281—302, Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема С 303—318, Красота православия и крещение Руси С 321—336, Юродивые на Руси С 337—354, Скоморохи и «реформа веселья» Петра I С 355—368, Боярыня Морозова — символ и личность С 369—384, Петр I и веротерпимость С 385—395, Лесковский Левша как национальная проблема С 397—400, Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство С 403—410, «Потемкинские деревни» как культурный миф С 411—425, Осьмое чудо света С 426—449 [совм с А А Панченко]
- Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры 2-е изд Т 3 (XVII—начало XVIII века) М, 2000 С 9—261
- Церковная реформа и культура петровской эпохи // Там же С 486—502
- Начало петровской реформы идейная подоплека // Там же С 503—518
- Князь Кантемир и князь Курбский (Профессиональный «диалект» и проблемы стиля) // Из истории русской культуры 2-е изд Т 4 (XVIII—начало XIX века) М, 2000 С 575—587
- «Потемкинские деревни» как культурный миф // Там же С 685—700
- Мы — страна утопистов / Записала Л Донец // Искусство кино 2000 № 12 С 140—144
- [Ответы на вопросы журнала «Звезда»] // Звезда 2001 № 1 С 219
- «Не знаем меры ни в рабстве, ни в свободе» / Беседовала Ю Кантор // Известия 2000 18 дек № 236 (25828) С 1, 6
- «Другая история» / Записала И Степанова // Аргументы и факты — Петербург 2000 Май № 18 (351) С 12
- «Печковский досаждал своим тенором охране ГУЛАГа» / Беседовал В Бова // Смена 2000 5 мая № 94 (22599) С 3
- «Власть, веди себя пристойно!» / Беседовал В Петров // Аргументы и факты 2000 30 авг № 35 (1036) С 3

## 2001

- О своем времени, Лихачеве и Гумилеве / Записала И Степанова // Курьер 2001 31 мая—6 июня № 21 С 10—11
- Мир между цивилизацией и варварством / Подборку подгот Е Петрова и А Соснов // Аргументы и факты — Петербург 2001 Сент № 38 С 5
- Двойное гражданство? Телевидение и литература // Знамя 2001 № 10 С 206
- Противостояние безобразному / Беседу вела Н Ларина // Лит газета 2001 27 июня—3 июля № 26 (5838) С 7

## 2002

- Иван Грозный и Петр Великий концепции первого монарха // Из истории русской культуры Т 2, кн 1 Киевская и Московская Русь М, 2002 С 457—478 [совм с Б А Успенским]
- Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Звезда 2002 № 9 С 140—147

- Иван Петрович Белкин, псковский помещик // Пушкин А. С. История села Горюхина; Панченко А. М. Иван Петрович Белкин, псковский помещик. Псков, 2002. С. 11—13. [Воспоминания] // Дмитрий Лихачев и его эпоха: Воспоминания. Эссе. Документы. Фотографии. СПб., 2002. С. 48—50, 93, 98—100, 227—228.
- «Мы живы памятью» / Записала Ю. Кантор // Известия. 2002. 5 июня. С. 7.
- Обывательская история Петербурга / Записал О. Сердобольский // Санкт-Петербургские ведомости. 2002. 5 июня. С. 3.
- Для России полезны те реформы, которых никто не замечает / Беседу вела Н. Ларина // Культура. 2002. 6—12 июня. С. 3.
- Мы создали цивилизацию дилетантов / Беседовал С. Кастельский // Посев. 2002. № 7. С. 41—43.
- «На русского не угодишь...» / Беседовала Д. Невская // Даугава. 2002. № 6. С. 117—126.
- Псковская земля — родина святой Ольги Российской. [Буклет]. Псков, 2002. На рус. и англ. яз.
- Святой благоверный князь Александр Невский. [Буклет]. Псков, 2002.
- Осмото чудо на света // Критика. (София). 2002 [совм. с А. А. Панченко] (в печати).

Составил С. И. Николаев

---

---

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией 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)
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси
- Брикe — Griquet C M Les filigranes Genève, 1907
- ВВ — Византийский временник
- ВИ — Вопросы истории
- ВИД — Вспомогательные исторические дисциплины
- ВЛ — Вопросы литературы
- ВМЧ — Великие Минси Четьи, изд Археографической комиссии
- ВОИДР — Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете М, 1849—1857 Т 1—25
- ВЯ — Вопросы языкознания
- ГАКО — Государственный архив Калининской области
- ГАЯО — Государственный архив Ярославской области
- ГБЛ — Государственная библиотека СССР им В И Ленина (с 1992 г — Российская государственная библиотека См РГБ) (Москва)
- Гераклитов — Гераклитов А А Филигрны 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 Археографической комиссией СПб, 1846—1875 Т 1—12

- Дианова Герб — Дианова Т В Филигранные XVII—XVIII вв «Герб города Амстердама» М, 1998
- Дианова, Костюхина, I — Водяные знаки рукописей России XVII в По материалам Отдела рукописей ГИМ / Сост Т В Дианова, Л М Костюхина М, 1980
- Дианова, Костюхина, II — Филигранные XVII века по рукописным источникам ГИМ Каталог / Сост Т В Дианова, Л М Костюхина М, 1988
- ЖМНО — Журнал Министерства народного образования
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- ИА — Исторический архив
- ИЗ — Исторические записки
- ИИФФ — 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 I, Витвицька О Водяные знаки на папері українських документів XVI і XVII вв Кив, 1923
- КИХМ — Кирилловский историко-художественный музей-заповедник
- Клепиков, I — Клепиков С А Филигранные и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX вв М 1959
- Клепиков, II — Клепиков С А Филигранные на бумаге русского производства XVIII—начала XX вв М, 1978
- Клепиков Шут — Клепиков С А Бумага с филигранью «голова шута» (Foolsap) // Записки Отдела рукописей ГБЛ М 1963 Вып 26
- КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия
- Кукушкина — Кукушкина М В Филигранные на бумаге русских фабрик XVIII—начала XIX в (обзор собрания П А Картавова) // Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела Библиотеки Академии наук М, Л 1958 Вып 2
- Лауцявичюс — Лауцявичюс Э Бумага в Литве в XV—XVIII вв Вильнюс, 1967
- 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
- Лихачев Мельницы — Лихачев Н П Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве СПб, 1891
- МГАМИД — Московский главный архив Министерства иностранных дел
- МГУ — Московский государственный университет
- МДА — Московская Духовная академия
- Мошин — Mošin W A, Tkaljić S M Voden znakovi XIII i XIV vjeka I—II Zagreb, 1957
- НБ — Научная библиотека
- НЛ НЛЛ, НЛЛЛ, НЛЛЛЛ, НЛЛЛЛЛ — 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
- ПКНО — Памятники культуры Новые открытия Ежегодник
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
- ППС — Палестинский православный сборник
- ПЛ, ППЛ, 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 Археографической комиссией
- РЛ — Русская литература
- РНБ — Российская национальная библиотека (С-Петербург) См ГПБ
- РФВ — Русский филологический вестник
- 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, Вып 3 (XVII в) Ч 2 И—О СПб, 1993, Вып 3 (XVII в) Ч 3 П—С СПб, 1998
- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
- СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия
- СПБИИ РАН — Санкт-Петербургский Институт истории Российской Академии наук
- СИЛ, СИЛ — Софийские первая и вторая летописи
- Срезневский И И Материалы — Срезневский И И Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам СПб, 1893—1912
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук
- Тромонин К — Тромонин К Изъяснение знаков, видимых на писчей бумаге М, 1844
- Участкина З В — Uchastkina Z V A History of Russian Hand Paper-mills and their Watermarks Hilversum, 1962

- Хивуд — Н e a w o o d E Watermarks mainly of the 17th and 18th Centu-  
ries Hilversum The Paper Publications Society, 1950
- ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов (с 1992 г  
— Российский государственный архив древних актов См  
РГАДА) (Москва)
- ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства  
(с 1992 г — Российский государственный архив литературы и  
искусства См РГАЛИ) (Москва)
- ЦГИА — Центральный государственный исторический архив  
(с 1992 г — Российский государственный исторический ар-  
хив См РГИА) (С -Петербург)
- ЦНБ АНУ — Центральная научная библиотека Академии наук Украины
- Черчилль — Churchill W A Watermarks in Paper in Holland England  
France etc , in the XVII and XVIII Centuries and their Intercon-  
nections Amsterdam 1935
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при  
Московском университете
- ЯМЗ — Ярославский историко-художественный музей-заповедник
- PG — Migne J P Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Pa-  
ris, 1850—1887

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### Памяти академика Дмитрия Сергеевича Лихачева († 30 сентября 1999 г.)

Первые Лихачевские чтения  
Международная научная конференция

#### «ХРИСТИАНСТВО И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА»

<i>О В Творогов</i> (С-Петербург) Вступительное слово	3
<i>М В Рождественская</i> (С-Петербург) Поэтика древнерусской литературы в трудах Д С Лихачева	8
<i>И З Серман</i> (Иерусалим) Природа смеха по Лихачеву	16
<i>Л В Соколова</i> (С-Петербург) Почему Д С Лихачев не сомневался в подлинности «Слова о полку Игореве»	23
<i>С О Шмидт</i> (Москва) Д С Лихачев в культуре Москвы	37
<i>А Накадзава</i> (Ниигата) Д С Лихачев и Япония	44
<i>Э Г Хинтибидзе</i> (Тбилиси) Дмитрий Сергеевич Лихачев и дни древнегрузинской литера- туры в Пушкинском Доме	47
<i>А А Алексеев</i> (С-Петербург) Перспективы текстологии от реконструкции архетипа к истории текста	50
<i>С С Аверинцев</i> (Москва) «Богу ли жить на земле?» (3 Цар 8 27) присутствие Вездесущего как парадигма религиозной культуры	58
<i>Л Мюллер</i> (Тюбинген) Рассказ об Исакии и сказание «что ради зовется Печерский монастырь»	66
<i>Д Ревелли</i> (Имперна) Христианские воззрения в «Чтении» Нестора	70
<i>Г М Прохоров</i> (С-Петербург) Святые в истории Руси X—XVIII вв	78
<i>Ё Накамура</i> (Токио) Природа в житиях святых, русских и японских	99
<i>Э Бьянки, А Майнард</i> (Бозе) «Человек Божий» в средневековой литературе святой Франциск Ассизский и преподобный Сергей Радонежский Опыт типологического сопоставления	103
<i>Ю Харней, Г Штурм, Д Фаль, С Фаль</i> (Берлин/Галле) Метафизика предлогов повто- ряющиеся непонятные маргиналии в древнейшей рукописи славянского перевода творений Дионисия Ареопагита	116
<i>А Х Горфункель</i> (Бостон) «И то твоё не истинно иноческое житие» (Монашеский идеал и повседневная хозяйственная жизнь Кирилло-Белозерского монастыря)	123

<i>А Г Бобров</i> (С -Петербург) «Повести древних лет»	136
<i>М А Салмина</i> (С -Петербург) К вопросу о датировке так называемого Новгородско-Софийского свода	172
<i>В Е Багно</i> (С -Петербург) За Аристотелевыми вратами (древнерусская и кастильская версии краткой редакции «Тайная Тайных»)»	184
<i>Е К Ромодановская</i> (Новосибирск) Древнерусская притча самоопределение жанра	192
<i>Э Малэк</i> (Лодзь) Образы ангелов в древнерусской письменности (ангелы грозные, тихие и милостивые)	201
<i>Джз Броджи Беркофф</i> (Милан) Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в в европейском контексте	211
<i>Н В Поньрко</i> (С -Петербург) Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан	220
<i>Е М Юхименко</i> (Москва) Старообрядческая книжность и проблема реконструкции древнерусского литературного обихода	231
<i>Н Д Кочеткова</i> (С -Петербург) Н М Карамзин и древнее благочестие	238
<i>Д Н Брецинский</i> (Вест-Лафайет) Об одной попытке популяризации старообрядческой литературы в зарубежной печати Житие инока Корнилия Выговского на страницах журнала «Континент»	245

#### Исследования

<i>Е Г Водолазкин, Т Р Руди</i> (С -Петербург) Из истории древнерусской экзегезы («Пророчество Соломона»)	252
<i>А В Поппэ</i> (Варшава) Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба	304
<i>А А Шайкин</i> (Орел) «Оставим все, как есть » (по поводу современных интерпретаций убийства Бориса и Глеба)	337
<i>В Лепаксин</i> (Сегед) Преподобный Моисей Угрин — «второй» или «другой» Иосиф	370
<i>Сон Джонг Со</i> (Сеул) Еще раз о соотношении двух древнерусских редакций Притчи о слепце и хромце (Проложная статья и Слово Кирилла Туровского)	390
<i>Г М Прохоров</i> (С -Петербург) Стихотворное начало приписки Лаврентия к Лаврентьевской летописи	402
<i>В А Ромодановская</i> (С -Петербург) Сочинения Лактанция в переводе русских книжников рубежа XV—XVI вв	407
<i>В И Охотникова</i> (Псков) Житие Никандра Псковского в редакциях XVII в	435
<i>О В Панченко</i> (С -Петербург) Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии)	491
<i>М А Федотова</i> (С -Петербург) Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии)	535

#### Материалы и сообщения

<i>А С Николаев</i> (С -Петербург) О возможном источнике выражения «живые струны» в «Слове о полку Игореве»	565
<u><i>Н М Дылевский</i></u> (София) «Рекъ Боянь и ходы на» или «рекъ Боянь и Ходына» в тексте «Слова о полку Игореве»	581
<i>И А Лобакова</i> (С -Петербург) V Житие митрополита Филиппа в редакции Милютинской Миней	590

## СОДЕРЖАНИЕ

755

<i>А В Вознесенский</i> (С -Петербург) Сведения и заметки о кириллических печатных книгах 8 Как у нас правилась печатные книги О кавычном экземпляре Псалтири (М 11678)	602
<i>С А Семячко</i> (С -Петербург) Об автографах Диомида Серкова и сборнике «Крины сельные»	613
<i>О А Белоброва</i> (С -Петербург) О подписях к ветхозаветным сюжетам в росписях Золотой палаты Московского Кремля	623
<i>Т Е Казакевич</i> (Ярославль) Иконографическая программа Толчковой паперти и русский театр XVII—начала XVIII в	651

**По рукописным собраниям**  
(печатается под наблюдением В. П. Бударagina)

<i>А В Пигин</i> (Петрозаводск) Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома	668
<i>Г В Маркелов</i> (С -Петербург) Книгописный подлинник Строгановых 1604 г	684
<i>Н Э Ивова</i> (С -Петербург) Рисунки северодвинского крестьянина В И Третьякова в Древлехранилище Пушкинского Дома	700

**Библиография**

Хронологический список научных трудов Ольги Петровны Лихачевой (1937—2003)	722
Хронологический список научных трудов Александра Михайловича Панченко (1937—2002)	729
Список сокращений	747
К сведению авторов присылающих свои статьи в «Труды Отдела древнерусской литературы»	751